

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

© Jorge Wiese Rebagliati y Cesare Del Mastro Puccio, editores, 2021

De esta edición:

© Universidad del Pacífico
Jr. Gral. Luis Sánchez Cerro 2141
Lima 15072, Perú

Pensar el dinero

Jorge Wiese Rebagliati y Cesare Del Mastro Puccio (editores)

1.ª edición: febrero de 2021

Diseño de la carátula: Beatriz Ismodes

ISBN ebook: 978-9972-57-460-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2021-01692

doi: <https://doi.org/10.21678/978-9972-57-460-3>

BUP

Pensar el dinero / Jorge Wiese Rebagliati, Cesare Del Mastro Puccio, editores. -- 1a edición. --

Lima: Universidad del Pacífico, 2021.

264 p.

1. Dinero -- Aspectos filosóficos
 2. Dinero -- Aspectos morales y éticos
 3. Dinero -- Aspectos religiosos
 4. Dinero -- En la Literatura
- I. Wiese, Jorge, editor.
 - II. Del Mastro Puccio, Cesare, 1979-, editor.
 - III. Universidad del Pacífico (Lima)

332.4 (SCDD)

La Universidad del Pacífico no se solidariza necesariamente con el contenido de los trabajos que publica. Prohibida la reproducción total o parcial de este texto por cualquier medio sin permiso de la Universidad del Pacífico.

Derechos reservados conforme a Ley.

Índice

Prólogo	7
El dinero y los presocráticos. <i>Alberto Bernabé</i>	9
Del dinero: los medios y los fines. <i>Remo Bodei</i>	21
El dinero y el trabajo como dimensiones humanizadoras o deshumanizadoras. <i>María Pía Chirinos Montalbetti</i>	33
El dinero y lo sagrado. <i>Paola Corrente</i>	51
Cuando «en la moneda más usada aparece aún un rostro humano»: sospecha, ambigüedad y génesis del dinero en tres fenomenólogos franceses. <i>Cesare Del Mastro Puccio</i>	71
El dinero en las tres grandes óperas de Mozart. <i>Jorge Fernández-Baca Llamosas</i>	87
Acumulación y derroche: los avaros y los pródigos del canto VII del <i>Infierno</i> de Dante Alighieri. <i>Carlos Gatti Murriel</i>	95

Índice

La circulación del dinero y el origen del resentimiento en <i>El mercader de Venecia</i> de William Shakespeare.	107
<i>Efraín Kristal</i>	
«In God We Trust». El complejo del dinero.	125
<i>Victor J. Krebs</i>	
La crítica de la sinrazón económica en Michel Henry.	135
<i>Jean Leclercq</i>	
«Blood Money» or Money against Blood? Money in the Eyes of the Rabbis.	145
<i>David Meyer</i>	
<i>Octubre</i> : ¿es «usura» una mala palabra?	159
<i>Cecilia O'Neill de la Fuente</i>	
Il Maladetto Fiore: Dante's Thought on Money at the Onset of Capitalism.	173
<i>Donatella Stocchi-Perucchio</i>	
El proemio del canto de los simoníacos (<i>Inf.</i> XIX, 1-6).	201
<i>Jorge Wiese Rebagliati</i>	
El dinero en la ruta hacia la felicidad.	217
<i>David Wong Cam</i>	
El drama del salario de Sancho y el control del mito de Dulcinea en <i>Don Quijote</i> .	233
<i>Carmela Zanelli</i>	
El dinero en la Biblia y en la vida.	251
<i>Felipe Zegarra Russo</i>	
Sobre los autores	259

Prólogo

En su célebre novela *El amante*, Marguerite Duras reconoce «haber escrito sobre diversas cosas» sin «haber ido hasta ellas». Solo el «giro narrativo hacia la sinceridad» permitirá a la «masa de lo vivido» irrumpir en la escritura durasiana para «no callar lo principal de nuestra vida»: la Noche de la separación y del deseo, el Fondo inenarrable en el que somos ante todo pulsión, fuerza, afecto. ¿Cómo ir «hacia la realidad misma del dinero» para narrarlo y narrarnos según la complejidad con la que este aparece ante nosotros? ¿Cómo pensar no **en** el dinero ni **sobre** el dinero sino **el** dinero? La pregunta se justifica, sobre todo si consideramos que la realidad «misma» del dinero parece apuntar precisamente a su irrealidad: esta manera como monedas y billetes se diluyen en el universo indefinido de las necesidades, los bienes y los servicios que motivan su adquisición, así como su vacuidad.

No obstante, precisamente el anonimato y la aparente neutralidad del «mediador universal» explican la fascinación que este ejerce en nosotros: lejos de desencarnarse detrás de las mercancías intercambiadas, el dinero aparece en su forma pura cuando de lo que se trata es de producir más dinero a partir del dinero mismo. Pero su autonomía es tan relativa como su pretendida indiferencia respecto de los bienes que permite intercambiar: préstamos, intereses y rentas nos remiten a nosotros mismos, a nuestro esfuerzo por «perseverar en el ser»: la «grandeza económica» es resultado, signo y motivación de las otras «grandezas humanas», con todas las posibilidades y los riesgos que esto supone: corrupción y contaminación de esferas como la educación y la salud por la esfera estrictamente mercantil, pero también paso del inter-és al des-inter-és: dinero dado al otro, justicia y reparación

motivadas por la pregunta que Levinas dirigía a los bancos de ahorro belgas en su conferencia de 1986: ¿a quién dar en primer lugar el dinero?

Romper con la aparente autonomía del dinero implica insertar al «mediador universal» en la narración de su génesis, de sus transformaciones, sus excesos y sus potencialidades: narrarlo y narrarnos así a nosotros mismos. En torno a este intento hermenéutico se reúnen en este libro diversos artículos de filósofos, teólogos, estudiosos de la literatura, economistas y abogados. Desde este espíritu claramente interdisciplinario, se intenta aquí «pensar el dinero», título inspirado en la conferencia pronunciada por Michel Henry en 1992: «Pensar filosóficamente el dinero». Si este último no es solo una realidad económica –pero exige precisamente por ello «nuevos lenguajes» desde las disciplinas vinculadas a la economía– es porque, en última instancia, es la convicción de Henry, el dinero es engendrado en la vida, es decir, en la **praxis** subjetiva de trabajo llevada a cabo por un ser 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.

Este volumen recoge las intervenciones de la comunidad plural que se reunió para «pensar el dinero» a partir de las solicitudes de Henry y de Levinas, pero con toda la libertad desplegada en perspectivas, acentos y focos propios, circunstancia absolutamente natural en un grupo de especialistas con tan diversos intereses. Abrigamos la esperanza de que –mirado a través de este caleidoscopio de múltiples brillos– el dinero deje de asumirse como dinero, en su obviedad trivial y a la vez permanentemente preñada de afán, y se convierta en objeto de reflexión. Quizás así, al contemplarlo, nos devuelva –reflejada en sus múltiples caras– la complejidad de nuestra propia condición humana.

Lima, marzo de 2020
Cesare Del Mastro Puccio
Jorge Wiese Rebagliati

El dinero y los presocráticos¹

Alberto Bernabé
Universidad Complutense de Madrid

Las primeras acuñaciones de moneda en Grecia son contemporáneas de los primeros filósofos presocráticos. Al tratarse de un fenómeno tan importante, es lógico que los filósofos no fueran ajenos a la nueva realidad y la hicieran objeto de sus especulaciones. En este artículo se pasará revista brevemente a las diferentes formas en las que los presocráticos aluden al dinero; no solo al dinero en forma de moneda, sino también a la riqueza en general, porque en ocasiones la expresión es ambigua y no podemos saber si se refieren a una realidad o a la otra.

El dinero interesa a los presocráticos de muy diversas maneras, desde su consideración como un elemento que puede afectar la moral, el comportamiento de las personas y su manera de concebir el mundo, en un sentido positivo o negativo, o que puede ser valorado como un componente más o menos importante de la vida, hasta su uso como un modelo con el que pueden compararse otras realidades o como una metáfora a través de la cual dichas realidades pueden ser descritas.

Revisaremos las referencias de los filósofos presocráticos al dinero o la riqueza, incluyendo tanto las más triviales, las que aluden a casos de la vida cotidiana, a las valoraciones morales en las que se contraponen el dinero a realidades consideradas de mayor valor (como la felicidad o la sabiduría), como las más metafóricas, en las que el dinero se usa como explicación de realidades más profundas. Terminaremos con una propuesta según la cual la acuñación de moneda

¹ Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía e Innovación del Gobierno de España (FFI2012-31814) desarrollado en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid.

es el motor del desarrollo de la metafísica, propuesta que trataremos de situar en su justo lugar².

1. Máximas sobre el buen y el mal uso del dinero

Pese a que el filósofo Demócrito ha pasado a la historia fundamentalmente por el desarrollo de una teoría atomista, la mayor parte de los fragmentos literales atribuidos a él son máximas de carácter moral. Tales máximas configuran una moral de corte muy tradicional, más bien utilitaria, en tanto que el filósofo defiende que un comportamiento moralmente positivo tiene efectos prácticos porque hace más eficaces las relaciones humanas. Muchas de las máximas atribuidas a Demócrito tienen que ver con el dinero. El examen de estos textos nos permitirá reconstruir de forma aproximada el modo de pensar del filósofo sobre este desde una perspectiva ética.

Un puñado de sus máximas se refieren al buen y al mal uso del dinero. Así, Demócrito señala los beneficios «que nadie podría calcular» para la convivencia que pueden derivarse de que los ricos presten dinero a los pobres:

Quando los poderosos se resuelven a prestar dinero a los que no tienen y a socorrerlos y favorecerlos, en ese solo hecho se encierran el compadecerse, el no estar solos, el hacerse compañeros y protegerse mutuamente, el que los conciudadanos sean concordés y otros beneficios que nadie podría calcular. (Demócrito B 255, D.-K.)

En una sociedad que carece prácticamente de una beneficencia institucional, se requiere de la voluntad solidaria para paliar los conflictos que puedan surgir como consecuencia de la desigualdad social. De ahí que Demócrito relacione la concordia con la reducción de las desigualdades económicas y considere que de ella se derivan otros beneficios para la sociedad. Como contrapartida de esta llamada a la solidaridad, defiende en una comparación que devolver lo prestado debe considerarse lo habitual, no algo meritorio, igual que debe estimarse como lo normal ejercer un cargo con justicia:

De los yerros se acuerdan más los hombres que de lo bien hecho y es justo que así sea. De igual modo que no es necesario que sea alabado el que devuelve depósitos de dinero y sí lo es que el que no los devuelve se granjee mala fama y sufra castigo, así ocurre también con el que ejerce un cargo, ya que no fue elegido para eso, para obrar mal, sino bien. (Demócrito B 265, D.-K.)

² La edición y numeración de los textos será la habitual, Diels & Kranz (1971), anotada aquí como D.-K.

En otros pasajes, el filósofo da consejos sobre cómo distribuir el dinero entre los hijos y cómo controlar la forma en que lo usan. Los consejos se centran en que los hijos no ganen ni gasten en exceso y repartan beneficios y gastos, como formas de conjurar los riesgos de que se hagan codiciosos o, por el contrario, excesivamente pródigos. Ambas actitudes se consideran, por tanto, moralmente reprobables, en tanto que excesos de una posición intermedia entendida como la correcta. En el primero de ellos, el filósofo defiende la necesidad de compartir los gastos:

Hay que distribuir los bienes entre los hijos con la mayor largueza posible y al tiempo hay que preocuparse por que no hagan ningún despropósito al tenerlos en sus manos; así se vuelven mucho más ahorrativos con el dinero a la vez que más deseosos de ganarlo y rivalizan entre ellos. En efecto, si son compartidos, ni los gastos duelen ni las ganancias alegran en la misma medida que si son de uno solo, sino mucho menos. (Demócrito B 279, D.-K.)

En un segundo pasaje, se centra en prevenir el excesivo acopio de riquezas: «El excesivo acopio de riquezas para los hijos es un pretexto para la codicia, que pone en evidencia el modo de ser de uno» (Demócrito B 222, D.-K.). El mayor interés de este pasaje, más allá de la defensa de la moderación económica en los jóvenes, es que añade la idea de que la posesión de riquezas es a modo de una piedra de toque para mostrar el carácter, ya que puede transformar el comportamiento de los hombres cuyo carácter no se asienta en bases sólidas. En cambio, en un tercer pasaje, la argumentación en defensa de la moderación se centra en su carácter educativo, en la idea de que la educación en el control del uso del dinero ayuda a crear buenos hábitos que protegerán al hijo en el futuro: «Es posible, sin gastar en exceso de lo de uno, educar a los hijos y poner en torno de ellos un valladar y una protección para sus bienes y sus personas» (Demócrito B 280, D.-K.).

2. Consideraciones sobre el dinero en contraposición a otros valores

Próximas a las anteriores son las máximas que se refieren a las contradictorias relaciones entre el dinero, la justicia y la felicidad. Así, podemos citar, en primer lugar, la recomendación de que debe evitarse el ansia de riquezas, porque puede llevar a atentar contra la justicia y, por ende, a delinquir y ser castigado, todo lo cual genera infelicidad:

Pues el que admira a los que poseen y a los que son tenidos por felices por los demás hombres y ocupa en ellos su atención a toda hora se ve obligado a hacer continuamente nuevas tentativas y, movido por su ansia, a proponerse

hacer algo irremediable que las leyes prohíben. Por ello es preciso no aspirar a esto, sino contentarse con aquello, confrontando la vida de uno mismo con la de aquellos a quienes les va peor y considerarse feliz al darse cuenta de lo que padecen y de cuánto mejor que a ellos le va a uno en su vida. En efecto, si uno se mantiene en esta forma de pensar pasará su vida con mayor tranquilidad de ánimo y eliminará no pocas calamidades de su existencia: la malquerencia, la envidia y el odio. (Demócrito B 191, D.-K.)

El pasaje presenta consideraciones propias de una moral práctica (el ansia de riquezas puede llevar a incumplir la ley, y se supone que ello puede acarrear un castigo, por lo que evitar el deseo de enriquecerse puede librar al sujeto de verse implicado en juicios y condenas), pero también de un tipo de moral más interiorizado: la liberación de deseos favorece la felicidad porque la falta de cumplimiento de lo que se anhela genera infelicidad. Un consejo práctico para lograr esta tranquilidad de ánimo y evitar la malquerencia, la envidia y el odio, que hacen infelices a quienes los sienten, es no compararse con los que están en mejor situación que uno, sino con aquellos que son más infelices.

En una formulación más breve y general, casi tópica, Demócrito plantea que «la ventura no reside en ganados ni en oro» (B 171, D.-K.). Aunque en este pasaje no se plantea la alternativa, es decir, los valores en los que ella podría residir, en otros fragmentos sí encontramos mencionados algunos que pueden ser más acordes que el dinero para la consecución de la felicidad. En uno de ellos señala: «Ni en el cuerpo ni en las riquezas hallan los hombres su felicidad, sino en la integridad y la cordura» (Demócrito B 40, D.-K.); en otro: «Fama y riqueza sin inteligencia no son bienes sólidos» (B 77, D.-K.); y por fin, en un tercero: «El uso de riquezas con sensatez es provechoso para ser libre y útil a la comunidad; con insensatez es un derroche compartido» (B 282, D.-K.).

Es de destacar la alineación del dinero con la belleza corporal, como elementos que no procuran la felicidad en el primero de los textos, idea que se opone a la visión extendida entre los griegos, que tenían en gran estima la belleza física. Dinero y belleza son, pues, para Demócrito, cualidades externas, atractivas, pero no sólidas. Como tampoco lo es la fama, otra cualidad externa. Pero lo más interesante, sin duda, es el enunciado sobre los efectos del uso sensato del dinero: libertad (que no parece posible sin dinero, aunque sea en cantidades mínimas) y beneficio para la comunidad. Demócrito proclama así un concepto social de la riqueza que resulta muy moderno.

A las advertencias anteriores, se añade la de que el logro de bienes no puede hacerse a cualquier precio. Así, Demócrito nos advierte: «Conseguir bienes no es

inútil, pero hacerlo a costa de injusticia es lo peor de todo» (B 78, D.-K.); y, en términos más concretos: «La riqueza conseguida por una mala acción granjea una vergüenza más patente» (Demócrito B 218, D.-K.).

Sobre la base del uso social de la riqueza, Demócrito señala que el mal uso del dinero genera vergüenza, un sentimiento ante el cual los griegos eran sumamente susceptibles. En comunidades pequeñas, como eran las ciudades griegas, la sensación de vergüenza ante los ciudadanos resultaba insostenible. Otro problema de las riquezas consiste, según el filósofo, en que el deseo de ellas no se calma nunca, ya que genera nuevas necesidades: «El apetito de riquezas, si no se ve limitado por el hartazgo, es mucho más penoso que la extrema miseria, pues apetitos mayores provocan mayores necesidades» (Demócrito B 219, D.-K.).

El hartazgo es un antiguo concepto (muy utilizado, por ejemplo, por Esquilo), que se basa en la proyección de un término que inicialmente se refería a la comida (la sensación producida cuando se ha comido bastante o, incluso, demasiado), pero que pasa a referirse a las riquezas y adquiere, por fin, un valor moral. (Cf. Schmiel, 1989-1990; Helm, 1993)

En términos más drásticos, el filósofo expresa la incompatibilidad radical entre el deseo inmoderado de riqueza y la justicia: «Quien se halla enteramente dominado por la riqueza nunca podría ser justo» (Demócrito B 50, D.-K.). Esto parece significar que un deseo inmoderado de riqueza genera en el sujeto la imposibilidad de seguir cualquier otro criterio ético.

La razón de todo ello, de acuerdo con la reflexión del filósofo que intentamos reconstruir, es que a menudo los seres humanos han desenfocado la valoración de la riqueza necesaria, dado que atribuyen al dinero un valor absoluto, cuando, según él, lo que marca la necesidad o no de riquezas es el sentimiento de carencia. Basta que se controle ese sentimiento para que automáticamente la necesidad de riqueza se controle también: «“Pobreza” y “riqueza” son designaciones de la carencia y la abundancia. Por tanto, ni es rico el que carece ni pobre el que no carece» (Demócrito B 283, D.-K.); «Si no ansías muchas cosas, lo poco te parecerá mucho. Y es que una aspiración reducida hace que la pobreza equivalga a la riqueza» (Demócrito B 284, D.-K.).

El término «designaciones» en boca de un filósofo griego quiere decir nombres que no significan realmente lo que parecen significar, formas inadecuadas de llamar a cosas que son, en realidad, de otro modo. Ello quiere decir que «pobreza» no es un concepto absoluto, sino que corresponde en realidad al sentimiento de «carencia». De ahí que, si se desea menos, el sentimiento de carencia puede dis-

minuir hasta desaparecer y la pobreza equivaldría a riqueza, en tanto que quien no desea más bienes no se siente pobre. Por tanto, la forma adecuada de entender la riqueza es tener claro que la felicidad consiste en saber cuándo se tiene bastante y conformarse con ello. Y así lo expresa con mayor claridad el filósofo en otro fragmento: «Feliz el que con una fortuna modesta se conforma e infeliz el que de una cuantiosa está disconforme» (Demócrito B 286, D.-K.).

Como en otros casos, la argumentación se refiere a aspectos prácticos. El deseo de riquezas no es rentable porque conduce a la infelicidad y a otros daños personales. Demócrito desarrolla esta idea en otros pasajes: «La esperanza en un lucro deshonesto es el principio del perjuicio» (B 221, D.-K.); «Las ganancias deshonestas hacen un perjuicio a la virtud» (B 220, D.-K.).

Otro filósofo, Heráclito, insiste en el mismo principio del casi seguro valor corruptor del dinero y, como Demócrito (B 222, D.-K.), citado *supra*, considera que la posesión de riquezas es a modo de una piedra de toque para mostrar el carácter. Leemos en Heráclito: «¡Ojalá que no os falte la riqueza, efesios, para que quede probado lo perversos que sois!» (B 125a, D.-K.). Los efesios, si son ricos, demostrarán su vileza moral de forma manifiesta³.

Probablemente hemos de clasificar en este apartado una noticia indirecta sobre el filósofo Jenófanes de Colofón, de fines del siglo VI y comienzos del siglo V a. C., sobre la acuñación de moneda (Pólux 9.83 = Jenófanes: «O fueron los lidios –los primeros que acuñaron moneda–, como dice Jenófanes» [B 4, D.-K.]⁴). Lamentablemente, la noticia se reduce a estas palabras, lo que no nos permite saber ni en qué contexto haría el filósofo mención a tal acontecimiento, ni qué valoración o información suplementaria facilitaría. No obstante, dado que Jenófanes en otro fragmento evoca el lujo y el refinamiento de los colofonios que no les había permitido evitar la tiranía, con las palabras «con superfluos refinamientos aprendidos de los lidios» (B 3.1, D.-K.), puede pensarse que la referencia a la acuñación de moneda pudo situarse en el contexto de una crítica a la influencia corruptora de los lidios. Así lo sostiene Lesher, quien vincula el pasaje con una observación de Aristóteles en la *Política* (1257), según la cual la acuñación de moneda transformó el comercio, en el sentido de facilitar ilimitadamente la acumulación de riqueza, lo que convirtió una necesidad en un vicio. Jenófanes pudo lamentar en

³ Sobre los problemas de autenticidad del fragmento, *cf.* Marcovich (2007, p. 752), quien considera que un fragmento genuino fue reescrito y lo reconstruye de la forma que he usado para la traducción.

⁴ Confirma y precisa la noticia Heródoto: «Pues los lidios fueron los primeros hombres de los que conocemos que utilizaron moneda, acuñando oro y plata» (1.94).

el entorno del fragmento que la innovación económica creó un afán de riqueza más allá de la satisfacción de los deseos y las necesidades naturales (Leshner, 1992, p. 65).

3. Los filósofos y el dinero

Las relaciones de los filósofos con el dinero admiten diversos puntos de vista. Dentro del amplio anecdotario sobre los filósofos antiguos, tenemos algunas muestras interesantes de tal variedad. Está claro que a dichas anécdotas no hemos de concederles sin más un valor de realidad, en el sentido de que se trate de episodios realmente protagonizados por los filósofos o de frases realmente pronunciadas por ellos, pero sí, al menos, el ser reflejo de actitudes que sí eran auténticas.

Comencemos por una frase atribuida a Pitágoras, en la que se presenta una clara contraposición entre los objetivos de la gente común y el fin buscado por los filósofos en el famoso ejemplo de los asistentes a los juegos deportivos, una de las manifestaciones más populares de la cultura griega antigua:

Pitágoras decía que la vida se parece a quienes se congregan con ocasión de unos juegos: unos acuden para competir; otros, por el comercio, pero los mejores, como espectadores. Así también en la vida, los seres serviles resultan ser cazadores de gloria y preponderancia, los filósofos, en cambio, lo son de la verdad. (Diógenes Laercio 8.8)

Pitágoras se sitúa en una aristocracia ideológica, de acuerdo con la cual los filósofos son personas moralmente superiores, porque sus intereses no están en el dinero, sino en la búsqueda de la verdad.

En un sentido completamente contrario se encuentra una anécdota de Tales, según la cual el filósofo aprovechó sus conocimientos científicos para hacer negocios y obtener beneficios. La anécdota se debió propagar para demostrar que los conocimientos filosóficos no son inútiles, sino que pueden ser aprovechables, y mucho, incluso para efectos crematísticos:

Cuando, por su pobreza —la de Tales—, le reprochaban que la filosofía era inútil, tras haber observado, por el estudio de los astros, que iba a haber una gran provisión de aceitunas, se procuró un pequeño capital cuando aún era invierno y depositó fianzas por todas las prensas de aceite de Mileto y Quíos, alquilándolas a bajo precio, porque nadie licitó contra él. Cuando llegó el momento oportuno, al ser muchos los que a la vez y de repente las pedían, las iba alquilando al precio que quería y reunió mucho dinero, demostrando así que es fácil a los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no son las riquezas lo que les interesa. (Aristóteles, *Política*, 1259a)

Por su parte, Jenófanes se queja en una elegía de los beneficios que obtienen los vencedores en los juegos, por ejemplo, recibir una pensión alimenticia de por vida, y contrapone sus habilidades con las de los filósofos, encarnados en su persona, entendiendo que deberían ser estos últimos y no los primeros los que reciban el trato de privilegio por parte de la ciudad, porque su conocimiento es más útil:

Y dispondría de manutención, a expensas del erario público,
gracias a la ciudad, y de un regalo que guardaría como un tesoro.
Incluso con los caballos conseguiría todo eso,
sin ser digno, como yo lo soy. Pues más valiosa que la fuerza
de hombres y corceles es nuestra sabiduría.
Y es que muy a la ligera se opina sobre eso, y no es justo
que la fuerza se valore más que una buena sabiduría.
Pues si se contara entre los ciudadanos uno bueno como púgil
[...] [enumera triunfadores de otras pruebas deportivas]
no por ello estaría la ciudad en mayor orden [...]
pues no ceban esas cosas los graneros de la ciudad. (Jenófanes B 2.9ss., D.-K.)⁵

Como se ve, el disfrute de beneficios económicos por parte de vencedores en competiciones deportivas, correlato de la importancia social del fenómeno y de la valoración que los lugares de origen de los atletas dan a sus triunfos, como satisfacción de orgullos patrios, no son ninguna novedad de nuestros días.

4. El dinero como comparación o como metáfora de realidades más profundas

En dos pasajes, el dinero es utilizado como comparación o metáfora para explicar otro tipo de realidad más profunda perteneciente a la doctrina del filósofo en cuestión, quien recurre a un hecho asumido como punto de partida para dilucidar otro más complejo.

El primero de estos pasajes es de Heráclito: «Canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías» (B 90, D.-K.). De acuerdo con el sistema de Heráclito, el fuego es la materia constituyente de la realidad, el «substrato universal». En palabras de Marcovich (2007, p. 585), contra Stokes (1971, p. 104), las «cosas todas» se refiere a todas las realidades físicas y, naturalmente, tomadas de modo individual, no todas a la vez. Como señala Burnet, «todas las mercancías y el oro no vienen de las mismas manos. Del mismo modo, cuando una cosa se torna en fuego, algo de

⁵ Cf. Lucas (1991).

la misma cantidad debe dejar de ser fuego, si el cambio es justo» (1930, p. 161). Así pues, es central en esta imagen la idea de medida y de valor establecido, como señala Marcovich, quien cita a Guthrie (1962, p. 461): «en las transacciones comerciales es esencial la paridad del valor: una cierta cantidad de oro tiene el poder adquisitivo de una cierta cantidad de bienes» (Marcovich, 2007, p. 585).

Dicho «substrato universal» se modifica en otras cosas, en agua, en tierra, en aire, siguiendo determinadas modificaciones sometidas a medida, tal como indica otro fragmento de Heráclito: «Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo ni un dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas» (B 30, D.-K.)⁶. A la luz de este fragmento, es claro que el cambio sometido a medidas del fuego en otros elementos y de otros elementos en fuego es comparado por el filósofo con el modelo del dinero y del precio. El dinero se puede canjear por mercancías y estas, a su vez, por dinero, de un modo que está sometido a normas de cambio que son fijas. Una realidad cotidiana como la compraventa se convierte así en un modelo que permite explicar la forma en que la materia originaria se transforma en otras en el ámbito cósmico.

El segundo pasaje al que me refiero es de Parménides. Para explicar que lo único que tiene realidad es «lo que es» y que las demás designaciones que empleamos son meramente convencionales, acordadas por los hombres para designar algo que en realidad es de distinta naturaleza, emplea, creo que por primera vez, el término «acuñar» para referirse a un término: «De este modo –así lo creen– nacieron estas cosas y ahora son, y de aquí en adelante irán muriendo, una vez criadas. Y los hombres convinieron en ponerle un nombre acuñado a cada una» (Parménides B 19.1-3, D.-K.).

De igual modo que a las monedas se les atribuye un valor convencional (el que se señala en el cuño), así también a las cosas del mundo los hombres les atribuyen valores convencionales «acuñados» como los de las monedas⁷. Puede verse que

⁶ «No lo hizo ni dios ni hombre alguno» es lo que se llama una «expresión polar», que consiste en designar una totalidad por medio de dos términos semánticamente contrarios. A menudo carecen de lógica, como cuando se dice «orgullo de propios y extraños», cuando es imposible que un extraño pueda sentir orgullo de algo que no conoce. En este caso, Heráclito pudo utilizar la expresión en el sentido de que tan absurdo es considerar que fue un dios quien hizo el mundo o quien se responsabiliza de su orden como lo sería creer que fue un hombre. Al englobar a los hombres con los dioses, el aserto resulta ridículo. Ninguno de dioses y hombres quiere decir «nadie», en palabras de Bernabé (2009, p. 108).

⁷ Cf. Coxon (2009, p. 387), quien apoya la idea de que se trata de una metáfora de la acuñación en pasajes paralelos de Heródoto (9-41), Tucídides (2.13) y Jenofonte (*Ciropeia* 4.5.40).

tanto Heráclito como Parménides han observado los puntos comunes que hay entre el carácter convencional y abstracto de la moneda, por un lado, y el intento de los filósofos de interpretar la realidad en términos abstractos, por otro lado. Por ello han utilizado el símil de la moneda para señalar el carácter convencional de nuestras interpretaciones del mundo.

Tan convencional es el dinero que solo tiene sentido en el ámbito humano, porque el valor que se le atribuye no se corresponde directamente con las necesidades vitales. Por ello, fuera del ámbito humano, el dinero carece de valor. Así lo enuncia claramente Heráclito cuando dice que «los asnos escogerían desperdicios antes que oro» (B 9, D.-K.). La razón de la elección de los asnos es evidente: para ellos los desperdicios son comestibles, y el oro no, de modo que los primeros tienen un valor real, mientras el segundo no, ya que la convención humana no les afecta. El pasaje puede, sin embargo, connotar otros muchos aspectos, como la relatividad de los valores o la necesidad de conocer la convencionalidad para así entender el valor que el dinero puede tener.

5. Una propuesta sobre metafísica y dinero

Richard Seaford ha consagrado un libro (2004) a examinar la relación de la acuñación de moneda con otros fenómenos culturales del griego. Allí dedica un capítulo, «The making of metaphysics», a tratar de demostrar que la mentalidad que surge tras el uso de la moneda y de la necesidad del cálculo monetario es lo que permite configurar una forma de pensar filosófica. La propuesta contiene sin duda un gran número de aspectos interesantes. El mayor exceso de dicha propuesta, en mi opinión, es atribuir al nuevo uso de la moneda el sistema de Protágoras basado en su principio «El hombre es la medida de todas las cosas» (B 1, D.-K.).

Al respecto, creo que bastaría con señalar, por una parte, que no se debe confundir la idea general de «medida» con el concepto, más específico, del uso del dinero. Por otra parte, considero que el proceso está mal interpretado y debe entenderse en otra dirección: es una evolución del pensamiento hacia un modo más abstracto de concebir las cosas lo que lleva a un conjunto de realidades nuevas como la filosofía, la geografía científica, la historia, la legalidad escrita y la racionalización del dinero, y no al contrario.

Bibliografía

- Aristóteles. (1960). *Politique*. Ed. J. Aubonet. París: Bude.
- Bernabé, A. (2009). Expresiones polares en Heráclito. En E. Hülsz Piccone (Ed.). *Nuevos ensayos sobre Heráclito* (pp. 103-137). México: Universidad Autónoma de México.
- Burnet, J. (1930). *Early Greek philosophy*. (4.^a ed.). Londres: A. & C. Black.
- Chambers, W. C. (1962). *A history of Greek philosophy*. Cambridge: University Press.
- Coxon, A. (2009). *The fragments of Parmenides*. R. Mckirahan, & M. Schofield (Eds.). Las Vegas, Zúrich y Atenas: Parmenides Publishing.
- Diels, H., & Kranz, W. (1971). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann.
- Helm, J. (1993). Koros: From satisfaction to greed. En *Classical world* 87:1 (pp. 5-11).
- Leshner, J. (1992). *Xenophanes of Colophon. Fragments*. Toronto, Buffalo y Londres: University of Toronto Press.
- Lucas, J. M. (1991). Jenófanes 2: La inteligencia contra el deporte. En J. A. López. *Estudios actuales sobre textos griegos* (pp. 25-28). Madrid: UNED.
- Marcovich, M. (2007). *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*. Ed. M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán, & G. Reale. Milán: Bompiani.
- Schmiel, R. (1989-1990). The $\alpha\lambda\beta\omicron\sigma$, $\kappa\omicron\rho\omicron\sigma$, $\upsilon\beta\rho\iota\sigma$, $\alpha\tau\eta$ sequence. *Traditio*, (45), 343-346.
- Seaford, R. (2004). *Money and the early Greek mind*. Cambridge: University Press.
- Stokes, M. C. (1971). *One and many in presocratic philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Del dinero: los medios y los fines

Remo Bodei †
University of California, Los Angeles

Mirando hacia atrás –según el criterio de la larga duración que pone en evidencia las diferencias macroscópicas–, el dinero ha sido considerado, por mucho tiempo, un medio lícito hasta convertirse en un fin en sí mismo. La figura del avaro, ridiculizada en la comedia desde Menandro hasta Plauto y desde Molière hasta Goldoni, es condenada éticamente por Aristóteles en el primer libro de la *Política*, en el que se distingue entre el buen uso de la riqueza y la despreciable «crematística», es decir, la excesiva acumulación de dinero y de bienes materiales. Posiciones aun más extremas fueron tomadas por los cínicos, quienes renunciaron a todo lo superfluo, o por los estoicos, quienes, con Cleantes, afirmaron: «si quieres ser rico, sé pobre en deseos» (Bodei, 2015, p. 138). Enfatizando la pobreza y desaprobando la usura –porque el tiempo le pertenece a Dios–, el cristianismo también ha estado, y formalmente sigue estando, en contra de la acumulación de riquezas.

Estas posiciones tuvieron ciertamente un peso más teórico o doctrinal que práctico, como lo demuestran los grandes latifundistas, los altos funcionarios y los libertos romanos convertidos a la nueva fe sin renunciar al núcleo de sus posesiones. Todo esto indujo a algunos estudiosos a sospechar que la expresión «bienaventurados los pobres» del «Sermón del monte» de Jesús fue transformada en «bienaventurados los pobres de espíritu», es decir, aquellos que, a pesar de ser efectivamente ricos, se comportan como si no lo fueran. ¿Y quiénes fueron los ricos mercantes de las comunas italianas de la Edad Media, sino personas que, a pesar de ser reconocidas por la Iglesia en su fe, al incumplir con los preceptos evangélicos, impulsaron a San Francisco a fundar su orden mendicante para restablecer la relación entre la Iglesia y los pobres?

Y finalmente, ¿qué fue el capitalismo, sino esta inversión de fines y medios?, y ¿qué es el capital, sino la acumulación de dinero que, según la fórmula marxiana (D-M-D, es decir, dinero-mercancía-dinero) se convierte en mercancía para volver, enriquecido, hacia sí mismo? Si, por lo menos en parte, Max Weber tiene aun razón acerca de los orígenes del capitalismo, ¿qué fueron el calvinismo y en general todo el modo de producción moderno, sino la búsqueda de la ganancia?

Me concentraré a continuación en algunas de las estrategias del capitalismo dentro de la sociedad industrial y postindustrial, en particular en lo que concierne a su propensión –sobre todo en los países occidentales– a la promoción del consumo, así como a las prospectivas sobre su futuro.

Los discursos moralistas sobre el consumismo, sobre el regreso a una sociedad que no se funda en valores adquisitivos, pueden tener una intrínseca justificación solo si se comprende que el consumo está vinculado a la producción: en nuestro sistema económico actual, si no se consume, no se produce y si no se produce, se genera la hecatombe de nuestra sociedad. En relación también con la insostenibilidad de las tasas de crecimiento a las que Occidente está acostumbrado –a causa de la escasez de recursos disponibles y de la pobreza de ingentes masas de seres humanos en el planeta–, hoy nos confrontamos con la necesidad de encontrar otros estilos de vida y otras formas de producción. Si bien ha sido comprobado que el consumismo penetra nuestras vidas desde la infancia y que el afán de satisfacciones que este nos puede ofrecer introduce el descontento y la competencia (Schor, 2004, pp. 11-13), no debemos por esto convertirnos en monjes trapenses o en ayunadores, ni tomar la postura del poeta persa Sa'di: «Me quejaba de no tener zapatos. Pasando ante la puerta de una mezquita de Damasco, vi a un hombre sin piernas. Cesé de lamentarme y de murmurar contra mi suerte» (1890, p. 179).

A causa de la crisis financiera y económica actual –que parece ser más sistémica que coyuntural–, nos volveremos más pobres (o menos ricos) y tendremos que aprender a vivir con mayor sobriedad. No obstante, no habrá una «abundancia frugal», ya que sin duda será difícil apartarnos de las viejas formas de vida y de consumo y tendremos que, seguramente con dificultad, encontrar otras formas de producción y de consumo y, esta vez, con mayor equidad. Al respecto, sostiene precisamente Latouche, el principal teórico del «decrecimiento» y de la «abundancia frugal»:

El sobreconsumo material deja a una parte siempre más consistente de la población en la penuria sin lograr siquiera asegurar un verdadero bienestar para los demás. La redefinición de la felicidad en cuanto «abundancia frugal en una sociedad solidaria»: es esta la ruptura que plantea el proyecto del decrecimiento. Una ruptura presupone la salida del círculo infernal de la creación ilimitada de necesidades y de productos, como también de la frustración creciente que esta última genera y, al mismo tiempo, que se compense, mediante la convivencia, el egoísmo que deriva de un individualismo convertido en masificación uniformizante. (Latouche, 2012, p. 138)

Debemos, por un lado, redescubrir y, por el otro, inventar aspiraciones, valores, modelos de vida: reevaluar la amistad, el placer del conocimiento, la oxigenación de la mente mediante la ampliación de la calidad y del alcance de los sentidos y del intelecto, el silencio, la interioridad en la búsqueda de uno mismo, la serenidad. Según la perspectiva de Ivan Illich, hoy la convivialidad es considerada como el factor que mayormente satisface los nuevos deseos: el placer de estar juntos, que incluye también el espíritu de donar y la gratuidad de los comportamientos (1973, pp. 79, 80). Sin embargo, es difícil entender qué consistencia tienen dichas perspectivas. ¿Cabe esperar que las poblaciones y las clases sociales más ricas –sobre todo ahora que la riqueza se concentra en las manos de muy pocos– sepan enfrentar, con espíritu de justicia y solidaridad, los desafíos generados por una inevitable redistribución de la riqueza a nivel mundial, sin renunciar a la esperanza de encontrar otros caminos que lleven a un crecimiento común o a un «decrecimiento» que asuma el problema de la difícil transición desde un modelo hacia otro? En *The end of laissez-faire*, de 1926, Keynes observaba ya que «sugerir una acción social para el bien público a la City de Londres es como discutir *El origen de las especies* con un obispo de sesenta años atrás» (1978, p. 101).

En principio, es posible cambiar las tendencias de los consumos: «Los expertos en economía política concuerdan con la idea de que no se debe actuar con el fin exclusivo de maximizar la utilidad esperada, sino incluyendo las decisiones, intereses y evaluaciones que dependen de la propia identidad» (Bartolini, 2010, pp. 250-251). Es necesario, además, distinguir el consumo obsesivo de aquel vinculado con las necesidades efectivas. Sin embargo, como ha sido demostrado filológicamente, en el término *consumerism* –«consumismo»– confluyen dos distintas etimologías latinas: *cum sumere* –«tomar con», escogiendo, y usar completamente– y *cum summare* –«sumar», «llevar a cumplimiento», entrar para comprar un detergente y salir con el carrito lleno– (Williams, 1976, pp. 68-70).

En este apartado recorreré brevemente el largo proceso histórico que nos ha llevado hasta el presente. Según el ejemplo de Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1767), si previamente a la introducción de las máquinas era necesario –digamos– un minuto para producir manualmente un alfiler, con su punta y su cabeza, las máquinas, en el mismo tiempo, podían producir entre 400 y 600 alfileres, con un costo obviamente mucho más bajo. En las antípodas de un fácil optimismo, el historiador y economista suizo Sismondi afirmaba en *Principios de economía política* (1817) que la sobreproducción tiene también su precio: aun con toda la sobreabundancia de bienes, la sociedad industrial no es suficientemente rica como para permitir que todos tengan acceso a ellos. Al contrario, se agranda la distancia entre sobreproducción y subconsumo, en el sentido de que la sociedad industrial produce demasiado en relación con las posibilidades adquisitivas de la mayor parte de los potenciales consumidores. Los obreros ingleses culpaban a las máquinas de ser la causa de la crisis y las destruían. Ahí empieza una profunda crisis que atraviesa toda la primera fase de la sociedad industrial, con consecuencias como el desempleo, la miseria y la degradación, situación muy bien descrita en las novelas de Dickens.

Algunos economistas franceses, discípulos de Bastiat, pensaron –a mediados del siglo XIX– reducir la distancia entre sobreproducción y subconsumo aumentando los consumos y, como hubiera dicho Zola, «democratizando el lujo». A esta exigencia se debe el nacimiento de los grandes centros comerciales y el vertiginoso crecimiento de la publicidad para aumentar y orientar el consumo. El primer centro comercial del mundo fue Au Bon Marché, inaugurado en 1852 por Aristide Boucicault, que aún existe en París, en el cruce entre la Rue de Sèvre y el Boulevard Raspail.

Muchas fueron las novedades introducidas. En primer lugar, se establecieron precios fijos, hecho que no es obvio, ya que también en Europa se solía regatear. La adquisición de grandes *stocks* de mercancías llevó, en segundo lugar, a la reducción del precio de venta por unidad de producto. Era posible, además, restituir los bienes que no eran de agrado y se introdujeron –como diríamos hoy– los pagos en cuotas. Otro acontecimiento de gran valor fue la invención de las vitrinas, en 1902, por parte de un tal Foucault (que no es ni el del péndulo, ni tampoco el filósofo, sino un buen artesano). Antes era difícil fabricar grandes superficies de vidrio sin que estas se quebrasen a causa de las variaciones de temperatura o por su propia fragilidad. En comparación con los centros comerciales, en los que para animarse a comprar algo es necesario –antes que todo– ingresar, la vitrina atrae y seduce a la gente desde la calle. Esta clase de técnicas (el carrito de compras de

los años 30 del siglo pasado o la tarjeta de crédito de 1949, invención de Frank McNamara, fundador de Diners Club), junto con las estrategias encaminadas al incremento del deseo y del consumo, no se enfocan solo en los productos, sino que fomentan una vida de consumo en virtud de la cual los individuos se aferran a cualquier goce que la ocasión pueda ofrecer.

En consecuencia, el consumismo ha salvado hasta ahora a la sociedad industrial, pero ya demuestra su inadecuación, porque es incapaz de satisfacer las exigencias de una población mundial que supera los siete mil millones y se dirige hacia los nueve (alrededor de 2030), que desperdicia recursos en parte no renovables y que, suscitando deseos insatisfechos, alimenta el individualismo. El consumismo es fomentado, sobre todo, por las grandes concentraciones industriales y financieras, por oligopolios que no se basan en la cooperación y con los cuales es necesario convivir, de manera que se intenta recuperar cuotas de mercado cada vez más consistentes mediante la autoorganización de los productores.

La difusión del consumismo ha generado una profunda mutación antropológica que ha alterado tradiciones milenarias e incide en la vida cotidiana de millones de personas: una vida muy distinta a aquella de sus abuelos y lejanos antepasados. Anteriormente, los deseos adquisitivos estaban inhibidos en las civilizaciones sometidas a una escasez endémica. La técnica utilizada para adaptarse consistía en la reducción del umbral de las pretensiones de los individuos más que en el aumento de sus expectativas. Si observamos la situación actual, ¿el éxito patente de las tecnologías informáticas amenaza con llevarnos a una situación análoga a aquella de la primera industrialización, en la que se producía demasiado y se consumía poco? ¿El trabajo humano puede ser reemplazado por máquinas guiadas a través de específicos programas de *software*? Fuera de su área particular, dichas máquinas reducen considerablemente el número de los empleados. Asimismo, con la difundida crisis del *welfare state* y el desempleo masivo, ¿no se está amenazando también los consumos?

La reciente crisis financiera de 2007-2008, que parece ser más estructural que coyuntural, ha puesto en evidencia, al mismo tiempo, los límites y las capacidades de adaptación del capitalismo. Aunque es cierto, como sagazmente ha dicho un economista italiano, que «el capitalismo tiene los siglos contados» y que, por lo tanto, su ocaso no es inminente, este vacila cuando se trata de poner en práctica nuevas estrategias para su sobrevivencia. Más allá de su resiliencia a través de ciclos de «destrucción creativa», los peligros que amenazan al capitalismo, según Schumpeter, derivan paradójicamente no tanto de sus derrotas cuanto de sus éxitos:

Amenazando las instituciones sociales que lo sostienen, agrietando los vínculos de solidaridad que caracterizan las relaciones entre Estado y ciudadano, estos buenos resultados están «inevitablemente» destinados a crear condiciones según el criterio del largo plazo, que pone en evidencia las diferencias macroscópicas, condiciones en las cuales no le será posible sobrevivir. (Schumpeter, 2003, p. 61)

A pesar de haber sido publicadas hace 73 años, estas palabras aún nos hacen reflexionar.

No obstante, los logros del capitalismo parecen hoy evidentes, sobre todo en lo que se refiere a la capacidad de acumular ganancias y socializar pérdidas, tal como lo demuestra el hecho de que los errores de los bancos tienen un impacto sobre la deuda pública. En cuanto tal, el capitalismo no parece estar en crisis. Las ganancias, mejor garantizadas por las inversiones financieras que por las industriales, parecen ser en el mediano y largo plazo superiores a las del pasado. La verdadera flexibilidad del capitalismo financiero le permite diversificar sus inversiones a través de la producción de una variedad de bienes y servicios, y se debe también a que las oligarquías financieras se apoyan actualmente —mucho más que en el pasado— en las oligarquías del conocimiento: financian y orientan las *business schools*, fundan *think tanks*, son respaldadas por universidades de élite, inscriben a sus hijos en escuelas exclusivas, desacreditan los conocimientos humanísticos y la investigación científica «pura y básica» e invaden otras «esferas de justicia», en el sentido de Michael Walzer, en particular, la política democrática (Walzer & Rubio, 2001, pp. 21-23).

En cierta medida, el trabajo retribuido y el trabajo autónomo parecen estar retrocediendo hacia el pasado, a la fase que precedió en Occidente a la moderna «sociedad salarial». Además del surgimiento de una nueva pobreza, esto genera el crecimiento del área de vulnerabilidad, así como un tipo inédito de inseguridad que obliga a muchos a vivir en el inmediatismo del presente, borrando y ofuscando los contornos de su futuro e instaurando, de esta manera, la precariedad como régimen de existencia. Las condiciones generales y el fantasma del trabajo escaso o alienante parecen estar destinados, además, a perpetuar la inestabilidad y la desorientación. En este sentido, una encuesta realizada por tres sociólogos franceses analiza, muy detalladamente, los efectos y los traumas que un grupo de cien obreros franceses sufrieron, tres años después de ser despedidos, desde el punto de vista físico y psicológico (Linhart, Durand, & Rist, 2009).

Durante las últimas décadas, en los países occidentales la percepción de la inseguridad ha llegado al punto de que muchos expertos sostienen que, desde que

la humanidad ha sido capaz de autosuprimirse con armas de destrucción masiva o alterando las condiciones necesarias para su sobrevivencia —clima, sostenibilidad de los recursos, contaminación del aire, las aguas y los suelos—, es necesario prepararse para enfrentar los desastres ya ocurridos, según la teoría del «catastrofismo iluminado» (Dupuy, 2002). Esta grave situación pone a los individuos, a las comunidades y a las poblaciones en las manos de miedos en parte diferentes, pero con seguridad no peores, que aquellos de toda la historia pasada, incluida la primera década del siglo XX.

Estamos pasando por una fase de transición que llevará a una enorme reestructuración del mundo del trabajo y, de manera más general, de la sociedad y de la política. Se ha concluido el ciclo que inició entre finales del 1700 y principios del 1800, con la Revolución industrial, y que prosiguió después hasta más allá de la mitad del 1900 con el taylorismo-fordismo. La disolución de este modelo es hoy evidente y se expresa en la reducción del número de trabajadores en las fábricas debido a la externalización, la deslocalización y la flexibilidad laboral.

Durante la fase taylorista-fordista, el bajo nivel de desempleo y los sueldos relativamente elevados garantizaron cierta compensación —hoy casi dilapidada— respecto de la dureza del trabajo en las fábricas. Análogamente a las carreras de los trabajadores públicos, las de los obreros y las de los técnicos se desplazaban, en ese entonces, a lo largo de un eje de «tiempo lineal». Cada uno lograba, de esta manera, poner mayor orden en una vida que se había vuelto relativamente más predecible como consecuencia del empleo fijo o de la relativa facilidad, en varias naciones, para buscar otro tipo de empleo. Hoy, en cambio, en el plano del trabajo se advierte

[...] la exigencia de la superación del «viejo contrato social» fundado en el «intercambio justo» entre un sueldo y una cantidad (como tiempo) de trabajo (abstracto, sin calidad), que suponía la «disposición pasiva de la persona que trabaja» y el «plazo indefinido de la relación laboral». En lugar de este pacto surge la necesidad de uno nuevo, capaz de entrelazar la flexibilidad con el crecimiento de las aptitudes profesionales y la «socialización del conocimiento», que presuponga la «certeza del contrato» y la construcción de una «nueva seguridad» personal, fundada en las competencias y la mayor fuerza contractual para enfrentar el mercado laboral. (Mari, 2012, pp. 194-195)

El problema marxiano de la plusvalía, del intercambio desigual entre salario y trabajo suministrado, cambia ahora de aspecto. El valor de la economía del conocimiento y la necesidad de favorecer, mediante la educación y la investigación, el desarrollo de las facultades y de las habilidades de los individuos —afinando su

inteligencia, su vitalidad creativa, y poniendo a prueba sus habilidades y proyectos— se reconocen, sin embargo, casi siempre, de forma abstracta.

Si miramos hacia atrás, en poco menos de un siglo se ha pasado de las viejas utopías, garantizadas por los partidos y el Estado, que prefiguraban a un hombre nuevo y a una sociedad sin clases, a su condena en cuanto sueños de la razón, generadoras de monstruos y responsables de los peores desastres políticos del 1900: haber querido bajar el cielo a la Tierra, haber pretendido imponer la perfección en un mundo imperfecto e incluso modificar la naturaleza humana. El espacio vacío que dejaron las utopías compartidas ha sido largamente ocupado por la exuberancia de las fantasías privadas, que alimentan el sueño de «paraísos a precios rebajados» en los que cada uno intenta obtener una porción del cielo y cultivar sueños de celebridad.

Hasta ahora la democracia nunca ha funcionado como «desinfectante» para eliminar la tendencia de la riqueza a condicionar la política. Esto lo escribió, hace más de un siglo, en 1914, el juez de la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos Louis D. Brandeis, padre de las leyes sobre la privacidad y autor de *Other people's money, and how the bankers use it*, donde defiende «la necesidad de restringir el poder de los bancos y de las entidades que manejan el dinero de los demás» (Urofski, 2012, pp. 321-323, 378-379). Esta tarea resulta muy difícil porque, mientras que el dinero seduce, los Estados obligan. No sabría decir en qué medida la crisis actual del capitalismo —siempre que se pueda hablar de crisis— y la crisis de la democracia son endógenas o correlativas. Pienso que entre ellas existen interconexiones parciales, como lo demuestran las evidentes separaciones entre economía y sociedad, y entre mercado y Estado. Si a pesar de sus complicaciones el capitalismo se encuentra relativamente bien, los Estados democráticos, al contrario, no gozan de buena salud porque la reciente crisis financiera ha entregado el destino de los individuos a fuerzas ajenas a la política, con lo cual ha limitado su acceso al crecimiento humano y civil. Se instaura de esta manera, en muchas personas, la aguda percepción de la precariedad como común condición de vida.

Baste recapitular, en este sentido, los daños causados por la crisis financiera de 2007 en la economía, la política y la vida de las personas: el debilitamiento de los Gobiernos que se vieron obligados a aceptar lógicas económicas fuertemente ajenas a sus formas tradicionales de soberanía, el alto crecimiento del desempleo, el trabajo precario y no especializado, la desaparición de profesiones y oficios de larga tradición, la presencia de numerosos trabajadores «superfluos» y no utiliza-

bles en un sistema productivo transformado y en un mercado que, desvinculado de la sociedad, se muestra reacio a aceptar reglas y a conceder garantías.

El capitalismo es, sin embargo, dúctil y capaz de elaborar estrategias de sobrevivencia que se transforman en función de las circunstancias históricas. La última fase consiste en hacer prevalecer –ya no solo en Estados Unidos sino también en Europa y en América del Sur– políticas del rigor financiero y económico que corren el riesgo, como en el caso de Grecia, de estrangular a la sociedad. De esta manera, se han invertido las tendencias precedentes: en primer lugar, la promoción del *welfare state* y, posteriormente, tras la crisis petrolera de 1973, el aumento de las tensiones sociales. Hoy, dicha inversión se manifiesta mediante «un impulso hacia la frugalidad infeliz por efecto de la contención de los salarios, del bloqueo de las pensiones y de la reducción de los fondos para la salud y la protección social» (Streeck, 2013, pp. 75-92).

Giovanni Arrighi y su equipo de trabajo en el Fernand Braudel Center de la State University of New York de Binghamton han estudiado la historia del capitalismo sobre la base de la alternancia entre las ganancias generadas por el comercio y por la industria y aquellas derivadas, en cambio, de las finanzas (Arrighi, Pianta, & Di Meglio, 2014). Esto los ha llevado a identificar fases en función del papel dominante asumido por los Estados, en un orden creciente de grandeza, en los últimos 500 años: Génova (siglo XV-inicios del siglo XVII), Países Bajos (siglo XVII-mitad del siglo XVIII), Reino Unido (siglo XVIII-inicio del siglo XX) y Estados Unidos (siglo XX). Cada vez que las ganancias generadas por el comercio o por la industria no son suficientes, la acumulación se dirige hacia las finanzas. Los ciclos de acumulación y los de hegemonía coinciden, pero cuando se llega a fases de «lozanía financiera», entonces «es señal de otoño» (Braudel, 1982, p. 235) y sigue una fase de inestabilidad económica y política que anuncia un cambio de hegemonía. La actual situación de la crisis financiera no es, por lo tanto, una novedad: «con las debidas proporciones esta se manifiesta al final de cada ciclo» (Arrighi, 2014, p. 22).

La Edad Moderna, que inicia bajo la aguda percepción del creciente carácter impredecible de los eventos y con la constatación de que la rueda de la fortuna ha empezado a girar más rápidamente, se ve obligada a buscar soluciones racionales mayormente atendibles. Las personas toman conciencia de que se encuentran frente a un desafío inevitable y, como para Maquiavelo, frente a la «gran variación de las cosas que se han visto y se ven todos los días, fuera de todo cálculo huma-

no» (2003, p.144). La incertidumbre no se borra. Aun disponiendo de una elevada cantidad de información y de escenarios, la incertidumbre deja también hoy a los sujetos en acción largos e imborrables márgenes de riesgo y de indecisión. En un nivel aun más alto, como observó Max Weber en 1894, y más recientemente Jean-Michel Rey, «hay factores de impredecibilidad vinculados a eventos naturales o a incontrolables tormentas emotivas, como ocurre con el pánico» (Weber, 2000, pp. 331-332). Desde la invención del papel moneda hasta los índices de las bolsas de valores, se demuestra, justamente, cómo en el fruto mismo de la racionalidad económica moderna se anida la plaga de la irracionalidad. El porvenir parece así retomar su indomable contingencia como el lugar de revelación de fuerzas que escapan al control de los hombres: una realidad no programable o, para muchos, nuevamente, puesta en las manos de Dios, lo que ayuda a comprender el actual renacimiento de las religiones.

Como es natural, tenemos anticuerpos, reservas de inteligencia, de voluntad, de imaginación, de energías potenciales que podemos movilizar para reaccionar. Pero nos encontramos frente a un desafío análogo al que se presentó a principios de la Edad Moderna: el «imperativo urgente de encontrar remedios prácticos y teóricos para nuestras incertidumbres globales, para contrastar la fortuna mediante nuevas virtudes intelectuales y morales, ya que el tiempo para descifrar el enigma del capital» (Harvey, 2011, p. 260) y solucionar las situaciones de crisis anunciadas parece ser siempre más escaso.

Bibliografía

- Arrighi, G., Pianta, M., & Di Meglio, M. (2014). *Il lungo XX secolo: Denaro, potere e le origini del nostro tempo*. Milán: Il Saggiatore.
- Bartolini, S. (2010). *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del ben-essere*. Roma: Donzelli.
- Bodei, R. (2015). *Generazioni. Eta della vita, eta delle cose*. S. I.: Editori Laterza.
- Braudel, F. (1982). *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secc-XV-XVIII)*. Torino: G. Einaudi.
- Dupuy, J. P. (2002). *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. París: Seuil.
- Harvey, D. (2011). *The enigma of capital and the crises of capital and the crisis of capitalism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. Londres: Fontana y Collins.
- Keynes, J. M. (1978). La fine del lasciare fare. En *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti* (Trad. A. Campolongo). Torino: UTET.
- Latouche, S. (2012). *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Linhart, D., Durand, E., & Rist, B. (2009). *Perte d'emploi, perte de soi*. Toulouse: Erès.
- Maquiavelo, N. (2003). *El príncipe*. Altaya: Barcelona.
- Mari, G. (2012). L'identità dei nuovi lavori. En *La costruzione dell'identità politica. Percorsi, figure, problemi*. Pisa: ETS.
- Rey, J. M. (2002). *Le temps du crédit*. París: Desclée de Brouwer.
- Sa'di. (1890). *The gulistan*. (Trad. J. Ross & C. Sayle). Londres: Walter Scott.
- Schor, J. B. (2004). *Born to buy: The commercialized child and the new consumer culture*. Nueva York: Scribner.
- Schumpeter, J. (2003). *Capitalism, socialism, democracy. 1942*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Streeck, W. (2013). *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Urofski, M. (2012). *Louis D. Brandeis: A life*. Nueva York: Schocken Books.
- Walzer, M., & Rubio, H. (2001). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. (2.ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2000). Die Börse 1894: Stock and Commodity Exchanges (Trad. S. Lestition). *Theory and Society*, 29(3), 331-332.
- Williams, R. (1976). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Nueva York: Oxford University Press.

El dinero y el trabajo como dimensiones humanizadoras o deshumanizadoras

María Pía Chirinos Montalbetti
Universidad de Piura

Empezaré este artículo con un silogismo. La premisa mayor es una cita de Vittorio Matthieu en su obra *Filosofía del dinero*: «Ninguna filosofía del dinero es posible sin una filosofía del trabajo» (1990, p. 171). A esta añado como premisa menor una afirmación personal: «Toda filosofía del trabajo es posible gracias a una filosofía de lo humano». Y ahora la conclusión: luego, ninguna filosofía del dinero es posible sin una antropología filosófica.

1. El trabajo humano como noción oscilante

La relación entre el dinero y lo humano es innegable, pero también puede interpretarse de muchas maneras, y estas maneras dependen de lo que se entienda por trabajo, que es el término medio del citado silogismo. Entonces, ¿cómo se entiende el trabajo desde la filosofía? El interés de la filosofía por el trabajo es relativamente reciente. Es más, nos encontramos frente a una realidad que a lo largo de la historia se ha entendido de modo no solo análogo sino incluso equívoco. Es una noción «oscilante», que cambia de signo negativo a positivo, o de positivo a negativo, precisamente según cómo se defina al ser humano.

Aunque no se trate de la primera definición de trabajo en la historia, la que nos han dejado los griegos es quizá la más conocida de la Antigüedad. En efecto, en la *Ética a Nicómaco*, al distinguir rotundamente la acción de la producción, Aristóteles (1985, 1139b, p. 38; 1140a, pp. 5-7) va más allá de una simple clasificación de actividades, pues se refiere a dos tipos de vidas, a saber,

la vida buena y auténticamente humana –dedicada a la contemplación y a la virtud en la *polis*– y la simple vida –representada por la *poiesis* o las actividades productivas, principalmente agrarias y domésticas, necesarias para la subsistencia y propias de la *oikia*, que es el ámbito de los esclavos y las mujeres–. La actividad humana por excelencia será la *skole*, el *otium*, la contemplación de la verdad; la *askole* o *nec-otium* será, en cambio, lo propio de quienes no poseen plenamente la naturaleza humana y por eso se dedican a la producción y a la reproducción. Estamos, pues, frente a un «humanismo aristocrático»: lo característico del hombre (y en este caso sería equivocado añadir «y de la mujer») no es el trabajo, sino más bien la contemplación de la verdad. Este principio aristocrático tiene como presupuesto implícito la propiedad territorial, fuente principal de riqueza, cuyos trabajadores son claramente los esclavos. El trabajo en esas propiedades, en tierras o en casas deshumaniza a quienes lo ejercen. Los priva de su actividad más alta, a saber, la contemplación. Georg Simmel añadirá que esta visión griega –presente también en Platón– coincide con una visión del dinero como mal necesario, ya que su valor reside exclusivamente en el consumo para sobrevivir, que era la actividad más extendida entre la población, principalmente entre los esclavos (1977, pp. 268-269).

La Edad Media tendrá también sus propias versiones sobre el trabajo y el dinero. El primer mensaje cristiano presentó una visión más positiva, influida por la cultura judía, que siempre consideró esta actividad como propia de la existencia humana (*Gen*, II, 15). Pero ya a partir del siglo VI, con la aparición de las órdenes religiosas, la vida contemplativa –entendida como contemplación amorosa de Dios– recuperó su lugar privilegiado hasta el punto de que puede hablarse no ya de un humanismo aristocrático sino más bien de un «cristianismo aristocrático». Para el monje retirado del mundo, la santidad estará prácticamente asegurada, mientras que aquel que permanece en el mundo deberá librar una batalla contra las tentaciones propias de su situación terrenal. Un signo elocuente de esta es la aparición de los votos del estado religioso, a saber, la obediencia, la castidad y la pobreza, que de alguna manera representan un candado para evitar las caídas ante las tentaciones mundanas. Es evidente que la pobreza manifiesta una relación con el dinero: evita el apego a esta realidad y su uso pecaminoso.

En la alta Edad Media aparecerán los gremios, con innegables influencias en la cultura de la época, y reflejarán un gran paso en la concepción del trabajo: es la primera vez que trabajadores manuales serán considerados libres y capaces de asociarse como comunidad vital no solo en torno a una profesión, sino también a la religión, la política, etc. Sin embargo, también en estos siglos la concepción

del dinero coincide con muchas tesis aristotélicas que condenaban la usura como robo, lo cual refleja una noción rígida y cerrada que le niega todo valor a su uso. Es decir, mientras el trabajo comienza a expresar las características propias de lo humano (libertad, virtud, ciudadanía), el dinero se sigue entendiendo como algo negativo: incluso como estiércol del diablo.

Todas estas conquistas medievales –especialmente la de los gremios– serán un excelente abono para las tesis luteranas y calvinistas, que elevarán la vida activa, distinguida por el oficio o *Beruf*, al centro del debate antropológico, en detrimento de la vida contemplativa. Originalmente, explica Max Weber (1993), el protestantismo no insistió en el disfrute de los bienes de la vida, sino en una mentalidad austera de trabajo y de ascetismo como medio contra los placeres mundanos. A su vez, los calvinistas dieron un paso adelante: la verdadera Iglesia, afirmaría Calvino –al menos, siguiendo la interpretación de Weber– es la congregación de los predestinados, bendecidos por Dios con la prosperidad en los negocios temporales, auténtico signo de predestinación. De este modo, la fe, que representaba lo único necesario para la salvación en el luteranismo, acabó por ser sustituida no por las obras –en este caso, se hubiesen identificado con el mismo trabajo– sino por su éxito, concretado en las riquezas. Esta doctrina, continúa afirmando Weber, dio lugar a tipos humanos muy aptos para desarrollar el capitalismo: hombres de acero, activos, severos y constantes, que veían en el éxito de su ocupación profesional la seguridad de su salvación. Aquí aparece de modo muy claro la relación trabajo-dinero y –aun más– su conexión con la antropología y la virtud, aunque no se explique del todo cómo esa virtud puede sanar la naturaleza humana, que para el protestantismo está corrompida. No en vano, cuando se habla de la ética del trabajo (*work ethics*), esta se relaciona precisamente con ese origen protestante.

Sin embargo, los ideales del estilo de vida protestante fracasaron precisamente a causa de su planteamiento de fondo. Según Weber, esta concepción del trabajo produjo un bienestar tan enorme e inesperado que, a la larga, se volvió incontrolable. Es más: acabó paradójicamente en un «íntimo parentesco» o en una relación causa-efecto con el sistema capitalista de Occidente, ni querido ni buscado por los protestantes de la primera hora. En definitiva, la riqueza creada por los puritanos acabó por secar las raíces religiosas de su espíritu. En vez de ser un manto sutil, fácil de arrojar, se convirtió en una cárcel. Por esta razón, con una frase que se ha hecho famosa, Weber concluía:

El ascetismo [protestante] se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como

nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. (Weber, 1993, pp. 258-259)

El humanismo aristocrático griego que entendía que el mejor hombre era el racional y virtuoso deja paso a otro humanismo –un humanismo plutocrático– que claramente se refleja en la expresión del poeta romántico Wordsworth (1802): «The wealthiest man, among us, is the best». Ya no es la contemplación racional ni la contemplación religiosa lo que define al mejor hombre, sino más bien su riqueza. Y esta es concebida no como posesión de tierras, sino en su sentido moderno: como dinero, fruto del trabajo. Para decirlo con una frase muy acertada de Alain Minc: «El dinero ha dejado de ser tabú para convertirse en rey» (Olivella i Sole, 1992, p. 13).

2. El cuestionamiento del trabajo humano

Estas tesis reflejan una concepción del trabajo basada en lo que se podría llamar «paradigma del producto» o, según Matthieu, «fetichismo de la producción» (1990, p. 23). Hay trabajo cuando hay producción. Cuando no hay producción tampoco hay trabajo. Y si hay producción y trabajo, lo que debería aparecer es el dinero. Esta relación no es necesaria, pero –al menos– hay que presumir que, en la mayoría de las actividades humanas honradas, si se desea aumentar la riqueza, el medio más acertado es precisamente el trabajo. Obviamente esta relación adquiere más fuerza a partir de la Revolución industrial. Es el gran momento de la máquina y, con ella, de un tipo de trabajo centrado en la productividad, que empieza a deslindarse de su sujeto humano. Pero también es el momento de la revolución: es cierto que el trabajo aumenta, pero no necesariamente aumentan los trabajadores, al menos inicialmente. Por el contrario, la máquina, la fábrica y poco después la técnica comienzan a desplazar a quienes antes habían vivido de su propio trabajo. Es más, como ha señalado Richard Sennett, en la medida en que la automatización se fue difundiendo, el campo de las habilidades técnicas humanas se fue reduciendo y, en realidad, el trabajador se vio en la necesidad de buscar adelantar cada vez más a la máquina (2006, p. 44).

Pero eso no se detuvo allí. Como ha quedado más que demostrado, la automatización no solo desplazó a los *blue-collar*s, sino ahora incluso a los *white-collar*s. Hace 50 años, la idea de hablar con una máquina era inconcebible. Hoy es el pan nuestro de cada día. El trabajo humano ha sido reemplazado por el trabajo de la máquina, y esto ha ocasionado que aparezca lo que se puede llamar ahora un «laborismo aristocrático». El hombre o la mujer se definen por su trabajo, pero

no por cualquier ocupación. Para muchos, la economía es capaz de desarrollarse de modo eficiente y rentable atendiendo especialmente a determinados sectores innovadores, como los dedicados a las altas finanzas, la tecnología avanzada y los servicios sofisticados (Sennett, 2006, p. 86). Los trabajos que han sido sustituidos por la máquina en determinadas sociedades son minusvalorados y, en muchos casos, se dejan para los inmigrantes. En no pocos ambientes, hay una mistificación exagerada del trabajo intelectual: la innovación tarde o temprano convertirá al trabajador manual en una quimera. En realidad, resuena un posible grito: «El trabajador manual ha muerto. ¡Viva la máquina!»

Todo esto deja, sin embargo, mal sabor en la boca. Nos encontramos ante un proceso de deshumanización al que subyace una definición del trabajo como algo que no solo sustituye al sujeto racional por la máquina, sino que además presupone una especie de renuncia en favor de la técnica, en clara minusvaloración del papel del ser humano y sobre todo de ciertas actividades manuales, cotidianas, corporales. Para contrarrestar esta sensación, caben varias afirmaciones que merecen ser más desarrolladas.

3. El dinero como manifestación cultural

Quizá haga falta primero incurrir en una distinción tan evidente como poco recordada: la diferencia entre naturaleza y cultura. Aunque más adelante volveremos sobre esta distinción, es bien sabido que, en la búsqueda de bienestar que realiza el ser humano, aparece la cultura con sus miles de manifestaciones que nunca la reducen a algo unívoco. Es también ampliamente compartida la tesis de que la cultura es continuación de la naturaleza, pero también que se distingue de ella por no serlo. El hombre, hoy por hoy, no es ni el creador de lo natural ni la causa de que la naturaleza despliegue su fuerza y su presencia. En todo caso, hoy en día el ser humano se caracteriza cada vez más por ser el agente que daña lo natural.

Pero hay más. La naturaleza pura nunca ha sido el único ámbito que rodea al hombre. Existe otro ámbito que le resulta imprescindible, incluso necesario, y que está representado por el mundo artificial: el mundo producido por el mismo ser humano. Es innegable que, hoy en día y en no pocas sociedades, el ámbito artificial está más presente que el natural y esa presencia se hace imprescindible porque la finalidad de lo artificial es humanizar nuestra existencia, brindarle bienestar. Lo artificial es necesario para nosotros, pero en sí mismo no se despliega de un modo necesario, ni siquiera con la necesidad de la naturaleza, que no es absoluta. Y precisamente lo artificial, lo producido por el hombre libre y la novedad que esto representa, es lo que denominamos cultura. La cultura aparece como una

conditio sine qua non de la existencia humana, como un ámbito necesario, pero con un contenido no necesario: lo artificial, lo cultural presenta una «capacidad indefinida de humanizar el mundo» (Millán-Puelles, 1985, p. 30). Sus manifestaciones no se agotan ni son estáticas: se encuentran en constante evolución, son cambiantes, dependen de la iniciativa libre del hombre, de la mujer, y se traducen la mayor parte de las veces en un avance: son el presupuesto del desarrollo, aunque –como acabamos de decir– no lo produzcan de modo necesario, tal y como se comprueba en no pocas ocasiones, cuando civilizaciones enteras presentan retrocesos.

Un artificio muy propio de lo humano, es decir, ausente en el mundo animal y presente más que nunca en la cultura actual, es precisamente la economía. «Entre todos los artificios económicos –como bien ha señalado Antonio Millán-Puelles, a quien sigo en estas ideas– el de mayor alcance –es decir, el más universal y también, por ello mismo, el más abstracto– es, sin duda, el dinero» (1985, p. 33). ¿Por qué es universal? Pues por la sencilla razón de que el dinero posee una cierta índole de medida «para todo»: su valor no es la materialidad de la moneda, billete o tarjeta que lo representan, sino más bien el hecho de que cualquiera de estas realidades sirva para un intercambio. Su función de medir facilita la circulación de todos los bienes entre las sociedades. Y de aquí se desprende la otra nota: el dinero es abstracto. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, que el dinero, en sí mismo, no es una mercancía. Si lo fuera, dejaría de servir para el intercambio. Su función mensurante es convencional y esto significa, por tanto, que no es natural, sino que –como se ha dicho– depende de un hacer que tiene como objeto lo contingente y particular. Curiosamente, esta condición particular –el dinero es claramente algo concreto– no impide que su función implique una abstracción: precisamente la que le permite medir todos los bienes: «De lo contrario, sería preciso mantener que un ratón, por ser un animal, debe tener más precio que una perla, que es un ser que no tiene vida» (Millán-Puelles, 1985, p. 36).

Esta descripción del dinero como algo artificial lo enlaza precisamente con la realidad del trabajo, es decir, con la actividad productiva, tanto porque él mismo, como realidad cultural y artificial, es fruto de esta actividad, como por el hecho de que mide económicamente el producto del trabajo. Pero las preguntas son: ¿Cuál trabajo? ¿El de la máquina que asegura la productividad? ¿O el trabajo humano que crea cultura y, por tanto, se encuentra en el inicio de ese bienestar facilitado por lo artificial? En este caso, ¿es capaz el dinero de medir todo trabajo? O aun más en concreto: ¿es todo trabajo susceptible de un valor económico, como si fuera el valor más importante?

4. La irrupción del cuidado frente a la omnipresencia de la tecnología

Aquí resulta totalmente pertinente la referencia a la afirmación de Michel Henry según la cual el dinero remite a la praxis subjetiva del 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 (2004, p. 118). En efecto, la gran diferencia entre cualquier trabajo realizado por una máquina y aquel efectuado por un ser humano radica precisamente en la capacidad del hombre o de la mujer de reconocer una necesidad y, con ello, en la posibilidad de remediar un malestar no de cualquier modo sino con fuerza y afecto. Esta situación nos lleva al «momento cero» del trabajo como realidad humana. Mientras todos los seres vivos no humanos satisfacen sus necesidades de modo instintivo (que no es lo mismo que automático), el hombre y la mujer, si bien también las satisfacen, acompañan sus respuestas con una novedad, con un descubrimiento de algo que la naturaleza solitaria no aporta y que requiere no solo de la razón que conoce o de la voluntad que impera, sino del sentimiento —o mejor aun, de la empatía— que descubre una necesidad y acompaña al necesitado, así como de la habilidad adquirida que ejecuta y cuida.

En esa búsqueda de bienestar aparece, como ya hemos dicho, la cultura. Su origen etimológico la relaciona directamente con el cuidado o cultivo. Este significado, sin embargo, se pierde en la Modernidad. En vez de adoptar la posición de admiración de la naturaleza, presente en los clásicos, la filosofía cambia su mirada a la naturaleza por la del dominio cartesiano. Con ello la técnica inicia su andadura transformando primero la naturaleza, pero con el paso de los siglos, termina abusando de ella. En este sentido, la ecología aparece en el siglo XIX precisamente para devolver a la naturaleza el valor que le corresponde como casa universal. Pero, siguiendo con la cultura, es posible afirmar que esta envuelve un misterio porque nunca se detiene ni queda satisfecha: el cuidado como respuesta a la necesidad —y más aun a la necesidad sufriente— descubre elementos o acciones que pueden mostrarse incluso superfluos y que no parecen tener límite. A través del cuidado, el ser humano se abre hacia el otro buscando una respuesta que siempre puede superarse, porque sabe que el bienestar nunca es absoluto y deja abierta la puerta a un pequeño o gran malestar, que se convierte en la siguiente meta a alcanzar (Millán- Puelles, 1974, p. 49).

Esta primera tesis tiene como finalidad resaltar otra: el trabajo, y especialmente el trabajo manual, en sus manifestaciones más cotidianas, como son las

referidas al cuidado del otro, no puede reducirse a una reliquia del progreso científico, como si en la actualidad ya no tuviera nada que aportar a la cultura o se debiese sustituir por la tecnología. Esta apreciación parte de un supuesto falso ya mencionado, según el cual la técnica –por ejemplo y sin ir más lejos, la robótica– puede reemplazar a lo humano. En este supuesto –que a nuestro parecer es falso–, sorprendentemente, coinciden tanto los antiguos como los modernos, porque es una consecuencia necesaria de definir el trabajo en términos de producción.

Alasdair MacIntyre, conocido por su fidelidad a la filosofía aristotélica, en este punto es tajante y critica al estagirita cuando define el trabajo como actividad que impide la realización de la plenitud humana. Aristóteles, afirma, no atiende a la experiencia de aquellos que han trabajado en el ámbito de la construcción, ni a los agricultores, ni a los pescadores ni a los obreros (MacIntyre, 2001, p. 21). En otras palabras, la filosofía griega ha minusvalorado la experiencia de los trabajos manuales y cotidianos, que se relacionan con las necesidades de la vida en la *oikia*, que, con sus momentos de fragilidad y de vulnerabilidad, muestran una situación de dependencia más propia de nuestra corporalidad que de nuestra racionalidad. Y este error se repite claramente en nuestros días: no pocas voces empiezan a denunciarlo (Crawford, 2009; Sennett, 2008).

Por esto, cuando nos enfrentamos con el sufrimiento –no solo en primera persona sino también en tercera persona, mediante el cuidado que se presta a quien sufre–, llegamos a captar notas esenciales humanas difíciles de descubrir en trabajos con un alto coeficiente de abstracción. En efecto, quien trabaja con sus manos sabe lo que es cuidar la realidad material, también cuando esta es viva y corpórea: no derrocha, no maltrata, no destroza, porque su arte incluye el respeto por la naturaleza (Berry, 2002, pp. 46-47). Por lo tanto, en el caso de tareas que no son predominantemente especulativas,

[...] quien domina un oficio posee una especie de empatía con la realidad sobre la que trabaja, de manera que es capaz de distinguir enseguida lo esencial de lo accidental y saber rápidamente cuál es el *quid* de la cuestión, eso que los anglosajones llaman *the point*. (Llano, 2001, p. 198)

¡Qué pobre aparece el conocimiento teórico de lo que es el ser humano en situaciones de dolor! Por el contrario, aquellos trabajos que se dirigen a cuidar a la persona en sus necesidades corporales tanto en la vida cotidiana como en momentos más extraordinarios aportan soluciones que son insustituibles por cualquier teoría y por cualquier máquina, por más sofisticadas que sean.

5. La *care ethics* y el cuidado

Esta capacidad empática de conocer es relativamente nueva en el debate filosófico. Dentro del movimiento fenomenológico de comienzos del siglo XX, Edith Stein (1980) la describe por primera vez como una actitud cognoscitiva para alcanzar aspectos esenciales de la persona a través de dimensiones corporales. La ética del cuidado, que el neofeminismo desarrolla desde hace algunas décadas, presenta tesis muy semejantes: la respuesta a la dependencia y a la vulnerabilidad humanas debe darse también de un modo humano. La dedicación a estas situaciones exige una capacidad de observación y de trato que solo la persona puede dar y que incluso cabe brindar de modo profesional. Una de las principales voces que defienden la relevancia del cuidado, Eva Kittay, lo describe así: «el cuidado es un término multifacético. Es un trabajo, es una actitud, y una virtud» (2002, p. 259).

Al respecto, la *care ethics* llega a distinguir entre dos tipos de cuidado: el *care about* y el *care for* (González & Iffland, 2014, p. 2). El primero sería el que ejerce toda persona que se preocupa por otra –generalmente en situación de requerir ayuda– sin especial preparación profesional, pero con el acierto propio de quien se dona en este quehacer por alguna afinidad con el necesitado. Es un cuidado más emocional que, aun pareciendo partir de una reciprocidad, no necesariamente la exige. Sin embargo, el cuidado no debe reducirse a un lazo emocional (González & Iffland, 2014, p. 3). Además del elemento subjetivo propio del *care about*, hay también un elemento objetivo: las acciones que se dirigen al bienestar de la persona cuidada y que implican entender todas sus particularidades individuales. Por eso, más allá de la distinción entre *care about* y *care for*, todo cuidado debe definirse como una acción que –según Eva Kittay– encuentra su origen en el cuidador y su perfección en el que es cuidado (2014, pp. 33-42).

Por tanto, resulta equivocado resaltar exclusivamente los avances de tipo tecnológico y científico como si fuesen los realmente humanos o apoyarse primordialmente en ellos para resolver las necesidades cotidianas o la enfermedad, que aparecen en la vida por nuestra condición corpórea. Urge que la actual sociedad tecnocrática descubra el valor de los trabajos en torno al cuidado, con una dimensión quizá más manual o material, pero que devuelven un rostro más humano a la sociedad del bienestar que, a fuerza de buscarlo, está deshumanizándose. Esta urgencia ha sido proclamada por no pocas voces, entre las que quizá pueden destacar la de Arnie Hochschild (2008, pp. 269-284) o la de la misma Eva Kittay (2008, pp. 138-165), cuando no dudan en comparar el cuidado con el «nuevo oro» de la economía, como veremos a continuación.

El trabajador que se dedica al cuidado –siguiendo siempre las tesis de la *care ethics*– no debe identificarse con un individuo puramente racional y menos aun con un individuo absolutamente autónomo y sin relaciones, que puede ser sustituido por una máquina. El trabajador se relaciona con los demás. No es una razón aislada y menos aun fabricada; y en esa relación podemos descubrir precisamente su humanidad.

6. Una contradicción de las sociedades desarrolladas

¿Y qué tiene que ver esto con el dinero? No son pocas las respuestas que se han dado. El punto es desentrañar su validez. Una primera, por ejemplo, fue la de Theodore Keel, experto en temas laborales e impulsor de la American Foundation on Automation and Employment, quien no tuvo ningún inconveniente en advertir a los Gobiernos occidentales que el único remedio para la auténtica automatización sería convertir en trabajos pagados aquellos que antes no lo habían sido, como el cuidado de los hijos y las tareas de servicio a la comunidad (en Sennett, 2006, p. 100). A esta voz se unen otras más recientes, como la de Riane Eisler, que reivindica el deber de hacer visible el valor económico de todas las actividades relacionadas con el *care* (2008, *passim*).

Pero, quizá sea Arlie R. Hochschild, una de las voces más destacadas de la sociología norteamericana, en general, y del feminismo, en particular, quien afronta el tema en toda su crudeza. Esta autora no duda en denunciar un solapado colonialismo por el que las sociedades desarrolladas extraen ocultamente un nuevo y abundante oro del Tercer Mundo, a saber, las sólidas relaciones familiares. En efecto, a diferencia de las olas migratorias de finales del siglo XIX o durante la primera mitad del XX, el rostro de la inmigración se ha vuelto femenino: miles de mujeres abandonan su hogar y sus hijos para trabajar lejos de sus tierras y dedicarse al cuidado de hijos ajenos, cuyas madres han optado por no encargarse directamente de esta tarea y acceder al mercado laboral. Visto en frío, Hochschild describe la situación en una frase lapidaria: «que dos mujeres trabajen por un salario es algo bueno, pero que dos madres renuncien a todo por el trabajo es algo bueno que ha ido demasiado lejos» (2008, p. 74). Se ha roto algo que el feminismo anteriormente siempre había evitado mencionar: límites humanos y morales. Mujeres del Norte y del Sur participan en un juego económico que las supera y cuyas reglas –una vez más– ellas no han escrito. Más que un juego, se trata de una operación quirúrgica altamente dolorosa. Hochschild la llama «trasplante de corazón global» (*global heart transplant*, GHT).

En medio de polémicas y políticas cuestionables, el Primer Mundo acepta este trasplante sin muchos reparos para paliar el escandaloso déficit de cuidado: su población cada vez más envejecida y los niños, cuyas madres optan por el trabajo fuera de casa, exigen una dedicación que los habitantes del Norte no desean brindar con sus propias manos. Se defiende esta postura aduciendo distintas razones: el Sur recibe más remesas de dinero, mejora la educación de los hijos de estas familias pobres, especialmente de las niñas, etc. Además, se argumenta que no se trata de una fuga de cerebros, sino de una fuga de mano de obra barata... Con palabras de Hochschild: «el cuidado se ha ido al cielo en el terreno ideológico, pero en la práctica se ha ido al infierno» (2008, p. 282) y pocos se atreven a considerar esta «extracción» del cuidado (o del nuevo oro) como un perjuicio para el Sur. Eva Kittay, en cambio, aparece como una de las pocas voces audaces que lo hacen (*cf.* 2008):

- a) Como los estados pobres no pueden invertir en educación y salud porque sus recursos los utilizan para devolver la deuda externa, la situación de pobreza obliga a muchas familias a una decisión desgarrante: el abandono materno de los hijos pequeños para trabajar en el extranjero y asegurarles mejores condiciones, por ejemplo, acceso a educación privada. El «valor» de este cuidado público —el dinero que los Gobiernos deberían utilizar para elevar sus prestaciones sociales— es, por tanto, «extraído» para engordar las cajas del Primer Mundo o, con otras palabras, excluido del país y destinado al Norte.
- b) Hay además una extracción directa del cuidado: las mujeres que deberían cuidar a sus hijos —o, para ampliar el ejemplo, las enfermeras formadas en el Sur—, dejan de ejercer ese cuidado en su medio y los frutos de su trabajo benefician directamente a los países desarrollados.
- c) Por último, las remesas enviadas a sus familias, que ciertamente las benefician, inyectan una riqueza en las economías nacionales de los países del Sur que se utiliza para seguir pagando la deuda externa. De nuevo, el «valor» del cuidado se extrae de las naciones pobres para devolverlo a las ricas.

Que, por la globalización, la brecha económica entre Norte y Sur se haya agudizado, parece indiscutible. Que esta brecha implique un neocolonialismo similar a la antigua extracción de materias primas por el que el «nuevo oro» del cuidado implica un daño a las familias del Sur, tiene algo de imperdonable. En realidad, estamos ante una escandalosa contradicción del feminismo primitivo: ¿Cómo justificar la demanda de servicio doméstico en países desarrollados donde casi se había extinguido y donde además se menosprecia?

En efecto, si seguimos con la metáfora, se descubren precisamente las consecuencias del GHT: la mujer pobre, que es el corazón de todo hogar –también de los hogares del Norte, como las mujeres de ahí lo reconocen–, se inserta dolorosamente en una realidad social capitalista, alejada no solo geográficamente sino también culturalmente. Los sueldos, que tranquilizan la conciencia de los nuevos colonizadores, son altos para estas mujeres inmigrantes, pero no suficientes como para facilitarles viajes frecuentes para reunirse con los propios hijos; y las políticas de inmigración dificultan aun más esta reunión, cuando no la impiden. Sin embargo, el Primer Mundo una vez más parece a salvo: mujeres del Sur empujan los cochecitos de bebés del Norte y, armadas de paciencia, caminan del brazo de sus ancianos o se sientan en los parques incontaminados y verdes de ciudades impecables (Hochschild, 2008, p. 281).

Pero, la metáfora refleja algo más: al luchar por una igualdad centrada en el poder económico y en el acceso al mundo laboral, el feminismo incorporó acriticamente elementos del capitalismo y del individualismo liberal. En lugar de humanizar a los hombres, se capitalizó a las mujeres; y en vez de socializar o acercar a la familia al ser masculino, se materializó e individualizó al ser femenino. El *homo homini lupus*, pasó primero a *mulier homini lupus* y hoy en día se está convirtiendo en un oculto *mulier mulieri lupus*.

Pero, el GHT desvela una verdad antropológica aun más originaria: somos dependientes no solo en los momentos críticos de nuestra existencia sino también en las circunstancias corrientes: la vida diaria en el hogar, en las comunidades de vida, en la cotidianidad. Por eso, el cuidado debe ampliar su radio de acción: sin limitarlo a momentos como la niñez, la enfermedad o la ancianidad, debe extenderse a aquellos que comprenden necesidades cotidianas. Ahí donde aparece una carencia –y es preciso dejar claro que nos referimos también a carencias corporales–, cabe una respuesta de cuidado, una respuesta humana, por más que también haya una respuesta técnica. La dependencia es esencial a nuestra naturaleza. Y su cuidado debe ser social y económicamente reconocido, también desde el punto de vista de una remuneración justa, porque es un medio para devolver humanidad a nuestra existencia.

7. Dinero, gasto y consumo

Un segundo punto relacionado con lo anterior es completar las características del trabajo como actividad dirigida a satisfacer necesidades, ya que si bien es verdad que esto es real, también lo es que ese trabajo hoy en día en la mayoría de los casos se **activa** mediante el dinero. «El dinero ordena un servicio [...]. Es capacidad de

hacer trabajar a otros por conveniencia (y, por ende, no por constricción, no por gentileza, etc.)» (Matthieu, 1990, p. 68). Matthieu remite a Adam Smith:

El valor de un objeto no es proporcional al trabajo que lo ha producido, sino al trabajo que él es capaz de producir, induciendo a otras personas a trabajar para poder conseguirlo. Por eso, el valor del dinero no depende de lo que ya se ha hecho, sino de aquello que se hará. (Matthieu, 1990, p. 72)

Aunque la causa del dinero sea el trabajo –y en ese sentido el trabajo signifique el pasado del dinero–, el dinero en cuanto tal tiene que ver más con el futuro o con la imaginación. Es más, «el dinero existe solamente en el acto de ser gastado» (Matthieu, 1990, p. 40) o, lo que es lo mismo, en el momento en el que dejo de tenerlo porque lo he cambiado por algo distinto: un objeto, un servicio, un regalo. El dinero permite el gasto, pero no coexiste con él: el gasto lo anula.

Esto nos abre a un último punto: la definición del gasto o el consumo más allá de su dimensión estrictamente económica (García Ruiz, 2009, p. 86). No es una novedad que el consumo ocupe actualmente un lugar impensable para generaciones anteriores. Se ha convertido en la mayoría de los casos en ocasión de pasatiempo y descanso; y su espacio –principalmente los centros comerciales– ha ido sustituyendo otros, como museos o parques, o simplemente ocupando un vacío en la vida de los habitantes de ciudades poco dotadas de patrimonio cultural. Una actividad excesivamente dedicada al consumo lógicamente lleva al temido consumismo, palabra muy ligada a la creación de **falsas necesidades**, pero tremendamente presente en nuestros días.

Detrás de todo esto se encuentra precisamente el dinero en esa dimensión de futuro que presenta. Y es lógico que este parentesco entre dinero y consumo permita cuestionarse si ambas realidades deben abrirse a una dimensión ética, tema que es evidente y que suele decantarse hacia una valoración negativa. Para ello, lo primero es determinar cuán humanos son el dinero y el consumo. Veámos al comienzo de este trabajo que para los griegos el consumo era la actividad propia de los esclavos: su economía era de subsistencia, es decir, consumían para sobrevivir al igual que los animales sin razón. Hoy en día, el consumo se concibe en sus antípodas. El dinero es sinónimo de poder y de libertad: quien carece de él es pobre, no posee la capacidad de gasto y tampoco de acceder a un bienestar, sea este moderado o no. Todo consumo se relaciona con decisiones humanas en las que hay razones que llevan a gastar de un modo u otro: preferencias racionales, valores e incluso estructuras sociales que determinan un tipo de compras u otro.

Hay autores, como Zygmunt Bauman, que entienden el consumo como la llave de entrada a la posición social (2003, p. 54) y con ello como el medio para construir la propia identidad de acuerdo con un estilo de vida.

Es decir, el consumo se constituye como una actividad no solo humana (implica decisiones racionales, preferencias, gustos, etc.), sino, precisamente por eso, ética, cultural y, por supuesto, social. El consumo así entendido presenta diversos presupuestos. En primer lugar y frente al discurso postmoderno del consumo que lo define desde parámetros hedonistas e individualistas, el consumo también puede concebirse como una actividad egoísta. Para comprar es indispensable contar con relaciones sociales que favorecen el consumo incluso en sus manifestaciones más cotidianas. En este sentido, actividades tan comunes como la comida y la bebida son cada vez más necesarias para fomentar la solidaridad, corresponder a atenciones, establecer amistades, etc., y no da igual qué se consuma en ellas, ya que todo lo que se muestre o cuide en una invitación a comer **dice** mucho de aquello que se quiere realizar. Daniel Miller ha descrito de modo muy agudo el comportamiento social en torno a esta actividad y –entre muchos otros datos que aporta– destaca uno de especial interés: el caso de una de sus informantes, Christine, soltera y sin compromiso, a quien salir de compras le resulta muy poco atractivo (2007, p. 34; García Ruiz, 2009, p. 111). El consumo, pues, no parece decantarse exclusiva o preferentemente por una dirección ética negativa, sino que se erige en una actividad cultural y social en la que las relaciones pueden ser un excelente catalizador de una actitud altruista, solidaria, generosa y que huye precisamente del egoísmo. Al final, comprar solo para uno mismo termina por ser tremendamente aburrido. En definitiva, evitar el consumo no es la regla; promoverlo con el fin de cuidar al otro, a la naturaleza y también a uno mismo debería ser la finalidad de todo gasto y también del dinero.

Si desde la Modernidad el trabajo es el origen del dinero y el dinero es también motor del trabajo, entonces la cuestión del trabajo se torna crucial. No en vano fue el término medio del silogismo con el que comencé este escrito y que ahora repito para acabarlo: Ninguna filosofía del dinero es posible sin una filosofía del trabajo. Toda filosofía del trabajo es posible gracias a una antropología filosófica. Luego, ninguna filosofía del dinero es posible sin una antropología filosófica. De cómo entendamos el trabajo depende no solo el significado del dinero sino también el papel del hombre o la mujer en una sociedad marcada por la economía y la política. Si el trabajo es principalmente técnico, entonces todo hombre o

mujer que se dedique a labores cotidianas, de servicio, manuales, etc. muy probablemente pertenezca a una clase inferior de individuos, cuya labor aun no ha sido sustituida por la máquina. Aparece el ya citado laborismo aristocrático que considera humanos racionales y libres a aquellos que se dedican a profesiones altamente sofisticadas y muy bien remuneradas. Sin embargo, aunque la tecnología haya ocupado gran parte del trabajo humano, no ha sustituido aquello que solo la persona puede dar. Es más, ha hecho más evidente este vacío. Y el hecho de que se desprecien muchos trabajos como de escasa categoría social no hace más que denunciar el olvido de que el trabajo es una realidad mucho más rica que la simple producción o eficiencia económica.

El reto de nuestra civilización es descubrir esa dimensión subjetiva del trabajo y centrar su dignidad no en la recompensa económica que brinda, sino en la donación al otro que implica. Donación que conlleva necesariamente el desarrollo no solo de habilidades o conocimientos, sino sobre todo de virtudes. Entre ellas, una muy importante relacionada con el dinero es la magnanimidad o, mejor aun, la magnificencia. No hay antagonismo entre donación y riqueza o entre generosidad y dinero. Al contrario, quien posee dinero y sabe consumirlo, supera obstáculos y es capaz de contribuir al establecimiento de una civilización más humana. Lo que hace falta son ciudadanos libres y deseosos de adquirir virtudes que entiendan este desafío.

Bibliografía

- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bauman, Z. (2003). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Trad. V. de los Ángeles Boschiroli). Barcelona: Gedisa.
- Berry, W. (2002). *The art of the commonplace. The agrarian essays of Wendell Berry*. Washington D. C.: Shoemaker & Hoard.
- Chirinos, M. P. (2006). *Claves para una antropología del trabajo*. Pamplona: Eunsa.
- Chirinos, M. P. (2014). Domestic work: Judgements and biases regarding mundane tasks. En A. M. González, & C. Iffland (Eds.). *Care professions and globalization* (pp. 195-216). Nueva York: Palgrave-MacMillan.
- Crawford, M. (2009). *Shop class as soulcraft*. Nueva York: The Penguin Press.
- Eisler, R. (2008). *The real wealth of nations. Creating a caring economics*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc.
- Fisher, B., & Toronto, J. (1990). Toward a feminist theory of caring. En E. Abel, & M. Nelson (Eds.). *Circles of care. Work and identity in women's lives* (pp. 35-62). Nueva York: State University of New York Press.
- García Ruiz, P. (2009). *Repensar el consumo*. Madrid: Eiuinsa.
- González, A. M., & Iffland, C. (2014). The challenges of «care». En A. M. González, & C. Iffland (Eds.). *Care professions and globalization* (pp. 1-29). Nueva York: Palgrave-MacMillan.
- Henry, M. (2004). *De l'art et du politique: Phénoménologie de la vie*, vol. 3. París: Presses Universitaires de France.
- Hochschild, A. R. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo* (Trad. L. Mosconi). Buenos Aires: Katz Editores.
- Kittay, E. (2002). When caring is just and justice is caring. En E. Kittay, & E. Feder (Eds.). *The subject of care. Feminist perspectives on dependency*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kittay, E. (2008). The global heart transplant and caring across national boundaries. *The Southern Journal of Philosophy*, (46), 138-165.
- Kittay, E. (2014). The completion of care. With implications for a duty to receive care graciously. En A. M. González, & C. Iffland (Eds.). *Care professions and globalization* (pp. 33-42). Nueva York: Palgrave-MacMillan.
- Llano, A. (2001). *El diablo es conservador*. Pamplona: Eunsa.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes* (Trad. B. Martínez de Murguía). Barcelona: Paidós.
- Mathieu, V. (1990). *Filosofía del dinero* (Trad. T. Melendo). Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. (1974) *Economía y libertad*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro.
- Millán-Puelles, A. (1985). *De economía y libertad*. Piura: Universidad de Piura.
- Miller, D. (2007). Consumo como cultura material. *Horizontes Antropológicos*, 13(28), 33-63.
- Olivella i Sole, M. (1992). *El poder del dinero. La monetica, factor de cambio político*. Barcelona: Ediciones 62.

- Sennett, R. (2006). *The culture of the new capitalism*. New Heaven & Londres: Yale University Press.
- Sennett, R. (2008). *The craftsman*. Londres: Penguin Books.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero* (Trad. R. García Cotarelo). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Spaemann, R. (1989). *Lo natural y lo racional*. Madrid: Rialp.
- Stein, E. (1980). *Zum Problem der Einfühlung*. Múnich: Kaffke.
- Weber, M. (1993). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ed. Península.
- Wordsworth, W. (1802). *Written in London. September 1802*. Chicago: Poetry Foundation. Recuperado de <https://www.poetryfoundation.org/poems/45565/written-in-london-september-1802>

El dinero y lo sagrado

Paola Corrente
Universidad del Pacífico, Lima

Introducción

La relación entre el dinero y la religión parece ser más bien una paradoja o limitarse a aficiones, como las colecciones de antigüedades, o a situaciones eruditas, como los juegos etimológicos. En efecto, la palabra moneda viene del latín *moneta*, que es un apelativo de la diosa Juno: en Roma antigua en el templo de Juno Moneta tenía su sede la ceca, por eso el atributo de la diosa pasa a indicar también lo que allí se producía. Además, en las monedas antiguas era muy común la representación de los dioses. Estos dos simples ejemplos ya serían suficientes para apuntar a un vínculo directo del dinero con la religión, pero, en realidad, este vínculo es mucho más complejo, porque tiene que ver no solo con las necesidades económicas, sino también con la manera de interpretar el mundo que tenían los antiguos, lo cual, aunque no nos damos cuenta, ha dejado un rastro en nuestra sociedad tan materialista.

Por ejemplo, nosotros hablamos del «dios dinero» y decimos que el dinero no lo puede comprar todo, lo cual implica que hay cosas cuyo valor no se puede contabilizar: la amistad, el amor o la vida misma, por ejemplo. Sin embargo, de forma ilegal, se pueden comprar los órganos o los niños. Por otro lado, los que tienen mucho dinero intentan darse un prestigio invirtiendo en obras de arte o actividades filantrópicas, como para dar un sentido «bueno» a su riqueza. Sentimos que el dinero ganado de forma ilegal es «sucio», como si absorbiera la responsabilidad moral de las acciones que lo han generado, y que vale mucho más el de alguien que ha trabajado toda su vida que el de quien ha seguido en el camino ya exitoso

de sus padres. Las religiones siempre han mirado con sospecha a la riqueza (y la economía a la religión), pero los calvinistas impulsaron el renacimiento económico del cristianismo.

Como se ve, incluso en nuestra época tan habituada a considerar el dinero antes que nada por su practicidad y su capacidad de generar riqueza, él parece ser todavía mágico, aunque solo sea por la capacidad de ser al mismo tiempo bueno y malo.

Si vamos atrás en el tiempo, estas implicaciones que el dinero tiene con la magia y la religión, en una palabra, con lo sagrado, se hacen mucho más articuladas, ya que el mundo antiguo era un mundo simbólico: por lo tanto, para reconstruir el significado del dinero de forma completa, es necesario consultar no solo la economía, sino otras disciplinas, entre ellas la religión o la mitología.

La investigación sobre la moneda y lo sagrado en la Antigüedad presenta algunos problemas preliminares. Uno de estos tiene que ver con la idea misma de economía. Es cierto que el sistema económico del mundo antiguo no puede ser comparado con el moderno¹, ya que la situación histórico-social era diferente (baste con considerar el hecho de que la economía antigua se fundaba en la esclavitud, eso es, en mano de obra no pagada, lo cual evitaba muchos problemas que el mundo moderno tuvo que manejar, por ejemplo, los derechos del trabajador) y, por lo tanto, la economía funcionaba de forma distinta, pero un estudio histórico y religioso sobre el dinero y las formas económicas y sociales antiguas puede revelar inesperados paralelos con la Modernidad. Se trata de un tema interesante, en modo especial porque se aleja de nuestra percepción de estas dos categorías tan importantes en nuestra cotidianidad —la economía y la religión— y nos abre escenarios nuevos, a los que ya no estamos acostumbrados. Otro aspecto por considerar es que no todas las sociedades antiguas conocieron el uso del dinero y mantuvieron una economía sin mercado a lo largo de toda su historia.

Por otro lado, cuando se habla de fuentes antiguas, nos dirigimos necesariamente a Grecia, ya que, desafortunadamente, las otras culturas no nos han dejado la misma cantidad de información que nos ha llegado desde la Antigüedad clásica. Además, en el caso de Grecia y Roma, podemos contar con las reflexiones de algunos de los mayores pensadores de la historia, lo cual nos permite conocer

¹ La misma palabra economía en origen tiene un significado que no es exactamente el que le damos nosotros. Economía, en griego, significa «administración de la casa» y deriva de las palabras *oikos*, «casa», y *nómos*, «norma», «ley» o «costumbre», mientras que para nosotros ese término tiene una serie de significados que abarcan temas relacionados con los recursos y su administración, también a nivel colectivo y global.

las impresiones que sobre el fenómeno monetario tuvieron entonces hombres de aquella época que, en el mismo tiempo, percibían todavía el substrato más antiguo de él y eran capaces de leer los vínculos que el dinero tenía con las instituciones anteriores, que ya habían sido superadas.

Uno de los autores antiguos imprescindible para el estudio de la historia del dinero y su función en la sociedad antigua es sin duda Aristóteles, el gran filósofo griego del siglo IV a. C., discípulo de Platón y maestro de Alejandro Magno, pues es quien se dedica al tema de una forma más sistemática y probablemente perfecciona las reflexiones más agudas al respecto. Por eso, sus textos son una buena opción para ayudarnos a pensar alrededor de la economía y la sacralidad².

Una vez hechas tales premisas, vamos a hablar de las conexiones entre el dinero, la economía y lo sagrado en la Antigüedad clásica, aunque, ocasionalmente, haremos referencia también a las situaciones económicas y sociales que se crearon en otras tradiciones culturales, incluso en las que no llegaron a conocer o usar dinero.

En nuestro *excursus* para conocer la dimensión sagrada del dinero, trazaremos de forma breve la historia del dinero y, utilizando el texto aristotélico, pasaremos en reseña los datos económicos, para después comentar las informaciones que proceden de disciplinas externas a ella, como la mitología o la literatura.

La referencia histórico-geográfica de este trabajo será primariamente el mundo mediterráneo antiguo, no solo por la cuestión de las fuentes de la que hablamos antes, sino también por un motivo más simple: en este entorno cultural nació y se difundió la moneda y, por ende, es un punto de partida ideal para esta investigación alrededor de los vínculos entre el dinero y lo sagrado en el mundo antiguo.

Una breve historia del dinero

Para nosotros, no hay ningún problema en entender qué son la moneda y el dinero, cuál es su función y cómo se usan.

Si consideramos el dinero en términos modernos³, las fuentes arqueológicas y literarias de las que disponemos sobre él en el mundo antiguo dibujan un cuadro

² Hay varios autores (incluyendo poetas y, obviamente, a Platón) anteriores a Aristóteles que hablan de economía. Para una panorámica, véase Borisonik (2013, pp. 87-132).

³ Según la definición de la Real Academia Española (RAE, 2019), una moneda es «una pieza de oro, plata, cobre u otro metal, regularmente en forma de disco y acuñada con los distintivos elegidos por la autoridad emisora para acreditar su legitimidad y valor, y, por extensión, billete o papel de curso legal».

geográfico e histórico que apunta a Asia Menor⁴ y al siglo VI a. C. como el lugar y la época más probables para el nacimiento de las primeras formas monetarias. La acuñación de monedas fue posible solo gracias a unas cuantas variables que funcionaron todas juntas, por ejemplo, la presencia de un fuerte poder político y la situación económica apropiada, que en ese momento se verificaron en esta zona, gracias sobre todo al dinamismo de las ciudades de la costa egea, fundadas en los siglos anteriores⁵ por colonos griegos, y del rico y poderoso reino de Lidia, cuyo territorio cubría el oeste de Asia Menor.

Las ciudades costeras mantuvieron siempre intensas relaciones comerciales y culturales con la madre patria y, por eso, el uso de las monedas no tardó en difundirse por Grecia y, desde ahí, por todo el Mediterráneo y el mar Negro, aunque tendrán que pasar todavía un par de siglos antes de que otro de los grandes imperios del mundo antiguo, Roma, adoptase el dinero en sus actividades comerciales.

Sin embargo, el siglo VI a. C., cuando empieza a circular la moneda, no es exactamente una época antigua en la historia de las grandes civilizaciones del Mediterráneo. El caso de Mesopotamia es significativo. Aquí, hacia finales del milenio IV a. C., tuvo lugar uno de los principales descubrimientos de la humanidad, la escritura, y en las prósperas ciudades del país se construyeron grandes archivos gracias a los que se ha conservado el registro de las actividades económicas, administrativas y jurídicas y, sobre todo, el patrimonio literario del país de los dos ríos. Sin embargo, la primera palabra que, en los documentos, apunta claramente a la moneda es del siglo III a. C., o sea, remonta a la época de la dominación seléucida en Mesopotamia⁶: el acadio *istatirru* es un calco del griego *στατήρ*, estatero, la moneda griega de mayor difusión en el mundo antiguo.

Es impensable que el comercio no existiera en el Mediterráneo hasta épocas tan recientes: basta con mencionar a los fenicios, famosos en la Antigüedad por sus habilidades marineras, las colonizaciones o aun la circulación por el mundo antiguo

⁴ Asia Menor es la parte más occidental del continente asiático, que casi en su totalidad corresponde a lo que es hoy Turquía. En la Antigüedad se conocía con el nombre de Anatolia.

⁵ Los movimientos migratorios griegos, que fueron dirigidos a prácticamente todo el mundo conocido de la época, tuvieron lugar entre los siglos VIII y VI a. C. Sin embargo, ya desde el primer milenio a. C., algunos grupos griegos se habían establecido en la costa de Asia Menor.

⁶ A la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.), el vasto territorio que este había conquistado fue dividido en varios reinos y confiado a la administración de sus generales, entre los cuales, a Seleuco I Nicator le tocó la satrapía de Babilonia. Fueron años de guerras entre los sucesores de Alejandro, durante los cuales el reino de los seléucidas se expandió hacia occidente y oriente más allá de Babilonia, llegando a englobar una gran parte de los territorios orientales del imperio de Alejandro. La época seléucida (330-141 a. C.) marca la dominación griega de Mesopotamia y sigue el diseño cultural de helenización que el gran macedonio había iniciado.

del vino, los esclavos y los soldados, por ejemplo, todos movimientos de recursos, también humanos, que desencadenaron relaciones comerciales y económicas.

Por ende, es más correcto decir que el comercio y el dinero existían antes del siglo VI a. C., solo que se presentaban bajo una forma diferente, eso es, el dinero podía estar no en forma de moneda y el comercio obrar sin moneda. Así, es posible reconducir los datos de los que disponemos: ya en la Edad del Hierro (milenios II-I a. C.), el Mediterráneo oriental conoció una especie de dinero; Grecia, alrededor de 800 a. C.; y Roma, hacia 500 a. C.

Agrandando de esta manera los términos de nuestro discurso sobre el dinero, es más fácil que se manifiesten los lazos que este tenía con la religión y la sociedad, lazos que vamos a reconstruir siguiendo, como decíamos, los textos aristotélicos.

Aristóteles habla del dinero en dos obras, la *Ética a Nicómaco* (1926) y la *Política* (1932). En el más famoso de sus tratados acerca de la ética, el filósofo se ocupa del dinero en el ámbito de un discurso sobre la justicia y en la *Política*, destacada obra sobre el funcionamiento del Estado, el tema económico es tratado a lo largo de la discusión sobre las formas asociativas humanas.

En términos generales, para Aristóteles el dinero es exactamente lo que es para nosotros, un medio que los hombres han inventado para agilizar los intercambios⁷.

Aristóteles vivió en la Atenas del siglo IV a. C., cuando el dinero circulaba ya desde hacía tiempo y había sido integrado en las dinámicas de la sociedad. Por lo tanto, las estructuras políticas y comerciales de la ciudad, que habían pasado a través de algunos de los grandes cambios políticos y militares de su historia, ya no funcionaban en una manera estrictamente religiosa. Él mismo, a pesar de no tener propiamente una visión progresista, ni en el campo político ni en el económico, ya no piensa la economía en términos sagrados, mas se interesa en el uso que del dinero se hace y, sobre todo, en los efectos deletéreos para la sociedad a los que este uso puede llevar. En efecto, el filósofo no nos detalla una historia del dinero, ni comenta abiertamente su dimensión religiosa, se limita a reconocer su evolución a partir de formas anteriores. No obstante, sus reflexiones dejan entrever los vínculos que el dinero tuvo, en años anteriores a aquellos en los que vivió y que de alguna manera se conservaron, en su época, con diferentes vertientes de la sociedad.

⁷ Este aspecto está claramente explicado, según Aristóteles, en la etimología del término griego genérico para indicar las monedas: νόμισμα, que deriva de νόμος, «costumbre», «ley». Aristóteles explica que la moneda no es natural, sino legal: la sociedad decide su valor, lo puede cambiar y también anular.

En la *Política*⁸, Aristóteles analiza los aspectos necesarios para que la polis funcione bien, incluyendo, obviamente, las formas económicas. Para ello, traza una rápida historia de los intercambios y de los comercios, porque le parece que las formas económicas de su época, o sea, las basadas en el dinero, han evolucionado de las más antiguas, en particular del trueque, la forma básica de intercambio, en la que los bienes necesarios se intercambiaban, porque no todo podía ser producido por todos.

En este pasaje, Aristóteles pone de relieve un concepto muy importante en nuestra investigación sobre el dinero y la sacralidad, el de mediación, que nos lleva directamente a poder comentar las formas de monedas *ante litteram*, que están estrictamente ligadas a las formas de comercio sin la base del mercado.

En las épocas más antiguas a las del desarrollo de la forma de la polis, algunos objetos o algunas clases de bienes se usaban como moneda y las primeras monedas eran objetos que podían tener o bien mucho valor económico, o bien un valor simbólico. En el primer grupo, entran no solo los metales preciosos, como lo indica Aristóteles mismo, sino también bienes fundamentales para la economía cotidiana, que variaban dependiendo de la específica producción agrícola de uno u otro país, como las vacas y la cebada, que fueron formas arcaicas de pago, sobre todo en el caso del salario⁹.

En el segundo grupo, hay objetos que no tenían ningún valor material, como, por ejemplo, las conchas marinas o las cuentas de vidrio, cuyo uso como moneda es prácticamente universal¹⁰.

Está claro, entonces, que, en los sistemas premonetarios, el elemento predominante en la elección de los objetos o del material que tenía que fungir de dinero para las mediaciones comerciales era el simbólico¹¹: en el caso de los animales o de los productos de la tierra, por ejemplo, el valor estaba en que eran necesarios para la sobrevivencia y eran reconocidos como bienes preciosos, porque su escasez amenazaba la vida misma de la comunidad. Frente a esta eventualidad, la magia y

⁸ *Pol.* 1256a-1258b 8.

⁹ En otra realidad histórico-geográfica, en América, los mexicas usaban otro recurso preciado como moneda, el cacao.

¹⁰ Por ejemplo, en las áreas andinas, una especie de molusco de la familia del *spondylus* era usado en algunos rituales religiosos y como moneda.

¹¹ Es muy famoso el estudio que el antropólogo polaco Malinowsky dedicó al sistema *kula* que los nativos de las islas Trobriand usaban para comerciar: a la base de este tipo de comercio estaban brazaletes y collares hechos de conchas, que no tenían un valor intrínseco y apenas se usaban, incluso como ornamentos, cuya importancia comercial estaba relacionada con el rango social de los comerciantes (*cf.* Carpenter, 2005, p. 6137).

la religión eran los únicos recursos en contra de las fuerzas incontrolables, como el clima, que podía amenazar la cosecha, o las epidemias, que diezaban animales.

Todo esto nos indica que el concepto de mediación que está a la base de la invención del dinero es antiguo, pero no tenía las formas tan abstractas que adquirió con el uso de las monedas.

Hay que considerar también otro sistema que, por su carga simbólica, era fundamental en la sociedad antigua y tiene mucho que ver con las formas comerciales: el don y otras prácticas similares. Nuevamente, para explicarlo, seguiremos el razonamiento de Aristóteles, pero esta vez tomaremos en consideración la *Ética* y, en particular, los pasajes relativos a las relaciones proporcionales de los intercambios¹².

El complejo discurso de Aristóteles sobre el dinero en la *Ética* se inserta en el tratamiento de las virtudes éticas, una de las cuales es la justicia, a la que está dedicado el quinto libro. A la hora de analizar qué forma de justicia es propia de los intercambios comerciales, Aristóteles introduce un par de rápidas menciones a la moneda. En forma muy resumida, dice que, considerando que la comunidad de los hombres (la polis) nace por la asociación de personas que desarrollan actividades diferentes, el intercambio se genera entre actores que necesitan cosas diferentes. Esto lleva a la necesidad de encontrar la manera de igualar los bienes que por su naturaleza son diferentes entre ellos para que los intercambios sean justos. Considerada esta diferencia en el valor de las cosas materiales que giran en el mercado, según el filósofo, lo que lo mide efectivamente en los intercambios es la necesidad (esto es, la demanda), una unidad de medición que tiene el defecto claro de ser poco objetiva y estar sujeta, incluso, a valores sentimentales y, por lo tanto, no puede ser contabilizada. Por eso fue necesaria la introducción de otro instrumento de medición que fuera lo más abstracto, impersonal y estable posible: la moneda, cuya dimensión matemática facilitaba las operaciones necesarias para que los intercambios fueran posibles de una forma más rápida y precisa, que es lo que Aristóteles explica mejor en la *Política*, como hemos visto, cuando dice que la moneda empezó a ser necesaria cuando los comercios se intensificaron y salieron de los límites nacionales.

Aristóteles habla de la justicia y de la reciprocidad, explicando que la forma de justicia propia del comercio es la que sigue los principios de la proporcionalidad y no de la igualdad¹³.

¹² *Et. Nic.* 1132b 21; 1134a 16.

¹³ *Et. Nic.* 1133a 3-5.

Una de las prácticas sociales que todas las civilizaciones antiguas conocieron fue la del don (de hecho, el verbo «dar» es uno de los verbos básicos en muchas lenguas).

La sociedad antigua era fuertemente desigual, jerárquica y con diferencias marcadas entre los varios grupos que la componían. La mayor parte de la población era pobre y solo una minoría –los reyes, los nobles y los sacerdotes– tenía poder y riqueza. Además, no existía una separación neta entre lo divino y lo laico: los dioses eran garantes del orden universal y social. A su vez, la sociedad estaba impregnada de nociones mágico-religiosas.

Por eso, existían sistemas alternativos para que la riqueza, sobre todo de algunos tipos de bienes, como los alimentos, se pudiera redistribuir a la población según un orden preciso que tenía aspectos sociales, mágicos y religiosos antes que económicos. Pensemos, por ejemplo, en el sacrificio de animales a los dioses: después de la ceremonia, toda la comunidad comía el animal sacrificado.

En este contexto hay que situar la práctica del don, la cual tenía varias ventajas sociales, porque los diferentes grupos entraban en contacto intercambiando bienes que servían antes que nada para consolidar los vínculos personales entre los que estaban involucrados: la importancia del intercambio de dones no estaba en el don mismo, a pesar de que era también una manera para abastecerse de bienes difíciles de obtener, sino en los vínculos sociales que ayudaba a construir y también en que fomentaba un sistema de reciprocidad que se mantenía en el tiempo e implicaba una acción que tiene tres momentos: dar-contracambiar-volver a dar¹⁴.

Así, se creaba una red de relaciones que unía, pero asimismo suponía una obligación: quien recibía un don tenía que contracambiar. El devolverlo no tenía que ser inmediato y este acto mismo implicaba la obligación de otra devolución, en una cadena de beneficios virtualmente infinita entre los que empezaban una relación de este tipo. Fijémonos en dos puntos importantes: la devolución de un favor no tenía que ser inmediata ni equivalente, pero, exactamente porque desde el primer acto se generaba una serie de ellos, al fin y al cabo, se alcanzaba una equivalencia.

Ahora, volvamos a la moneda. Queda la idea inicial de que los intercambios no son nunca iguales, pero lo que se obtiene con la introducción de la moneda

¹⁴ Seaford (1994, 2004) trata de forma exhaustiva el tema de la reciprocidad y el dinero en la sociedad griega. Para una visión general de las formas sociales derivadas del concepto de reciprocidad en varias culturas antiguas, véase *Encyclopedia of religions* (Jones, 2005, s. v.): «money», «hospitality», «charity» y «gift giving». Estos artículos ofrecen buenas referencias bibliográficas y remiten a otros de la enciclopedia relacionados con el tema principal.

es que ella permite que la equivalencia sea inmediata sin la necesidad de que se instaure una secuencia de dones para que haya una suerte de paridad entre el dar y el recibir. Por otra parte, conserva la idea de un intercambio en el futuro, porque la moneda sacada de una venta puede ser guardada y usada cuando se quiera, cosa que en el trueque no se da, ya que el intercambio de bienes es inmediato. Lo que no se mantiene es el vínculo entre las personas y esto va a detrimento de la sociedad.

¿Por qué, entonces, se necesitó pasar a la moneda? Las conchas marinas, que estuvieron entre las formas monetarias más difundidas en la Antigüedad, nos ayudan a entenderlo. Detrás de su valor simbólico, había también ventajas puramente prácticas: se podían contar, eran fáciles de transportar y difíciles de falsificar.

Aristóteles lo confirma: la moneda era cómoda, por eso se introdujo, y resolvía una serie de incógnitas que amenazaban o, cuanto menos, retrasaban las operaciones comerciales: la producción agrícola y la ganadería dependían del tiempo, por lo que podían sufrir varios accidentes. Había otros inconvenientes también: algunos de estos productos intermedios no eran fáciles de mover de un lugar al otro, ya que estamos hablando de intercambios en escala internacional; además, al usar un producto intermedio había que establecer el valor correspondiente al bien necesitado todas las veces. Con la acuñación, en cambio, la moneda tenía un valor ya fijado y suprimía el escalón intermedio adjunto de la medición para cada operación; su valor era, asimismo, bastante estable en el tiempo y de todas maneras no tan susceptible de cambiar por factores imprevisibles, como los que hemos comentado¹⁵.

Concluamos esta sección. El análisis sobre el dinero y la economía en los textos aristotélicos refleja las categorías más antiguas del don y de la reciprocidad que habían regido a la comunidad humana hasta los tiempos nuevos en los que el sistema político y, en consecuencia, el económico, cambiaron. Particularmente interesante en los análisis del gran pensador griego es que intuye el poder destabilizante que el dinero tiene para la sociedad, ya que elimina las diferencias entre los varios grupos sociales que permitían que esta funcionase, al integrar a los citados grupos en un peculiar sistema de intercambio que nada tenía que ver con las transacciones económicas.

¹⁵ Por este mismo motivo, el oro y la plata tuvieron universalmente un uso monetario: poseían todas las características que después confluyeron en la moneda, como la indestructibilidad y la homogeneidad y, sobre todo, el valor, que se mantenía relativamente constante en el tiempo.

La simbología del dinero en la mitología y la literatura

Ya hemos visto en el párrafo anterior que, si revisamos la historia de la moneda y los intercambios, reconocemos inmediatamente la simbología que está detrás de ellos, aunque esta fue perdiendo importancia, ofuscada por los efectos prácticos y útiles de las nuevas formas de mediación comercial. A través de Aristóteles, nos hemos dado cuenta de estas relaciones que ya han desaparecido de nuestros ojos e incluso de los de sus contemporáneos, a pesar de que no había pasado mucho tiempo entre las formas anteriores y posteriores de intercambios: ya esto demuestra el enorme poder que tuvo el nuevo medio de intercambio. Como los filósofos, también la literatura, en especial la mitología, que, por definición, se ocupa de los grandes temas de la sacralidad, se percató de las potencialidades destructivas del dinero, poniéndose en la misma línea interpretativa de Aristóteles.

Cuando hablamos de ámbito sagrado, hablamos en primer lugar de los dioses. En la introducción dijimos que el dinero y los dioses parecen muy cercanos, debido a la imagen de los dioses en las monedas. En realidad, es opinión difundida entre los estudiosos que, a pesar de los orígenes religiosos del vocabulario inherente al dinero y a la economía¹⁶, la iconografía divina en el dinero servía para que se reconociera de inmediato la ciudad que había puesto en circulación ese tipo de moneda. Y nada mejor que representar en ella a la divinidad protectora, pues se trataba de un símbolo potente, que inspiraba al mismo tiempo temor y respeto y, por lo tanto, hablaba perfectamente del prestigio de la ciudad¹⁷.

Sin embargo, reconectándonos a lo que han revelado los textos aristotélicos sobre las estructuras sociales en las economías premercado en Grecia en el apartado anterior, los dioses vuelven, pero con un papel más profundo que una simple figuración artística.

¹⁶ Acerca del origen del dinero hay varias teorías, algunas de las cuales lo ponen en relación con la esfera religiosa. Sobre eso, véase Carpenter (2005, p. 6138), con bibliografía. El vocabulario del dinero tiene indudables conexiones con la religión: por ejemplo, en Grecia, el óbolo era la moneda de importe más pequeño y *ὀβελός* la palabra usada para indicar el espetón para asar las vacas durante los sacrificios, indicaba las varitas utilizadas como primitiva forma de pago. La dracma, de mayor valor, deriva su nombre del verbo *δράττω*, «agarrar», y valía seis óbolos, porque esta era la cantidad de varitas que podían ser sujetas en un puño. Sobre el tema, véase, Seaford (2004, pp. 88-124) y Borisonik (2013, pp. 35-85).

¹⁷ Las monedas fueron utilizadas siempre como medio publicitario, diríamos hoy, considerada la gran difusión que tenían, como en el caso de los emperadores o generales romanos que las empleaban para aumentar su fama. Un caso curioso es el de Bruto (uno de los conjurados que asesinó a César), el cual difundió una moneda con la imagen de cuchillos en recuerdo de su hazaña, que marcó un cambio político fundamental en la historia romana.

Empecemos por el hecho de que, en épocas muy antiguas, las monedas eran de oro y plata y que otros objetos, como conchas marinas, cuentas de vidrio y perlas, se usaban como monedas. Todos ellos tenían antes que nada un valor simbólico: por ejemplo, a las conchas marinas, que por su forma recordaban el órgano genital femenino, se les atribuía el poder de propiciar la fertilidad: no olvidemos que una de las mayores divinidades griegas, Afrodita, nace de una concha¹⁸; y por la misma manera en que se formaba, la perla representaba la regeneración y, luego, el renacimiento y la inmortalidad, por eso encontramos su representación en las tumbas¹⁹.

El oro y la plata que, además de ser los metales de los que estaban hechas las primeras monedas²⁰, se usaron también antes de la introducción del dinero como valor intermedio de referencia entre lo que se quería intercambiar, tenían no solo un valor extrínseco, sino un profundo significado simbólico, que los hizo apreciados y requeridos en todas las épocas²¹. Plata se dice *argentum* en latín y *ἄργυρος* en griego, y en ambos casos la raíz de la palabra hace referencia al color gris y al brillo: la plata representaba la pureza, la purificación y la perfección. En latín, oro se dice *aurum*, palabra que hace referencia al brillo del sol cuando nace, y que se encuentra en el nombre de la diosa del amanecer, Aurora. El oro como metal, además de ser extraordinariamente luminoso, es incorruptible y, por eso, se convierte en el símbolo de la vida y de la inmortalidad.

En el párrafo anterior, la reflexión aristotélica sobre el dinero nos llevó a hablar del sistema de la reciprocidad, en el que entra en juego nada menos que Zeus, el dios de la tempestad que lideraba el panteón de los griegos. Uno de los muchos apodos de Zeus era ξένιος, «hospitalario», «protector de los huéspedes», cuyo sig-

¹⁸ Hay dos leyendas tradicionales acerca del nacimiento de la diosa: según una versión, nació de los genitales de Urano, que había sido castrado por Crono (Hes., *Theog.* 188-206) y, según otra (Hom., *Il.* 5, 370-417), era hija de Zeus y Dione.

¹⁹ Sobre el simbolismo de conchas y perlas, véase Eliade (1995, pp. 137-158).

²⁰ Las primeras monedas estaban hechas de electro, una aleación de oro y plata que ocurre espontáneamente en la naturaleza y que abundaba en los ríos alrededor de Sardes, la capital del antiguo reino de Lidia, del que, como hemos visto, proceden las monedas más antiguas. Con el tiempo, se pasó a usar el oro y la plata en las monedas de forma pura y también varias aleaciones a base de cobre. En Roma, en cambio, el uso de monedas fue tardío con respecto a los otros países que orbitaban alrededor del mundo griego y se intensificó exactamente después de la conquista del Mediterráneo por parte de la creciente potencia itálica (lo cual permitió también la importación de metales preciosos). El denario, una moneda en plata, fue la base del entero sistema monetario. Se usó mucho también el bronce, mientras que los metales preciosos, sobre todo el oro, se mantuvieron solo en las monedas de acuñación imperial.

²¹ De hecho, los metales pueden ser agrupados en base a varios criterios: uno de estos define al oro, el platino, el paladio y la plata como «preciosos» porque tienen un elevado valor económico.

nificado era también «extranjero». En la Grecia antigua el extranjero gozaba de un estatus particular, y con él se aplicaban las reglas de la hospitalidad que, en su forma más común, prevenían ofrecer comida y refugio, y también compartir con el extranjero el espacio y el tiempo, entrando así en relación social con él. Seguir estas prácticas sancionaba un orden cósmico, porque Zeus, el primero de los dioses helenos, garante de la justicia y patrocinador de las leyes humanas, era él mismo «extranjero» y, luego, «huésped».

El ámbito funerario es particularmente interesante para estudiar la dimensión sagrada del dinero, porque es común encontrar monedas en las sepulturas. De nuevo, el tema de la muerte nos lleva a la mitología, al ser otro ámbito sumamente sagrado, tanto es así que presidía sobre ella Hades, el hermano de Zeus, el cual, junto con Poseidón, gobernaba las tres dimensiones universales: cielo, agua, inframundo.

La interpretación más aceptada acerca de que las monedas se sepultaban con los difuntos es que servían para pagar a un barquero. El imaginario del Más Allá es muy parecido en varias culturas antiguas y a menudo se encuentra la idea de que un río marca el límite entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos y que un barquero trasporta a los muertos de un lado al otro y, por lo tanto, hay que pagar por su servicio²².

El más famoso de los barqueros de la Antigüedad es el griego Caronte, al que se pagaba un óbolo para el transporte a la orilla infernal del río. Es interesante que este personaje de la mitología griega, que tanta fortuna tuvo en las artes de las épocas posteriores, no aparece en Homero, el cual, junto a Hesíodo, es para nosotros la fuente escrita más antigua para el conocimiento de la mitología griega²³.

A propósito del sistema económico más antiguo, el testimonio de Homero es muy importante, ya que en sus poemas, que relatan el mundo heroico de los siglos XII-XI a. C., aparecen como formas comerciales la práctica del don, la hospitalidad y la reciprocidad, mientras que, del comercio verdadero, el que usa moneda, se habla con desprecio, como una práctica típica de los no griegos, en particular de los fenicios. Los dos grandes poemas épicos de Grecia son historias de guerreros indomables y de guerra y, por lo tanto, de muerte. En ellos, Homero, muchas veces al describir escenas de muerte, introduce a una figura indispensable, el psicopompo, que en las creencias antiguas acompañaba a los muertos a

²² Sobre la mitología del Más Allá y los barqueros en las diferentes tradiciones culturales, véase Siikala y Diez de Velasco (2005), con bibliografía.

²³ La crítica sitúa la vida y la actividad de Homero en la segunda mitad del siglo VIII a. C. y la de Hesíodo entre el VIII y el VII a. C.

su última morada. El poeta habla de tres figuras de este tipo: dos genios alados, los gemelos Hypnos –Sueño– y Thanatos –Muerte– y Hermes, el astuto hijo de Zeus, mediador entre lo divino y lo humano y uno de los principales dioses de la familia olímpica. A lo largo de la tradición mitológica griega, solo Hermes mantuvo entre sus prerrogativas principales la función de guía para los muertos, mientras que Hypnos y Thanatos la fueron perdiendo a la vez que Caronte los iba sustituyendo²⁴.

En la iconografía, los primeros tres son representados según los cánones típicos de las divinidades –son jóvenes y bellos–. Caronte, que se convirtió en un sujeto muy popular en la pintura de vasos del siglo V a. C., esto es, unos tres siglos después de la composición de la *Iliada* y la *Odisea*, tiene el aspecto de un trabajador del pueblo, con el gorro y la túnica típica de los marineros: en efecto, él cumple un trabajo, por eso recibe un pago, mientras que los tres dioses ejecutan una ley sagrada, la establecida por las arcaicas normas que rigen el universo, por eso son inalterables y, antiguamente, regían también las comunidades de los hombres.

Naturalmente, una vez que entra en juego el dinero, aparece el engaño: en las tumbas se han hallado monedas falsas, porque Caronte, que es ciudadano del Más Allá y vive bajo la tierra, no se entera de cuáles son las monedas legales en uso y, por ende, la gente tuvo que pensar que era inútil desperdiciar un medio tan importante para la vida en este mundo (Grinsell, 1957, p. 265). Además, Caronte se puede corromper. En la famosísima historia de Amor y Psique, la muchacha tiene que ir al Más Allá y le aconsejan que lleve consigo dos óbolos: uno para la ida y el otro para sobornar a Caronte que tiene que hacer algo prohibido, eso es, regresarla a la Tierra²⁵.

Es significativo que la parte en que el dinero puede corromper tiene que ver solo con el único personaje que hace un trabajo, porque los dioses, incluso los homéricos, tan humanos en sus semblantes y sentimientos, no se prestan a la corrupción cuando se habla de algo tan serio como la muerte.

Si nos dirigimos a otros géneros literarios, la actitud hacia el dinero, de igual manera, es la que acabamos de ver en la mitología y esto aunque la literatura ya no se ocupe del mundo de las divinidades con la misma gravedad que podemos encontrar en cierta clase de mitos. El dinero hace su aparición en la literatu-

²⁴ Sobre los cuatro personajes en su función de guía para los muertos, véase Díez de Velasco (1995, pp. 24-62).

²⁵ El novelista latino Apuleyo narra la historia de los dos enamorados en el libro sexto de sus *Metamorfosis*, obra también conocida con el título *El asno de oro*, en el II siglo d. C.

ra cuando la sociedad lo ha asimilado y ha separado su significado económico del mágico-religioso de los años anteriores: el siglo VI a. C. es la primera época completamente monetizada del mundo antiguo y esto significa que hay grandes cambios sociales y políticos debidos a los determinados por la circulación y la acumulación del dinero. Es la época de los grandes políticos, hombres inteligentes, educados en la filosofía, que hablan bien, son hábiles estrategos y no siempre vienen de familias aristocráticas, como antes, mas conquistan el poder con su inteligencia y con el dinero de los amigos poderosos que apoyan su escalada al poder, y muchos de los cuales caerán en desgracia.

Los escritores, atentos observadores de su entorno, captan el potencial destructivo que el dinero y la riqueza pueden tener en la sociedad, que se mantiene gracias a valores y estructuras tradicionales, y lo describen. Sófocles y Eurípides, que con Esquilo son los tres grandes dramaturgos griegos, viven en el siglo V a. C. y ponen en escena un par de situaciones que podemos considerar paradigmáticas para nuestro discurso.

Sófocles es autor de la que a menudo se define como la más bella de las tragedias, *Edipo rey*, cuya historia es famosa: gracias a su perspicacia, Edipo vence a la Esfinge, símbolo de la sabiduría del mundo antiguo, y obtiene su recompensa, que consiste en el reino de Tebas, una de las más ilustres ciudades helenas, a través del matrimonio con la viuda del antiguo rey, Yocasta, que es, en realidad, su madre.

Por otro lado, en una de sus tragedias más famosas, las *Bacantes*, Eurípides cuenta la historia de Penteo, joven rey de Tebas, que intenta prohibir la difusión del culto a Dioniso, el cual está arrasando con todos en la ciudad. Cuando el dios le pregunta si quiere ver los ritos secretos de las mujeres, responde que lo desea a tal punto que estaría dispuesto a darle una gran cantidad de oro para poderlo hacer: una frase algo rara para dirigir a un dios²⁶.

Ambos reyes acabarán mal: Penteo será despedazado por las bacantes, secuaces delirantes del dios, entre las cuales está su madre, que guía el ataque animalesco; y Edipo, ya culpable de la muerte de su padre, que provocará la muerte violenta de su madre y de tres de sus cuatro hijos-hermanos²⁷.

²⁶ Eur., *Ba.* 811.

²⁷ Hay otros dos reyes que en el mito se enfrentarán a un destino desgraciado a causa de sus extraordinarias riquezas: se trata del rey lidio Creso y el frigio Midas, figuras históricas de soberanos que procedían de las mismas regiones en las que nació el dinero. La historia de Creso es contada, entre otros, por el historiador griego Heródoto (*Hist.* I, 29-84) y la de Midas por el poeta latino Ovidio (*Met.* XI, 85-193).

Lo que hemos visto en este apartado es que también la mitología y la literatura reflejan la posición de la filosofía sobre el dinero y, más en general, sobre el comercio.

Aristóteles había hablado de la comodidad que significaba el dinero en una época en la que los intercambios habían aumentado su volumen e involucraban a varios países mediterráneos y de la justicia que se había alcanzado gracias a un sistema de medición preestablecido que, además, evitaba varios pasajes intermedios que demoraban las operaciones económicas que, por su naturaleza, tenían que ser rápidas y lo más fructuosas posibles. No obstante, había indicado en la pérdida de las identidades sociales el efecto colateral de la modernidad.

Las mismas reservas aparecen en la literatura o, por lo menos, en los géneros literarios más comprometidos y serios: la épica, la mitología y la tragedia. Ya desde la época del más antiguo de los poetas griegos, Homero, hay un contraste entre las formas económicas tradicionales, que eran antes que nada ventajosas para la sociedad, y las de los comerciantes verdaderos, que en cambio, eran consideradas sospechosas porque no tenían en cuenta ninguna situación que no fuera la producción de riqueza. En las numerosas transacciones económicas que aparecen en la *Iliada* y la *Odisea*, que van desde el botín hasta los matrimonios, nunca se habla de dinero, el cual, de todas maneras, ya tenía que existir y circular por lo menos en el este del Mediterráneo. Por su parte, la mitología y la poesía trágica, cuando tratan temas que tocan los más sagrados de los temas, eso es, sobre los dioses y los grandes temas, como la muerte y el orden de las cosas, dejan bien claro que el dinero y todos sus efectos no pueden ser sino funestos para una dimensión, la sagrada, que funciona con reglas exentas de cualquier idea de enriquecimiento personal.

Podemos decir, entonces, que el pensamiento mitológico y el arte de la poesía, que tienen métodos ajenos a los de la gran reflexión filosófica, convergen en las respectivas descripciones de la simbología del dinero.

Conclusiones

Lo que hemos visto en estas páginas acerca del dinero, la economía y lo sagrado nos ha permitido ver los vínculos que, en el mundo antiguo, la economía tenía con diferentes vertientes de la vida social, algo a lo que ya no estamos acostumbrados y que no nos esperaríamos, ya que, para nosotros, en general, la economía ha perdido su aspecto original de ciencia social y manifiesta siempre menos preocupaciones éticas y sociales.

Los intereses de nuestra fuente eran de otro tipo: Aristóteles inserta su especulación sobre el dinero y la economía en la *Ética* y la *Política* porque la finalidad de

sus reflexiones sobre la economía responde a la voluntad de construir una ciudad ideal, que fuera antes que nada justa, lo cual es exactamente el aspecto que la economía moderna ha dejado de lado. Efectivamente, a nosotros, que conocemos la economía como disciplina independiente, los estudios del estagirita parecen inclinarse más hacia la filosofía de la economía que hacia la economía pura. Y, también por eso, dedica muy poco espacio a la especulación sobre la economía, si consideramos el volumen de la producción destinada a sus otros intereses.

Aunque la noción de economía de los antiguos sea diferente de la actual, hay algunos aspectos por los cuales nuestra percepción del dinero es muy parecida a la de ellos, porque también, por ejemplo, sabían muy bien que la moneda era antes que nada un medio, abstracto e impersonal, que cumplía con un papel práctico.

Hemos visto asimismo que no hay que buscar el verdadero nexo del dinero con lo sagrado en la iconografía, que era más bien un factor «exterior», sino en la época cuando era todavía muy fuerte la concepción mágico-religiosa del universo. El dinero marcó el comienzo de una nueva época histórica y la transición de los viejos a los nuevos sistemas fue lenta (y a veces ni siquiera se cumplió por completo) porque los procesos que implicaba eran muy distintos.

El dinero se presentó como un poderoso nivelador social, que hacía que vendedor y comprador fueran perfectamente iguales, mientras que en el sistema del don, los actores no lo eran: su igualdad en el acto de intercambiar dones era simbólica y más bien proporcional.

Como demuestra claramente la especulación económica de Aristóteles, la sociedad antigua es una sociedad de valores y distingue muy bien el valor de las cosas, que no tiene que ver con la cantidad de dinero necesaria para comprarlas. Indicativo de esto es que por mucho tiempo se siguió pesando las monedas y no contándolas (lo que era mucho más cómodo y rápido, razón por la cual había sido introducido el dinero), porque se reconocía que el valor estaba en el material, no en la moneda en sí²⁸. Por eso, en la Antigüedad no se confundió nunca el comercio con los otros sistemas; el comercio con monedas no canceló el trueque o el don y algunas civilizaciones nunca desarrollaron una economía monetaria, sino que funcionaron con las técnicas de los tiempos antiguos.

Igualmente, me ha parecido de mucho interés ampliar las perspectivas del estudio a la religión y en particular a la mitología, e investigar cómo los mitos tratan el dinero, porque el pensamiento mitológico interpreta y sublima, llevándolas a

²⁸ De la misma manera, podemos ver que, con el tiempo, y ya desde la época antigua, se dejaron de usar los metales preciosos para acuñar las monedas, pues no era la calidad intrínseca del material escogido lo que interesaba en el nuevo medio de pago.

la atemporalidad, las vicisitudes cósmicas y humanas. Como había lúcidamente visto Aristóteles, el dinero, que pervierte los valores morales de la sociedad, no puede tocar el mundo de los dioses.

Por otra parte, la literatura, en primer lugar con la sátira y la tragedia, presenta un hombre a quien el dinero ha hecho libre e independiente, y naturalmente rico, pero es un hombre vacío y aislado del contexto social. No es difícil reconocer en eso los mismos efectos que produce el dinero hoy en día en las personas y en la sociedad.

El gran historiador de las religiones Walter Burkert recoge un singular episodio en el cual un diplomático africano, para apaciguar una tempestad, echaba dinero al agua, como ofreciéndolo al dios que la controlaba, en una actitud muy similar a la de Penteo, que se había atrevido a ofrecer dinero a un dios, de manera que ¡no están tan lejos el hombre antiguo y el hombre moderno! (1996, p. 35).

A la luz de todo eso, pues, podemos concluir que ignorar completamente la dimensión religiosa y mágica que el dinero tiene probablemente limita su comprensión y, sobre todo, la de sus efectos en la vida humana y en la sociedad, lo que debería ser, al fin y al cabo, la verdadera preocupación de las ciencias económicas.

Bibliografía

- Apuleyo. (1996). *Metamorphoses (The Golden Ass), vol. I, libros 1-6*. (Ed. y trad. Arthur Hanson). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1926). *Nicomachaen Ethics* (Trad. H. Rackham). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1932). *Politics*. (Trad. H. Rackham). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Belk, R., & Wallendorf, M. (1990). The sacred meanings of money. *Journal of Economic Psychology*, (11), 35-67.
- Borisonik, H. (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Brelich, A. (2007). *Tabù, miti e società: Economia e religione nell'analisi delle culture*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Burkert, W. (1996). *Creation of the sacred: Tracks of biology in early religions*. Londres: Harvard University Press.
- Carpenter, D. (2005). Money. En L. Jones (Ed.). *Encyclopedia of religions* (9) (pp. 6136-6138). Detroit: Macmillan.
- Cartledge, P., Cohen E., & Foxhall, L. (2002). *Money, labour and land. Approaches to the economies of ancient Greece*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Constantelos, D. (2005). Charity. En L. Jones (Ed.). *Encyclopedia of religions* (3) (pp. 1553-1555). Detroit: Macmillan.
- Diez de Velasco, F. (1995). *Los caminos de la muerte*. Madrid: Trotta.
- Eliade, M. (1995). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Eurípides. (2003). *Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus* (Trad. D. Kovacs). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Finley, M. (1970). Aristotle and the economic analysis. *Past and Present*, (47), 3-25.
- García G. C., & Pérez Jiménez, A. (2000). *Aristóteles. Política*. Madrid: Alianza.
- Grinsell, L. (1957). The ferryman and his fee: A study in ethnology, archaeology, and tradition. *Folklore*, 68(1), 257-269.
- Heródoto. (1920). *The Persian wars, vol. I, libros 1-2* (Trad. A. D. Godley). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hesíodo. (2018). *Theogony. Works and days. Testimonia* (Ed. y trad. G. W. Most). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Homero. (1924). *Iliad, vol. I, libros 1-12* (Trad. A. T. Murray, rev. W. F. Wyatt). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jones, L. (Ed.) (2005). *Encyclopedia of religions*. Detroit, MI: Thomson Gale.
- Koenig, J. (2005). Hospitality. En L. Jones (Ed.). *Encyclopedia of religions*, 6 (pp. 4138-4141). Detroit: Macmillan.
- Meikle, S. (1979). Aristotle and the political economy of the polis. *The Journal of Hellenic Studies*, (99), 57-73.
- Meikle, S. (1995). *Aristotle's economic thought*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ovidio. (1916). *Metamorphoses, vol. II, libros 9-15* (Trad. F. J. Miller, rev. G. P. Goold). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Real Academia Española, RAE. (2019). *Diccionario de la lengua española*. RAE. Recuperado de www.dle.rae.es
- Schofield, M. (1999). *Saving the city: Philosopher-kings and other classical paradigms*. Florencia: Routledge.
- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and ritual: Homer and tragedy in the developing city-State*. Nueva York: Oxford University Press.
- Seaford, R. (2003). Dionysos, money, and drama. *Arion. A Journal of Humanities and the Classics*, 11(2), 1-19.
- Seaford, R. (2004). *Money and the early Greek mind*. Cambridge: University Press.
- Semenova, A. (2011). Would you barter with God? Why holy debts and not profane markets created money. *American Journal of Economics and Sociology*, 70(2), 376-400.
- Siikala, L., & Diez de Velasco, F. (2005). Descent into the underworld. En L. Jones (Ed.). *Encyclopedia of religions*, 4 (pp. 2295-2300). Detroit: Macmillan.
- Silver, M. (1992). *Taking ancient mythology economically*. Leiden, Nueva York y Colonia: E. J. Brill.
- Stevens, S. (1991). Charon's obol and other coins in ancient funerary practice. *Phoenix*, 45(3), 215-229.
- Weinstein, J. (2009). The market in Plato's Republic. *Classical Philology*, (104), 439-458.
- White, C. S. (2005). Gift giving. En L. Jones (Ed.). *Encyclopedia of religions*, 5 (pp. 3479-3485). Detroit: Macmillan.

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 in-sustancial; 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 encarne 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» (Ricœur, 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 (Ricœur, 2010, pp. 206-207).

Sin embargo, al final de su estudio Ricœur 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» (Ricœur, 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, irrealidad 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 Ricoeur «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.

El dinero en las tres grandes óperas de Mozart

Jorge Fernández-Baca Llamosas †
Universidad del Pacífico, Lima

La moral cristiana y las buenas costumbres nos han acostumbrado a pensar que las acciones más nobles y dignas de elogio del ser humano deben alejarse del objetivo del lucro y, por lo tanto, del dinero. Es en las expresiones artísticas donde, probablemente, esta creencia se encuentra más arraigada. Resulta muy difícil imaginar que un poema, un cuadro, una novela o una canción pueden ser bellos si su tema principal es una transacción comercial o cualquier relación interpersonal donde el dinero esté involucrado.

Sin embargo, Mozart logró romper esta impresión en sus tres mejores óperas: *Le nozze di Figaro* (*Las bodas de Figaro*), *Don Giovanni* y *Così fan tutte* (*Así hacen todas*). Estas tres óperas siempre han merecido especial atención, no solo de los críticos especializados, sino del público en general, tanto por la belleza de su música como por la familiaridad de sus personajes¹.

En las otras 18 o 19 óperas de Mozart (según el criterio que se aplique), los personajes son seres acartonados o mitológicos que no se parecen a ninguna per-

¹ Considérese al respecto el siguiente testimonio, de las *Memorie* de Da Ponte: «[La ópera] Andò in scena [en Viena, luego de su éxito en Praga], e...deggio dirlo? il *Don Giovanni* non piacque! Tutti, salvo Mozart [sic], credettero che vi mancasse qualche cosa. Vi si fecero delle aggiunte, vi si canggiarono delle arie, si esposero di nuovo sulle scene; e il *Don Giovanni* non piacque. E che ne disse l'imperadore? "L'opera è divina, ma non è cibo pei denti de' miei viennesi." Raccontai la cosa a Mozart, il quale rispose senza turbarsi: "Lasciam loro tempo da masticarlo." Non s'ingannò. Procurai, per suo avviso, che l'opera si ripetesse sovente: ad ogni rappresentazione l'applauso cresceva, e a poco a poco anche i signori viennesi da' mali denti ne gustaron il sapore e ne intesero la bellezza, e posero il *Don Giovanni* tra le più belle opere che su alcun teatro drammatico si rappresentassero» (Da Ponte, 1976a, p. 129).

sona viviente. En cambio, todos nos sentimos identificados con alguno de los personajes de las tres óperas que Mozart compuso con la colaboración de Da Ponte, o conocemos a personas que se les parecen.

En efecto, el dinero envuelve de tal manera nuestra vida diaria, que es muy difícil imaginar alguna situación real donde no esté involucrado, por más simple o compleja, vulgar o sublime que sea.

En *La riqueza de las naciones*, Adam Smith (1776/1937) destacó el hecho de que los seres humanos tenemos un instinto natural de comprar y vender para poder satisfacer nuestras necesidades. Ello debido a que las otras dos maneras de adquirir los bienes y servicios que necesitamos (la cooperación y la violencia) son muy costosas y poco efectivas. Pedir que las otras personas nos obsequien alimentos o abrigo puede dar resultado en algunas ocasiones, pero es muy difícil que constituya un medio exitoso para nuestra existencia diaria. El robo y la intimidación también pueden ser efectivos en algunos casos, pero obligan a gastar una gran cantidad de recursos tanto para el que quiere ejercer la violencia como para quien desea protegerse de ella².

Es bien conocida la frase «No es de la benevolencia del carnicero, el fabricante de cerveza o el panadero que esperamos obtener nuestra cena, sino de la satisfacción de sus propios intereses (egoístas)» del capítulo 2 de *La riqueza de las naciones* (1776/1937). «Dame lo que yo quiero y te daré lo que tú quieres» es la forma más eficiente en que una persona puede conseguir de otras las cosas que necesita³.

Luego, en el capítulo 4 de su libro Adam Smith (1776/1937) señala que el desarrollo de las relaciones comerciales creó la necesidad de un medio de pago que fuera aceptado por todos. Este medio de pago no es otra cosa que el dinero. Si no existiera el dinero, la única manera de comprar y vender sería el trueque. Pero, el gran inconveniente del trueque es que requiere la existencia de una doble coincidencia de necesidades.

² «But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only» (Smith, 1776/1937, p. 14). Puede resultar interesante notar que *Le nozze di Figaro* se estrenó en Viena en 1786, apenas diez años después de la publicación en Edimburgo de *The wealth of nations*.

³ «He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favor and show them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. **Give me that which I want, and you shall have this which you want**, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. **It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest.** We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages» (Smith, 1776/1937, p. 14).

En una economía de trueque las personas verían limitada su capacidad para desarrollar sus habilidades, puesto que la única manera de hacerlo sería encontrando otras personas que no solo quieran adquirir las cosas que queremos producir, sino que estén dispuestas a darnos a cambio las que necesitamos⁴.

El dinero, por lo tanto, forma parte de nuestras actividades diarias y son muy pocas las cosas que hacemos donde no hay intereses monetarios de por medio, sino otras motivaciones, como la amistad, la cooperación, la bondad, el amor o la religión. Sin embargo, como bien decía Adam Smith, estas motivaciones no pueden ocupar una parte demasiado grande de nuestro tiempo y esfuerzo, salvo que queramos resignarnos a desfallecer de hambre y de frío.

No obstante, tal como señalamos al inicio, la mayor parte de los artistas suelen desconocer esta realidad y glorificar las motivaciones no monetarias. Mozart y su libretista Da Ponte, sin embargo, logran escapar de esta tendencia general en tres ocasiones para crear tres de las óperas más importantes de la historia de la música.

En *Le nozze di Figaro*, las relaciones comerciales envuelven toda la trama. Fígaro es el valet del conde de Almaviva y va a casarse con Susanna, la doncella de la condesa. El conde, quien se ha convertido en un mujeriego empedernido, olvida la ayuda que le prestó Fígaro para conquistar a la condesa, su actual esposa, y planea seducir a Susanna. Para lograr su objetivo, primero le propone a esta favores monetarios y luego trata de utilizar el «droit du seigneur» (o derecho de pernada, por el cual el señor podía yacer con la recién casada esposa de su vasallo) para tomarla por la fuerza⁵. Al ver que estos dos mecanismos fracasan, trata de frustrar la boda aprovechando una antigua deuda que Fígaro había contraído de joven con Marcellina, una antigua criada, cuya garantía era una promesa de matrimonio⁶.

El tema de la deuda ocupa los tres primeros actos y, como se trata de una ópera cómica, después de una serie de enredos se descubre que Fígaro es hijo de

⁴ El trueque, según Smith, produce situaciones inconvenientes: «The butcher has more meat in his shop than he himself can consume, and the brewer and the baker would each of them be willing to purchase a part of it. But they have nothing to offer in exchange, except the different productions of their respective trades, and the butcher is already provided with all the bread and beer which he has immediate occasion for. In order to avoid the inconveniency of such situations, every prudent man in every period of society, after the first establishment of the division of labor, must naturally have endeavored to manage his affairs in such a manner, as to have at all times by him, besides the peculiar produce of his own industry, a certain quantity of some other commodity or other, such as he imagined few people would be likely to refuse in exchange for the produce of their industry» (Smith, 1776/1937, pp. 22-23). Este material que actúa como medio de pago «universal» fue, primero, el metal y, luego, el dinero (que se origina como metal sellado o acuñado).

⁵ Se expresa en el «recitativo secco» del acto I (Da Ponte, 1976b, p. 469).

⁶ Se expresa en el «recitativo secco» del acto I (Da Ponte, 1976b, p. 469).

Marcellina. La trama del cuarto acto es típica de las obras ligeras francesas, dado que el argumento provino precisamente de una obra de teatro de Beaumarchais⁷. Pero lo que hace inolvidable a esta ópera es el enfrentamiento entre Fígaro y el conde. Mientras este último recurre al dinero y al poder para lograr su objetivo, el primero apela a la astucia y a la complicidad de Susanna y la condesa para darle una lección al conde.

Almaviva, pese a su maldad, no deja de simpatizarnos cuando vemos que todos sus planes se ven frustrados y cuando finalmente se arrepiente y le pide perdón a la condesa⁸. Ella, junto con Cherubino, son los únicos personajes que no están involucrados en los temas monetarios de la obra, pero la simpatía que sentimos por ellos no sería la misma si no interactuaran con los otros personajes.

En *Don Giovanni*, el personaje principal es un donjuán empedernido –la antonomasia viene precisamente de este–, que recurre a todos los medios a su alcance para seducir a las mujeres de todas las edades y clases sociales. Para lograrlo, aprovecha su propia condición social: el hecho de ser noble y tener dinero no solo le permite disimular sus fechorías, sino también abusar de las personas de menor rango. Su *alter ego* es su criado Leporello, quien a lo largo de toda la trama actúa como el gusanillo de la conciencia, tratando de hacerlo reflexionar sobre las consecuencias de sus actos. Luego de ser puesto en riesgo de ser linchado, Leporello quiere renunciar, pero desiste cuando su amo le ofrece «quattro doppie»⁹.

Las dos primeras damas que aparecen en la trama, doña Anna y doña Elvira, son nobles y el rol que juegan dentro de la trama no solo es intrascendente sino también aburrido, hasta que aparece Zerlina¹⁰, una campesina que acaba de casarse y que se convierte en el objeto de seducción de don Giovanni en toda la segunda mitad del primer acto. En efecto, las historias que aparecen en los 30 primeros minutos: la seducción (¿o intento de violación?) de doña Anna, el asesinato del padre de esta, la aparición de su prometido y el encuentro con doña Elvira, resul-

⁷ *Le nozze di Figaro* (KV 492): «La comedia “Le mariage de Figaro” de Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, estrenada en París en 1784, debió de ser estrenada, según la traducción, por Johann Rautenstrauch el 3.2.1785 en el teatro de Schikaneder en Viena. La representación fue, sin embargo, prohibida, por José II. [...] En virtud de una gestión personal cerca de José II, Da Ponte logró convencer al emperador para que otorgara su licencia. [...] La acción dramático-musical sigue en líneas generales el desarrollo del original francés, pero se diferencia notablemente en lo que respecta a la motivación y característica de los personajes [...]» (Valentin, 1983, s. v. *Le nozze di Figaro*).

⁸ Acto III, escena 12, la última del último acto de la obra (Da Ponte, 1976b, p. 505).

⁹ Acto II, escena 1 (Da Ponte, 1976c, pp. 556-557).

¹⁰ Acto II, escena 1 (Da Ponte, 1976c, pp. 556-557).

tan realmente tediosas, excepto cuando su criado canta el aria del catálogo¹¹. Hasta este momento, *Don Giovanni* está dentro de la misma categoría que *Idomeneo* y *Die Entführung aus dem Serail* (*El rapto del serrallo*), es decir, óperas interesantes, pero de menor categoría. Lo que hace inmortal a *Don Giovanni* es toda la historia que comienza con la aparición de Zerlina. Don Giovanni la deslumbra, tanto por su atractivo personal como por su posición social. Por un momento, la novia se olvida de que acaba de casarse y cae en las garras del seductor, hasta que aparece doña Elvira para rescatarla¹².

Zerlina, sin embargo, acepta «celebrar» su boda en la mansión de don Giovanni. Es aquí donde el seductor trata de nuevo de hacerla caer en sus garras, esta vez a través del secuestro y del uso de violencia. Pero sus gritos atraen a los invitados de la fiesta y don Giovanni le echa la culpa a Leporello, para lo cual tiene que sobornarlo, presentando, nuevamente, el dinero como acicate para que la aventura pueda continuar.

En el segundo acto, don Giovanni sigue haciendo gala de su maldad: trata de seducir a una criada de doña Elvira, pero se encuentra con el novio de Zerlina, lo engaña y lo apalea. Finalmente, cuando el fantasma del Commendatore, el padre de doña Anna, a quien asesinó en el primer acto, se le aparece para llevarlo al infierno, todas sus víctimas celebran su desaparición, incluyendo a su criado, quien sale a la búsqueda de un nuevo amo.

La tercera ópera, *Così fan tutte*, comienza con una apuesta¹³. Dos jóvenes oficiales napolitanos, Ferrando y Guglielmo, se jactan de la fidelidad de sus novias, pero cuando su viejo amigo don Alfonso les indica que las mujeres son tan infieles como los hombres, terminan haciendo una apuesta. Ambos se van a disfrazar de albaneses con bigotes para tratar de seducir a las novias, que son dos hermanas. Para facilitar el trabajo, don Alfonso soborna a la criada Despina¹⁴, quien los hace entrar a la casa¹⁵. Una apuesta y un soborno permiten, por lo tanto, el desarrollo de la trama.

¹¹ Acto I, escena 5 (Da Ponte, 1976c, pp. 522-523).

¹² Acto I, escenas 7 y 8 (Da Ponte, 1976c, p. 524 ss.).

¹³ Acto I, escena 1 (Da Ponte, 1976d, p. 602). «Don Alfonso: Giochiam! / Ferrando: Giochiamo! / Don Alfonso: Cento zecchini. / Guglielmo: E mille, se volete. / Don Alfonso: Parola... / Ferrando: Parolissima».

¹⁴ «Don Alfonso: Despina mia, / di te bisogno avrei. / Despina: Ed io niente di lei. / Don Alfonso: Ti vo' fare del ben. / Despina: A una fanciulla / Un vecchio come lei non può far nulla. / Don Alfonso: Parla piano, ed osserva. / (le mostra una moneta d'oro) / Despina: Me la dona? / Don Alfonso: Sì, se meco sei buona. / Despina: E che se vorrebbe? / E l'oro il mio giulebbe. / Don Alfonso: Ed oro avrai; / Ma ci vuol fedeltà. / Despina: Non c'è altro? Son qua» (Da Ponte, 1976d, p. 620).

¹⁵ Acto I, escena 10 (Da Ponte, 1976d).

Para facilitar el trabajo de seducción, los dos oficiales vestidos como albaneses hacen creer a sus novias, Fiordiligi y Dorabella, que están partiendo a la guerra. Los primeros intentos terminan en el fracaso, incluyendo un supuesto envenenamiento. Despina aparece disfrazada como médico y saca un imán para aplicarles una «magneto terapia»¹⁶ tras la cual ambos fingen recuperarse y el supuesto médico es felicitado por todos con la expresión «Vale un Perú»¹⁷.

Al inicio del segundo acto, ellas ya se sienten interesadas por los jóvenes albaneses, pero cada una por el novio de la otra. Es así que, cuando ellos regresan para continuar su juego de seducción, terminan cambiando parejas. Guglielmo es el primero en tener éxito, pues logra los favores de Dorabella, la novia de Ferrando. En cambio, Fiordiligi se mantiene fiel a Guglielmo y rechaza los avances de Ferrando.

Guglielmo siente pena por su amigo, aunque al mismo tiempo se jacta de haber tenido mayor éxito. Ferrando se siente dolido por la infidelidad de su novia, pero prosigue en su intento de enamorar a Fiordiligi, quizás por venganza o porque se siente atraído hacia ella. Finalmente, Ferrando logra seducir a Fiordiligi y don Alfonso gana la apuesta.

Los dos jóvenes oficiales se sienten dolidos al saber que sus novias les han sido infieles, pero a sugerencia de don Alfonso, deciden proponerles matrimonio. La boda es obviamente fingida y oficiada por Despina, quien esta vez aparece disfrazada de notario.

Cuando el falso contrato matrimonial ha sido firmado, se escucha una música militar que anuncia el regreso de las tropas. Los albaneses se esconden y aparecen los oficiales. Estos fingen descubrir el contrato nupcial y, por lo tanto, la infidelidad de las hermanas. Luego de que ambas suplican por el perdón, ellos les confiesan la verdad y todos deciden olvidar lo ocurrido y volver a la normalidad.

Es quizás por falta de un buen libretista por lo que en sus dos últimas óperas, *La flauta mágica* y *La clemencia de Tito*, los personajes de Mozart vuelven a ser totalmente irreales y, por lo tanto, poco creíbles. *La flauta mágica* narra la búsqueda

¹⁶ En realidad, se trata de un pedazo de calamita, *pietra mesmerica*, nombrada así en honor al médico Franz Anton Mesmer (1734-1815), quien desarrolló tratamientos con imanes a partir de su descubrimiento de lo que él denominó «el magnetismo animal». Despina, convertida en un falso médico, hace recostar a Ferrando y a Guglielmo y los toca con la calamita. Luego de poco tiempo, los jóvenes se curan. Fiordiligi, Dorabella y don Alfonso describen la recuperación de los supuestos enfermos, se admiran del hecho y ponderan al fingido galeno: «Attorno guardano/ Forse riprendono.../ Ah, questo medico/ Vale un Perù!» (Da Ponte, 1976d, p. 639).

¹⁷ Acto I, escena 16 (Da Ponte, 1976d, p. 639). «Valer [algo] un Perú» significa «ser de mucho precio o estimación» (Real Academia Española, RAE, 2001, s. v. «Perú»).

de la verdad y la sabiduría por el príncipe Tamino. *La clemencia de Tito*, como su nombre lo indica, narra la actitud de perdón del emperador romano hacia su prometida y su mejor amigo, quienes conspiraron para matarlo. Tanto Tamino como Tito persiguen objetivos totalmente nobles y dignos de elogio, por lo tanto, ajenos a la realidad en que vivimos. Es por esta razón que no podemos sentirlos tan queridos y tan cercanos como Fígaro y el conde de Almaviva, don Giovanni y Leporello, don Alfonso, Ferrando y Guglielmo. Es muy difícil y probablemente imposible encontrar una ópera o una representación artística de las relaciones humanas donde la trama pueda tocar nuestros sentidos más profundos sin que el dinero esté de por medio¹⁸.

¹⁸ Y, sin embargo, al hablar de las virtudes afables y respetables en otro trabajo, *La teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith (1759/2009) parece aceptar la idea de que la simpatía que una persona pueda sentir por el sufrimiento de otra se parece a la de un espectador y de que ella no tiene que relacionarse necesariamente con el dinero: «¡Qué amable nos parece la persona cuyo corazón simpatizador parece hacerse eco de todos los sentimientos de aquellos con quienes se relaciona, que se duele por sus calamidades, se resiente por sus adversidades y se alegra por su buena fortuna! Cuando nos ponemos en el lugar de sus compañeros, adoptamos su gratitud y percibimos el consuelo que deben obtener de la tierna simpatía de un amigo tan afectuoso. Y en cambio, ¡qué repelente nos resulta el hombre cuyo corazón duro y obstinado solo late para sí mismo y es completamente insensible ante la felicidad o la desgracia ajena!» (Smith, 1759/2009, pp. 75-76).

Bibliografía

- Da Ponte, L. (1976a). Memorie. En *Memorie. I libretti mozartiani* (pp. 1-395). Milán: Garzanti.
- Da Ponte, L. (1976b). Le nozze di Figaro. En *Memorie. I libretti mozartiani* (pp. 399-508). Milán: Garzanti.
- Da Ponte, L. (1976c). Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni. En *Memorie. I libretti mozartiani* (pp. 509-595). Milán: Garzanti.
- Da Ponte, L. (1976d). Così fan tutte ossia La scuola degli amanti. En *Memorie. I libretti mozartiani* (pp. 597-687). Milán: Garzanti.
- Real Academia Española, RAE. (2001). *Diccionario de la lengua española, DRAE*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Smith, A. (1759/2009). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. (1776/1937). *The wealth of nations*. Nueva York: Random House.
- Valentin, E. (1983). *Guía de Mozart*. Madrid: Alianza Editorial.

Acumulación y derroche: los avaros y los pródigos del canto VII del *Infierno* de Dante Alighieri

Carlos Gatti Murriel
Universidad del Pacífico, Lima

La palabra italiana correspondiente a la española «dinero» es de escasa frecuencia en la *Comedia* de Dante Alighieri: según registra la *Enciclopedia dantesca* (s. v. «danaro»), aparece dos veces, una en la forma «denar»¹, otra en la forma «danar»². Ambas ocurrencias se dan en el mismo espacio del *Infierno*: el octavo círculo, el de los fraudulentos y, en concreto, en la quinta hondonada –o *bolgia*, tal como la denomina Dante– de tal círculo, donde se encuentran los estafadores. Si en el primer caso, el canto XXI, el estafador es un mercader; en el segundo lo es un clérigo. En otra obra de Dante, el *Convivio*, se mencionan casos en los que se corrompen literatos a fin de obtener dineros o dignidad (tratado primero, IX 3; Alighieri, 1995, p. 38) y también nobles que se muestran generosos con dineros mal habidos (tratado cuarto, XXVII 13; Alighieri, 1995, p. 439).

Más allá de lo dicho y de referencias que se podrían hacer a términos como «moneda», «florín» u «oro», usados en pasajes del *Infierno*, del *Purgatorio* y del *Paraíso*, que exigirían un análisis detallado³, mi interés es centrarme en el canto VII

¹ *Inf* XXI, 42.

² *Inf* XXII, 85.

³ Jacques Le Goff sostiene que el dinero tuvo menos importancia en la Edad Media que en el Imperio romano. Como en otros aspectos, el uso del dinero en la Edad Media no fue uniforme a lo largo de ella: «Estudiar el lugar del dinero en la Edad Media nos lleva a distinguir al menos dos grandes períodos. En primer lugar, una primera Edad Media, digamos, desde Constantino a san Francisco de Asís, momento en que el dinero sufre una regresión: la moneda se eclipsa antes de iniciar un lento retorno. La distinción social predominante enfrenta entonces a *potentes y humildes*, es decir, poderosos y débiles. A continuación, desde comienzos del siglo XIII hasta finales del XV es

del *Infierno*, en el cual se muestra la pena eterna a la que están sometidos avaros y pródigos, acomunados por el desmedido deseo de riquezas. Unos (avaros) y otros (pródigos) se encuentran en un mismo espacio, el cuarto círculo del *Infierno*.

Para ubicarnos, plantearé algunas cuestiones preliminares. En la *Divina Comedia* se narra cómo el autor de la obra, cuando estaba en la mitad del camino de nuestra vida, es decir, a los 35 años, se percató de que había extraviado la recta vía y se encontraba avanzando con dificultad por una selva oscura⁴, alegoría de la ignorancia y el pecado. Llegado al borde donde terminaba esa maraña, al ver la luz que resplandecía detrás de una colina, quiso subirla⁵. Sin embargo, en el ascenso se le presentaron sucesivamente tres fieras: una lonza (un felino que alegoriza a la lujuria), un león (la soberbia) y una loba (la codicia). Esta última frustró su ascenso porque le cerró el paso. Como consecuencia de ello, Dante, personaje de la narración, se encontraba desconsolado, como el rico que súbitamente lo pierde todo. A punto de volver a la selva, percibió la presencia de alguien a quien pidió ayuda. Era el gran poeta Virgilio, profundo conocedor del alma humana. Este explicó a Dante que por esa ruta no podría alcanzar su propósito de liberarse del mal porque la loba flaca y siempre hambrienta (tal es la codicia), impedía el avance hacia la luz y la virtud. También le dijo que un día esa fiera moriría con dolor por obra de alguien que no se alimentaría ni de tierra (dominios terrenos de especial interés para la mentalidad feudal) ni de peltre (aleación de estaño y plomo que en la obra tiene el valor simbólico del metal, del dinero tan atractivo para la mentalidad burguesa que estaba floreciendo en tiempo de Dante, especialmente en la Florencia natal del autor) (Le Goff, 2012, pp. 63-79). Aquel que terminaría con la loba (la codicia) es alegorizado por otro animal, un galgo, que, según Virgilio, se nutrirá de bienes espirituales: sapiencia, amor y virtud, clara referencia a los atributos de la Trinidad divina cristiana.

Virgilio ofrece su ayuda a Dante y le propone un recorrido más largo y difícil: en lugar de intentar ascender por la colina (figura del Purgatorio) para alcanzar la luz (figura del Paraíso), es necesario que primero baje a las profundidades del In-

la pareja *dives* y *pauper* (rico y pobre) la que se impone. Efectivamente, la renovación económica y el desarrollo urbano, la consolidación del poder real y la predicación de la Iglesia –y, sobre todo, de las órdenes mendicantes– permiten al dinero tomar un impulso, aunque, en mi opinión, sin franquear aún el umbral del capitalismo. Al mismo tiempo, se desarrolla la pobreza voluntaria y se pone un fuerte énfasis en la pobreza de Jesús» (Le Goff, 2012, pp. 28-29).

⁴ «mi ritrovai per una selva oscura» (*Inf.* I, 2). Todas las traducciones de la *Comedia* de Dante son mías.

⁵ Toda la narración, la registrada y la que continúa, se refiere al canto primero del *Infierno*.

fierno a fin de conocer el mal en sus diversos matices⁶. Cumplida esa etapa, Dante podría subir con esfuerzo la enorme montaña de la purificación (el Purgatorio propiamente dicho) para ponerse en la condición que le permitiría volar, guiado por Beatriz, por las nueve esferas de los cielos rumbo al Empíreo, la sede de Dios, los ángeles y la Ciudad Perfecta constituida por los bienaventurados.

Después de alguna duda sobre su capacidad para emprender el viaje propuesto por Virgilio (a Dante lo había asaltado la cobardía⁷), y luego de haber oído de boca del poeta latino que Beatriz le había pedido que ayudara a Dante, este se reanima y asume la empresa del recorrido del otro mundo, en donde podrá considerar la conducta terrenal de los seres humanos desde la perspectiva de sus consecuencias últimas (contemplará y valorará desde el producto final, eterno, los procesos vividos por las personas en su paso por la historia, por la Tierra).

En la construcción de su *Inferno*, Dante ha superpuesto una dimensión moral a una de carácter espacial, físico. Físicamente, su Inferno tiene la forma de un cono invertido o un embudo: más estrecho cuanto más se descende por él. Inspirado en la *Ética* de Aristóteles⁸, fundamentalmente, ha distribuido a los pecadores en tres grandes sectores: el de la incontinencia, el de la violencia y el del

⁶ En la perspectiva dantesca, hasta este conocimiento del mal es una de las posibilidades del amor, como lo expresa Joaquín Barceló Larraín: «[...] se explica perfectamente por qué Dante tiene que poner el descenso al Inferno como una parte esencial de la *Divina Comedia*: porque el Inferno representa en la *Comedia* una de las posibilidades del amor. Es el amor por bienes que son únicamente aparentes, que no son bienes reales, pero es amor [...]» (2008, p. 120).

⁷ Luego de elaborar sobre su (aparente) subcalificación para emprender el viaje, Dante le pregunta a Virgilio: «Ma io, perché venirvi, o chi 'l concede?/ Io non Enëa, io non Paulo sono;/ me degno a ciò né io né altri 'l crede» (*Inf.* II, 31-33). Dante se refiere a dos ilustres personajes que viajaron al otro mundo antes que él. A diferencia de Dante, ambos sentaron las bases para dos empresas providenciales: el Imperio romano y la Iglesia universal, respectivamente. Dante ha sido asaltado por la vileza, por la pusilanimidad que le impide al hombre ser magnánimo. Por virtud de la comparación, se transforma en una bestia asustadiza: «come falso veder bestia quand' ombra» (*Inf.* II, 48) [«como el falso ver a bestia cuando hace sombra»]. La dialéctica entre estas dos condiciones se discute en el *Convivio*: «Sempre lo magnanimo si magnifica in suo cuore, e così lo pusillanimo per contrario sempre si tiene meno che non è» (tratado primero XI, 18; Alighieri, 1995, p. 49).

⁸ Sostiene Aristóteles: «[...] hay que evitar tres clases de defectos: la maldad, la intemperancia y la bestialidad. Con toda claridad vemos qué es lo que se opone a las dos primeras: por una parte, siguiendo nuestra terminología, la virtud; por otra parte, la sobriedad» (*Ética nicomaquea* VII, 1145a; 1973, p. 1250). En el Inferno dantesco, la que aparece en primer lugar es la bestialidad. La malicia es el término común a la violencia y al fraude. Comenta Anna Maria Chiavacci Leonardi: «[...] di ogni forma di malizia (cioè di colpa commessa con la ragione, e non solo per passione), che sempre si procura odio presso Dio (in quanto Dio è il bene per essenza), lo scopo è l'ingiustizia, cioè la violazione dell diritto a danno altrui (**ingiuria**) che può compiersi o con la violenza o con la frode. [...] È importante notare che Dante misura poi tale **ingiuria** secondo il danno che essa reca al vincolo d'amore che esiste con l'uomo offeso» (2003a, pp. 338-339, n. 22-24).

fraude. Esta distribución en alturas diferenciadas en el espacio indica la gravedad de la culpa: cuanto más abajo se encuentran las almas, mayor fue la gravedad del pecado al que se entregaron en la vida terrena. Los incontinentes aparecen en los círculos más cercanos a la superficie terrestre (del segundo al quinto), lo que indica que su vida viciosa fue menos grave que la de los violentos y menos aun que la de los fraudulentos.

Dante encuentra a codiciosos tanto en el sector de los incontinentes (avaros y pródigos del cuarto círculo), como en el de los violentos (usureros del séptimo círculo) y en el de los fraudulentos (simoníacos, estafadores, etc., del círculo octavo).

Como me limitaré a tratar de los incontinentes, solo menciono de paso que los usureros son considerados violentos contra Dios en sus bienes porque las artes y los oficios humanos son mimesis (imitación) de la naturaleza y esta es un bien de Dios otorgado al hombre⁹. Ella crea y, a imitación de ella, el hombre se hace productivo mediante las artes y los oficios. El usurero violenta esta situación pues lucra abusivamente sin trabajar y vive del esfuerzo de otros¹⁰. También me refiero rápidamente a los fraudulentos: ellos recurren a la razón, facultad propia del ser humano, para engañar y hacer daño a otros. El uso de lo mejor de la humanidad (la razón) para destinarlo a un mal fin es la peor de las aberraciones. Esto último es lo que sucede con los simoníacos y los estafadores, por ejemplo.

En los incontinentes (lujuriosos, golosos, avaros y pródigos, iracundos), los instintos no fueron frenados (contenidos) por la razón. La incontinencia se puede asociar al exceso en el uso de aquello que es lícito. El alma que viene al mundo

⁹ Dante se refiere a los violentos contra Dios en sus cosas, o sea contra la naturaleza, hija de Dios, y contra el arte, nieta de Dios. Con sendas antonomasias, reúne a los dos grupos de pecadores en el mismo verso: «del segno suo e Sodoma e Caorsa» (*Inf.* XI, 50). Comenta Chiavacci Leonardi: «**Sodoma e Caorsa**: con i nomi delle due città si indica il peccato di cui esse erano divenuti come il simbolo: Sodoma è la città del Mar Morto famosa per il peccato contro natura dei suoi abitanti, distrutta da Dio con una pioggia di fuoco insieme a Gomorra (*Gen.* 18-9). Dal racconto biblico derivò appunto a tali peccatori il nome di sodomiti. Analogamente Cahors era la città francese della Guienna dove ai tempi di Dante si praticava notoriamente l'usura, tanto che gli usurai erano chiamati correntemente "caorsini" (Boccaccio)» (2003a, p. 342, n. 50).

¹⁰ «Los textos que narran la horrible muerte del usurero son numerosos en el siglo XIII. He aquí por ejemplo lo que dice un manuscrito anónimo de la época [BN París, *Ms Latin* 13472, f.3vb]: "Los usureros pecan contra natura queriendo hacer engendrar el dinero por el dinero como un caballo por un caballo o un mulo por un mulo. Además, los usureros son ladrones pues venden el tiempo que no les pertenece y vender un bien ajeno en contra de su dueño es un pecado. Además, como no venden más que la espera de dinero, es decir el tiempo, venden los días y las noches. Pero el día es el tiempo de la claridad y la noche el tiempo del descanso. Por tanto, no es justo que tengan la luz y el descanso eternos"» (Le Goff, 2012, p. 96).

creada por Dios, el Sumo Bien, busca el bien y como niñita falta de criterio¹¹ puede entretenerse en alguno de los bienes que es origen de gozo. Así, el alma puede distraerse de su camino de retorno al Sumo Bien al confundir a este con alguno de los bienes. Siguiendo esta concepción, es posible decir que el dinero, o la riqueza, es un bien, pero no es el Bien. Avaros y pródigos son víctimas de esta confusión y se entregan apasionadamente, sin control, al culto del dinero, lo que los lleva a comportarse irracionalmente.

Dante ha puesto a avaros y pródigos en un círculo más bajo que a otros incontinentes: los lujuriosos están en el segundo círculo y los golosos, en el tercero. Ello puede asociarse al hecho de que el objeto del deseo descontrolado de los lujuriosos (la corporeidad humana) es más digno que el de los golosos (comida y bebida) y aun más que el de avaros y pródigos, cuya desmesura apunta a un objeto inferior: el mineral. Tanto los avaros, acumuladores, como los pródigos, derrochadores, aman el metal, el mismo objeto; pero su pasión los lleva a actuar de modo opuesto. Ambos han convertido a un bien limitado en el Bien; ambos dan valor de «fin» a algo que es simplemente un «medio». Allí está el vicio o pecado.

En la escena que Dante crea para mostrar el destino eterno de estos amantes irracionales del metal, avaros y pródigos aparecen en el mismo espacio, sometidos a la misma pena eterna. La diferencia entre una banda y otra está en la dirección, el rumbo opuesto que toman en su difícil avance por la superficie del círculo. Como se desplazan circularmente y van en sentido opuesto, llega un momento en que los dos grupos se encuentran. Allí chocan y se reprochan a gritos el modo como se comportaron con la riqueza. Conforme a la ley del «contrapaso» —según lo afirmado por Silvio Pasquazi en la Enciclopedia dantesca «aplicación dantesca del antiguo principio jurídico-moral llamado **ley del talión**» (1996, s. v. «contrapasso») —, las almas de avaros y pródigos empujan con el pecho grandes pesos que hacen rodar hasta que un bando y otro se encuentran, chocan, se golpean, y volteándose para tomar el camino inverso se gritan: «¿por qué tienes (retienes)?» (los pródigos dicen esto a los avaros) y «¿por qué botas (gastas excesivamente)?» (los avaros reprochan así a los pródigos)¹². Este proceso es eterno: los encuentros entre un grupo y el otro se repiten una y otra vez.

¹¹ Así se la describe Marco Lombardo a Dante en el *Purgatorio*: «Esce di mano a lui che la vegheggia/ prima che sia, a guisa di fanciulla/ che piangendo e ridendo pargoleggia,/ l'anima semplicetta che sa nulla,/ salvo che, mossa da lieto fattore,/ volontier torna a ciò che la trastulla» (*Purg.* XVI, 85-90).

¹² *Inf.* VII, 30.

Además de sufrir de la privación de Dios, objeto al que aspira todo ser racional (*poena damni*, según las reflexiones teológicas de la época de Dante), las almas infernales también experimentan la llamada *poena sensus*, la cual depende del pecado que caracterizó la vida de cada persona. Este es el tipo de pena que inspira a los diversos contrapagos que Dante imagina en los distintos círculos del Infierno y las distintas cornisas del Purgatorio (véase la voz «contrapasso» en la *Enciclopedia dantesca*, 1996).

Al finalizar el canto VI del *Infierno*, después de haber visitado el tercer círculo, el de los golosos, se dice que Dante y Virgilio llegaron al punto por donde se baja al cuarto círculo y que en la entrada de este encontraron a «Pluto, el gran enemigo»¹³. Pluto, guardián del cuarto círculo, el de avaros y pródigos, es el dios griego de las riquezas, al cual Dante se refiere con la expresión «el gran enemigo». Según Anna María Chiavacci Leonardi, «Pluto es llamado aquí **gran enemigo** porque la codicia de los bienes terrenos que él representa era en la Escritura (y en Dante) [...] la raíz de todo mal» (2003a, p. 201)¹⁴. El canto VII se inicia con un verso que asoma como un exabrupto, una expresión inesperada. Es una frase dicha por alguien que emplea unas palabras extrañas a la lengua vulgar italiana. Solo el segundo verso aclara que tal expresión correspondió al inicio de una intervención de Pluto, a quien Virgilio interrumpió bruscamente. En efecto, Pluto había iniciado sorpresivamente un discurso elaborado con palabras oscuras enunciadas con voz estridente y áspera: «¡Pape Satán, pape satán, aleppe!»¹⁵

Pluto con voz no humana (*chioccia*, v. 2; «rauco, bronco», traduce el *Diccionario Herder*, s. v. «chioccio») crea un clima de extrañeza para el viajero Dante, sobre todo porque emplea unos términos curiosos. Dante podía percibir claramente que Pluto invocaba a Satán; pero los otros dos términos (*pape* y *aleppe*) no le resultaban necesariamente claros. Por suerte estaba ahí Virgilio para comprender la situación y las extrañas palabras, y para ayudar a Dante.

Sin entrar a la discusión prolija que ha suscitado el significado de tales palabras, sigo lo que plantea Anna María Chiavacci Leonardi: «Dante las emplea, pues, ciertamente como una jerga lejana tanto del uso común (conforme a la figura de Pluto del todo deforme de lo natural), en cuanto los dos vocablos son uno de origen griego y el otro hebreo, pero no sin sentido, como alguno ha pensado (tanto es verdadero que Virgilio las comprende)» (2003a, p. 233)¹⁶. Si-

¹³ *Inf.* VI, 115.

¹⁴ Traducción del autor.

¹⁵ *Inf.* VII, 1.

¹⁶ Traducción del autor.

guiendo a lo que menciona dicha estudiosa, la primera (*pape*, del latín *papae*, derivada del griego *papai*) es una exclamación de sorpresa. La segunda (*aleppe*), «como la primera letra del alfabeto hebreo (*aleph*), [...] vale para la mayoría [de los comentaristas antiguos] como interjección de dolor [...]». Nótese que con esta exclamación (*aleph*) se abren las lamentaciones de Jeremías, texto bien conocido por los autores medievales» (Chiavacci Leonardi, 2003a, p. 233)¹⁷. Estas extrañas palabras de Pluto indican maravilla o sorpresa (*pape*) porque Dante llega vivo al *Infierno*; dolor (*aleppe*) porque Dante violenta el territorio que no debería hollar. La palabra Satán, también hebrea, sirve para invocar al señor de los condenados, pues Pluto, admirado y en actitud de lamento, quiere impedir el viaje de Dante.

Esta realidad lingüística extraña y el carácter de sonoridad áspera de las rimas que emplea Dante en los finales de estos versos y de los siguientes delinear y otorgan una condición más grave a este círculo de incontinentes que torcieron su humanidad movidos por el interés en la acumulación o el derroche de la riqueza material. Se trata, pues, de una actitud que agrede y envilece a la condición humana en la historia, la vida temporal, y queda fija en la consecuencia eterna. Las rimas ásperas del *incipit* del canto refuerzan o crean esta atmósfera dura, esforzada, grave:

*aleppe-chioccia-seppe*¹⁸ *noccia-abbia-roccia*¹⁹ *labbia-lupo-rabbia*²⁰

Virgilio, el sabio gentil, símbolo de la razón humana movida por la sapiencia y la nobleza, conforta a Dante y le explica que Pluto, aunque Satán venga a ayudarlo, no podrá impedir el viaje que es querido en el cielo. Luego se dirige a Pluto y le dice: «Taci, maladetto lupo!»²¹ («¡Calla, maldito lobo!»). Recordemos que en el canto I del *Infierno*, se había presentado a la loba como la fiera que alegoriza a la codicia y que impedía el paso hacia la luz a aquellos que pretendían ascender la colina²². En dicho canto, la loba había devuelto a Dante a la selva oscura del extravío hasta que pudo encontrar e invocar a Virgilio. Pluto, dios de la riqueza, «maldito lobo» en la expresión de Virgilio, eco de aquella loba que condena a la oscuridad de la selva, es el guardián de la zona circular ocupada por una enorme multitud de almas que en vida no controlaron con la razón a la pasión suscitada por el ansia desmesurada de riqueza. Esta, la pasión descontrolada, los llevó a

¹⁷ Traducción del autor.

¹⁸ *Inf.* VII, 1-3.

¹⁹ *Inf.* VII, 4-6.

²⁰ *Inf.* VII, 7-9.

²¹ *Inf.* VII, 8.

²² *Inf.* I, 49-60.

amasar riqueza o a derrocharla. El resultado eterno se presenta como un círculo de nuevos padecimientos y penas (lo único acumulado al final) y como un desgaste de la humanidad (lo despilfarrado). Esta condición doble se expresa entre los versos 19 y 21:

Ahi giustizia di Dio! tante chi stipa
nove travaglie e pene quant' io viddi?
e perché nostra colpa sì ne scipa?²³

¡Ay justicia de Dios!, ¿quién amasa tantos
nuevos trabajos y penas cuantos yo vi?,
¿y por qué nuestra culpa así nos derrocha?

Luego se describe a la masa anónima (deshumanizada) con una comparación. Así como sucede en el estrecho de Messina, donde se encuentran las aguas y las olas de los mares Tirreno y Jónico, y se forma un remolino cerca de Caribdis, al que los antiguos imaginaban como un monstruo peligroso para los navegantes, de ese modo chocan, cuando se encuentran y se topan, avaros y pródigos (Chiavacci Leonardi, 2003a, p. 215, n. 22-24). Su objeto de amor pasional en vida ha sido el mismo, la riqueza, del modo en que el agua de un mar y de otro es la misma; pero la dirección, el curso, la corriente, el rumbo vital es el inverso. Empujar con el pecho enormes piedras es común a ambos: unos y otros se han esclavizado a la riqueza terrenal y, como Sísifo, realizan un trabajo inútil, inhumano, y, además, que los enfrenta: chocan, cuando se encuentran (es un problema de tránsito), emplean el lenguaje (instrumento humano) solo para reprocharse (como en un problema de tránsito de nuestros días) y se voltean para seguir su eterna y absurda labor hasta que se vuelvan a encontrar en el lado opuesto del círculo, donde se repetirán el choque, el insulto y el nuevo giro.

Cuando Dante viajero manifiesta su deseo de reconocer a algunos de los habitantes de este círculo cuarto, Virgilio le explica que su pensamiento es vano ya que la vida que llevaron estos pecadores, ajena al discernimiento, al conocimiento que aclara y a la luz, los hizo sucios y los volvió oscuros (Chiavacci Leonardi, 2003a, pp. 220-221, n. 52-54). Así se han vuelto impenetrables para toda conciencia: no pueden ser reconocidos, pues han perdido su identidad. Podría decirse que abandonaron sus rasgos personales, humanos, por exceso de amor a lo que no da la verdadera felicidad definitiva. Si ellos perdieron en vida la capacidad de mirar a lo alto, al sumo Bien, a Dios, pues se obnubilaron, se encegucieron con el deseo

²³ *Inf.* VII, 19-21.

del bien terreno de la riqueza, que terminó impidiéndoles trascender y ver más allá, ellos, en el Infierno, asoman sometidos a la esclavitud de ese bien segundo al que convirtieron en primero por una pasión que los manchó y les borró los rasgos de su humanidad. Por ello tampoco pueden ser reconocidos. La falta de discernimiento, la confusión que los llevó a perder de vista el carácter de medio de la riqueza y a considerarla ciegamente como fin, los manchó y los llevó a una condición de desdibujamiento de su humanidad que impide a Dante distinguirlos, percibir la figura y la personalidad de cada uno de estos espíritus vueltos a un anonimato inhumano.

Para poner más en evidencia la afirmación de Heráclito de que «el carácter del hombre es su destino» (Auerbach, 1977, p. 3) y que en la vida terrena, histórica, se construye el futuro sobrenatural, eterno, Dante pone en boca de Virgilio la explicación de que cuando se produzca la resurrección de la carne, en el fin del tiempo histórico, los cuerpos de los avaros saldrán del sepulcro con el puño cerrado y los pródigos lo harán con las crines, los cabellos, arrancados²⁴. Esos son símbolos de la acumulación y del derroche: el puño cerrado que retiene y los cabellos arrancados, malgastados, que se atribuyen al «mal tener» y al «mal dar» que apartan del mundo bello (el Paraíso) y llevan a ambos grupos a la eterna contienda²⁵. Virgilio dice a Dante la siguiente enseñanza:

Or puoi, figliuol, veder la corta buffa
d'i ben che son commessi a la fortuna,
per che l'umana genti si rabuffa;
ché tutto l'oro ch'è sotto la luna
e che già fu, di quest' anime stanche
non potrebbe farne posare una.²⁶

Ahora puedes, hijo, ver el corto engaño (befa)
de los bienes que son confiados a la fortuna,
por los que la humana gente se enmaraña (riñe);
porque todo el oro que hay bajo la luna
y que hubo, de estas almas cansadas
no podría hacer de ellas posar (reposar) a una.

No hay oro, dinero, riqueza terrena que pueda comprar el destino del hombre o asegurar el sentido de su existencia si aquellos pierden su valor de medios, de

²⁴ *Inf.* VII, 57.

²⁵ *Inf.* VII, 58-59.

²⁶ *Inf.* VII, 61-66.

bienes segundos destinados a un fin más alto, en el cual el ser humano alcance plenitud y no pierda su identidad, su condición futuriza. La riqueza no es un fin en sí misma (no es autotélica). A ella corresponde cumplir una función teleológica.

Bibliografía

- Alighieri, D. (1995). *Convivio* [2. *Testo*]. Ed. F. Brambilla Ageno. Florencia: Le Lettere, Società Dantesca Italiana y Edizione Nazionale.
- Aristóteles. (1973). *Ética nicomaquea*. En *Obras* (Trad., estudio preliminar, preámbulos y notas F. Samaranch) (pp. 1169-1310). Madrid: Aguilar.
- Auerbach, E. (1977). Dante, poeta del mundo terreno. En *Studi su Dante* (pp. 3-161). Milán: Feltrinelli.
- Barceló Larraín, J. (2008). La Divina Comedia: poema del amor. En J. Wiesse (Ed.). *La Divina Comedia. Voces y ecos* (pp. 109-126). Lima: Universidad del Pacífico.
- Chiavacci Leonardi, A. M. (2003a). Dante Alighieri. *Commedia, vol. I. Infierno*. Milán: Mondadori.
- Chiavacci Leonardi, A. M. (2003b). Dante Alighieri. *Commedia, vol. II. Purgatorio*. Milán: Mondadori.
- Diccionario Herder. Diccionario italiano*. (1997). Dir. G. Haensch. Barcelona: Herder.
- Enciclopedia dantesca*. (1996). t. II. Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana.
- Ferrater Mora, J. (1965) *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Le Goff, J. (2012). *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica* (Trad. M. A. Serrano García; rev. científica y estudio preliminar E. M. Fernández). Madrid: Akal.

La circulación del dinero y el origen del resentimiento en *El mercader de Venecia* de William Shakespeare

Efraín Kristal
Univerisity of California, Los Ángeles

Shylock, el personaje más memorable y preocupante de *El mercader de Venecia* de William Shakespeare, se pregunta por qué ha sufrido tantos abusos por parte de Antonio, el mercader más exitoso y admirado de Venecia. Antonio lo ha insultado por ser judío, le ha escupido en su cara y en su gabardina que lo identifica como judío, le ha dado puntapiés en público y ha hecho esfuerzos para arruinar sus negocios y sus amistades. Este es el prelude al discurso más famoso de la obra sobre la humanidad compartida entre los judíos y los cristianos en la primera escena del tercer acto:

¿Por qué tantos abusos? Porque soy judío. ¿No tiene ojos un judío? ¿No tiene manos un judío, ni órganos, proporciones, sentidos, pasiones, emociones? ¿No toma el mismo alimento, le hieren las mismas armas, le atacan las mismas enfermedades, se cura por los mismos métodos? ¿No le calienta el mismo verano que a un cristiano? ¿No le enfría el mismo invierno? ¿Es que no sangramos cuando nos cortan?, ¿que no nos reímos si nos hacen cosquillas?, ¿que no nos morimos si nos envenenan?¹

El otro parlamento humanista de la obra es el de Porcia, cuyo tema es la superioridad de la piedad sobre el poder y aun sobre la justicia en la primera escena del cuarto acto:

¹ Shakespeare (2000, acto III, escena 1). Señalo las citas de las escenas y actos de Shakespeare con mis propias traducciones.

La clemencia no es una obligación: cae del cielo a la tierra como si fuera el rocío de una lluvia suave. Es doblemente bendita porque bendice al que la da y bendice al que la recibe. La piedad es superior al poder de un monarca que inspira temor. Es un atributo divino. Y el poder terrenal se acerca a lo divino cuando la piedad modera la justicia.²

Es irónico que Shylock y Porcia, los personajes que expresan los pensamientos más elevados en la obra, sean también dos de los más crueles, porque Antonio también lo es. Shylock tiene un profundo sentimiento de justicia, pero confundido con sus hondos resentimientos; y Porcia se hace cruel y olvida sus propias exhortaciones a la piedad cuando sufre humillaciones, por primera vez en su vida.

En esta disertación deseo investigar el tema de los resentimientos de Shylock y de Porcia en el marco en que los expresan, que es el mundo del comercio marítimo hacia finales del siglo XVI. Para hacerlo, me voy a apoyar en algunas ideas del filósofo Peter Sloterdijk sobre las pasiones humanas y la circulación del dinero.

Shylock, el prestamista judío, está involucrado en una red de relaciones económicas en las que su dinero circula por el mundo entero, desde la India hasta México —un país mencionado varias veces en la obra—, por vías marítimas comerciales que vinculan a los continentes de Europa, Asia, América y África.

Shylock insiste en que tiene derecho a cortar una libra de carne del cuerpo de Antonio porque el propio Antonio firmó un contrato en el que acepta esa condición si no logra saldar una deuda de tres mil ducados en un plazo de tres meses. Y no logra hacerlo cuando llega el plazo. Cuando la obra empieza, Shylock ya tenía amplias razones para despreciar a Antonio, pero sería difícil separar sus experiencias personales de las de otros judíos en ambientes antisemitas como la Venecia que Shakespeare retrata. Como William Hazlitt lo ha resumido: «El constante recelo de quien puede ser quemado vivo, asaltado impunemente, expulsado de su vivienda, insultado y agredido, puede hacer estragos en la naturaleza más paciente, y reducir la capacidad de bondad de quienes enjuician sus faltas» (1969, p. 320)³.

La obra de Shakespeare nos ofrece indicios sumamente interesantes sobre la naturaleza y el origen del resentimiento de Shylock en el personaje de Porcia, una de las personas encargadas de enjuiciar las faltas del primero. Porcia es la esposa recién casada de Basanio, el amigo más querido de Antonio. Basanio es la razón del préstamo de Shylock, precisamente porque le hacía falta una cantidad consi-

² Shakespeare (2000, acto IV, escena 1).

³ Hazlitt afirma en su importante interpretación que en Shylock «existe un profundo sentido de la justicia mezclado con la hiel y la amargura de su resentimiento» (1969, p. 320).

derable de dinero para cortejar a Porcia, haciéndose pasar por el hombre rico que no es.

Porcia llega al tribunal de Venecia disfrazada de hombre y el propio duque de Venecia le otorga la autoridad para interrogar a los testigos y determinar si Shylock tiene el derecho a una libra de la carne de Antonio según las leyes venecianas. En el juicio, la disposición generosa de Porcia, que inicialmente apela a la piedad del prestamista en favor de Antonio, se transforma en una disposición cruel en contra de Shylock y su cambio nos ayuda a comprender el origen del resentimiento y de la crueldad del propio Shylock.

El filósofo alemán Peter Sloterdijk ha hecho algunas observaciones agudas sobre *El mercader de Venecia* en varios de sus libros, y sus meditaciones sobre la circulación del dinero alrededor del mundo y sobre la generosidad y la ira son particularmente útiles para comprender el papel del dinero y del resentimiento en la obra de Shakespeare.

La circulación del dinero y el resentimiento

Sloterdijk comparte la posición de Max Scheler según la cual la acumulación de riquezas como un fin en sí es una inversión perversa en la que los medios se convierten en los fines, e insiste en «la estupidez de la acumulación sin razón ni sentido» (2010b, p. 32). En su libro sobre el resentimiento, Max Scheler resalta los argumentos de Nietzsche, según los cuales el resentimiento genera valores tergiversados, pero Scheler considera que Nietzsche se equivoca cuando los usa en contra de la religión. Para Scheler, los argumentos de Nietzsche sobre el resentimiento son «particularmente útiles para llevar a cabo una crítica de las sociedades utilitarias del mundo en que vivimos» (2010, p. 110)⁴. Scheler cree que el terreno más fértil para el resentimiento se prepara cuando la utilidad es la fuerza primaria de las relaciones humanas, y cuando el dinero deja de ser un medio y se convierte en un fin, cuando deja de ser una herramienta para el intercambio y se convierte en un objeto de competencia y fuente de prestigio para quienes ganan la competencia. Sloterdijk ha insistido en «la estupidez de la acumulación sin razón ni sentido» (2010b, p. 32) y ha argumentado en contra del consumo inconsiderado que «no toma en consideración la sostenibilidad de la vida humana en el planeta» (2013, p. 448).

⁴ «La más profunda perversión de la jerarquía de los valores es la subordinación de los valores vitales a los valores de utilidad que gana fuerza conforme se desarrolla la moralidad moderna. A partir de la victoria del espíritu industrial y comercial, este principio ha ido penetrando con mayor profundidad» (Scheler, 2010, p. 110).

Para comprender los elementos psicológicos que pueden fomentar o estropear la cooperación entre los seres humanos, Sloterdijk ha investigado la dinámica entre el Eros y el Timos, dos conceptos griegos que representan los impulsos que corresponden a nuestros deseos de dar y de tomar, a la satisfacción de nuestras necesidades, por un lado, y a nuestros deseos de afirmar la vida, por otro: «**Eros** está orientado hacia el tomar, hacia la adquisición y la posesión. Hoy en día, **Eros** es el dios de la cultura de masas, en la que todo gira en torno a la satisfacción de los deseos» (2010a, p. 48). Timos, en cambio, tal como Platón lo investiga en la *República*, está orientado hacia la autoafirmación, el orgullo, el amor propio, el sentimiento de dignidad, el sentimiento de justicia y de honor. Es la fuente de nuestros impulsos generosos y de nuestros deseos de participar en la vida, pero es también una fuente de indignaciones; y cuando nos sentimos humillados, cuando nuestro amor propio ha sido lastimado, es también una fuente de resentimientos que pueden alimentar el deseo de venganza. Platón se refiere a Timos como «el principio del alto espíritu», «como una fuerza vital que puede generar odios, iras, destrucciones y sufrimientos» (2006, p. 682)⁵. Para Sloterdijk, es significativo que la dinámica del Timos esté presente en los primeros versos del poema que inicia la literatura occidental, cuando en la *Iliada* de Homero el amor propio de Aquiles ha sido lesionado por una ofensa de Agamenón. El comienzo de la *Iliada* reza: «Canta, oh musa, la ira maldita de Aquiles, hijo de Peleo, que condenó a los aqueos a incontables agonías y dolores» (Homero, 1961, p. 7).

Uno de los fundamentos principales del psicoanálisis es el estudio del Eros, pero Sloterdijk lamenta la confusión que se puede dar cuando las energías timóticas se subsumen bajo las energías eróticas, porque para él se trata de dos fuerzas igualmente poderosas en el alma humana. La ira de Aquiles para Sloterdijk brota de su ambición de éxito y prestigio y de su autoestima lastimada. Reducir esta al narcisismo empobrecería nuestro acercamiento a la obra de Homero. Según Sloterdijk:

Deberíamos reivindicar la psicología filosófica de la antigua Grecia, según la cual el alma no solo se manifiesta en el Eros, sino y sobre todo en los impulsos timóticos. Eros atañe a lo que sentimos que nos falta y a través de lo cual nos sentimos complementados mientras que Timos atañe a la afirmación de lo que tenemos, podemos, somos y queremos ser. (Sloterdijk, 2010a, p. 25)

⁵ Platón habla del Timos como «el principio del alto espíritu con el cual sentimos la ira [...]. Cuando un hombre se cree agraviado, ¿acaso su espíritu no se enfurece, y no aumenta su cólera?» (2006, p. 682).

Cuando la autoestima del ser humano o de las comunidades humanas es lastimada, vejada o humillada nace un sentimiento de resentimiento que puede ser sumamente contagioso, que puede conservarse por mucho tiempo e incluso transmitirse y heredarse, como si se tratara de un capital en el banco, y puede incluso pasar de generación en generación en las tradiciones intelectuales y culturales.

En la dinámica de Eros y Timos tal como la concibe Sloterdijk, el dinero juega un papel privilegiado en la Época Moderna porque es un instrumento que circula por el mundo entero. Con el dinero se pueden conseguir los medios para satisfacer necesidades y deseos, pero es también un instrumento para expresiones timóticas, como la generosidad o la crueldad.

El mercader de Venecia

En *El mercader de Venecia* abundan personajes cuya generosidad y deseo de solidaridad con sus prójimos se expresan en su voluntad de dar y cuyo desprecio hacia sus prójimos se manifiesta en sus deseos de tomar, de privarles de lo que les pertenece, a veces rompiendo con lazos de amistad e incluso familiares. El mayor acto de generosidad en la obra es el de Antonio —el mercader de Venecia—, que está dispuesto a ofrecer todas sus posesiones e incluso a arriesgar su vida para ayudar a un amigo, Basanio. Y el acto de mayor desprecio de un ser humano por otro es el de Shylock cuando amenaza la vida de Antonio para vengarse por los abusos y las humillaciones que ha sufrido. El personaje más interesante de la obra para comprender el origen del resentimiento es Porcia, que pasa de la generosidad a la crueldad cuando sufre una humillación que ofrece una ventana a la del propio Shylock.

Para explicar por último la situación de Porcia, debo hacer unas calas finales sobre el mundo de los intercambios económicos en la obra de Shakespeare. Mi punto de partida será una observación de Sloterdijk, que ha investigado las estrategias de Antonio para reducir el riesgo de sus inversiones en sus libros sobre la globalización: «a diferencia de la filosofía perenne aquel que lo arriesga todo en una sola cosa es un necio. El entendido anticipa y confía, como todo buen burgués, en la diversificación» (2014c, p. 844).

En la obra de Shakespeare no hay ningún mecanismo para proteger las pérdidas de los mercaderes, salvo la diversificación; y Antonio entra en apuros cuando todos sus navíos se encuentran en alta mar y no dispone del capital que necesita. Estas circunstancias lo llevan a la embarazosa situación de pedirle un préstamo importante a Shylock.

Cuando le pide tres mil ducados por tres meses, el impulso inicial del prestamista es el de calcular los intereses, como seguramente lo ha hecho tantas veces con todos sus clientes cristianos:

Tres mil ducados –es una buena suma.

Tres meses de doce, entonces. Déjeme ver. El interés (sería)...⁶

Pero antes de que pueda terminar su cálculo, el impaciente Antonio, que no puede esconder lo mucho que le disgusta tratar con el judío, lo interrumpe para pedirle que de una buena vez le diga si está dispuesto o no a prestarle el dinero. Es por la arrogante interrupción de Antonio que el resentimiento de Shylock empieza a sobreponerse a su deseo de hacer un buen negocio. Y por ello le pregunta a Antonio por qué lo debería ayudar cuando lo ha insultado, violentado y recriminado tantas veces por el hecho de cobrar intereses cuando presta dinero. Antonio aumenta la temperatura de este tenso intercambio al decirle a Shylock que no espere que el préstamo que le está pidiendo vaya a cambiar su trato y que, aun si le prestara el dinero, lo seguirá insultando y maltratando:

Estoy dispuesto a llamarte todo eso otra vez, a escupirte otra vez, a patearte otra vez. Si has de prestar dinero, no lo hagas como amigo [...]. Como enemigo, más bien, préstamelo.⁷

Es en respuesta a la nueva humillación que Shylock improvisa un arreglo que podría afirmar su dignidad lesionada diga o haga lo que sugiera Antonio: le ofrece un préstamo sin intereses, como los judíos de Venecia prestan dinero a los judíos, o como los cristianos prestan dinero a los cristianos, como si fueran iguales. De esta manera, el préstamo sería una prueba de que Shylock le ha hecho un favor a Antonio, y que Antonio lo ha tratado como a un igual:

Yo querría ser su amigo y [...] olvidar las vergüenzas con las que me ha abusado, ofrecerle mi ayuda sin ningún interés por mi dinero.⁸

Luego de otra interrupción, esta vez de Basanio, Shylock añade la perversa condición de la libra de carne como colateral para el préstamo:

Si no logra devolverme el dinero en el día y el lugar en los que hemos quedado, la pena habrá de ser una libra de vuestra carne que será tomada de la parte de vuestro cuerpo que mejor me plazca.⁹

⁶ Shakespeare (2000, acto I, escena 3).

⁷ Shakespeare (2000, acto I, escena 3).

⁸ Shakespeare (2000, acto I, escena 3).

⁹ Shakespeare (2000, acto I, escena 3).

Shylock insiste en que este elemento del contrato es una broma («a merry sport»), pero es imposible ignorar la perversidad de la propuesta, aunque se tratara de una, porque, aun en broma, Shylock está amenazando su vida.

El negocio que Shylock ha improvisado es una manera perversa, pero ingeniosa, de proteger su dignidad en las negociaciones con Antonio: si Antonio salda su deuda sin intereses, habrá tratado a Shylock, por primera vez, como los correccionarios y amigos se tratan en Venecia; pero si no lo logra, entonces Shylock se puede vengar de Antonio porque tiene el derecho de tomar su vida, aunque sea de manera simbólica (Keerigan, 2016, p. 155)¹⁰. En cualquiera de los dos casos, Shylock cree que podrá satisfacer su humillado orgullo con una oferta cuyo beneficio es puramente psicológico porque el contrato sin intereses no le rendirá ninguna ganancia pecuniaria. Eso dicho, nada sucede como Shylock lo había calculado. En vez de sanar su orgullo humillado, los resultados del arreglo serán desastrosos para su dignidad: en el juicio en el que Shylock reclama su libra de carne será sentenciado a muerte a menos de que renuncie a su fe judía, precisamente lo que había querido afirmar cuando le ofreció a Antonio un préstamo sin intereses, como si en Venecia un judío y un cristiano pudieran ser iguales.

Del Ulises de Dante al mercader de Shakespeare

Me gustaría ahora situar la obra de Shakespeare en algunos de sus contextos históricos y literarios más relevantes para comprender la limitada ventana de tiempo en la que se podría dar la dinámica de generosidad y de resentimiento que concluirá con el derrumbe de Shylock.

El mercader de Venecia de Shakespeare se estrenó en 1598 y en la obra hay menciones de hechos de la historia marítima europea que sucedieron en 1596. Ello significa que Shakespeare deseaba que su obra se sintiera de actualidad, cuando el período del descubrimiento del Nuevo Mundo ya era un tema claramente del pasado, cuando el mundo ya ha sido circunnavegado, cuando las rutas comerciales que unen a Europa con América ya se han establecido. Los sucesos de *El mercader de Venecia* dependen de una dinámica de dar y tomar, de préstamos que se piden y se dan, de generosidades y oportunistas, de amistades y resentimientos en el contexto de ese mundo comercial.

¹⁰ Como John Keerigan lo resume —en su fascinante reconstrucción del contexto legal del mundo de Shakespeare en *Shakespeare's binding language*—, Shylock «o bien será considerado un judío amable, si Antonio salda su deuda, o bien recibirá la recompensa máxima, que sería su venganza» (2016, p. 155).

En *Esferas*, su libro más importante, Peter Sloterdijk propone que «el hecho principal de la Edad Moderna es la circulación del dinero alrededor del mundo» (2011, p. 46). Empezó con el establecimiento de vías marítimas y todavía depende fundamentalmente de ellas, puesto que la mayoría de las mercancías mundiales transitan todavía el mar, aunque las transacciones hoy día estén apoyadas por los medios de comunicación electrónicos, los cuales, como el transporte marítimo, logran poner en contacto dos puntos distintos que pueden estar localizados en cualquier parte del globo terrestre. En inglés, el lenguaje económico relacionado con las inversiones mantiene un vocabulario marítimo cuando se habla de la ganancia de una inversión como un «regreso», idea que proviene del regreso de los navíos que transportan mercancías hacia una dirección y capital hacia la otra. En el inicio de la era de los transportes de mercancías los riesgos eran considerables, en parte, porque los naufragios eran comunes.

Una gran diferencia entre el viaje de Ulises más allá del estrecho de Gibraltar, inventado e imaginado por Dante como un acto arriesgado de audacia en el canto XXVI de su *Infierno*, y el viaje real de Colón a América por el mismo estrecho de Gibraltar, subsidiado por los reyes católicos, es que el Ulises de Dante viaja con la finalidad de buscar nuevas experiencias, mientras que Colón lo hace para buscar beneficios, con lo que inicia un proceso mediante el cual el viaje a nuevos mundos representa la esperanza de ganancias por los empresarios que han invertido su propio dinero o han recibido apoyos y créditos de otros para llevar a cabo sus proyectos. Según Sloterdijk, Colón es pionero de una multiplicidad «de empresarios y corredores de riesgos que ya hoy divisaban en las costas de otros mundos sus riquezas de mañana» (2014c, p. 66).

Antonio no es un mercader que viaja con sus mercancías, sino un dueño de barcos, el cual, desde su base en Venecia, hace inversiones importantes por el mundo entero y corre con todos los riesgos financieros de sus empresas, en las que sus bienes van en una dirección y los capitales de sus ganancias regresan en dirección opuesta. Antonio es el heredero del Ulises de Dante y de Cristóbal Colón porque algunas de sus inversiones más importantes, las mexicanas, siguen la misma ruta, más allá del estrecho de Gibraltar hacia el oeste¹¹. Si dispusiera de más espacio para este artículo, también querría explicar por qué el informante

¹¹ La naturaleza de su acuerdo con aquellos que se han comprometido a transportar su mercancía y traer de vuelta las ganancias no se aclara en la obra, pero lo que sí queda claro es que Antonio asume todos los riesgos de un naufragio o de cualquier otra desafortunada circunstancia que pudiera ocurrirle a sus mercancías, antes de su entrega a los compradores en otras tierras, o a sus ganancias, antes de que sus barcos regresen a Venecia.

inventado de Tomás Moro en su *Utopía* es otro antecedente del Antonio de Shakespeare.

A diferencia de sus antecedentes, los buques de Antonio pasan por vías conocidas y hay quienes los esperan en puertos de arribo. Shylock, por ejemplo, tiene informantes sobre la fortuna de los navíos de Antonio en México. Todo eso dicho, por mucho que se hayan normalizado en comercio, las empresas de Antonio son arriesgadas y no hay ninguna compañía de seguros o entidad gubernamental que las proteja si fracasan, por diversificadas que sean.

La pieza de Shakespeare es una de las obras literarias más relevantes para pensar la circulación del dinero por el mundo entero en las primeras etapas del comercio marítimo plenamente globalizado, es decir, cuando el sistema de inversiones y créditos se ha desarrollado para fines comerciales, pero antes de que se establecieran los sistemas de seguros que reducen los recelos de los inversionistas para arriesgar sus capitales.

Cuando la obra comienza, otros mercaderes ven que Antonio está triste y suponen que debe ser así porque todos sus barcos están en el mar cargando mercancías. Salerio, otro mercader, dice que él se siente triste cada vez que piensa en los riesgos de sus empresas marítimas:

El soplo con el que yo enfrió mi sopa me estremece solo con pensar cuánto daño puede hacer en el mar un viento enfurecido. No puedo ver caer la arena de un reloj de arena sin pensar en un navío que naufraga en un banco de arena. No puedo ir a la iglesia y mirar el sagrado edificio hecho de piedra sin pensar en las piedras de los acantilados que tan solo con raspar un costado del navío harían desparramarse por el agua todas mis especies y hacer en un momento que lo que me ha costado tanto perdiera todo su valor. ¿Cómo pensar en todo esto sin pensar también que me entristecería si algo así ocurriera? Sé que Antonio está triste pensando en su mercadería.¹²

Antonio le explica a Salerio que su melancolía no podría tener que ver con sus empresas porque ha diversificado sus inversiones:

Que no es así. Doy gracias a mi suerte pues no confié todas mis venturas a un único navío ni a un único lugar; ni tampoco toda mi riqueza a los peligros del presente año. No, no es la mercancía lo que me entristece.¹³

Antonio añade que, en cualquier caso, para él la riqueza no es la fuente principal de la felicidad ni de la tristeza. Shakespeare crea un contraste entre las emocio-

¹² Shakespeare (2000, acto I, escena 1).

¹³ Shakespeare (2000, acto I, escena 1).

nes simples de Salerio, para quien la felicidad y la tristeza dependen de los resultados de sus inversiones, y las emociones más complejas de Antonio, que siente que se ha protegido mediante la diversificación de las preocupaciones más elementales para concentrarse en las vicisitudes de sus afectos y descontentos con otros seres humanos. Sus riquezas son una fuente de desinhibición porque le permiten, sin escrúpulos, expresar su desprecio a quienes odia, como a Shylock, el judío, o sus afecciones a quienes ama, como a su amigo Basanio.

La melancolía de Antonio proviene de las vicisitudes de su amistad con Basanio, su amigo carismático, festejero, holgazán, seductor y oportunista que vive una vida lujosa financiada con dineros prestados que quizás nunca podrá restituir. Antonio pensó que había tomado las precauciones necesarias para proteger el conjunto de sus empresas comerciales, pero resultaron insuficientes para protegerse de los riesgos de su cariño por Basanio.

Antonio es un prototipo literario del empresario en un mundo que se está globalizando: tiene barcos en camino por el mundo, empezando con México, pero también en Marruecos, Inglaterra, Lisboa y la India. Dispone de cierto capital de reserva mientras espera el regreso de sus barcos con las ganancias de sus inversiones, pero no ha anticipado que el capital del que dispone será insuficiente para prestarle a su querido amigo Basanio el dinero que necesita para otro tipo de inversión, que dicho sea de paso representa el tipo que Sloterdijk considera más desagradable: basada en la especulación de oportunistas que hacen ganancias considerables sin trabajar por ellas. Basanio necesita una cantidad extraordinaria de dinero para cortejar a Porcia, una huérfana extremadamente rica con quien desea casarse para convertirse en el dueño de su fortuna y de su palacio en Belmonte, un palacio imaginado tierra adentro en Italia.

Porcia ha jurado casarse según una estratagema que su padre elaboró antes de morir para protegerla del riesgo de que se enamorara de algún pobre oportunista como Basanio, interesado más en su riqueza que en ella. Una condición para ser pretendiente de Porcia es ser sumamente rico. Otra, renunciar a cortejar o casarse con mujer alguna si su ofrecimiento matrimonial fuera rechazado. Este tipo de promesa es precisamente la que hacen algunos de los amantes verdaderos en las obras de Shakespeare¹⁴. Una vez que un pretendiente con una gran fortuna hace ese juramento, puede tomar el tiempo que desee para cortejarla hasta que decida pedirle la mano. Para hacerlo, el padre de Porcia ha señalado una tercera condi-

¹⁴ Hay muchos personajes en las obras de Shakespeare cuya declaración de amor verdadero viene con una promesa de no casarse nunca con nadie más: este es el caso de Rosalinda en *Como gustéis*, o el de Miranda en *La tempestad*.

ción: el pretendiente debe elegir entre tres cajas, y si eligiera la que contiene la imagen de Porcia, se puede casar con ella.

Cada una de estas cajas lleva una indicación escrita: la de oro dice: «Quien a mí me elija tendrá todo lo que un hombre pueda desear»¹⁵; la de plata: «Aquel que a mí me elija obtendrá tanto como mereciere»; y la caja de plomo: «Quienquiera que me elija debe estar dispuesto a dar y a arriesgar todo lo que posea»¹⁶. Nótese que las cajas de oro y de plata parecen prometer algo a quien las elija, mientras que la de plomo se destina a quien esté dispuesto a ofrecer y arriesgar todo lo que tiene. Esa es la caja ganadora, para quien se ofrezca a dar y no para quien tiene solo la disposición de tomar. El padre de Porcia había querido que su hija se casara con un hombre pudiente y generoso que estuviera enamorado de ella y no con un egoísta. Así, Basanio necesita el dinero que Antonio le pide prestado a Shylock para hacerse pasar por el hombre rico que no es.

Una de las grandes ironías de la obra es que Basanio, que no tiene nada que ofrecer más que sus deudas para que otros las salden, se convertirá en el hombre más rico de la obra, y lo será porque arriesgó todo el dinero de Antonio, todo el dinero de Shylock, así como las vidas de ambos. Ocurre de esta manera porque los dos se endeudan para conseguir el dinero que le hace falta a Basanio y el arreglo pone las vidas de los dos en peligro mortal.

Antonio es a sus inversiones marítimas lo que Basanio a sus inversiones matrimoniales, y los proyectos de este dependen de los préstamos y del riesgo. Pero en realidad todos los riesgos recaen sobre Antonio y sobre Shylock, pero también sobre otros acreedores del mercader y del prestamista. Es así porque la suma que Antonio le pide a Shylock es para complementar los dineros que le quedan y los préstamos adicionales que ha pedido a otros amigos; asimismo, porque el propio Shylock le ha tenido que pedir prestado dinero a su amigo Tubal para llegar a la cantidad de tres mil ducados de su contrato con Antonio.

En un primer momento, Antonio estaba seguro de que sus ganancias serían más que suficientes para cumplir con el plazo para el préstamo, pero lo improbable parece suceder cuando recibe noticias de que todos sus navíos han naufragado. Es por ello que corre el riesgo de perder su vida cuando Shylock, lleno de resentimiento, insiste en que las cortes de Venecia reconozcan su derecho a la libra de carne cuando se vence el plazo de su contrato con Antonio.

¹⁵ Shakespeare (2000, acto II, escena 7).

¹⁶ Shakespeare (2000, acto II, escena 7).

El ofrecimiento inicial de Shylock podría haber sido una broma de pésimo gusto, pero será la herramienta de su venganza cuando se entera de que Jéscica, su hija querida, se ha escapado, le ha robado una caja de joyas y se va a convertir al cristianismo para casarse con Lorenzo, quien la rapta de su casa. Para añadir insulto a la injuria, Shylock aprende que Jéscica y Lorenzo dejaron Venecia con la protección de Basanio en el mismo barco que este alquiló para viajar al palacio de Porcia, que acogerá a la pareja. Todo ello significa que la fuga de la hija de Shylock fue subvencionada con el dinero que le prestó a Antonio. Cuando Shylock se dio cuenta de que todos los mercaderes de Venecia estaban enterados de las intenciones de Lorenzo de raptar a su hija antes de que la pareja se fugara de Venecia, podría incluso haber pensado que Antonio tuvo algo que ver con el rapto de Jéscica. La humillación de Shylock aumenta aun más cuando se entera de que ella vendió, por una minucia, su posesión más valiosa: el anillo de Lea, su querida y fallecida esposa.

Esta acumulación de golpes y humillaciones se suman en el alma de Shylock cuando reclama su libra de carne e insiste en que no le importa perder el principal de su préstamo.

A diferencia de Shylock, que ya estaba resentido antes de que entrara en contrato con Antonio, el resentimiento de Porcia nace en el transcurso de la obra, en la escena del tribunal en la que Shylock reclama la libra de carne. Porcia, recién casada con Basanio, aparece inadvertida, porque está vestida de hombre y pretende ser un abogado y el duque de Venecia le concede el derecho de adjudicar el reclamo de Shylock. Para ella, las sumas en cuestión son bagatelas. Ya había estado dispuesta a pagar varias veces el principal para ayudar al amigo de Basanio, aun antes de conocerlo, cuando se enteró de su apuro, y es importante reconocer que para ella el mundo veneciano de mercaderes y prestamistas es muy inferior al de su estado social y al de sus riquezas. Es quizás en parte por ello que, cuando ve a Antonio y a Shylock por primera vez, pide que le digan quién es el mercader y quién el judío, porque no parece distinguir entre el uno y el otro. Precisamente este mundo de mercaderes y prestamistas era aquel del que su padre habría querido defenderla cuando la estableció en un palacio protegido alejado del mundo de la actividad comercial e ideó su estratagema para asegurar que consiguiera un esposo rico y poderoso que la amara.

Porcia tiene una inteligencia privilegiada y ha consultado las leyes de Venecia con un sabio pariente, pero es una inocente que no está en condiciones de comprender las motivaciones de Shylock, que se enterará en el transcurso del juicio de que su esposo se ha casado con ella por su dinero y que Basanio ama a Antonio más que a ella.

La estrategia inicial de Porcia, como juez del caso, es la piedad. Por ella, exhorta a Shylock a perdonar a Antonio de los términos del contrato, y le ofrece dinero a cambio de la cancelación del contrato. Pero, en un momento sumamente importante de la obra, su disposición generosa se esfuma y ataca a Shylock con mucha crueldad.

El cambio de Porcia se da cuando Basanio y Shylock, sin advertirlo, la humillan profundamente. Sin darse cuenta de que ella es el abogado de la corte, Basanio afirma en público que la vida de Antonio le es más valiosa que la de Porcia, en una declaración de amor a su amigo que Basanio nunca le hizo a ella: «Mi vida, la de mi esposa y la del mundo entero no valen más para mí que la tuya. Lo perdería todo, los sacrificaría a todos a este diablo para salvarte a ti». A ello, Porcia responde con dolor: «No creo que tu esposa te diera las gracias si ella estuviera aquí presente para escuchar lo que estás ofreciendo»¹⁷.

Cuando Basanio dice que está dispuesto a sacrificar su vida para salvar la de Antonio, Porcia recibe el primer gran golpe de su vida. Ella ya no tiene ningún poder para cambiar su destino porque Basanio es ya dueño de su cuerpo y de su fortuna; y no tiene a su padre para proteger sus intereses. Antes de dejar su palacio, ya había cedido su ser y sus bienes a Basanio. Lo único que le pide es que tome un anillo como una promesa solemne de su amor.

Después de la declaración de Basanio a Antonio en la que dice que está dispuesto a sacrificar a Porcia, Shylock añade insulto a la injuria cuando afirma: «Pues así son todos los maridos cristianos»¹⁸, y es inmediatamente después que Porcia se muestra cruel en contra del prestamista. Al escuchar este insulto de Shylock, ella pronuncia su dictamen, que parece parece favorecerlo, pero que en realidad es el comienzo de su derrumbe: «Una libra de carne de este mercader es tuya. El tribunal te la concede y la ley te la otorga»¹⁹. Luego, como si estuviera repitiendo el epíteto de «cristiano» que Shylock usó para referirse a la inconstancia de los maridos cristianos, y que ella expresa por primera vez en el juicio, Porcia añade: «Pero si con tu cuchillo derramaras una sola gota de sangre de un cristiano, vuestros bienes y tierras serán confiscadas según las leyes de Venecia»²⁰. En la medida en que continúa con sus razonamientos, los castigos que enuncia son cada vez más implacables, con argumentos²¹ que ella podría haber usado al comienzo

¹⁷ Shakespeare (2000, acto IV, escena 1).

¹⁸ Shakespeare (2000, acto IV, escena 1).

¹⁹ Shakespeare (2000, acto IV, escena 1).

²⁰ Shakespeare (2000, acto IV, escena 1).

²¹ Sus dos argumentos principales, a saber, que Shylock puede tener derecho a una libra de la carne

del juicio para convencer a Shylock de que retire su demanda. Ella ya sabía que el reclamo de Shylock, que es una amenaza a la vida de Antonio, no era lícito según las leyes de Venecia y que por amenazar la vida de un cristiano a los judíos se le podía confiscar todas sus propiedades y condenarlos a muerte. Pero, en vez de usar esos argumentos para que Shylock abandone su reclamo al comienzo del juicio, los empleará para destrozarlo luego de haber sido humillada.

El cambio de Porcia de la piedad a la crueldad despiadada se debe al nacimiento de su resentimiento, el cual alimenta su crueldad. Shylock se convierte en su chivo expiatorio porque ella tiene poder sobre él, pero hay muy poco que pueda hacer en contra de su marido, a quien ya ha cedido su ser y sus pertenencias. En realidad, Basanio nunca tuvo nada que sacrificar que no fueran los bienes y las vidas de otras personas, y tampoco se puede decir que es una persona confiable porque pide préstamos que no está en condiciones de pagar, no sabe cumplir con su palabra y hace falsas promesas. Incluso, Basanio romperá su único juramento a Porcia, nunca separarse del anillo que ella le regaló como un símbolo de su unión: «El día que este anillo se separe de este dedo, que vaya con él también mi vida, se dirá entonces que Basanio ha muerto»²².

Así como Basanio socavó las intenciones del padre de Porcia, que había establecido una estratagema para protegerla de un oportunista como él, que la podría seducir por su riqueza, Porcia socava las intenciones de Shylock, que había deseado afirmar su dignidad, pero termina humillado: para conmutar la pena de muerte que ha recibido deberá convertirse al cristianismo y perder el poder sobre sus bienes y propiedades.

Cuando el juicio concluye, Basanio quiere ofrecer dinero o un regalo al abogado que salvó a su amigo sin saber que él es su esposa vestida de hombre. Porcia rechaza su oferta, en parte porque Basanio le estaría regalando su propio dinero. Pero luego se le ocurre una idea que podría redimir a su esposo y aliviar su propia humillación: Porcia le pide a Basanio que le regale su anillo, el mismo que ella le había dado. A Porcia le encantaría que su esposo se lo niegue y que demuestre, por lo menos, que el juramento que le hizo vale más que el quedar bien con el abogado que ayudó a su amigo. El primer instinto de Basanio es el de conservar

de Antonio, pero no a una sola gota de su sangre, y que cualquier atentado en contra de la vida de un cristiano por un judío merece la condena a muerte, podrían haber sido desplegados por Porcia al principio del proceso, cuando, en vez de hacerlo, ella le da la oportunidad a Shylock de que muestre su misericordia, lo que el duque también hubiese preferido: «Shylock, el mundo cree, y yo también creo que [...] tu extraordinaria crueldad es tan solo una crueldad aparente. [...] Judío, todos esperamos una respuesta benevolente de tu parte» (Shakespeare, 2000, acto IV, escena 1).

²² Shakespeare (2000, acto III, escena 2).

el anillo, y Porcia se despide con esa satisfacción, pero de inmediato, y en un solo instante, Antonio convence a Basanio de que le regale el anillo al abogado por dos razones que él considera convincentes: por su servicio, pero también por el amor de Antonio por Basanio, que según Antonio valen más que la promesa que le hizo a su esposa: «Deja que se lleve el anillo. Considera que sus méritos y mi amor valen más que el mandamiento de una esposa»²³. Sin contestar ni pensarlo más, Basanio le pide a un sirviente que le envíe el anillo al abogado.

El único personaje, aparte de Porcia, que sabe que ella ha sido humillada en el juicio y por el regalo del anillo es Nerisa, la doncella a su servicio, que, también vestida de hombre, la había acompañado al tribunal como si fuera un sirviente. Pero Nerisa también es humillada por su nuevo esposo, Graciano, el servidor de Basanio, cuando dice en público que él también sacrificaría a su esposa si ello ayudara la causa de su amo, y entonces él también regalará el anillo de Nerisa que había jurado conservar para siempre.

La escena final de la obra empieza con un diálogo entre Jérica y Lorenzo, como si estuvieran compartiendo un sueño premonitorio, en el que evocan varias historias de amor que terminan en tragedia, como la de Troilo y Cresida, Dido y Eneas, Medea y Jasón, Píramo y Tisbe, y piensan en su propia relación como si fueran una de esas parejas.

En el final aparentemente feliz de la obra, Basanio y Porcia se reconcilian cuando esta le devuelve el anillo a aquel, y Basanio jura que nunca más lo perderá. Nerisa y Graciano también se reconcilian. Y Jérica comienza su nueva vida como la esposa cristiana de Lorenzo. Las tres parejas aparentemente felices retoman las festividades que fueron interrumpidas por el juicio de Antonio.

La evocación de amores infelices, fracasados y trágicos al comienzo del acto final no es un buen agüero para ninguna de estas uniones, y aun menos el que Lorenzo reprima a su esposa por el robo de la fortuna de su padre, que él no tiene reparos de compartir, ni la suposición de Jérica de que su marido le ha hecho falsos juramentos.

Si Antonio no hubiese consentido a su amigo oportunista, ni hubiese sido intolerante con Shylock, y si Shylock, Antonio y Porcia hubiesen tomado en serio la exhortación de la propia Porcia a la piedad en vez de la crueldad, entonces la red de resentimientos estrechamente vinculada a la circulación del dinero en

²³ Shakespeare (2000, acto IV, escena 1). Cabe señalar que Antonio transforma (y degrada) la solemne promesa de amor de Basanio y Porcia (simbolizada por el anillo que ella le regala y que él jura conservar mientras tenga vida) en una mera «orden» de Porcia que Basanio tiene el derecho de olvidar.

esta obra podría haber contribuido a la creación de una vida común de mayor cooperación y mejor convivencia. Pero al final nos quedamos simplemente con el futuro incierto de tres parejas que han sido unidas por el oportunismo, el hurto y los falsos juramentos, por mucho que se encuentren reunidos en el espacio lujoso y privilegiado que es el palacio de Belmonte, del que Basanio es ahora dueño.

Al final de la obra, es muy difícil olvidar la humillación devastadora que Shylock sufrió en el acto anterior.

Conclusión

Esta pieza de Shakespeare es quizás la primera obra maestra de la literatura que pone en relación el tema de los riesgos y las deudas, que son congénitos a la circulación del dinero en el mundo globalizado, y el proceso mediante el cual las inversiones se diversifican y los sistemas de crédito y seguros se van estableciendo; pero Shakespeare también pone en relación el papel de las emociones en estos procesos económicos. La obra depende de una dinámica de dar y tomar, que es alimentada por las pasiones humanas que pueden quebrantar la cooperación y la convivencia.

Para concluir, querría citar un texto de Sloterdijk en el que el filósofo alemán reivindica el pensamiento de Marcel Mauss, y su gran libro sobre el don, no como una contribución al estudio de las culturas arcaicas, sino como una contribución para pensar nuestro presente y para empezar a imaginar lo que podría ser una vida política desprovista de resentimientos:

El mundo moderno ha sido descrito por algunos antropólogos como una época en la cual la economía del dinero reemplazó a la economía del don de las culturas arcaicas. La verdad es otra. Mauss es el primer y único pensador hasta la fecha que comprendió que la libertad con la que se hace un don no cancela el principio de la responsabilidad ni el de la obligación. En otras palabras, el don incluye un elemento de libre albedrío y un elemento de obligación. Marcel Mauss era un socialista que a su manera quiso pensar en una sociedad de la generosidad, y eso significa un socialismo sin resentimientos. Sanar a la izquierda de las políticas del resentimiento para orientarla hacia las políticas de la generosidad sería deseable, pero es ahora solamente un sueño. (Sloterdijk, 2014a, p. 10)

En este mundo que Sloterdijk considera un sueño, las tristezas, dilemas, sufrimientos y decepciones que Shakespeare investiga en *El mercader de Venecia* formarían parte de una época que merecería estar en un momento procesado de nuestro pasado, pero en el mundo en que vivimos, los problemas que Shakespeare nos presenta están muy lejos de ser superados.

Bibliografía

- Hazlitt, W. (1969). *Characters of Shakespeare's plays*. Londres: Everyman's Library.
- Homero. (1961) *The Iliad* (Trad. I. Johnston). Arlington, Virginia: Richer Resources Publications.
- Keerigan, J. (2016). *Shakespeare's binding language*. Oxford: University Press.
- Platón. (2006). *Collected dialogues. Republic* (Trad. P. Shore). Princeton: University Press.
- Scheler, M. (2010). *Ressentiment* (Trad. L. Coser, & W. Holdheim). Milwaukee, Marquette: University Press.
- Shakespeare, W. (2000). *The merchant of Venice* (Ed. A. R. Braunmuller). Nueva York: Penguin Books.
- Sloterdijk, P. (2010a). *Die nehmende Hand und die gebende Seite*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2010b). *Rage and time*. Nueva York: Columbia University Press.
- Sloterdijk, P. (2011). *Esferas* (Trad. I. Reguera). Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2013). *You must change your life* (Trad. W. Hoban). Cambridge: Polity.
- Sloterdijk, P. (2014a). What does a human have that he can give away. En J. Brouwer, & S. Van Tuinen (Eds.). *Giving and taking. Antidotes to a culture of greed* (pp. 10-11). Rotterdam: V2 Publishing.
- Sloterdijk, P. (2014b). *Globes. Spheres II* (Trad. W. Hoban). Pasadena: Semiotext(e).
- Sloterdijk, P. (2014c). *In the world interior of capital. For a philosophical theory of globalization* (Trad. W. Hoban). Cambridge: Polity Press.

«In God We Trust». El complejo del dinero

Victor J. Krebs
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Sin contrarios no hay progreso. Atracción y repulsión,
razón y energía, amor y odio son necesarios a la existencia
humana.
William Blake

Alquimia

Cuando hablamos de dinero estamos hablando de algo volátil al mismo tiempo que de algo macizo. Volátil como el espíritu y sólido como la materia. El dinero es, desde esta perspectiva, un encuentro de fuerzas contradictorias aliadas en un solo e invertido abrazo. Una paradoja; una dialéctica en suspenso.

Figura 1
«In God We Trust»



«In God We Trust», frase que me sirve de título, y además lema del billete de un dólar americano –la moneda del más importante imperio de esta época–, retrata esa paradoja en su imagen, y así efectúa un matrimonio extraño entre lo espiritual y lo material¹ (o, en otras palabras de William Blake: «entre el cielo y el infierno»). La aleación de estas dos fuerzas elementales constituye la esencia misma o lo que prefiero llamar la alquimia del dinero.

Otra manera de decir lo mismo es que el dinero es un contenedor en el que se pueden condensar el deseo o la fantasía, hasta su transformación en materia sensiblemente cargada con sentido. Por ejemplo, quiero esa educación para mis hijos, la casa de mis sueños, las mejores oportunidades para crecer. El dinero que produzca yo podrá, en su macizo peso, materializar lo que deseo. El dinero puede transfigurar la materia, hacerla significativa, porque en su alquimia se encarna la fantasía.

Ahora, cuando me refiero al dinero –en el subtítulo de este artículo– como un «complejo», es decir, como un «complejo psíquico», quiero decir no solo que involucra una dialéctica paradójica entre materia y espíritu, sino que implica además el peligro permanente de su polarización.

El ser portador de tal peligro le da al dinero el poder de perturbar el balance del alma sobre nosotros, tanto individual como colectivamente, y de llevarnos hasta la locura. Eso es lo que significa que sea un complejo.

Es por esa razón –porque es un complejo, como la sexualidad es un complejo, la política es un complejo, la religión es un complejo– por lo que es necesario ser prudente y cauteloso siempre que se tiene que lidiar con el dinero cuando se entra en su ámbito. Es verdad que es una materia volátil, sí, pero por eso mismo es también capaz de activar las pasiones más brutas y más bajas en uno.

Como lo pone Axel Capriles, en su libro *El complejo del dinero*:

Las finanzas tejen silenciosamente intrincados contratos interpersonales, demarcan territorios y fronteras que nos ciñen y violentan disimuladamente. En

¹ El origen de este lema se encuentra en la carta escrita en 1861 al entonces secretario de la Tesorería, Salmon P. Chase, por el ministro evangelista de un condado de Pennsylvania: «Estimado señor: [...] Un hecho tocante a nuestra moneda ha sido seriamente ignorado. Me refiero al reconocimiento de Dios todopoderoso en algunas de nuestras monedas. Usted es probablemente cristiano. Qué pasaría si nuestra República desapareciera. ¿No razonarían correctamente los historiadores del futuro que éramos una nación pagana? Lo que propongo es que en lugar de la diosa de la libertad [...] deberíamos colocar en el billete el ojo omnisciente, coronado con un halo sobre la bandera americana [...] y entre las barras de las banderas las palabras DIOS, LIBERTAD, LEY. [...] ello nos aliviaría de la ignominia del paganismo y nos pondría abiertamente bajo la protección divina que hemos elegido personalmente [...]» (US Department of Treasury, 2015). Traducción propia.

muchas relaciones de pareja el tema monetario se convierte en tabú pues, de lo contrario, desataría devastadoras tempestades y heridas incurables. El presupuesto agobia la sexualidad y el matrimonio, y es parte de la manipulación y las luchas de poder en las relaciones interpersonales. Los asuntos financieros embrollan el trato con los amigos, los lazos con la pareja, los nexos de parentesco e incluso las relaciones entre padres e hijos. El dinero, en otras palabras, convierte al íntimo en extraño y consteliza la sombra, en el otro. (Capriles, 1996, pp. 98-99)

Que el dinero sea un complejo psíquico se muestra además en su gramática, que termina por ser su síntoma. Hablamos del «valor» del dinero, de su «interés», de sus «altos y bajos», de nuestras «inversiones y pérdidas». El lenguaje del dinero es un lenguaje psicológico y, en ese sentido, podemos entender los movimientos del dinero en el mundo como síntomas de la psique, tanto individual como colectiva; y también a la economía como un intento por mantener a esa bestia bajo control.

Abro un pequeño paréntesis: desde 1973, a raíz de que el presidente estadounidense Richard Nixon terminara con la convertibilidad del dólar en oro, el dinero utilizado en el mundo –hoy en día, en la primera parte del siglo XXI– tiene un valor que ya no se sustenta en una garantía física o material, sino en la creencia, subjetiva, virtual, de que será aceptado como moneda de cambio por los demás habitantes del planeta. Ahora, el único objetivo de las autoridades monetarias y bancos centrales es suavizar las fluctuaciones especulativas en el mercado y mantener la estabilidad de precios a corto plazo, evitando así situaciones indeseables y críticas, como la hiperinflación o la deflación. La idea de la economía como una ciencia capaz de dominar al animal que se mueve bajo las mareas de la bolsa mundial es cada vez menos creíble, cuando lo único que puede hacer es regularlas, pacificarlas en la medida en que esas mismas fuerzas se lo permiten. Quizás sea de otra cosa que de una ciencia de lo que trata el conocimiento que necesitamos del dinero.

Me interesa entonces hablar del espacio psíquico que tiene el dinero en nuestras vidas, de la trama de imágenes, sentimientos y pasiones que despierta en nosotros; del valor, el peso, el interés que tiene para nosotros; y del poder que posee sobre nosotros, tanto para deprimirnos como para inflarnos –en un sentido más amplio que el meramente cuantitativo, de la depresión o la hiperinflación económicas–. Me interesa también hacer énfasis, sobre todo, en su fácil transformación en mera cantidad o en cifra y, por lo tanto, en mero poder. Tomando en cuenta, además, nuestra atracción por ese poder.

Cuando el dinero es materializado, reducido a puras cifras, su dialéctica se polariza y de ese modo se desconecta, de alguna manera pierde automáticamente el llamado a la trascendencia, el cual anima originalmente el lema: «In God We Trust» que encontramos en cada billete de un dólar y que, supuestamente, lo hace capaz de efectuar aquel matrimonio paradójal entre espíritu y materia; o bien aquel que es capaz de realizar la condensación de deseo y fantasía en materia con sentido. El dinero, cuando es apartado de su vocación paradójal, podríamos decir que se toma literalmente y se cuantifica crudamente; pierde el poder de transformación. Reduciendo todo al único sentido del número y al único propósito de la producción cuantitativa, aplanada lo que toca. **Midas** es el nombre que le damos a esta dinámica.

Otra manera de decirlo es tal vez esta: «In God We Trust» sobre el billete norteamericano irónicamente se vuelve autorreferencial y por ende nuestra fe en el dólar toma el lugar de nuestra confianza en Dios. Dios entonces es reemplazado por la plata; pero eso es comúnmente entendido como «idolatría». El becerro de plata. El ministro puritano que motivó a Salmon Chase, funcionario máximo de la Casa de la Moneda de los Estados Unidos, hace 107 años, a imprimir el primer billete de dólar americano con ese lema, había argumentado que era importante dejar como mensaje al futuro que los Estados Unidos de Norteamérica no eran una cultura de paganos. ¿Qué diría él del sentido que ha adquirido su legado para el globo hoy?

Cifra

Heidegger ya nos advertía de la predilección por cifras de nuestra época como síntoma de una patología que consiste en transformar la cualidad de la experiencia en la cuantificación de la representación, donde el mundo termina por desaparecer detrás de su representación numérica (Krebs, 1997, pp. 131-132).

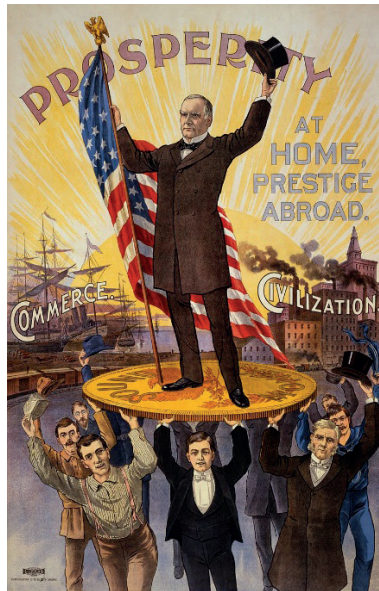
La consecuencia de esa patología es lo que él llama «lo gigantesco», que se muestra más evidentemente en el afán de conversión de todo en estadísticas, en nuestra curiosidad por los máximos y los mínimos y en nuestra fascinación por los récords. Por otro lado, esta también se muestra en la avidez actual por la fama mediática, en la compulsión de los *selfies*, en la cultura del *like* y la búsqueda de seguidores en todas las redes sociales. Heidegger podía mencionar la eliminación de las grandes distancias mediante el avión en el espacio; nosotros ahora podemos hablar de su nulificación por la realidad virtual, de la aceleración y dilación de tiempos y distancias que ocurren en las comunicaciones cibernéticas, de la disolución de la intimidad en la viralidad virtual, etc. (Krebs, 1997, p. 132).

Kierkegaard veía en don Juan (quien se jactaba, no de las mujeres que había poseído, sino del número de ellas que había caído ante él) al paradigma de nuestra época y como un representante de la esfera más superficial de la vida humana, que él llamaba «estética» y la contrastaba con la religiosa. Rafael López-Pedraza (1991), un distinguido psicólogo junguiano, describe esa condición como una impotencia psíquica, una incapacidad de hacer imágenes y, por lo tanto, de conectarse psíquicamente con lo que se percibe o considera solamente a través del intelecto. Como escribe López-Pedraza, «existe una gran diferencia entre las imágenes que acuden a la mente de un hombre al recordar sus amores, conectándole así con los distintos complejos de su historia, y las aventuras amorosas que acuden a su mente en términos numéricos» (1991, p. 174). No sorprende entonces que Kierkegaard se refiera a nuestra patología como una *exacerbatio cerebri*, una exacerbación cerebral.

Esa misma enfermedad es la que Capriles llama «la obsesión por la cifra», que no consiste en otra cosa más que en la **literalización** del dinero, en el colapso de la tensión interna que se debe preservar entre lo material y lo espiritual; o bien en la reducción de lo psíquico ante lo meramente cuantitativo.

Figura 2

«Prosperity at home, prestige abroad», póster de campaña, 1895-1900 (Wikipedia, s. f.)



Y es cierto que encontramos cada vez a más personas «gigantescas», personas, como señala Capriles, «cuyo estilo de conversación se caracteriza por la monótona y reiterada enumeración de artefactos, pertenencias, adquisiciones y objetos, y cuyo distintivo agregado es la mención obligatoria del precio de esos objetos». Por lo que creo que atina muy bien cuando agrega que «más allá de la frivolidad implícita [...] ello responde a una fantasía colectiva que pretende reducir el mundo a un común denominador, con el cual podamos cuantificarlo y medirlo en forma clara e inequívoca» (Capriles, 1996, p. 110).

La matematización o cuantificación es la forma como empezamos a relacionarnos más y más con el mundo; una relación ahora potenciada por los algoritmos, que traducen en nuestras computadoras imágenes representacionales de todo, reduciendo así la complejidad real y su radical forma impredecible a una estructura dócil para nuestro pensar intelectual. *Ego friendly*, casi quisiera decir. Las cualidades sensibles, que están cargadas con la complejidad paradójica, son sustituidas por frías cantidades conceptuales, medibles, controlables y predecibles. Kierkegaard decía que detrás de ese colapso en la dialéctica, en este caso de la polarización materialista, está la resistencia a la inversión existencial. De ahí que no es de sorprender la galopante proliferación, durante los últimos años, de la representación y la popularidad de los simulacros, que hace posible la «Era Digital» en el mundo virtual. Cuando la alquimia del dinero se polariza y se reduce solo a las cifras materiales, nos protegemos de la inversión anímica, pero bajo el costo del sentido existencial. El síntoma de este vacío es, efectivamente, lo que Heidegger (1960) llamaba «lo gigantesco».

No obstante, el comercio no es solo material, ni el dinero una mera cifra. Nos encontramos ante un espacio en el que se condensan la imaginación con la realidad, donde se realiza el trabajo interior en el que la imaginación transfigura al objeto de la fantasía en una realidad de valor íntimo (Krebs, 1997, pp. 89-93). Cuando la inmediatez de la cifra sustituye ese proceso y lo anula —volviendo al comercio un simple intercambio y al dinero en cifra—, entonces brota la *hybris* y crece la desmesura. Contra esa propensión del alma humana se alza siempre una conciencia del peligro, como forma psíquica de compensación, que se expresa en imágenes culturales de advertencia. Por ejemplo, en el libro sagrado de la tradición judeocristiana, se tiene la imagen de los mercaderes en el templo, a quienes Jesús expulsa iracundo por haber confundido la casa de su padre con un mercado. Otro ejemplo es el del ojo de la aguja, por «el que antes pasará un camello que un rico, en camino al reino de los cielos» (*cf.* *Nueva Biblia de Jerusalén*, 1975, Mateo 26, Marcos 28). Estas son imágenes que parecieran advertir que uno puede ganar

el mundo y sin embargo perder la propia alma. La admonición acerca de la necesidad de una actitud humilde no es, por lo tanto, sino un resguardo en contra de la *hybris* o arrogancia que surge inevitablemente cuando el intelecto se desconecta de la emoción y el cuerpo, y hace imposible así la visión de lo trascendente.

Como observa Robert Sardello:

Reconocer plenamente el carácter sagrado de las cuestiones financieras nos apartará del marxismo y del capitalismo, de cualquier visión que nos haga pensar que las cuestiones monetarias solo tienen que ver con la acumulación y distribución de cosas materiales. (Sardello, 1983, p. 6)

«La obsesión por la cifra» no es sino el síntoma de un dinero que ha perdido su poder alquímico, que ha dejado de sostener el fino balance entre la materia y el espíritu del que surge. Y es entonces que el alma, en palabras de James Hillman, es «desviada por el camino de la negación y el mundo se abandona a la lujuria, la avaricia y la codicia» (1982, p. 40). La fealdad, la corrupción del poder, la naturaleza puramente cuantitativa del dinero hoy no son sino la consecuencia de haberlo escindido y apartado de los dioses de donde proviene (Hillman, 1982, p. 40).

Reducido a la mera cifra, el dinero deja ya de tener un valor psíquico, o tal vez más gravemente: sigue siendo psíquico, pero ya desde las sombras.

Hermes (o Contra la idolatría)

Figura 3

Mercurio volador, Giovanni Da Bologna, 1580



Hermes (The Flying Mercury by Giovanni Da Bologna, 1580)

Jung decía que ahora, en nuestro tiempo, nuestros dioses se ocultan o se hacen manifiestos en nuestras patologías. Ahora bien, el patrono del dinero es el dios Hermes. No, por supuesto, en la cultura monoteísta de donde sale el lema con el que empezamos, que somete todo a una sola mirada desde lo alto de una jerarquía cósmica; sino en la cultura politeísta de los griegos, cuna (junto con el monoteísmo judeocristiano) de nuestra cultura. Y Hermes, como escribe Ginette Paris, es «a quien se le atribuye el arte de hacer fuego frotando dos maderos, y quien expresa ese mismo espíritu al frotar dos palabras o dos culturas y prender esa otra chispa que es la comunicación» (1990, p. 62). Podemos agregar, además, que se le atribuyen el comercio y la transacción.

Con los romanos, Hermes se vuelve Mercurio, nombre también del metal líquido que en inglés se llama *quicksilver*, es decir: **plata líquida**, imagen con la que se representa su vivacidad, maleabilidad y capacidad de transformación. Hermes se transforma interminablemente, pues su naturaleza es tan cambiante y susceptible como lo es la del metal que él nombra. La fluidez de Mercurio, podríamos decir, da imagen al movimiento suspendido: la tensión entre espíritu y materia de la alquimia paradojal o el alma del dinero.

Dije antes que quizás sea de otra cosa que se trate el conocimiento del dinero que de una ciencia. Sería entonces la tarea de la economía, o de lo que podríamos llamar economía: mantener el balance, suspender la dialéctica manteniéndola en movimiento, y no precisamente para controlar ni para predecir, sino para compensar y advertir.

La volatilidad del dinero, su conexión con la fantasía y el deseo, requieren de la solidez o el ancla de la materia. Pluto, dios de la riqueza, y Plutón, del inframundo, ambos están también aliados al dinero y hablan precisamente de ese aspecto. Ellos son la presencia que nos pone los pies sobre la tierra en su alquimia. Tener monedas que contar, números con los que hacer cuentas y ordenar y sacar cálculos es esencial para construirle una base a las nubes donde habitan nuestros sueños, como lo pone Thoreau en su gran libro *Walden* (2008), un capítulo del cual está enteramente dedicado a recontar las cuentas durante su estadía en la cabaña donde fue a hacer su experimento de vida frente al lago.

Figura 4
Monedas antiguas de cobre con la figura de Constantino El Grande, emperador romano, 301-337 d. C.



«In God We Trust». En Dios confiamos. Pero también «Al César, lo que es del César». Mantener esta tensión y evitar la literalización que causa el colapso y depriva al dinero de «alma», como diría James Hillman.

Bibliografía

- Capriles, A. (1996). *El complejo del dinero*. Caracas: Ediciones BXEL.
- Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- Hillman, J. (1982). A contribution to soul and money. En R. Lockhart, J. Hillman, A. Vasavada, J. Perry, & A. Guggenbühl-Craig, *Soul and money* (pp. 31-43). Dallas: Spring Publications.
- Krebs, V. J. (1997). *Del alma y el arte. Reflexiones en torno a la cultura, la imagen y la memoria*. Caracas: Editorial Arte.
- Krebs, V. J. (2013). The power of ghosts. Psychic awakening in the virtual world. En *Jung Journal: Culture & Psyche*, (7), 31-38.
- López-Pedraza, R. (1991). *Hermes y sus hijos*. Madrid: Anthropos.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Paris, G. (1990). *Pagan grace*. Dallas: Spring Publications.
- Sardello, R. (1983). *Money and the soul of the world*. Dallas: The Pegasus Foundation.
- Thoreau, H. D. (2008). *Walden* Eds. J. Alcoriza, & A. Lastra. Madrid: Cátedra.
- US Department of Treasury. (21 de setiembre de 2015). Carta a Salmon P. Chase. Recuperado de <http://www.treasury.gov/about/education/Pages/in-god-we-trust.aspx>
- Wikipedia. (s. f.). Archivo: McKinley Prosperity.jpg (1895-1900). Wikipedia. Recuperado de https://en.wikipedia.org/wiki/File:McKinley_Prosperty.jpg

La crítica de la sinrazón económica en Michel Henry¹

Jean Leclercq
Université Catholique de Louvain

Dinero ganado, prestado, recibido, gastado, ahorrado. Los adjetivos nunca sobran cuando se trata de describir nuestra relación con esta palabra –dinero–, que es, la mayor parte de las veces, el objeto de nuestros fantasmas, de nuestros más terribles fetichismos –entre los cuales el más excéntrico es, sin duda, la especulación–, pero también de nuestros más grandes desconciertos o nuestras más grandes esperanzas. Como afirma Paul Ricœur, «es poco probable que alguno de nosotros tenga una idea clara sobre sus vínculos con el dinero. Estos son diversos, contradictorios, enredados» (2010, p. 200); por su lado, Georg Simmel señalaba que «muchas personas están dispuestas a comportarse con mucho menos conciencia moral y de manera más ambigua en asuntos de puro dinero que cuando se trata de hacer algo éticamente cuestionable en otro tipo de relaciones» (2006, p. 37).

En este terreno terriblemente minado, entre conceptos y afectos, vamos a desarrollar nuestra reflexión sabiendo que –muy paradójicamente–, si bien existe una vasta literatura sobre el capitalismo, es mucho menor la que trata sobre el dinero, confinado a menudo a la condición empírico-objetiva de entidad física que permite establecer un orden de valores a partir de múltiples consideraciones (empíricas y teóricas) por medio del precio atribuido a los objetos y a las relaciones entre ellos, lo que implica múltiples fenómenos. En este caso, el dinero es más bien la moneda, este instrumento cuasi universal: una norma de medida y un

¹ Dedico este texto a mi amigo Julien Uyttendaele, a quien he tenido el honor de acompañar tanto en su recorrido político como en su acción política.

Traducción del francés de Cesare Del Mastro.

medio de comercio y de intercambio. Pero la focalización en las dimensiones metálica, fiduciaria y bancaria —expresiones del alcance mercantilista de esta noción— no debe hacernos olvidar que nosotros, los contemporáneos, hemos entrado en la era de la especulación.

En efecto, así como hemos creado burbujas metafísicas (Dios, Absoluto, etc.) que nos han conducido a fantasías, delirios y éx-tasis de todo tipo, y así como nos hemos instalado en aporías sociales de las que ya no podemos salir porque nuestras invenciones nos entrampan y nos desconectan de la realidad de la materia afectiva real, también hemos creado burbujas financieras y las primeras ya han estallado ante nuestros ojos. Las deflagraciones son brutales, violentas: matan de un solo golpe o asfixian lenta e insidiosamente.

Desarrollaremos en tres etapas esta reflexión políticamente situada y filosóficamente comprometida. Quisiéramos señalar, en primer lugar, algunas constataciones que apuntan a la necesidad de pensar filosóficamente el dinero; en segundo lugar, abordaremos la especificidad de la manera como Michel Henry trata esta cuestión; a través de este análisis llegaremos, por último, a una conclusión efectiva que obligaría a pensar políticamente el dinero por una serie de razones que intentaremos explicitar.

Constataciones: los estragos de la reducción mercantil

Sufrimos hoy los estragos generados por la mercantilización total y la monetarización general, lo que ha llevado al importante impacto del utilitarismo en nuestras existencias y nuestros modos de relación, así como en nuestras solidaridades civiles y ecológicas, en nuestras fraternidades y en la confianza en nuestros lazos sociales, que es la más existencial y por ello la más verdadera. Se nos habla de la «economía», de la «razón económica», pero ¿se trata acaso de realidades palpables? Se afirma que la economía es una «ciencia», pero reconozcamos que no cumple con los objetivos ni con las exigencias que esta última supone desde sus orígenes griegos (universalidad, causalidad y necesidad) y admitamos que sus categorías fundamentales y reguladoras son problemáticas.

En este sentido, sobre la cuestión del dinero conviene mostrar, en primer lugar, que es necesario medir los desafíos provocados por el hecho de que, debido a su función de mediador de nuestros intercambios, uno de los problemas filosóficos (porque tiene que ver con el uso de las categorías) es la manera —ya denunciada por Simmel— como la eficiencia se ha convertido en finalidad, con lo cual los paradigmas operativos de la razón calculadora propios de la economía son cuestionados. Esto quiere decir que la noción de cantidad accede de otro modo a

su dimensión abstracta y que el dinero se transforma *ipso facto* en una finalidad; por ello, nada asegura que permanezca articulado con su efectividad primera: se procede a través de una reducción al objeto y la cantidad asume el rango de valor. Diremos, en suma, que se instaura una axiología de/en lo cuantitativo con el riesgo de que, puesto que la categoría de cantidad está ligada a la satisfacción, el problema de la alienación se convierta en la cuestión filosófica. Nos referimos, de hecho, a la alienación de la *polis*, ya que al conquistar un valor único el dinero afecta el curso de las relaciones sociales y nos lleva a preguntarnos por los mecanismos de la donación y de la deuda.

Lo que es importante pensar filosóficamente es el hecho singular de que las necesidades y los intercambios devienen la esencia de la manifestación del todo cuantitativo y cuantificable revelado por el dinero. En virtud del culto que se le rinde, la cantidad se convierte, pues, en el único criterio axiológico e incluso en una categoría moral universal.

Ahora bien, como lector asiduo de Marx, Michel Henry merece nuestra atención para aclarar estos diferentes puntos. En efecto, Marx abordó precisamente el problema de la ecuación alienación-abstracción, es decir, el momento específico en el que la cantidad adquiere el estatuto de valor en sí, así como un rol globalizante y totalizante en la hermenéutica de los intercambios y, de manera particular, en las operaciones de mercantilización. A este respecto, hay que recordar que Marx describió la alienación capitalista en cuatro momentos (Dubost, 2008):

- a) El egoísmo de la propiedad privada, lo que implica que cada uno debe poseer más que los otros para poder afirmarse.
- b) La creación de objetos nuevos para suscitar nuevos deseos y nuevos gozos, con lo cual la dependencia intersubjetiva entra en una situación de exceso.
- c) El incremento del número total de objetos.
- d) El empobrecimiento del ser humano como ser humano: la pérdida de las necesidades vitales y del «vínculo realmente humano con sus *alter ego*».

Por estas cuatro razones el dinero se convierte progresivamente en una necesidad, según un «círculo vicioso» cuya única lógica es el incremento, es decir, tener cada vez más dinero y «suscitar nuevas necesidades». Abordemos a continuación el pensamiento de Henry sobre este punto.

El momento henriano: deconstrucción de los esquemas de la alienación

Comencemos con este pasaje tomado de una entrevista de Henry publicada recientemente:

Hemos construido un trabajo que no existe: una entidad ideal, un objeto económico. Porque el objeto económico no es en ningún caso el trabajo viviente. El objeto económico es como un objeto geométrico. Es un objeto construido a partir de la realidad. Y hoy todo el universo económico se construye así. Porque el trabajo abstracto o económico, o social, [...] es equivalente al valor de cambio, equivalente al dinero... El dinero, el valor de cambio, es trabajo abstracto. Hay, pues, todo un universo económico perfectamente homogéneo, y también financiero, constituido por substitutos de la vida real de las personas. Y este abismo ha sido abierto para siempre. (Henry, 2015, pp. 219-220)

Henry insiste en la concreción del sujeto corporal individualizado. Al ver en esta subjetividad sensible lo «propio» del hombre, y al retomar la distinción entre lo empírico y lo transcendental, él encontró en la afectividad de esta entidad individualizada la marca que la define, su sello antropológico. Si bien no nos detendremos en ella, recordemos la crítica henriana de la ciencia y del empirismo biológico –con los reduccionismos que estos implican– que convierten al hombre en una entidad impersonal, esta «silueta» errante de la que Henry suele hablar.

Según la filosofía henriana, existe ante todo una sensibilidad que unifica e individualiza todo, que es comprendida por su «fondo», y que Henry denomina muy pronto la vida: una entidad absoluta capaz de generar una identidad concreta y afectiva gracias a sus propios poderes. En Henry, el campo semántico que permite enunciar la acción corresponde a una experiencia de sí que no se da fuera del mundo o contra el mundo, sino «antes» del mundo. Esta observación es importante porque permite anular de entrada todas las lecturas que, según una hermenéutica o una lectura inexactas de la obra de Henry, denuncian su llamado hipertranscendentalismo.

Debido al momento en el que es elucidada fenomenológicamente, la naturaleza de esta experiencia afectiva –sin distancia y sin diferencia– remite al *pathos* y a la impresión, por lo que dicha experiencia afectiva se enmarca en una fenomenología de la interioridad radical. No nos detendremos aquí en la cuestión de la duplicidad ni del monismo ontológico, pero es importante insistir sobre el hecho de que este cuerpo comprendido en su subjetividad individualizada y singulariza-

da es precisamente el *locus* de la acción, razón por la cual es posible ubicar a Henry entre los filósofos de la acción.

Este vínculo entre subjetividad y acción (y, entonces, la concepción filosófica del poder) es esencial para el tema del dinero. En efecto, en la medida en que la postura de Henry remite al lazo o eje praxis-dinero, toda su lectura de Marx consiste en una deconstrucción de su comprensión objetivista y en la reinstauración de una lectura subjetivista. Toda la orientación de este proyecto filosófico proviene de la decisión epistémica de pensar la acción como «viviente» (y, por este único hecho, como radicalmente real e histórica), así como de la voluntad de pensar las dimensiones subjetiva, viviente e individual del trabajo.

Puesto que la economía no se ocupa del trabajo real, Henry la sitúa del lado de las ciencias o de los saberes de la reducción. Su lectura de Marx lo lleva a sostener que, así como hay una duplicidad fenomenológica del aparecer, hay una duplicidad del «trabajar». El trabajo es comprendido, entonces, en su objetividad: un trabajo que produce un valor de cambio reducido al dinero (orden de la representación o de la abstracción) y un trabajo comprendido en la amplitud de su subjetividad: una praxis del sujeto individualizado y viviente que se realiza por sus poderes. En este sentido, el trabajo es la actuación de la fuerza subjetiva del individuo, su «yo puedo» encarnado e incorporado en un sujeto viviente.

Ahora bien, esta definición específica remite la ecuación trabajo-intercambio al simplismo de las teorías de la economía clásica. Por ello, para Henry «el problema del intercambio es uno de los grandes problemas metafísicos de la humanidad» (2015, p. 217) y añade que incluso «la humanidad prehistórica se planteó dos problemas metafísicos fundamentales: el de la medida del tiempo y el del intercambio» (2015, p. 217). En efecto, en las técnicas del intercambio («sal por pieles de animales») el problema es el del «término común». Esta solución apunta a la temporalidad, al «cuánto» de la fabricación que se convierte en un valor evaluativo.

Sin embargo, como también debemos intercambiar los «productos del trabajo» y no únicamente cosas u objetos, se incluye una tonalidad afectiva en la producción (pena, fatiga), de manera que cada «trabajo» sea una experiencia subjetiva. Pero, ¿según qué criterio se lleva a cabo este proceso? ¿Cómo evaluar el sufrimiento, la pena, las fuerzas? ¿Cómo hacerlos entrar en un sistema de valores de cambio?

Ahora bien, todo el movimiento analizado por Henry supone este paso del «trabajo real, individual, subjetivo, viviente, invisible» al trabajo «abstracto, irreal», al trabajo de la construcción económica (el de las «subjetividades mudas,

indecibles e incognoscibles») que se convierte en valor de cambio. En consecuencia, explica Henry, «se ha construido un trabajo que no existe, que es una entidad ideal y un objeto económico» (2015, p. 219). Se cuantifica el tiempo y se cuantifican los afectos de la producción del trabajo: *more geometrico*.

En Henry, este trabajo ficticio es «equivalente al dinero», el cual es «valor de cambio» y «trabajo abstracto». Un proceso de substitución (pero también de ocultamiento de la realidad real, la de la subjetividad) crea las entidades económicas y financieras, separadas de la vida concreta y subjetiva hasta la desmesura. El reto, como indica Henry, consiste en «separar el conjunto de las cuantificaciones y de las cualificaciones objetivas de la vida» (2015, p. 221). Se trata, por supuesto, de la utopía de la sociedad sin medida, la de la «sobrebundancia».

Aquí se vuelve a plantear la cuestión del dinero, así como la de saber si este puede ser «valor de uso». Henry señala que Marx vio

[...] que el trabajo viviente [...] era cada vez menos necesario para la producción de los bienes de consumo, producción que pertenecía a una técnica que tendería a autonomizarse y que estaba hecha según procesos objetivos tomados de la naturaleza. (Henry, 2015, p. 221)

Y Henry añade:

A partir de ese momento toda la economía del mundo [...] cambia. Esto quiere decir que la ley fundamental que vinculaba el valor de cambio (es decir, el dinero) con el trabajo viviente por la mediación del trabajo —y que se calculaba a través del trabajo abstracto, de un trabajo ficticio— va a desaparecer. (Henry, 2015, p. 222)

De esta manera se da libre curso a «entidades abstractas»: el «auto-funcionamiento de la economía», el «auto-funcionamiento de la técnica» y la ausencia de toda «finalidad humana». En consecuencia, según Henry es necesario volver a enraizar estas entidades en la vida y luchar contra los efectos de la de-localización, de la eliminación de las normas, de la destrucción, todo ello en un sentido político: «Y en el fondo, básicamente, lo político es una manera de aprehender la actividad humana, que es invisible, patética, singular, viviente» (2015, p. 224). Por ello la sentencia henriana es definitiva: «Hay totalitarismo cuando lo político se piensa como esencial al punto de olvidar a los individuos» (Henry, 2015, p. 224).

Soluciones, aperturas y perspectivas: volver a lo político

Ricœur considera que hay tres estratos en nuestro imaginario sobre el dinero: un nivel moral, un nivel económico y un nivel político. Si el plano moral hace del

dinero un «medio de pago», un «signo abstracto», un «simple medio de intercambio», el plano político se concentra en las «esferas de interacción humana que [...] escapan por principio a la manera como los bienes sociales primarios son medidos por la moneda» (Ricœur, 2010, p. 209). Se trata del gran tema de lo no-comercial, de su delimitación y su efectividad y, por lo tanto, de la cuestión del dinero ciudadano y de sus usos.

Es necesario asumir una de las principales consecuencias de la crítica de la alienación, a saber, la urgencia de llevar a cabo una reflexión de fondo sobre el valor de los objetos y de los intercambios a través de una axiología radicalmente diferente de aquella que ha convertido la eficiencia en finalidad. En este sentido, sería necesario «otro» pensamiento económico e incluso una «economía de la vida» (*Ökonomie des Lebens*) tal como la concibe Simmel.

En definitiva, considero que:

Desde que se confronta con el dinero la moral da vueltas en círculos: critica su falso valor, sus poderes de ilusión y de corrupción, el amor, así como el odio demasiado simplista que se le rinden, pero lo rehabilita y al mismo tiempo pretende que no se deja engañar por sus efectos más nocivos; así termina buscando, incesantemente, un justo medio imposible de encontrar. (Duchêne & Zaoui, 2010, p. 189)

Por ello, la única respuesta convincente a la cuestión del dinero es lo político: el dinero no puede primar sobre lo político ni puede sumergirlo. Lo político debe permanecer como el principio regulador, el vector axiológico de esta suerte de filosofía primera. ¿Por qué?

Vemos aquí varios campos de acción:

- la regulación de los usos a través de los circuitos de producción y de consumo, sin olvidar que una moneda sigue siendo siempre una producción;
- la necesidad de pensar el dinero en su vínculo con la ciudadanía para que conserve la «exigencia de invención colectiva», así como desde su vínculo con la preservación del lazo social, de modo que se rechace la reducción de los individuos a las prácticas de explotación, de dominación, de fluctuación, con las deslocalizaciones y los desplazamientos correspondientes;
- la denuncia de las lógicas mercantiles en beneficio del comercio equitativo, este lugar en el que la categoría de calidad debe ser reintroducida a través de la exigencia de «productos de calidad» en los planos de la materialidad, la utilidad, la necesidad, el carácter justo y social de los intercambios, las prácticas de redistribución, y, en última instancia, de un discurso

sobre los fines superiores que debe enfrentar el verdadero escándalo de la miseria humana;

- la reflexión radical y renovada sobre las políticas fiscales en términos de justicia, equidad, solidaridad, redistribución y cohesión;
- la reflexión radical sobre la necesidad de liberar los diferentes niveles de la vida social de los vínculos de efectividad con el dinero, a fin de «santificar lo incalculable», particularmente en los ámbitos de la educación, la cultura y la salud, ya que se trata de las «líneas de cresta» de la Ciudad: los lugares de la emancipación, del progreso social, de la fraternidad cívica y del carácter fundamentalmente incalculable² de cada vida.

Lo hemos comprendido: el dinero es un problema político y aquí la filosofía debe ser reconducida a su modesta posición de «propedéutica».

² El autor emplea aquí el término francés *inévaluable*, que él considera más intenso que «no mercantil» (nota del traductor).

Bibliografía

- Dubost, M. (2008). Argent et aliénation dans les manuscrits de 1844 de K. Marx. *Archives de Philosophie*, (3), 489-506.
- Duchêne, L., & Zaoui P. (2010). Politiques de l'argent. *Esprit*, (1), 185-199.
- Henry, M. (2015). Sur Marx (1996). Entretien avec Philippe Corcuff et Natalie Deprez. En *Phénoménologie de la vie, t. V* (pp. 213-224). París: Presses Universitaires de France.
- Ricœur, P. (2010). L'argent: d'un soupçon à l'autre. *Esprit*, (1), 200-213.
- Simmel, G. (2006). *L'argent dans la culture moderne et autres essais sur l'économie de la vie*. Laval: Presses Universitaires de Laval.

“Blood Money” or Money against Blood? Money in the Eyes of the Rabbis

David Meyer, Rabbi, Professor
Gregorian Pontifical University

Introduction – Between a minefield and an oversimplification

Can a Rabbi, objectively and rationally enter into dialogue on the ethics of money? The question is bold and daring. Importantly, reflecting on the extreme difficulty of articulating a rabbinic thought with the ethics of money as its subject is nothing less than a dangerous minefield. Indeed, over the centuries, and in particular since the Third Council of Latran¹ prohibited usury within the Catholic Church—thus relegating it to the Jews—and later on when Pope Clement V made the belief in the right of this financial practice an heresy in 1311, Jewish behaviour and attitude towards money had in effect been declared heretical in itself! While this paper does not have the pretention to shed light on the historical unfolding of the “economic anti-Semitism” that characterised almost seventeen centuries of European history,² it is nevertheless essential to remind ourselves, as

¹ In 1179, the Council ruled as follows: “Nearly everywhere the crime of usury has become so firmly rooted that many, omitting other business, practise usury as if it were permitted, and in no way observe how it is forbidden in both the Old and New Testament. We therefore declare that *notorious usurers* should not be admitted to communion of the altar or receive Christian burial if they die in this sin. Whoever receives them or gives them Christian burial should be compelled to give back what he has received and let him remain suspended from the performance of his office until he has made satisfaction according to the judgment of his own bishop.”

² It was with the First Council of Nicaea in 325, forbidding the clergy to engage in the practice of usury, that this “forbidden practice” slowly became a “Jewish attribute.”

we attempt to embark on a rabbinic exploration of the theme of money, of this anti-Semitic image of the Jews—ruthless, heartless and consumed by their own greed—as portrayed so vividly by Shakespeare in *The Merchant of Venice*. The infamous “pound of flesh” encapsulates the essence of the minefield! Indeed the minefield is deeper and more dangerous than it may seem at first glance. The anti-Semitic imagery of the Jew always concerned about his money and his wealth has a flip side. Many, not only in past centuries but today as well, tend to believe that far from upholding a condemnable attitude towards money and financial matters, the Jews—and with them the core teachings of Judaism—are money experts, depositaries of some mystical and secret teachings, hidden in the midst of the obscure pages of the Talmud or the writings of the Kaballah.³ While it is only an anecdote, the existence of the Talmud Hotel in Taiwan, advertising itself as being “ready for business” and animated by the spirit of the “sacred Jewish texts of the Talmud,”⁴ offering to its customers a copy of the “Talmud-Business Success Bible”⁵ in every room, translates quite accurately the “positive” perception shared by many of a specific Jewish relationship with finance and money making. Needless to say, many Jews themselves boast of such “innate knowledge.”

In the midst of such a minefield, how does one (and a rabbi in particular) talk rationally and with an intellectual rationale about the meaning and the ethics of money in the Jewish tradition? Faced with such a daunting challenge, the first temptation is certainly to find a haven in the wisdom of carefully chosen biblical and rabbinic sayings, highlighting the sense of disdain for money, seen as a simple vanity of this world. Quotes from Ecclesiastes instantly spring to mind. King Salomon, the presumed author of this book of wisdom, was indeed a man of great experience and wealth. At the end of his life, he is presented to us as having achieved unequalled wisdom. Thus, we read in the fifth chapter of Ecclesiastes: *“He that loves silver shall not be satisfied with silver; nor he that loves abundance*

³ The Kabbalah refers to the mystical writings of Judaism. These teachings emerged very early on in the history of rabbinic Judaism. Yet, they have remained slightly outside the mainstream teachings of the rabbis, reserved for a scholarly elite who have already mastered all the other core teachings of the tradition. By its mystical and at times secretive nature, the Kabbalah is often the object of fantasies, including in the realm of finance.

⁴ The actual wording of the advertisement for this hotel is as follows: “Inspired by the Talmud theory, the owner uses red interior to add a splash of fashion and professionalism. In each room, there is also a copy of the “Talmud-Business Success Bible” for anyone who would like to experience the Talmud way of becoming successful” (see <https://talmud.hotel.com.tw/eng/> - retrieved on 1/28/2016).

⁵ A book seemingly not accessible in English, yet readily available in its original Chinese edition (<http://www.books.com.tw/products/0010264012>).

*with increase; this also is vanity. When goods increase, they are increased that eat them; and what advantage is there to the owner thereof, saving the beholding of them with his eyes? Sweet is the sleep of a labouring man, whether he eats little or much; but the satiety of the rich will not suffer him to sleep.*⁶ This romantic view of the simple life, relegating wealth and money to the sole scope of vanity and sleepless nights, while possibly quite cynical coming from the mouth of the particularly rich King Salomon, is nonetheless restated and amplified by rabbis of the Tannaitic period⁷ who in their own lives experienced the real suffering that results from powerlessness and poverty. While the quest for quotes could easily be expanded, the well-known passage from Pirkei Avot⁸ attributed to Ben Zoma will suffice to illustrate the early rabbinic perception of wealth and money. “*Ben Zoma says: who is rich? The one who is satisfied with what he has.*”⁹ Thus, for the early rabbis, true richness does not lie in the accumulation of physical wealth but rather in the inner wisdom of being satisfied with one’s lot. The rejection of money and abundance indeed seems far removed from the rabbinic minds of the time.

Yet, such selected teachings, either from the Bible or from early rabbinic texts, are very misleading. One needs to be acutely aware of the dangers of such oversimplifications. Between the minefield of anti-Semitic images and the oversimplified concepts of selected biblical and rabbinic texts, one needs to find a different way to navigate the complex topic of money and wealth in rabbinic writings and thoughts. Within the limited scope of this paper, we will attempt to focus solely on the question of the emergence of money in biblical and then in rabbinic texts¹⁰ in order to reveal a more complex, balanced, and at times ethically rich dimension of money that slowly takes shape over time.

⁶ Ecc 5, 9-11.

⁷ The Tannaitic period, or the “period of the Tannaim” is usually understood to stretch from the start of the Common Era to the end of the 2nd century when the Mishnah (first code of Jewish law) was compiled by Yehudah Ha-Nassi and became the basis for Talmudic discussions and debates.

⁸ Also known as the “Ethics of the Fathers,” Pirkei Avot is a compilation of essentially ethical sayings attributed to the Tannaim.

⁹ Pirkei Avot 4, 1.

¹⁰ Due to the limited scope of this paper we will only look at the first explicit mention of money in the Bible. In regards to the rabbinic texts and since the notion of “chronological emergence” is elusive (rabbinic documents in the Talmud, the Midrash or the Codes are not concerned about “chronology”) we will focus on one single Talmudic passage where money suddenly emerges in the rabbinic discussion.

I) The Biblical emergence of money

The emergence of money in the Bible is, in itself, a vast and complex subject. To clarify matters, it is necessary to differentiate between the narrative level of the Bible and its Law sections.¹¹ While the theme of money emerges both in the realm of the narrative and the Law sections of the Bible, the images and teachings derived from these two distinct families of biblical texts have very distinctive flavors and carry with them contrasting teachings.

a) The emergence of money in the narratives of the Bible

The first passage in the Bible where money is explicitly mentioned can be found in the story of the burial of Sarah in the book of Genesis.¹² Immediately following the episode of the binding of Isaac,¹³ the reader of the Torah learns of the sudden and quite unexpected death of Sarah at the age of 127. While Abraham mourns the passing of his wife, he suddenly enters into negotiation with Ephron, the Hittite, and expresses his wish to purchase, for money, a specific plot of land on which to lay her to rest. It is worth recalling the details of this very first financial negotiation: *“And Abraham rose up, and bowed down to the people of the land, even to the children of Heth. And he spoke with them, saying: ‘If it be your mind that I should bury my dead out of my sight, hear me, and entreat for me to Ephron the son of Zohar, that he may give me the cave of Machpelah, which he hath, which is in the end of his field; for the full price let him give it to me in the midst of you for a possession of a burying-place.’ Now Ephron was sitting in the midst of the children of Heth; and Ephron the Hittite answered Abraham in the hearing of the children of Heth, even of all that went in at the gate of his city, saying: ‘Nay, my lord, hear me: the field give I thee, and the cave that is therein, I give it thee; in the presence of the sons of my people give I it thee; bury thy dead.’ And Abraham bowed down before the people of the land. And he spoke unto Ephron in the hearing of the people of the land, saying: ‘But if thou wilt, I pray thee, hear me: I will give the price of the field; take it of me, and I will bury my dead there.’ And Ephron answered Abraham, saying unto him: ‘My lord, hearken unto me: a piece of land worth four hundred shekels of silver, what is that betwixt me and thee? Bury therefore thy dead.’ And Abraham hearkened*

¹¹ Here we consider the biblical passages that then become the subject of rabbinic legislation (Mitzvot), seen as embedded in the verses of the Bible, thus contributing to the shaping of Halakhah, the code of Jewish law.

¹² Gen 23, 1-18.

¹³ Gen 22. As the “sacrifice” of Isaac is not as such a sacrifice but only a test of “binding,” rabbis have always referred to this passage as the Akedat Yitzhak, the “binding of Isaac.”

*unto Ephron; and Abraham weighed to Ephron the silver, which he had named in the hearing of the children of Heth, four hundred shekels of silver, current money with the merchant.*¹⁴ The narrative is dense and insightful. As we are engaged by the flow of the unfolding story, we can easily imagine a lively and heated negotiation, a real “bargaining experience in reverse” where Ephron begs Abraham to take the field for free while the latter insists on paying. Finally, after some verbal back-and-forth arguing, a fee is set: 400 shekels of silver. When Ephron emphatically declares “*a piece of land worth four hundred shekels of silver, what is that betwixt me and thee,*”¹⁵ we intuitively imagine a frank “pat on the back” to seal the deal!

It all looks simple and straightforward. Yet, as is often the case, the biblical text is deeper than it seems at first glance. A detail of the story, when discovered, will radically change our perception of the purpose of this narrative. Indeed, a closer look at the introductory verses depicts the figure of Abraham as a “mighty prince,”¹⁶ wealthy, in actual money, cattle and most probably in land. A sudden question then arises. If Abraham had all the means and land at his own disposal why does he suddenly engage in such financial dealing in order to acquire a plot? By all accounts, Abraham does not really need this land to bury Sarah in a proper and respectful manner. If this is the case, an interesting twist emerges from the Genesis story. More than a plot of land, what Abraham really needs and is looking for at this time of his life is social interactions. Money, unrestricted to actual translation of wealth into “exchangeable coins” (Ricoeur, 1992, p. 56), becomes a useful tool to enable a proper human encounter. As such, it is quite remarkable that the discussion between Ephron and Abraham over the details of their financial agreement is by far the longest dialogue recorded thus far in the Bible.¹⁷ This understanding of the emergence of money as enabling human encounter must be taken one step further. In the many episodes of Abraham’s story recorded in the verses of the Torah, it is also on this occasion that, for the first time in his life, Abraham really speaks outside of his direct and limited family unit or clan. In all previous stories, Abraham acts as a “tribal leader,” as the patriarch of a self-secluded family. With the notorious exception of his travelling to Egypt and his two famous words describing his wife Sarah as “his sister” to Pharaoh’s emissaries

¹⁴ Gen 23, 7-16.

¹⁵ Gen 23, 15.

¹⁶ Gen 23, 6. A description that echoes Gen 13, 2: “And Abraham was very rich in cattle, in silver and in gold”.

¹⁷ From verse 3 to verse 15, with 12 verses of pure debate and argument between the two protagonists of the story, this dialogue is lengthier than any previous occurrence of dialogue in the Torah.

and princes,¹⁸ Abraham does not speak much to any other human being.¹⁹ Money therefore emerges in the biblical narrative not only as a catalyst for full and proper human interactions but also as a tool that permits the breaking down of social barriers, propelling a human being outside his or her own social comfort zone. This highly positive perception of money should in no way be minimized or disregarded.

b) The emergence of money in a Law section of the Bible

Let us now turn to a second case of the emergence of money in the Bible. Leaving aside the storyline of the biblical verses, it is on a particularly intriguing legal section of the Torah that our attention should focus. The first reference to money as a Halakhic preoccupation appears in Exodus 30, in the context of the census and the collection of funds for the building of the tabernacle in the wilderness. Here we read that, “*the Lord spoke unto Moses, saying: ‘When thou takest the sum of the children of Israel, according to their number, then shall they give every man a ransom for his soul unto the Lord, when thou numberest them; that there be no plague among them, when thou numberest them. This they shall give, every one that passeth among them that are numbered, half a shekel after the shekel of the sanctuary, the shekel is twenty gerah, half a shekel for an offering to the Lord.’*”²⁰ In later rabbinic tradition, this passage is known as the Mitzvah of the Half Shekel, emphasizing the legal nature of the passage. After the exodus from Egypt and as the children of Israel are commanded to build the tabernacle that will contain the Ark of the Covenant, the Torah sets a communal tax that each adult over the age of twenty will have to pay. Nothing out of the extraordinary thus far! At the simplest level, this first occurrence of money in a legal context asserts the ethical dimension of individual possession of wealth, as it is through taxation for the communal good, that money can be shared. Yet, here again, for the attentive reader, the text of the Torah carries more depth than it appears to at first glance. In order to dig deeper into the possible significations of this very succinct commandment of the Half Shekel—and extrapolate from it some important teachings about the meaning of money in the thought of the rabbis—we must now turn to three short commentaries, both ancient and modern. As we will discover, when put together almost

¹⁸ The two Hebrew words “Akhoti Hee” (she is my sister) are ascribed to Abraham in the recollection of the Egyptian Pharaoh in Gen 12, 19. As such, the Torah does not even record the actual dialogue that Abraham might have had at the time.

¹⁹ By contrast, it must be noted that Abraham does not spare words in his dialogues with God. In particular, Abraham argues at length concerning the fate of Sodom and Gomorrah.

²⁰ Exodus 30, 11-13.

like the pieces of a jigsaw puzzle, these three rabbinic teachings create a challenging vision of the role of money in our lives.

So we start with the commentary of Rashi²¹ on Exodus 30, 15. The great master of Troyes makes quite an insightful comment on the text, as he often does, highlighting one specific aspect of this first recorded taxation: *“The first offering [of silver] is for the sockets [of the Mishkan], for he [Moses] counted them when they commenced with the donations for the Mishkan. Everyone gave a half-shekel, amounting to one hundred talents, as it is said: ‘And the silver of the community census was one hundred talent’ (Exod. 38:25). The sockets were made from this, as it is said: ‘One hundred talents of the silver was [used to cast the sockets of the Mishkan and the sockets of the dividing curtain]’ (Exod. 38:27).”* The double reference to the “sockets” of the tabernacle, that is the piece on which the whole structure rests, is particularly evocative. More than a simple architectural detail, Rashi is possibly pointing to the fundamental nature of money. When partially shared for the communal good, money is not a peripheral matter. It is not an “aside” relegated to the superfluous decorations on the margins of society. Interestingly, it is not taboo either.

Rashi’s commentary takes on new urgency when read in the light of a short midrashic text²² from Midrash Tanhuma.²³ Commenting on Exodus 30, 13, *“and they will give,”* rabbi Meir teaches: *“The Eternal created a coin of fire that he placed under His throne of glory. He then showed it to Moses and said to him: This they should give. But Moses asked: Who should give? God answered: All those who have crossed the sea.”*²⁴ As often with the Midrash, it is the question asked—more than the answer given—that is of real interest. As such, two simple questions constitute the backbone of this short text: a) what is this coin that the Eternal suddenly had to create with fire? b) who are the people that could effectively give? This double query is rather surprising as the verse from the Torah already provides the reader with straightforward answers. The coin is the half shekel, and the people obligated to give are all those over the age of twenty. So how can one really understand the question of rabbi Meir, let alone the extravagant answer about the

²¹ Rashi (1040-1105). Rabbi Shlomo ben Yitzhaki, is the most well-known biblical and Talmudic commentator. He lived in northern France in the 11th century. His commentary is consistently printed alongside the Torah and the Talmud.

²² The Midrash is a rabbinic method of interpretation that seeks to interrogate the biblical text. To do so, the Midrash often refers to images or to allegories, exploring some of the details of the verses under scrutiny.

²³ Name of a Midrashic collection on the weekly section of the Pentateuch. Most likely compiled during the first half of the 9th century.

²⁴ Midrash Tanhuma, Ki-Tissa 13.

“coin of fire”? What is so “fundamental” in the idea —yet to be unearthed —carried by the image of the fiery coin?

A third commentary, taken from recently rediscovered ancient knowledge, will finally help us to piece together the whole picture. Some years ago, in 2008, an archaeological excavation in Israel brought to light a rare 1st century half shekel coin. A brief news report simply stated: “A rare half shekel coin, first minted in 66 or 67 C.E., was discovered by 14-year-old Omri Ya’ari as volunteers sifted through mounds of dirt from the Temple Mount in Jerusalem [...] The half shekel coin was first minted during the Great Revolt against the Romans” (Shragai 2008). Yet, beyond the apparent simplicity of this discovery, an interesting reality emerges. If only minted during the Great Revolt, which took place in the 1st century, one must conclude that the actual half shekel coin did not exist in biblical times, let alone when the children of Israel were ordered to equally participate in taxation for the tabernacle! How then were they able to perform this legal commandment? The double question of Midrash Tanhuma suddenly comes to light. Indeed who could have given such a “non-existent coin”? The only reasonable answer is that two individuals had to join together financially in order to give a full one shekel coin. In the words of the Midrash, even Moses could not grasp this idea. “Who should give?” asked the greatest prophet of all time, thus betraying his inability to fathom the ideal of a society in which people would join together in financial matters in order to participate in the common good. The astonishing potential of money, far from being a source of divisions and splits in a society, becomes, as Rashi foresaw the “sockets,” or the foundations of our society.

Thus, whether in the narrative sections of the Bible or in its Law sections, the emergence of money seems to convey a similar message. Far from looking at wealth and money as a source of division, deceit and vanity, the biblical text enables a remarkably positive understanding of the role of money in our societies. Money, as a tool for human encounters and human sharing; money as a device for cohesion.

II) When money suddenly emerges in a Talmudic text: blood-money or money against blood?

The vast corpus of rabbinic literature comprising the Talmud, the Codes of Jewish law, the midrashic collections and anthologies and the biblical commentaries, by its sheer volume, presents a challenge of its own. How can one objectively choose a passage as “representative” of the rabbis’ view on money? The task is simply impossible. A more structured approach seems necessary.

Rabbinic “blood-money”

Thus, before even attempting to single out a rabbinic text, it seems highly appropriate to start our inquiry with this issue of terminology. While the Bible essentially refers to money with the word *Kesef* or *Shekel*,²⁵ (respectively pointing to the “silver” aspect of the coin, to its physical weight, and to the name given to its most basic unit), the rabbis in later Talmudic texts refer to money using terms of their own making. Of particular interest is the word *Damim* so often used in rabbinic debates where money is involved. The *Jastrow Dictionary of the Talmud* (the definitive Talmudic and Midrashic dictionary), provides the following translation and indication: “*Damim*: plural for, Equivalent, Compensation, Price, Value and Payment” (Jastrow, 1886, p. 313) It proceeds to list all the Talmudic and rabbinic references where the term appears. Yet, as one scrolls up and down the page of this entry, it soon becomes clear that the word could originate from two possible roots. Either it comes from the verb *DaMaH*, meaning “to resemble”; or from the noun *DaM*, meaning, “blood.” Now, the idea that the rabbinic term for money is derived from an expression of “resemblance” is, after all quite natural as it carries the idea that money is indeed a tool that enables exchange of objects or goods of “similar” values. What is more surprising is the derivation of this term from the word “blood.” The rabbinic allusion to “blood-money” immediately springs to mind.

Money against blood

With this vision of “blood-money” and the potential violence it implies, carried so powerfully by the very term used by the rabbis to express the idea of money, it now seems natural to turn to one specific Talmudic text that sheds an interesting light on this concept. In tractate Sanhedrin 79a-b, the Talmud debates what should be the proper understanding of the (in)famous Lex Talionis of the Bible, in Exodus 21, 23-25: “*But if any harm follow, then thou shalt give life for life; eye for eye, tooth for tooth, hand for hand, foot for foot; burning for burning, wound for wound, stripe for stripe.*” The words are well known, over-rehearsed and indeed too often quoted in order to highlight the violent nature of some biblical passages. The rabbis of old certainly would have felt uneasy at the possibility of seeing the ideal of justice translated, by a literal reading of the verses, into a bloodbath.

²⁵ The Hebrew term *Shekel*, comes from the root Sh-K-L, meaning to “weigh.” Here, the reference to the measurement of the silver weight is quite explicit.

The following Talmudic text clearly attempts to negate any suggestion that the Torah verses should be read literally: “*But how does R. Simeon interpret, ‘thou shalt give life for life’? — It refers to monetary compensation, in harmony with Rabbi’s interpretation. For it has been taught: Rabbi said: Then thou shalt give life for life: this refers to monetary compensation. You say, monetary compensation: but perhaps this is not so, life being literally meant? ‘Giving’ is stated below; and ‘giving’ is also stated above: just as the latter refers to money, so the former too.*”²⁶ Talmudic texts are often, at first glance, enigmatic. This one is no exception and therefore requires some explanation.

This short Talmudic extract is structured around a technical and hermeneutical argument. In the language of the rabbis, the Talmud is elaborating on a *Gzerah Shavah*, a linguistic “analogy”²⁷ (Steinsaltz, 1989, p. 150). In our particular case, rabbi Shimon points to a peculiar verb used to evoke the “life for a life” principle of the Torah verse: *Venatata Nefesh Takhat Nafesh*, “and you shall give a life for a life.”²⁸ The “giving” in question, through a hermeneutical reading, echoes the “giving” of money clearly alluded to in Exodus 21, 22.²⁹ Beyond the technical hermeneutic, specific to the rabbinic mind of the Talmud, here we witness the sudden emergence of money as an escape from violence. While the literal understanding of “a life for a life; an eye for an eye” is profoundly violent, the rabbis claim that this verse only refers to monetary compensation in order to move away from such violence. Far from being “blood-money” in the commonly accepted sense of the expression, money becomes the tool for preventing the spilling of blood.³⁰

²⁶ Talmud Bavli, Sanhedrin 79a-b.

²⁷ The *Gezerah Shavah* is part of the classical 13 hermeneutical rules established by Rabbi Ishmael: “Verbal analogy, a fundamental principle of Biblical interpretation appearing in all the standard lists of exegetical rules. If the same word or phrase appears in two places in the Torah, and a certain law is explicitly stated in one of these places, we may infer on the basis of ‘verbal analogy’ that the same law must apply in the other case as well..”

²⁸ Exodus 21, 23.

²⁹ “If men quarrel and hurt a pregnant woman, so that her fruit depart from her, and yet no further harm follow; he shall surely be punished, according to what the women’s husband will lay upon him; and he shall pay as the judge determines.” The Hebrew expression to render the idea of payment is by: “giving what the judge determines in financial compensation.”

³⁰ For this very specific reason the rabbis here refuse to use the word *Damim* to refer to “money” and replace it with *Mamon*, a more neutral term.

The price of psychological violence

And yet, nothing is that simple and definitive. If the introduction of money does indeed provide an escape from the inevitable cycle of blood implicit in the Lex Talionis, it appears that the sudden emergence of money only shifts the physical violence towards a more subtle form of violence. To perceive this troubling reality, it is certainly useful to turn to a second Talmudic text that encapsulates the essence of the problematic we now face. The following text debates the way one can calculate the value of lost embryos, once it is understood and accepted that financial compensations are the only way to extract justice from such a tragedy: *“How is the compensation for the loss of embryos fixed? ‘Compensation for the embryos?’ Should it not [also] have been ‘compensation for the increase in [the woman’s] value caused by the embryos?’ This indeed was what was meant: how is the compensation for the embryos and for the increase [in the woman’s value] due to embryos fixed? Her estimated value before miscarriage is compared with her value after miscarriage. But Shimon ben Gamaliel said: if this is so, a woman after having given birth increases in value. What did he mean by this statement? Rabbah said he meant to say this: does a woman increase in value before giving birth more than after? Or, does not a woman increase in value after giving birth more than before giving birth? [...] Does not the value of a woman increase after having given birth more than before giving birth? [...] Raba, however, said: what is meant is this: ‘is a woman’s increase in value wholly for the benefit of the husband for whom she bears, and has she no share at all in the increase in the value due to the embryo? It is therefore the value of the embryos which has to be estimated and this amount will be given to the husband, whereas the amount of the increase in the value caused by the embryos will be shared equally between husband and wife.’”*³¹ The boldness of the argument does not require a detailed and close reading of the words of the rabbis to be perfectly understood. The picture emerges immediately in its full significance. Once money has been introduced to escape the blood cycle of vengeance based on a literal reading of the Lex Talionis, one cannot avoid entering in full swing the psychological violence of a monetary evaluation of life. The questions asked by the rabbis are disturbing, yet needed. What is the value of an unborn child? Does the embryo increase or decrease the value of the mother, treated here almost as a simple object? What is the correct market value of a human life, if not that measured by the scale of a “slave market,” imagined or real? And yes, through this process, the financial (and

³¹ Talmud Bavli, Baba Kama 49a.

hypothetical) argument can be made that the loss of the embryo benefits the “slave’s financial value” as the “slave” is no longer a mother and no longer burdened with child—her “slave” value has therefore increased. There is little doubt that the argument of the rabbis is not to be understood literally, fixing as it were, the official price for a lost embryo. More wisely, the Talmud text simply points the reader toward an understanding of the shift that occurs once money is introduced into our understanding of the Lex Talionis. While escaping physical violence, we now enter the world of psychological and emotional violence as we speculate on the value of human life.

For the Talmudic rabbis, money certainly seems to have the power to tear us apart between two totally unsatisfactory attitudes: on the one hand, the temptation to escape the physical violence of a “life for a life”; on the other hand the potentiality damaging financial calculation on the value of human life.

Conclusion: an attempt at escaping the dilemma

Is there a way one can escape the dilemma created by the emergence of money in the Talmudic text? While the scope of this paper is limited and does not allow for a full investigation into this matter, let us briefly, by way of conclusion, shift our attention to yet another rabbinic text, taken from the realm of Halakhah, the legal and codified tradition of the rabbis. In the 12th century, Maimonides³² endeavored to compile the first comprehensive code of Jewish law since the Mishnah of Rabbi Yehudah Ha-Nassi in the 2nd century. The move was “bold and not without controversies” (Diamond 2014). In one particular section of the Mishneh Torah, his code of laws, the Rambam legislates on the biblical command of Pidyon Shevuyim, namely the “redemption of the captives.”³³ The principle of the commandment is in itself rather simple. One is obligated to financially redeem Jewish captives that might have been taken as hostages or prisoners by bandits and pirates. Just as in the Talmudic text on the Lex Talionis, here we can also easily perceive how the usage of money as a way to escape the violence of captivity, can instead become the tool of a different psychological violence. What is the “price” of a human life and can we speculate on which life is worth saving

³² Maimonides, also known as the Rambam (Rabbi Moshe ben Maimon), Egypt, 1138-1204. Doctor, rabbi and philosopher, Maimonides is the author of the Mishneh Torah and the Guide of the Perplexed, two major works that have shaped the rabbinic canon over the centuries.

³³ Maimonides considers that this Mitzvah, or commandment, is based on three passages from the Torah: “you shall not harden your heart” (Deut 10, 16); “you shall not stand idly by the blood of your brother” (Leviticus 19:16); and “you shall love your neighbour as yourself” (Leviticus 19:18).

and which one is not? Quite aware of this difficulty, Maimonides posits the following legal position: *“The redemption of captives receives priority over sustaining the poor and providing them with clothing. [Indeed,] there is no greater mitzvah than the redemption of captives. For a captive is among those who are hungry, thirsty, and unclothed and he is in mortal peril. We do not redeem captives for more than their worth for the benefit of the world at large, that is, so that enemies will not pursue people to hold them captive. We do not assist captives in escaping, for the benefit of the world at large, i.e., so that enemies will not oppress captives seriously and be very strict when guarding them.”*³⁴ This rather short text of the Rambam is fascinating and emotionally touching. By setting two strictly defined limits to the actual payment of ransoms, Maimonides attempts to grapple with the dilemma created by the introduction of money. It seems that the solution he advocates, is to propose a sudden change of perspective. From a micro perspective on money and a micro reading of history, the readers of the Mishneh Torah are invited to turn to a macro perspective. It is nothing less than a complete change of horizon. Suddenly, it is for the benefit of the “world at large,” the macro reading of history, that money emerges as a powerful tool against violence, blood or even in-humane captivity and avoids becoming a tool for the psychological violence of financial speculations on the value of life.

The suggestion of Maimonides is paradoxical yet powerful and daring. The paradox lies in the necessity to start with a micro reading of history, in order to engage with the life and suffering of a particular and identifiable person. Yet, it is this same micro perspective that at some stage needs to be abandoned in order to avoid the unethical financial speculation on the value of life. Ethics is then rediscovered by shifting our understanding of the value of money towards a macro reading of history. The daring thought behind Maimonides’ proposition is in the suggestion that it is not money as such that can become “blood-money” or “money against blood,” unethical or ethical. What constitutes the emergence of money as a contribution to a potentially less violent world is only our ability to constantly, and without peace or rest, change the focus of our perspective which is neither micro nor macro, but in constant movement from one to the other.

³⁴ Mishneh Torah, Laws of Gifts, Chapter 8, 10 and 12.

Bibliography

- Diamond, J. A. (2014) *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*. (pp.13-25). Cambridge: Cambridge University Press.
- JPS HEBREW-ENGLISH TANAKH BIBLE. (2003). *The Traditional Hebrew text and the New JPS*.
- Jastrow, M. (1886). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Jerusalem: Horev.
- Ricoeur, P. (1992). L'Argent. D'un Soupçon à l'Autre. In A. Spire (Ed.), *L'Argent. Pour une réhabilitation morale* (pp. 56-71). Paris: Editions Autrement.
- Shragai N. (2008, December 12). Rare First Century Half Shekel Coin Found in Temple Mount Dirt. In: *Haaretz*. Retrieved on 1/29/2016. <<http://www.haaretz.com/news/rare-first-century-half-shekel-coin-found-in-temple-mount-dirt-1.259891>>
- Steinsaltz A. (1989). *The Talmud: A Reference Guide*. New York: Random House.

***Octubre*: ¿es «usura» una mala palabra?**

Cecilia O'Neill de la Fuente
Universidad del Pacífico, Lima

Octubre es una buena película peruana del año 2010, dirigida por los hermanos Daniel Vega y Diego Vega, que ganó el premio del jurado en la sección Una Cierta Mirada del Festival de Cannes de ese año. Hay una perfecta coincidencia entre el discurso que proyecta la película y el lenguaje cinematográfico, pues, con planos ordenados y monótonos, cuenta la historia de un usurero, cuya vida es también monocorde.

El usurero, irónicamente, se llama Clemente. Clemente es un prestamista. Pide garantías. Cobra altas tasas de interés. Amenaza si no le pagan, pero no recurre a la violencia. Su vida es predecible y automática. Está insertado en un sistema –su casa, su barrio, el prostíbulo que frecuenta– en el que difícilmente ocurrirá algo nuevo.

Igual de monótona es la vida de quienes le rodean. Viviendo en una sociedad que restringe las oportunidades a sus habitantes, es el destino inexorable de Clemente dedicarse a prestamista. Es prestamista porque su padre lo fue. Quien desconoce cómo acceder a un préstamo formal acude a él. Quien necesita fondos con urgencia acude a él. Quien solicita flexibilidad para el pago acude a él. Este oficio le permite suplir las necesidades de sus deudores, los cuales no podrían acceder a un préstamo de otra manera. Es un prestamista clemente.

Este es el universo donde se desarrolla la historia de *Octubre*: un espacio que destaca por la ausencia del derecho. El derecho existe, pero dando la espalda a quienes, al necesitar acceder a un capital, tienen negadas las puertas de acceso al sistema crediticio formal y deben someterse, por el contrario, a una relación de sujeción dispuesta por Clemente, que está reñida con la regulación protectora que

el sistema jurídico pretende aplicar a los deudores. El derecho desconoce que los deudores que regula no son los que realmente necesitan ser protegidos.

Ocurre pues, con la prohibición de la usura graficada en *Octubre*, lo que Ricardo Bedoya describe a propósito de *Paraíso*, de Héctor Gálvez (2009): la película

[...] dramatiza la experiencia de habitar en un espacio extraterritorial, un lugar que pareciera sustraído de los alcances de las normas, obligaciones o deberes establecidos para los demás, los de fuera, para los ciudadanos y habitantes de una ciudad que se mira desde la distancia impuesta por la periferia. Es decir, la experiencia de observar el «orden» –con lo relativo que este término puede ser en el Perú– desde los márgenes. (Bedoya, 2013, pp. 49-57)

«Usura» proviene del latín *usus*, que es el derecho a utilizar o gozar de lo que es de uno, y del sufijo -ura, que se refiere a una actividad o resultado. Este término fue acuñado para aludir a la ganancia o interés por el uso de un capital.

Desde la Antigüedad grecorromana, el mundo occidental condena la usura (Martínez López-Cano, 2001, p. 24). Esta condena fue profundizada por los teólogos y la Iglesia medieval. Los tres principales argumentos para oponerse a la usura estaban basados en la ley natural.

En primer lugar, el dinero era considerado estéril, puesto que «por sí solo no podía fructificar, ni reproducirse» (Martínez López-Cano, 2001, p. 25). Cobrar intereses era, en palabras de fray Tomás de Mercado, «hacer parir la moneda siendo más estéril que las mulas» (Martínez López-Cano, 2001, p. 25).

En segundo lugar, tampoco se concebía que el tiempo pudiese incrementar el valor del dinero. Solo la inversión podía generar tales beneficios, por lo que exigir un interés al prestatario era considerado no solo ilícito, sino injusto. De este modo, la tradición escolástica medieval consideraba que, debido a la naturaleza del dinero, este se consume con su uso. Así como ocurre con cualquier otro bien consumible, como el pan o el vino, el dinero es inseparable de su propia sustancia. Por el contrario, se sostenía, hay bienes no consumibles, como una casa, por ejemplo, que permiten el pago por su uso a través de una renta sin que su esencia se vea afectada. De acuerdo con esta tesis, «rentar» dinero o cargar intereses por su uso equivale a cobrar por algo que no existe, lo cual es injusto (Chafuen, 2003, pp. 119-120).

En tercer lugar, «la suma entregada y la restituida tenían que ser la misma» (Martínez López-Cano, 2001, p. 26), lo cual es coherente con el concepto de justicia conmutativa, imperante en dicho tiempo. Santo Tomás de Aquino lo explica del siguiente modo:

[...] cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. (Tomás de Aquino, 1990, p. 511)

Debido a que el uso del dinero implica su consumación, en la *Suma teológica*, Santo Tomás de Aquino señaló que resulta ilícito cobrar, además de su restitución, su uso:

De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo transfiere la propiedad de los mismos. Luego, si alguien quisiera vender de una parte el vino y de otra el uso del vino vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe; y por esta razón cometería manifiestamente un pecado de injusticia. (Tomás de Aquino, 1990, p. 601)

A pesar de la condena teológica al cobro de intereses, esta conducta se realizaba en la práctica. Se produjeron entonces numerosos intentos por darle validez teórica a lo que ya venía ocurriendo en los hechos. Así, por ejemplo, en 1637 fray Felipe de la Cruz demostró, en un estudio referido a los intereses, una actitud liberal frente a estos al justificar su cobro cuando fuesen una expresión de gratitud. San Bernardino de Siena también los justificó, en el caso de que el prestatario los hubiera pagado de manera espontánea y graciosa. Francisco de Vitoria validó asimismo el pago de intereses, pero a título de donación, sin que se hubiera celebrado un contrato que lo previera (Chafuen, 2003).

La usura era pues como la prostitución, un hecho innegable, pero condenado y despreciado.

Aunque Aristóteles había señalado que el dinero no genera dinero, Felipe de la Cruz afirmó que esta idea no debía ser generalizada, dado que, si bien en principio el dinero no puede rendir frutos, esto sí es posible en un contexto de actividad comercial o industrial (Chafuen, 2003).

Es ilustrativo revisar, en esta línea, cuál fue el tratamiento de la usura en el Virreinato de Nueva España. En el texto *La génesis del crédito colonial*, de María del Pilar Martínez López-Cano (2001), se señala que, en el siglo XVI, las disposiciones jurídicas y eclesíásticas prohibían la percepción de intereses como fruto de operaciones crediticias. Los argumentos esgrimidos se referían a la esterilidad del dinero, la acausalidad del tiempo y la importancia de la justicia conmutativa.

No obstante, esta visión del mundo no era coherente con el desarrollo del crédito en el Virreinato. Tanto los particulares como las autoridades civiles y religio-

sas facilitaron la circulación económica a través de distintos métodos. Se crearon instituciones jurídicas que permitían evadir la condena de la usura, como la venta a crédito de metales preciosos. El acreedor entregaba al deudor «una cantidad en plata o en oro, que el deudor se comprometía a liquidar amonedada» (Martínez López-Cano, 2001, p. 53). Sin embargo, «el valor del marco de plata era inferior a su precio legal y en general se cotizaba entre dos, tres y hasta cuatro reales por debajo del valor oficial» (Martínez López-Cano, 2001, p. 54). La venta era cotizada al valor legal, por lo que en la devolución se obtenía una ganancia.

La Iglesia medieval consideraba que la usura era un pecado que podía privar al usurero de la vida eterna. Pero, a partir del siglo XVI, aunque la usura seguía siendo condenada, la Iglesia adoptó una actitud más tolerante, pues encontró nuevos medios para absolver a los pecadores y brindarles salvación: confesarse y devolver el dinero mal adquirido. Dado que en la práctica la restitución del dinero era muy difícil de realizar, la Iglesia ofreció como alternativas las limosnas, las obras pías y las bulas de composición, para que quienes habían pecado a través de la usura pudieran redimirse. Las bulas, por ejemplo, tenían como objetivo «facilitar y alentar a la restitución mediante una módica suma» (Martínez López-Cano, 2001, p. 35), incentivando a quienes hubieran pecado a remediar el daño.

Así, se flexibilizaron las normas jurídicas que sancionaban la usura y se inventaron nuevas formas que permitieron el cobro de una ganancia. El ordenamiento jurídico se modificó de tal forma que se facilitaron las relaciones económicas y sociales por medio de su adaptación al contexto virreinal.

Si bien los pensadores medievales –los escolásticos– condenaron la usura, gestaron el razonamiento económico que sirve ahora de base para rechazar la prohibición del cobro de intereses.

Para los escolásticos tardíos, la ética era un fundamento insoslayable e influyente sobre todas las cuestiones que discutían: propiedad, impuestos, política monetaria, etc. Basados en la ley natural, que, por lo demás, reconocía la legitimidad del derecho de propiedad, los escolásticos condenaron el cobro de intereses.

Algunos autores señalan que el punto de quiebre en el tratamiento de la usura ocurrió durante la Reforma protestante. Se dice que gracias a los aportes de Juan Calvino se permitió, por fin, el cobro de una ganancia derivada de los préstamos. Calvino no consideraba inmoral cobrar intereses, de modo que la polémica en la comunidad mercantil ya no giraba sobre si estaban o no permitidos, sino sobre cuál debía ser la tasa.

Sin embargo, no es claro para la comunidad científica que haya sido el protestantismo la causa de la flexibilización del cobro de intereses. Según el autor

Charles H. George (1957), suele conectarse el protestantismo con el capitalismo debido a que el auge de ambos coincidió en el tiempo. Añade que, en realidad, fue la expansión de la economía europea –incluyendo la necesidad de acceder al crédito de manera que permitiese la adquisición de propiedad de tierras– lo que habría contribuido a atenuar la condena de la usura (George, 1957, pp. 455-474).

En el mercado de dinero se ofrecen fondos prestables a una cierta tasa de interés. Esta es determinada, según David Hume (1987), por tres factores: la demanda por préstamos, la oferta para suplir dicha demanda y los beneficios generados por el comercio. Así, el aumento del comercio, dice Hume (1987), genera como consecuencia una mayor cantidad de agentes con exceso de capital que pueden funcionar como prestamistas, lo que conduce a una reducción de las tasas de interés. De otro lado, mientras más riesgoso sea un préstamo, mayor será la tasa de interés exigida. Al contrario, si el riesgo es bajo, el prestamista cobrará una tasa también baja. El porqué es sencillo: la tasa de interés es una garantía para el prestamista por el riesgo que asume.

A diferencia del mundo medieval, en el mundo moderno las regulaciones, en general, permiten el cobro de intereses por el préstamo de dinero. Sin embargo, es común que se fijen precios o tasas máximas. Si la tasa debe reflejar el nivel de riesgo, el establecimiento artificial de un tope a la tasa de interés podría generar perjuicios económicos inevitables, pues una tasa de interés máxima ocasionaría una mayor demanda de crédito. Sin embargo, podría generarse una brecha, pues no todos los ofertantes estarían dispuestos a proporcionar los recursos a un precio –o tasa– bajo. La consecuencia sería, por tanto, el racionamiento o la escasez de fondos prestables. Los perjudicados serían quienes poseen menos recursos para acceder a un crédito, puesto que los ofertantes escogerán a los demandantes más solventes.

Si las consecuencias de la prohibición de la usura son negativas para la economía, entonces, ¿por qué se imponen tasas de interés máximas? La obstinación y la costumbre por defender a la supuesta parte débil de la relación contractual –el prestatario– sería la razón detrás de las limitaciones. Al respecto, Jeremy Bentham señaló que

[...] ningún hombre de edad madura y en su sano juicio, que actúe libremente y tenga los ojos abiertos, debe ser obstaculizado para que pueda, considerando su propio beneficio, realizar una transacción con el objeto de obtener dinero en la forma que crea conveniente; ni que nadie le impida (como consecuencia necesaria) proporcionárselo en las condiciones que juzgue conveniente aceptar. (Bentham, 1965, p. 195)

La pretendida protección al deudor tiene una doble incidencia negativa: tanto para el prestatario como para el prestamista. Por un lado, el acreedor no tendrá certeza de que se le pagará su dinero, pues el deudor podría en cualquier momento alegar su posición desfavorable. De otro lado, se impediría a quien calificara como deudor riesgoso acceder a un préstamo que le permita aliviar sus necesidades debido a la prohibición de fijar un precio –o tasa– acorde con el nivel de riesgo.

Si en el mercado de bienes y servicios no hay impedimento para que los precios reflejen el valor de aquellos, cabe preguntarse cuál es el sustento para prohibir esta equivalencia cuando se trata del mercado de dinero. ¿Por qué no se establece también un control de precios para los alimentos en aras del bien común? Esta posibilidad ha sido descartada en las economías abiertas, dado que con ello no se lograría proteger a los supuestos beneficiarios de los controles.

Así, en palabras de Bentham, la

[...] regulación de los precios en general sería una tarea interminable, y no ha habido legislador, tan poco consciente, que piense intentarlo. Y suponiendo regulara los precios, ¿qué significaría esto para la protección de los ingenuos, a menos que pudiese también reglamentar la cantidad que cada hombre debiera comprar? (Bentham, 1965, p. 204)

La seguridad jurídica se consolida mediante la reivindicación de la libertad individual. Para lograr esto, se debe brindar a la persona, en la medida de lo posible, las garantías para actuar libremente. El establecimiento de topes máximos a la tasa de interés es discrecional, ya que priva a los sujetos de decidir sobre sus propios asuntos. Si bien los agentes económicos son libres de pactar intereses en sus transacciones, es común que existan restricciones o topes al precio que puedan prever.

Sin embargo, en palabras de Douglass North y Roger Miller, el

[...] mercado de dinero es igual a cualquier otro mercado. Los proveedores son individuos e instituciones que están dispuestos, por cierto precio (el tipo de interés), a renunciar a la posibilidad presente del uso de bienes y servicios y, a mayor precio, mayor será la cantidad de dinero que presten. La demanda es múltiple: consumidores que quieren productos ahora y pagan después, inversionistas que emprenden algún negocio, y gobiernos. Y así como pasa con otros bienes y servicios, a menor precio, mayor cantidad demandada. (North & Miller, 1971, p. 54)

Por supuesto, es innegable que la realidad presenta situaciones perniciosas para los deudores: tasas de interés muy altas, garantías subvaluadas, acciones de

cobranza ilegales y hasta violentas. Un ejemplo de ello se encuentra en la reciente película *Magallanes* (Del Solar, 2014), que muestra a Celina como víctima de una acreedora siniestra, la cual, lejos de permitirle salir de la pobreza, la ahoga con intereses impagables y amenazas contra su vida. Creo que habría que ofrecer datos tanto de *Octubre* como de *Magallanes*.

La usurera de *Magallanes* es producto de un mercado ilegal, inexistente para el derecho, en el cual las soluciones formales no son una opción para los involucrados. Ella es el resultado de un mercado negro, que al parecer no ha sido previsto por el legislador, quien pensó seguramente que Celina podría ser protegida con la fijación de un precio máximo al dinero que pida prestado. Sin embargo, el legislador se equivocó.

Según North y Miller (1971), para evitar que se produzcan situaciones abusivas en desmedro de los intereses de los usuarios de los créditos, hace falta dos mecanismos, que son inherentes a cualquier sistema de libre mercado: la prohibición de la concertación de precios (tasas de interés) y la eliminación de barreras de entrada irrazonables.

Estos dos remedios contra el abuso de posición de dominio y la realización de prácticas restrictivas de la libre competencia son precisamente parte medular del sistema económico implantado en el Perú hace más de 20 años. A pesar de ello, la regulación –civil y penal– referida a las tasas de interés fuera del sistema financiero no se ha alterado, y se origina en un sistema legal anterior a la Constitución de 1993.

En efecto, el cambio del régimen económico producido con la Constitución de 1993 liberó las tasas de interés activas y pasivas al tratarse de operaciones efectuadas dentro del sistema financiero. La promulgación de una nueva Constitución, el 29 de diciembre de 1992, gestó un régimen de corte liberal que se plasmó en la Ley Orgánica del Banco Central de Reserva del Perú (BCRP), promulgada el mismo día. El nuevo régimen liberalizó las tasas de interés en el sistema financiero como mecanismo para impulsar el acceso al crédito, tan reprimido hasta entonces.

Sin embargo, para operaciones ajenas al sistema financiero, se mantiene el régimen de control de tasas establecido en el Código Civil promulgado en 1984, bajo un régimen económico muy distinto.

En el Perú existe pues una doble regulación del cobro de intereses. El sistema financiero no fija una tasa de interés: la deja flotar. No habiendo tasa máxima, no existe el término «usura». En efecto, el artículo 9 de la Ley General del Sistema Financiero y del Sistema de Seguros, aprobada por la Ley N° 26702, establece

que «las empresas del sistema financiero pueden señalar libremente las tasas de interés, comisiones y gastos para sus operaciones activas y pasivas y servicios». Por su parte, según el artículo 52 de la Ley Orgánica del BCRP, aprobada por Decreto Ley N° 26123, «el banco propicia que las tasas de interés de las operaciones del Sistema Financiero sean determinadas por la libre competencia, dentro de las tasas máximas que fije para ello en ejercicio de sus atribuciones».

Mediante Circular N° 021-2007-BCRP y luego mediante Circular N° 018-2019-BCRP, el BCRP ha dispuesto que «la tasa máxima de interés convencional compensatorio es equivalente a la tasa promedio del sistema financiero para créditos a la microempresa y es expresada en términos efectivos anuales». Esta tasa es publicada a diario por la Superintendencia de Banca, Seguros y AFP.

Por otra parte, las operaciones ajenas al sistema financiero sí están sujetas a una tasa máxima de interés compensatorio, aquel que, según el artículo 1242 del Código Civil, «constituye la contraprestación por el uso del dinero o de cualquier otro bien». El artículo 1243 del Código Civil señala que «la tasa máxima del interés convencional compensatorio o moratorio es fijada por el Banco Central de Reserva del Perú». Cobrar intereses por encima de ese monto configura usura. La prohibición de esta se sostiene en la aparente posición de debilidad del deudor.

Recordemos a los deudores de Clemente, en la película *Octubre*. O a Celina, de *Magallanes*. ¿Por qué pedían préstamos a tasas impagables y perversas condiciones de cobro? No todas las personas pueden participar en el sistema financiero, pues este se rige por una regulación prudencial que obliga a los bancos a evaluar el riesgo en sus operaciones de intermediación.

Sin embargo, una persona sin historial crediticio o en condiciones de riesgo debería poder acceder a un crédito dentro de un mercado legal y transparente. Al generarse un historial crediticio que demuestre su capacidad de pago, podría pasar a una siguiente etapa en la que sea sujeto de crédito dentro del sistema financiero.

Ello es complicado, dado que la regulación peruana prohíbe que las tasas de interés ajenas al sistema financiero reflejen adecuadamente los niveles de riesgo. ¿Qué se ha generado entonces? Una ventana de oportunidades para que personas con recursos excedentes y bajo grado de aversión al riesgo operen en el negocio de manera ilegal y en condiciones abusivas y deleznales, que explican por qué usura es una mala palabra.

En este mercado, las tasas de interés superan largamente las aplicadas en el sistema financiero y se exigen garantías en condiciones leoninas: se subvalúan los bienes gravados y las acciones de cobranza son ilegales y peligrosas.

Según un estudio de la Asociación de Bancos del Perú (Asbanc) de 2013, titulado *Costo del crédito bancario vs. crédito informal*, quienes no poseen registros que permitan a los bancos evaluar su riesgo crediticio, quienes han sido descalificados para obtener un préstamo y quienes buscan evitar los costos de transacción, todos ellos, recurren al mercado informal.

¿Cuál es la diferencia de tasas entre los sistemas formal e informal? El estudio mencionado revela que, en los créditos a las microempresas por 1.000 soles con un esquema de pagos diarios, el sector formal cobró una tasa de costo efectivo mensual de entre 4,04% y 14,34%. En cambio, el sector informal cobró entre 14,47% y 47,48%. Además, en los créditos de consumo por 1.000 soles a 12 meses, el sector formal cobró una tasa de costo efectivo anual de entre 32,92% y 199,87%. No obstante, el sector informal cobró entre 210% y 791,61%.

Probablemente, si no existiese una tasa máxima de interés fuera del sistema financiero y siempre que funcionen las dos premisas de la libre competencia –prohibición de concertación de precios e inexistencia de barreras de entrada irrazonables–, los términos contractuales mejorarían para los prestatarios. De este modo, la flotación de la tasa de interés podría contribuir a generar cultura financiera.

Por si fuera poco, la usura también constituye un delito, penado por el artículo 214 del Código Penal:

[...] el que, con el fin de obtener una ventaja patrimonial, para sí o para otro, en la concesión de un crédito o en su otorgamiento, renovación, descuento o prórroga del plazo de pago, obliga o hace prometer pagar un interés superior al límite fijado por la ley, será reprimido con pena privativa de libertad no menor de uno ni mayor de tres años y con veinte a treinta días-multa.

La pena aumenta a cuatro años si la víctima es incapaz o se encuentra en estado de necesidad.

Una concepción extremadamente paternalista del derecho penal ha generado la tipificación de la usura como un delito, aun cuando en la práctica habrían sido muy pocos los casos denunciados y sancionados por esta conducta. Es más, en la doctrina penal no hay coincidencia en la determinación de cuál es el bien jurídico protegido del delito de usura.

Para algunos, el bien jurídico protegido, que es indispensable para considerar la existencia de un delito, es el derecho de propiedad. Pero ello no resiste el menor análisis, considerando que es atributo inherente a la propiedad la facultad de disposición (Risco Valera, 1997, pp. 95-96). De hecho, la usura no ha sido incluida en la lista de delitos contra el patrimonio.

Para otros, el bien jurídico protegido es «el sistema económico crediticio» (Bramont-Arias Torres, 2008, p. 427). Así, se dice que el normal funcionamiento del mercado depende de la inexistencia de conductas que abusen de una posición privilegiada. Sin embargo, ello es contradictorio con el hecho de que la libertad de precios sea la premisa de nuestro modelo económico.

Es más, es paradójico sostener que el «sistema económico crediticio» es el bien protegido, cuando la penalización de esta conducta contribuye a generar un mercado ilegal que aleja a los usuarios de mejores condiciones de crédito. Llama entonces la atención que la usura haya sido incluida en el Código Penal como delito contra la confianza y buena fe en los negocios.

¿Estas restricciones civiles y penales han dado resultado? No. Además de existir un mercado ilegal de créditos, que puede llegar a ser violento y aparentemente es irrelevante para el derecho, los agentes del mercado han desarrollado técnicas para encubrir la usura. Por ejemplo, el pacto de penalidades excesivas en caso de mora o la celebración de un contrato de compraventa con pacto de retroventa, que da al vendedor el derecho de resolver unilateralmente el contrato. Para ocultar los intereses, podría ocurrir que se imponga al vendedor, como consecuencia de la resolución, la obligación de devolver el precio recibido junto con una suma mayor, que representa los intereses. Sin embargo, el artículo 1587 del Código Civil proscribire esta conducta.

Modalidades de fraude a la ley como esta, y su proscripción posterior, son reflejo de las necesidades económicas de los contratantes por pactar según sus propios intereses. ¿Por qué la legislación los limita? La realidad es más amplia que la ley y, siempre que se ponga un candado al abuso de los competidores (que pueden concertar precios) o del propio Estado (que puede imponer barreras absurdas al mercado de préstamos), es necesario plantear una posible reforma, lo que supone tomar dos decisiones.

De un lado, se debe reflexionar sobre la necesidad de modificar el Código Civil de modo que se deje flotar la tasa de interés, con una protección adecuada de las condiciones de libre competencia.

De otro lado, aun cuando se llegase a la conclusión de que el mercado peruano no está listo para liberalizar las tasas, es indispensable despenalizar la usura, de modo que el hecho de cobrar intereses con una tasa superior a la prevista no configure delito.

Por cierto, cabe señalar que, actualmente, las tasas máximas fijadas por el BCRP no están alejadas de las que se establecen en los bancos, pues en las operaciones ajenas al sistema financiero el BCRP ha dispuesto que la tasa máxima es

la de los créditos a las microempresas, que en moneda nacional se encuentra en aproximadamente 33% al año. Sin embargo, lo que se defiende es un principio, que puede ser aplicado en cualquier circunstancia, independientemente de que las tasas se encuentren altas o bajas.

Por supuesto que cabe preguntarse si basta con la eliminación de topes a las tasas de interés o con la despenalización de la usura para desarrollar una mayor cultura crediticia. La respuesta es no, pues resulta además indispensable hacer mejoras institucionales que permitan acciones de cobranza prontas y seguras a través de un Poder Judicial eficiente y predecible.

Bruno Leoni, en *La libertad y la ley*, estableció que «la libertad no es solo un concepto económico o político, sino también, y probablemente por encima de todo, un concepto legal, ya que implica necesariamente todo un complejo de consecuencias legales» (1961, p. 8).

El mismo Leoni señala estar de acuerdo con el importante jurista alemán Rudolph Ihering, que se indignaba por la mala fe del argumento utilizado por Portia contra Shylock y a favor de Antonio en *El mercader de Venecia*, de Shakespeare:

Podemos despreciar a Shylock, pero no podemos decir que este coaccionó a Antonio o a cualquier otra persona a llegar a un acuerdo con él —un acuerdo que implicaba, en las circunstancias en cuestión, la muerte de Antonio—. Lo único que pretendía Shylock era forzar a Antonio a cumplir su pacto una vez firmado. Pese a esas consideraciones obvias, la gente se inclina a menudo a juzgar a Shylock de la misma manera que juzgaría a un asesino, y a condenar a los usureros como si fueran ladrones o piratas [...]. (Leoni, 1961, p. 73)

Aunque entiendo el punto de Ihering y de Leoni, discrepo de ellos, puesto que, si tuviéramos que juzgar a Shylock con la ley civil moderna, el contrato sería nulo por tener fin ilícito o tener objeto jurídicamente imposible. Pero, más allá de esa «pequeña» digresión, debe encontrarse la manera de evitar situaciones extremas para posibles «Antonios» y ello se logra no solo con la despenalización de la usura, sino además con mecanismos que propicien el acceso al crédito y su democratización.

En una sociedad en la que el acceso al crédito formal fuera más asequible, no se hubiera podido desarrollar la historia de *Octubre*. Clemente no hubiera sido un *outsider* o fuera de la ley, de modo que su vida no habría estado marcada por la ausencia del derecho. En palabras de Ricardo Bedoya, no se habría podido «observar el “orden” desde los márgenes» (2013).

Bibliografía

- Asociación de Bancos del Perú, Asbanc. (2013). *Costo del crédito bancario vs. crédito informal*. Lima: Asbanc-Departamento de Estudios Económicos. Recuperado de https://www.asbanc.com.pe/Publicaciones/ESTUDIO%20CREDITO%20FORMAL%20VS%20%20INFORMAL_20131022090301349.pdf
- Banco Central de Reserva del Perú, BCRP. (28 de setiembre de 2007). Circular N° 021-2007-BCRP.
- Banco Central de Reserva del Perú, BCRP. (16 de agosto de 2019). Circular N° 018-2019-BCRP.
- Bedoya, R. (2013). *Paraíso: el orden de los márgenes*. En C. O'Neill (Ed.), *El derecho va al cine* (pp. 49-57). Lima: Universidad del Pacífico.
- Bentham, J. (1965). Defensa de la usura. En J. Bentham. *Escritos económicos* (pp.195-226). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bramont-Arias Torres, L. (2008). *Manual de derecho penal*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Chafuen, A. (2003). *Faith and liberty: The economic thought of the late scholastics*. Maryland: Acton Institute.
- Código Civil. (14 de noviembre de 1984). Decreto Legislativo N° 295. Presidente Constitucional de la República.
- Código Penal. (3 de abril de 1991). Decreto Legislativo N° 635. Presidente Constitucional de la República.
- Constitución Política del Perú. (29 de diciembre de 1995). Constitución Política del Perú. Congreso Constituyente Democrático.
- Del Solar, S. (2014). *Magallanes* [película]. Tondero Films, Cepa Audiovisual Proyectil, & Cinerama (Prods). Perú.
- Gálvez, H. (2009). *Paraíso* [película]. E. Campos, & J. Méndez (Prods.) Perú.
- George, C. H. (1957). English calvinist opinion on usury 1600-1640. *Journal of the History of Ideas*, (18), 455-474 (4.ª ed.).
- Hume, D. (1987). *Essays, moral, political and literary*. Indianápolis: Library of Economics and Liberty.
- Leoni, B. (1961). *La libertad y la ley*. Madrid: Universidad Francisco Marroquín.
- Ley General del Sistema Financiero y del Sistema de Seguros (6 de diciembre de 1996). Ley N° 26702. Congreso de la República.
- Ley Orgánica del Banco Central de Reserva del Perú. (29 de diciembre de 1996). Decreto Ley N° 26123. Presidente de la República.
- Martínez López-Cano, M. (2001). *La génesis del crédito colonial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- North, D., & Miller, R. (1971). *El análisis económico de la usura, el crimen, la pobreza, etcétera*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Risco Valera, R. (1997). El delito de usura y la regulación de las tasas de interés en una economía de libre mercado. *Themis*, 35, 87-108.

- Tomás de Aquino, S. (1990). *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vega, D., & Vega, D. (2010). *Octubre* [película]. A. Palma Verrey, D. Vega Vidal, & D. Vega Vidal (Prods.). Perú.

Il Maladetto Fiore: Dante's Thought on Money at the Onset of Capitalism

Donatella Stocchi-Perucchio
University of Rochester

I thank my colleagues at the Céntro de Etica Aplicada and the Departamento de Humanidades of the Universidad del Pacífico for giving me this wonderful opportunity to address a topic as timely as money from a Dantesque perspective. “Pensare el dinero”, thinking philosophically about money (Henry, 1992): nothing could be more congenial to Dante, whose concern with money and economics is among the most conspicuous and interconnected threads of his moral and political philosophy as well as a central motif in his poetic imagination (Mazzotta, 1993, p.78; Armour, 1994, p.14).¹ From his earlier canzoni to the *Convivio*, the *Monarchia*, and the *Divine Comedy*, Dante keeps on addressing this concern. As a citizen of Florence, a city with a powerful bourgeois class and a currency among the most prestigious of Europe, Dante witnessed the onset of a profit-driven economy—mercantile and proto-capitalist—and could not fail to see its moral risks and destructive potential. In these pages I will reflect on how Dante's stance towards money could be related to some points made by two modern phenomenologists, Emmanuel Levinas (1906-1995) and Michel Henry (1922-2002), who are keen observers and critics of western capitalist economies and who insist that economic phenomena must be analyzed, and possibly corrected, with the insight that can only come from a humanistic perspective. What I

¹ It is enough to think about the economic origin of the concept of *contrapasso*, “exchange,” of Aristotelian-Thomistic derivation, and its importance in Dante's representation of and reflection on justice.

see in their approach is a return to antiquity, Aristotle in particular: an urge, that is, to reframe economics within ethics and in the context of justice.

In these famous lines of *Inferno*, Dante chastises the nouveau riche of Florence,

“La gente nuova e i sùbiti guadagni
orgoglio e *dismisura* han generata,
Fiorenza, in te, sì che tu già ten piagni”.²
(*If XVI* 73-75, italics mine)

“Newcomers to the city and quick gains
have brought *excess* and arrogance to you,
o Florence, and you weep for it already!”

In *Paradiso XVI*—the corresponding canto in the third cantica—he describes, through his ancestor Cacciaguida, social mobility as another form of excess, detrimental to the wellbeing of the body politic as much as gluttony is to the physical body:

Ma la cittadinanza, ch'è or mista
di Campi, di Certaldo e di Fegghine,
pura vediesi ne l'ultimo artista.
(*Pd XVI* 49-51)

[...]

Sempre la confusion de le persone
principio fu del mal de la cittade,
come del vostro il cibo che s'appone;
(*Pd XVI* 67-69)

But then the citizens, now mixed with Campi,
with the Certaldo, and with the Figline,
were pure down to the humblest artisan.
[...]

The mingling of the populations led
to evil in the city, even as
food piled on food destroys the body's health.

Rather than expressing abstract principles of hostility towards diversity here, Dante is referring to specific people and circumstances, such as corruption in office, that altered the politics of Florence and ultimately led to the demise of the White

² Quotations from Dante's original texts are from Dante Alighieri (2012). Translations of the *Commedia* are from Mandelbaum 1980-82, unless otherwise indicated. Translations of the *Convivio* are by Lansing, and those from the *Monarchia* are by Shaw in *Dante on Line* (2018).

Guelphs and, along with it, to his own exile and subsequent exclusion from the amnesty of 1311.³ Still, even if we take into account these personally motivated grievances (let us keep in mind that Dante himself was accused of corruption in office), it is true that, in contrast with the contemporary degeneration of the city, Cacciaguida's nostalgic evocation of the Florence of old testifies to Dante's unequivocally conservative attitude towards socio-economic changes such as the advent of the middle-class or urban bourgeoisie, the rise of commerce, and the growing market economy. From his point of view, these changes had prompted the pursuit and rapid acquisition of wealth and thus caused the destabilization of families, as well as the cult of superfluity, vanity, ostentation, and competitiveness⁴ (Little, 1978):

Fiorenza dentro da la cerchia antica,
 ond'ella toglie ancora e terza e nona,
 si stava in pace, sobria e pudica.
Non avea catenella, non corona,
 non gonne contigiate, non cintura
 che fosse a veder più che la persona.
Non faceva, nascendo, ancor paura
 la figlia al padre, ché 'l tempo e la dote
 non fuggien quinci e quindi *la misura*.
Non avea case di famiglia vote;
 non v'era giunto ancor Sardanapalo
 a mostrar ciò che 'n camera si puote.
Non era vinto ancora Montemalo
 dal vostro Uccellatoio, che, com'è vinto
 nel montar sù, così sarà nel calo.
Bellincion Berti vid'io andar cinto
 di cuoio e d'osso, e venir da lo specchio
 la donna sua senza 'l viso dipinto;

³ This attitude may seem repulsive if it is taken as a form of racism towards "the others," that is, those coming into the city from the countryside and contaminating the "purity" of blood of the urban population. This is the inference of Forlenza, a magistrate and literary critic, who looks at Dante from the perspective of the criminologist (2003: 13). But, in fact, Dante's attack is aimed at well-known individuals such as Baldo d'Aguglione and Fazio da Signa, for their political influence and barratry (*Pd* XVI 52-57). See Compagni, *Cronica* II 23.

⁴ This is what Mark Block identifies as the "second feudal age" and other historians label the "commercial revolution."

e vidi quel d'i Nerli e quel del Vecchio
esser contenti a la pelle scoperta,
e le sue donne al fuso e al pennechio.
Oh fortunate! ciascuna era certa
de la sua sepultura, e ancor nulla
era per Francia nel letto diserta.
(*Pd XV 97-120, italics mine*)

Florence, within her ancient ring of walls—
that ring from which she still draws tierce and nones—
sober and chaste, lived in tranquillity.

No necklace and no coronal were there,
and no embroidered gowns; there was no girdle
that caught the eye more than the one who wore it.

No daughter's birth brought fear unto her father,
for age and dowry then *did not imbalance*—
to this side and to that—the proper measure.

There were no families that bore no children;
and Sardanapalus was still a stranger—
not come as yet to teach in the bedchamber.

Not yet had your Uccellatoio's rise
outdone the rise of Monte Mario,
which, too, will be outdone in its decline.

I saw Bellincione Berti girt
with leather and with bone, and saw his wife
come from her mirror with her face unpainted.

I saw dei Nerli and del Vecchio
content to wear their suits of unlined skins,
and saw their wives at spindle and at spool.

O happy wives! Each one was sure of her
own burial place, and none—for France's sake—
as yet was left deserted in her bed.

If we first look at these passages from a philosophical perspective, the key concept is *dismisura*, the excess that Dante, following the Aristotelian ethical concept of virtue as the right medium, condemns throughout his works. The principle expressed in the canzone *Doglia mi reca—Come con dismisura si rauna, / così con dismisura si restrigne; / e questo è quel che pigne / molti in servaggio* (ll. 85-88), “Just as they gather immoderately, so they hoard immoderately: this is what drives many into slavery” (Foster and Boyde 1967, p. 189)—is echoed in both *Inferno* and *Purgatorio* in those instances in which Dante deals with avarice and prodi-

gality as well as malicious waste (Barolini, 2014, pp. 163-179). In *Inferno* VII, a canto devoted to economy and the role of Fortune in distributing worldly goods, the avaricious and the prodigals—*che con misura nullo spendio fêrci*, “no spending that they did was done with measure” (*If* VII 42)—occupy the two extremes that bracket the appropriate attitude towards money. In *Purgatorio* XXII the poet Statius, who has just completed his purging of the sin of prodigality—*e questa dismisura / migliaia di lunari hanno punita*, “it was my lack of measure / thousands of months have punished” (*Pg* XXII 35-36)—has the task of exalting the value of moderation by distorting a Virgilian line originally written to condemn avarice. *Per ché non reggi tu, o sacra fame / de l'oro, l'appetito de' mortali?*, “Why cannot you, o holy hunger / for gold, restrain the appetite of mortals?” (*Pg* XXII 40-41). Statius's misreading of the phrase “holy hunger for gold” as if it had a positive meaning stems from the ambivalence of the Latin word *sacra*, which can mean either sacred or sacrilegious, and serves the poet's purpose of meriting Virgil's insight for his salvation. A modicum of attachment to wealth and property that should not be dissipated incontinently or, worse, squandered maliciously in the manner of the spendthrifts condemned to the seventh circle of *Inferno*, is characteristic of the virtuous behavior that Dante refers to in *Le dolci rime*, after Aristotle's *Ethics*, as *un abito eligente / lo qual dimora in mezzo solamente* (ll. 86-87), a “habit of choosing which keeps steadily to the mean” (Foster & Boyde, 1967, p. 135). The same idea would later be at the core of the theory of love and *liberum arbitrium* expounded by Virgil in *Purgatory: Mentre ch'elli* (natural love) *è nel primo ben diretto, / e ne' secondi sé stesso misura, / esser non può cagion di mal diletto*, “As long as it's directed towards the first good / and tends towards secondary goods with measure, / it cannot be the cause of evil pleasure” (*Pg* XVII 97-99). However, Dante unquestionably views avarice not just as the extreme opposite to prodigality but as a much more abominable and dangerous sin, a fact already signaled at the beginning of the purgatorial conversation with Statius by its incompatibility with the poet's wisdom—*come poté trovar dentro al tuo seno / loco avarizia, tra cotanto senno / di quanto per tua cura fosti pieno?* “how was it that you found within your breast / a place for avarice, when you possessed / the wisdom you had nurtured with such care?” (*Pg* XXII 22-24). This is because in the Christian moral system that Dante integrates with the Aristotelian one and revisits, as we shall see, in light of the new economy of money, avarice has the status of a capital sin. Avarice is more likely to be generated by wealth and tellingly, whether talking about the Florentine currency, riches in general, or avarice, Dante will use, in a variety of contexts, the same adjective: *maladetto*, “cursed,”

“damned,” or “detestable.” A case in point is *Paradiso* IX in which Dante holds Florence and its wealth responsible for the corruption of the spiritual leaders and shows nothing but contempt for the economic prominence of his city, founded as it was on the prestige of the florin:

La tua città, che di colui è pianta
che pria volse le spalle al suo fattore
e di cui è la 'nvidia tanto pianta,
produce e spande il maladetto fiore
c'ha disviate le pecore e li agni,
però che fatto ha lupo del pastore.

[...]

A questo intende il papa e' cardinali:

(*Pd* IX 127-136)

Your city, which was planted by that one
who was the first to turn against his Maker,
the one whose envy cost us many tears—
produces and distributes the damned flower
that turns both sheep and lambs from the true course,
for of the shepherd it has made a wolf.

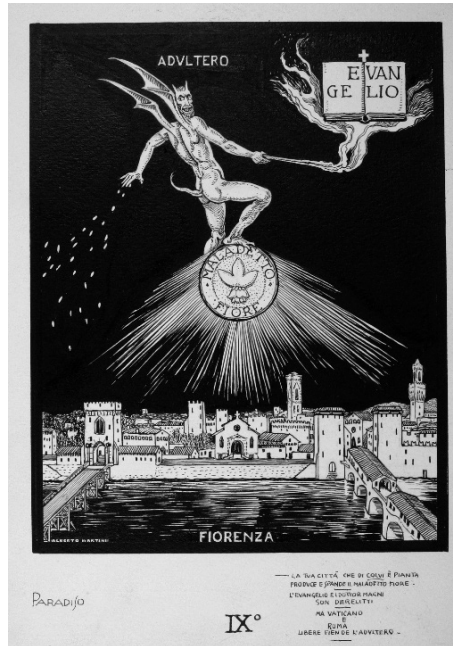
[...]

On this [the florin] the pope and cardinals are intent...

(v. 136, trans. mine)

Figure 1

Alberto Martini, *Paradiso IX*. From the Pinacoteca Alberto Martini Collection, Palazzo Foscolo. Oderzo TV, Italy



According to Forlenza, Dante's contempt is political as much as ethical in its origins. Acting as repositories of the Church tithes, the Florentines would transfer these revenues to the popes, for whom they banked, in Florentine currency and the popes would, in turn, distribute these monies to the clergy. The Florentine bankers also supported the clergy's lucrative commercial activities by way of loans, further alighting their cupidity (Forlenza, 2003, p. 52). Florence appears in this passage as a diabolic plant that produces and spreads its "cursed flower." This flower is to Florence what the forbidden fruit is to Adam and Eve: its original sin, that which renders it the epitome of the fallen city, an inverted pastoral world founded on Lucifer's envy of the goods enjoyed by Adam and Eve in the Earthly Paradise. These are the same goods he had lost to God in his rebellion and the same envy that, as we are told in *Inferno I*, unleashed the she-wolf from hell: *là onde 'nvidia prima dipartilla*, "from which she was first sent above by envy" (*IfI* 111).

The cupidity for money on the part of popes and cardinals anticipates the case of Pope John XXII, whose *fermo disiro*, "longing," for the Baptist (*Pd* XVIII 113-

15) is a sarcastic allusion to the image impressed on the verso of the florin, while the shepherd turned wolf referred to in the above passage recalls Saint Peter's invective against the "rapacious wolves / clothed in the cloaks of shepherds," *in vesta di pastor' lupi rapaci* (*Pd* XXVII 55-56). Both moments hark back to the avarice of all ranks of the clergy in *Inferno* VII, and of popes in particular in *Inferno* XIX and *Purgatorio* XIX. The passage's incipit evokes the Florence of Ciaccio—*La tua città, ch'è piena / d'invidia sì che già trabocca il sacco*, "Your city—one so full / of envy that its sack has already spilled" (*If* VI 49)—in which the contiguity of *superbia, invidia e avarizia*, "envy, pride, and avariciousness" (*If* VI 74) highlight its fallen condition. In equating greed with cupidity and considering it the root of every evil, Dante relies on a long tradition going from Aristotle's *Ethics* and Aquinas's *Commentary* to the Scriptures, taking in the writings of Saint Augustine and various ancient and medieval moralistic texts.⁵ But his specific association of the florin and Florence's monetary economy with the Fall of Man proves that Dante, in response to contemporary concerns, practices that "revision of the hierarchy of the seven deadly sins" whereby "avarice came to share with pride the position of root or beginning of evil."⁶

In the fourth treatise of the *Convivio*, Dante sets out to refute the idea, based on an opinion attributed to Emperor Frederick II, that nobility is based on *antica ricchezza e belli costumi*, "ancestral wealth and fine manners" (*Cv* IV iii 6). Addressing this theme in continuity with the canzone *Le dolci rime*, he devotes several chapters (especially xi, xii, xiii) to discrediting the glamour of wealth, *le maladette ricchezze*, 'the detestable riches' (*Cv* IV xiii 9), and to demonstrating how they are, in fact, imperfect, base, and remote from—if not antithetical to—nobility. One of the reasons for their imperfection is the *indiscrezione del loro avvenimento, nel quale nulla distributiva giustizia risplende, ma tutta iniquitate quasi sempre: la quale iniquitate è proprio effetto d'imperfezione*, "the lack of discretion attending their appropriation, in which no distributive justice is present, while injustice, which is the effect characteristic of imperfection, almost always is" (*Cv* IV xi 6).

⁵ This passage from Augustine's treatise *De libero arbitrio* III 48 will suffice: *Cave enim... id quod dictum est, radicem omnium malorum esse avaritiam* (in his source—*I Tim* 6, 10, "radix est cupiditas")... *Haec autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro inproba voluntas est* (Giunta, *Commentary*, 2001, pp. 558-59). See also Scott (2014, pp. 1-5).

⁶ Shoaf attributes this revision to "the triumph of money" (1983, p. 8). An important study in this respect is that by Little (1971, pp. 38; 89): "If pride was the greatest vice of those who held power in precommercial society, then avarice held a corresponding place in connection with the rich people of commercial society." Le Goff, 1987, p. 4) calls pride a "feudal sin" and avarice, whose child is usury, a "bourgeois sin."

Distributive justice is, according to Aristotle in Book V of the *Ethics*, the proportion between individual shares of goods and merits. Dante does not talk about enjoying wealth with measure, but rather about *le divizie*, “riches” (*Cv* IV x 7), as “false traitresses,” *le false traditrici* (*Cv* IV xii 4) that deceptively promise fulfillment while, in fact, augmenting desire—a type of anxious desire that is the equivalent of grief, *cura* (*Cv* IV xii 6)—and thereby enslaving the individual all the more: *quelle, [...] non solamente non quietare, ma dare più sete e rendere altrui più defettivo e insufficiente*, “they not only do not bring peace, they bring more thirst and make men more defective and less self-sufficient” (*Cv* IV xii 1). These riches endanger individuals and society: *le cittadi, le contrade, le singulari persone*, “cities, villages and single individuals” (*Cv* IV xii 9), and the new desires generated by their accumulation cannot be satisfied without perpetrating injustice to other people. Riches induce the two obnoxious vices of avarice and envy. Conversely, the virtue of generosity / largesse (liberality) inhabits those who surrender riches rather than possessing them.⁷ Finally, law, both civil and canon, has the therapeutic function of curbing the cupidity or greed generated by the accumulation of wealth. Clearly the leitmotif in these pages of the *Convivio* is the wealth–injustice pairing, a theme that is central to the *Monarchia* as well.

The treatise juxtaposes cupidity, or ill-oriented love, with charity, understood in the Augustinian sense of *recta dilectio*, “just love,” in terms of their respective relationships with justice, which, for Dante, constitutes *quaedam rectitudo*, “a sort of rectitude,” opposed to obliqueness (*Mn* I xi 3). Cupidity obscures justice, Dante declares, while charity strengthens (*acuit*) and illuminates it. The reason lies in the objective pursued: cupidity seeks material goods—of which money is certainly one of the most coveted—that are alien to the essential nature of the human being. In Dante's terms, this is the *perseitas hominum*, the imprint of the divine, the *imago Dei* that charity instead pursues (Stocchi-Perucchio, 2014, pp. 208-209). In the *Monarchia*, unlike the *Convivio*, nobility is no longer an elitist ethical value but an all-inclusive, universal moral concept: the potential of humankind, seen in its oneness, to retrieve both intellectually and volitionally the similitude with God that Adam possessed at Creation (Stocchi-Perucchio, 2018, pp. 225-243). This is why Dante, at the end of the treatise, depicts the earthly happiness that humanity can achieve through the practice of both cardinal and intellectual virtues as an Edenic condition, “figured,” that is, “in the earthly paradise,” *per terrestrial paradisum figurantur* (*Mn* III xvi 7). In the *Comedy*, the

⁷ Liberality is for Dante “the one and only area of wealth-related virtue” (Armour, 1994, p. 24).

cupidity of the *Monarchia* is nothing other than the she-wolf of the dark wood in the first canto of *Inferno*.

Figure 2

Alberto Martini, *Inferno I*. From the Pinacoteca Alberto Martini Collection, Palazzo Foscolo. Oderzo TV, Italy



The symbolism of the wolf continues in *Inferno VII*, the canto of the avaricious and prodigals, when Virgil silences Pluto, the guardian of the circle, calling him *maladetto lupo*, “cursed wolf;” and again in *Purgatorio XX*, when the she-wolf reappears as the unmistakable allegory of avarice:

Maladetta sie tu, antica lupa,
che più che tutte l'altre bestie hai preda
per la tua fame senza fine cupa!
(Pg XX 10-12)

May you be damned, o ancient wolf, whose power
can claim more prey than all the other beasts—
your hungering is deep and never-ending!

Maladetta, cursed like the “detestable riches,” *le maladette ricchezze*, of the *Convivio*, or the “cursed florin,” *il maladetto fiore*, of Florence, the she-wolf announces

here the encounter with Hugh Capet and the narrative of the avarice that had affected this royal dynasty. The political dimension of avarice is as clear here as it is in the first canto of *Inferno* in which Virgil predicts the arrival of a *Veltro*, the allegory of a Christomimetic emperor who, by bringing justice to the world, will defeat the beast. Dante's she-wolf, which "seemed / to carry every craving in her leanness;" *di tutte brame / sembiava carca ne la sua magrezza* (*If*I 50), and which "when she has fed, she's hungrier than ever," *e dopo 'l pasto ha più fame che pria* (*If* I 99), is an eloquent image of that which promises fulfillment, like the riches in the *Convivio*, without actually delivering it.

The recollection of the Fall of Adam needs to be stressed because it will return explicitly in canto XI when Virgil, stationed in the circle of heresy, explains to Dante the reason why usury, an aberrant way of handling money, offends divine goodness:

Ancora in dietro un poco ti rivolvi",
diss'io, "là dove di' ch'usura offende
la divina Bontade, e 'l groppo solvi".
"Filosofia," mi disse, "a chi la 'ntende,
nota, non pure in una sola parte,
come natura lo suo corso prende
dal divino 'ntelletto e da sua arte;
e se tu ben la tua Fisica note,
tu troverai, non dopo molte carte,
che l'arte vostra quella, quanto pote,
segue, come 'l maestro fa 'l discente;
sì che vostr'arte a Dio quasi è nepote.
Da queste due, se tu ti rechi a mente
lo Genesì dal principio, conviene
prender sua vita e avanzar la gente;
e perché l'usuriere altra via tene,
per sé natura e per la sua seguace
dispregia, poi ch'in altro pon la spene.
(*If*XI 94-111)

Go back a little to that point," I said,
"where you told me that usury offends
divine goodness; unravel now that knot."
"Philosophy, for one who understands,
points out, and not in just one place," he said,
"how nature follows—as she takes her course—

the Divine Intellect and Divine Art;
and if you read your *Physics* carefully,
not many pages from the start, you'll see
that when it can, your art would follow nature,
just as a pupil imitates his master;
so that your art is almost God's grandchild.

From these two, art and nature, it is fitting,
if you recall how *Genesis* begins,
for men to make their way, to gain their living;
and since the usurer prefers another
pathway, he scorns both nature in herself
and art, her follower; his hope is elsewhere.

Virgil invokes here Aristotle's *Physics* and the Book of Genesis. First of all, nature takes its course from the divine intellect and art; that is, God's work as being identifiable with his will (see apropos *Mn* II 1-5). Human industry, Aristotle teaches, imitates divine art so that it finds itself in a genealogical relationship with God: while nature is God's child, art is God's grandchild. The other analogy is that of master and pupil. Human industry is supposed to imitate nature—in its fertility and productivity—the same way the pupil imitates the master.

According to Genesis, it is therefore fitting for human beings to advance and make their living from nature and art. Usury scorns nature and industry, and in this sense it disobeys the fundamental injunction of God to Adam and Eve at the moment of their banishment from the Earthly Paradise: “with pangs thou shalt give birth to children” (3 16), “thou shalt earn thy bread with the sweat of thy brow” (3 19).⁸ Genesis establishes that labor in the senses of both work and childbirth—productivity and fertility—defines the human condition throughout history. It is interesting to note the semantic affinity, already reflected in the dual meaning of *labor* in English, *travail* in French, and *trabajo* (*de parto*) in Spanish, as well as in the Italian cognate *travaglio* as the act of generating. This is why in Dante's ethical system, sodomy and usury—Sodoma and Caorsa (*If* XI 50)—are coupled together: they both represent sterility. The contiguity of the two spheres, the sexual and the economic, was commonplace in the juridical language of the

⁸ Translation at <http://www.newadvent.org/bible/gen003.htm>. Thomas of Chobham, in his *Summa confessorum*, declares that *L'usuraio vuol ricavare un profitto senza lavorare affatto e addirittura dormendo, cosa che contravviene al precetto del Signore che dice: 'Con il sudore della tua fronte mangerai il pane,'* “The usurer wants to earn a profit without any work and, indeed, in his sleep, thus going against the precept of the Lord who says: ‘Thou shalt earn thy bread with the sweat of thy brow’” (trans. mine). See Le Goff, 1987, p.36.

time, in both civil and canon law. *Pecunia non parit pecuniam*, “money does not beget money,” was the basis for sanctioning the illegitimacy of producing money out of money, money removed from the circuit of production as a fruit of labor.⁹ The usurer accrues wealth as interest—in Latin, *interesse*—through moneylending and in so doing *per sé natura e per la sua seguace / dispregia*, “scorns both nature in herself / and art, her follower” (*If*XI 110-111).

In his condemnation of usury, Dante launches what in modern terms we might call an attack on the logic of profit as interest, as sterile accretion of money, as the alienation of human beings from their existential condition based on work, as the triumph of cupidity and Narcissism. In saying that the usurer places his hope “elsewhere,” Dante implies, by contrast, that human beings ought to hope for their redemption, or liberation, as Le Goff calls it (1987: 36)—in this case not in a transcendental but in an earthly, temporal sense—to be achieved through their efforts to transform and construct the world. Time, from which the earnings of the usurers depend, is not a consumer good and is therefore not “for sale” as the usurer would want it to be—but, rather, it is the very dimension in which this transformation can take place.¹⁰ With the reified time of the usurer, Dante juxtaposes the tension towards the future contained in the hopes of those who work.

I would like to suggest, apropos of this, an analogy between Dante's reference to the human transformative power and what Henry would call, taking his lead from Marx—which he vehemently distinguishes from Marxism—“living labor.”

“The world”—Henry writes—“is only the effect of praxis. The relation to the world through which the world is transformed is a practical relation. [...] Through a set of concepts borrowed from Aristotle, Marx tried to explain how life's hold over things keeps them from nothingness. This hold is living labor [...] *Living labor is the ontological operation by which life sustains itself and expe-*

⁹ The maxim originates in Aristotle's *Politics*, Book I, 10, 1258b, and is widely propagated in medieval Latin culture as *nummus non parit nummos*. Among the Scholastic positions on usury, see Thomas Aquinas, *Summa Theologica* IIa IIae q. 78, Article 1. See also Capitani, 1974, pp. 23-46; Le Goff, 1987, p. 19; Amato, 2014. For a review of the positions on the unnatural aspect of usury with relative condemnation of interest in Judaism, Christianity, and Islam, and on the question of sexuality and usury, see Hörisch, “Money's Sex,” (2000, pp. 91-126). Proof that Dante's own father, Alighiero di Bellincione, practiced moneylending is contained in two documents dated from 1254 reported in the *Codice Diplomatico Dantesco* (De Robertis, Regnicoli, Milani, Zamponi, 2016). See also Armour on Forese Donati's vituperative sonnet alluding to Alighiero's activity “L'altra notte mi venne una gran tosse” (1994, pp. 1, 25 n. 1).

¹⁰ On the question of hope and on the usurer as a “thief of time,” see Le Goff, 1987, pp. 16-17; 27 and ff.

riences itself but at the same time sustains everything else that exists” (emphasis in the original) (Henry, 2014, pp. 65-67).

Dante’s biblical language is removed from Henry’s but no less charged. We sense that God’s injunction to Adam and Eve is not just a punishment for their transgression but an empowerment, and as such it does possess an ethical value to be safeguarded from any aberration associated with violence or fraud.

In the moral topography of *Inferno*, usury is located in the circle of violence, bordering fraud. Both violence and fraud occupy lower hell as sins whose aim is injustice. Dante conveys this point theoretically before he does narratively, through Virgil in *Inferno* XI:

D’ogne malizia, ch’odio in cielo acquista,
Ingiuria è ’l fine, ed ogne fin cotale
o con forza o con frode altrui contrista.
(*If*XI 22-24)

Of every malice that earns hate in Heaven,
injustice is the end; and each such end
by force or fraud brings harm to other men.

I want to stress the phrase *altrui contrista*, “brings harm to other men,” a phrase that complements the first and overarching moral maxim that Dante delivers in the poem through Beatrice in *Inferno* II:

Temer si dèe di sole quelle cose
c’hanno potenza di fare altrui male;
de l’altre no, ché non son paurose.
(*If*II 88-90)

One ought to be afraid of nothing other
than things possessed of power to do us harm,
but things innocuous need not be feared.

The *potenza di fare altrui male*, more literally “power to harm others,” signals that alterity is at the center of Dante’s ethical philosophy. We can see this criterion confirmed in the *Monarchia*. When Dante declares that those who administer justice must have “the power to give to each person what is his” (*Mn* I xi 7), he defines justice according to the *Digest* as a *virtus ad alterum*, i.e. as a social virtue insofar as it is exerted over other people. This principle, along with the concept of

the fair share to which everyone is entitled, inform what Dante teaches us about economy in lower hell: that the logic of *interesse*, “interest,” as selfish accretion of surplus value must be corrected, in fact, by the logic of *inter-esse*, understood in the Latin sense of existing “in between,” the *intersubjectivity* that characterizes us as social beings. On this basis, a further analogy can be drawn with the *inter-estedness* on which Levinas's philosophy of being focuses and from which his ethics of money is derived (Levinas, 2007, pp. 203-207).

Virgil's rationale for the punishment of usury in *Inferno* XI leads into the actual narrative of Dante's encounter with the usurers in the circle of violence—an encounter intertwined with the summoning and arrival of Geryon, *quella sozza imagine di froda*, “that filthy effigy of fraud” (*If* XVII 7), the monster who will carry Dante and Virgil to the lower level of hell. Sure enough, the circle of fraud—the eighth circle also known as *Malebolge*, “evil pouches”—is replete with sins associated with money, from flattery and seduction to simony, barratry, thievery, and finally falsification. This range of aberrant possibilities is bracketed by two cases I am going to focus on: that of the Padoan moneylender, most likely Reginaldo Scrovegni, and that of the counterfeiter Master Adam of Bologna who occupies the last pouch—both embodiments of an unredeemed fallen state. Let us turn to their respective stories, starting with Dante's account of his last encounter, under a rain of fire, on the hot sand of the seventh circle:

Così ancor sù per la strema testa
di quel settimo cerchio tutto solo
andai, dove sedea la gente mesta.
Per li occhi fora scoppiava lor duolo;
di qua, di là soccorrien con le mani
quando a' vapori, e quando al caldo suolo:
non altrimenti fan di state i cani
or col ceffo or col piè', quando son morsi
o da pulci o da mosche o da tafani.
Poi che nel viso a certi li occhi porsi,
ne' quali 'l doloroso foco casca,
non ne conobbi alcun; ma io m'accorsi
che dal collo a ciascun pendea una tasca
ch'avea certo colore e certo segno,
e quindi par che 'l loro occhio si pasca.
E com'io riguardando tra lor vegno,
in una borsa gialla vidi azzurro
che d'un leone avea faccia e contegno.

Poi, procedendo di mio sguardo il curro,
vidine un'altra come sangue rossa,
mostrando un'oca bianca più che burro.
E un che d'una scrofa azzurra e grossa
segnato avea lo suo sacchetto bianco,
mi disse: "Che fai tu in questa fossa?
Or te ne va'; e perché sè vivo anco,
sappi che 'l mio vicin Vitaliano
sederà qui dal mio sinistro fianco.
Con questi Fiorentin' son padoano:
spesse fiate mi 'ntronan li orecchi
gridando: 'Vegna 'l cavalier sovrano,
che recherà la tasca con tre becchi!"
Qui distorse la bocca e di fuor trasse
la lingua, come bue che 'l naso lecchi.
(*If*XVII 43-75)

So I went on alone and even farther
along the seventh circle's outer margin,
to where the melancholy people sat.

Despondency was bursting from their eyes;
this side, then that, their hands kept fending off,
at times the flames, at times the burning soil:
not otherwise do dogs in summer—now
with muzzle, now with paw—when they are bitten
by fleas or gnats or by the sharp gadfly.

When I had set my eyes upon the faces
of some on whom that painful fire falls,
I recognized no one; but I did notice
that from the neck of each a purse was hung
that had a special color and an emblem,
and their eyes seemed to feast upon these pouches.

Looking about—when I had come among them—
I saw a yellow purse with azure on it
that had the face and manner of a lion.

Then, as I let my eyes move farther on,
I saw another purse that was bloodred,
and it displayed a goose more white than butter.

And one who had an azure, pregnant sow
inscribed as emblem on his white pouch, said
to me: "What are you doing in this pit?"

Now you be off; and since you're still alive,
remember that my neighbor Vitaliano
shall yet sit here, upon my left hand side.

Among these Florentines, I'm Paduan;
I often hear them thunder in my ears,
shouting, "Now let the sovereign cavalier,
the one who 'll bring the purse with three goats, come!"
At this he slewed his mouth, and then he stuck
his tongue out, like an ox that licks its nose.

Figure 3

Alberto Martini, *Inferno XVII*. From the Pinacoteca Alberto Martini Collection,
Palazzo Foscolo. Oderzo TV, Italy)



In this description, a few features strike the reader: on the one hand, the animal similes (the dog, the fleas, the gnats, the ox) that bespeak the moral degradation of these souls; and on the other, the repeated references to itemized body parts

(hands, muzzle, paw, eyes, mouth, tongue, nose) that amount to figurative dismemberment. Meanwhile, the coats of arms that decorate the pouches hanging on the chests of the usurers are also populated by animals (the lion, the goose, the sow, the goats¹¹) that stand out against a rich palette of heraldic colors. From the characteristics of these coats of arms, typical not of families of high descent but of those of bourgeois origin, we can infer that the individuals to whom they belong, and by whom they are identified, have a noble pedigree of recent acquisition. In a further recollection of the *Convivio* on the baseness of riches, we see here a nobility that is devastated rather than supported by wealth. The usurers sit idle—a way of signifying their scorn for *vita activa*, “active life”—while their eyes feast on their pouches in a parodic reversal of contemplative life.¹² Money, more than a mere means for exchange, has become the supreme object of desire, replacing with material gain what the *Monarchia* would call the *perseitas hominum*, that is, the supreme good for humanity. The imagery of the body parts that Dante singles out in the above passage suggests that usury breaks apart the body politic. This disintegration implies fundamental scorn—expressed in the *Monarchia* with the verb *sperno* (*Mn* I xi 14)—for the ultimate telos of humanity, which is to retrieve, with the help of the empire, its primigenial unity of intellection and action in both contemplative and active life. Dante’s interlocutor is identifiable here with Reginaldo of Padua because of his declared provenance (“I am Paduan”) and by the coat of arms with the sow (*scrofa*, hence the name Scrovegni) painted on the purse that hangs from his neck. At a time in which usury was morphing into banking—a transformation in which even the other owners of coats of arms, such as the Obriachi, the Gianfigliuzzi, the Dente, and the Buiamonti, were protagonists—Dante must have thought of Enrico Scrovegni, Reginaldo’s son. Enrico was the wealthy Paduan banker who commissioned Giotto to create the famous pictorial cycle of the Arena Chapel, which Dante is likely to have seen in the making. In this decorative cycle, Enrico is portrayed, in a corner of the Last Judgment, in the act of offering the chapel to the Virgin Mary, perhaps in the hope “to reach—whenever that may be—the blessed people” (*If* I 119-20). It is reasonable to presume that Dante was aware, given the recent establishment of

¹¹ The reference is probably to the banker Giovanni Buiamonti de’ Becchi (*becco*, “goat”). For alternative interpretations of the coat of arms, see Cardini (1970).

¹² We can recognize here a traditional representation of avarice as a well-known bas-relief in the Church of Santa Maria Assunta in Fornovo (Parma), http://www.luoghimisteriosi.it/emilia_fornovo.html. According to Scott, Judas was “at times depicted as a soul in Hell, with a money-bag—a symbol of avarice—still clinging to his neck” (2014, p. 4).

the notion of purgatory, that patronage of the arts and atonement for sins were starting to go hand in hand, even if he did remain consistently unforgiving on the matter of usury.¹³

Let us now turn to the last pouch of the *Malebolge*, the ten subsections of the circle of fraud, in which Dante comes across Master Adam the counterfeiter of money. According to Adam's testimony, he committed this sin at the instigation of the Ghibelline counts Guidi of Romena. The Guidis were a prominent noble family from the Casentino valley, a region of Tuscany that was the theater of momentous events in Dante's life. One such event was undoubtedly the battle of Campaldino—the historic 1289 clash between the Guelfs of Florence and their Ghibelline enemies from Arezzo—in which Dante himself was involved as a fighter. Later, another branch of the Guidi family would play a prominent role in the poet's exile from Florence, hosting him at the Poppi Castle overlooking the Campaldino battlefield in the vicinity of Romena. Here is Dante's account of his encounter with Adam, probably written, along with *Purgatorio* V, while he was residing in that very region:

Io vidi un, fatto a guisa di lëuto,
pur ch'elli avesse avuta l'anguinaia
tronca da l'altro che l'uomo ha forcuto.
La grave idropesi, che sì dispaia
le membra con l'omor che mal converte,
che 'l viso non risponde a la ventraia,
faceva lui tener le labbra aperte
come l'etico fa, che per la sete
l'un verso 'l mento e l'altro in sù rinverte.
“O voi che sanz'alcuna pena siete,
e non so io perché, nel mondo gramo,”
diss'elli a noi, “guardate e attendete
a la miseria del maestro Adamo;
io ebbi, vivo, assai di quel ch'i' volli,
e ora, lassol, un gocciol d'acqua bramo.
Li ruscelletti che d'i verdi colli
del Casentin discendon giuso in Arno,
faccendo i lor canali freddi e molli,

¹³ See Le Goff, “The Usurer and Purgatory” 1979, pp. 25-52; 1981; “La borsa e la vita. Il *Purgatorio*” 1987, pp.59-77. For a nuanced view of Enrico Scrovegni and the building of the Chapel see Scott, 2014, pp.17-23).

sempre mi stanno innanzi, e non indarno,
ché l'immagine lor vie più m'asciuga
che 'l male ond'io nel volto mi discarno.
La rigida giustizia che mi fruga
tragge cagion del loco ov'io peccai
a metter più li miei sospiri in fuga.
Ivi è Romena, là dov'io falsai
la lega suggellata del Batista;
per ch'io il corpo sù arso lasciai.
Ma s'io vedessi qui l'anima trista
di Guido o d'Alessandro o di lor frate,
per Fonte Branda non darei la vista.

[...]

Io son per lor tra sì fatta famiglia;
e' m'indussero a batter li fiorini
ch'avevan tre carati di mondiglia.”

(*IfXXX* 49-92)

I saw one who'd be fashioned like a lute
if he had only had his groin cut off
from that part of his body where it forks.

The heavy dropsy, which so disproportion
the limbs with unassimilated humors
that there's no match between the face and belly,
had made him part his lips like a consumptive,
who will, because of thirst, let one lip drop
down to his chin and lift the other up.

“O you exempt from every punishment
in this grim world, and I do not know why,”
he said to us, “look now and pay attention
to this, the misery of Master Adam:
alive, I had enough of all I wanted;
alas, I now long for one drop of water.

The rivulets that fall into the Arno
down from the green hills of the Casentino
with channels cool and moist, are constantly
before me; I am racked by memory—
the image of their flow parches me more
than the disease that robs my face of flesh.

The rigid Justice that would torment me
uses, as most appropriate, the place
where I had sinned, to draw swift sighs from me.

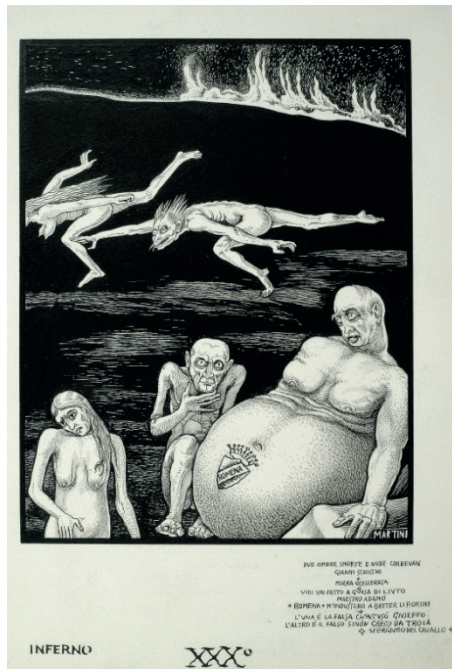
There is Romena, there I counterfeited
the currency that bears the Baptist's seal;
for this I left my body, burned, above.

But could I see the miserable souls
of Guido, Alessandro, or their brother,
I'd not give up the sight for Fonte Branda.
[...]

Because of them I'm in this family;
it was those three who had incited me
to coin the florins with three carats' dross."

Figure 4

Alberto Martini, *Inferno XXX*. From the Pinacoteca Alberto Martini Collection,
Palazzo Foscolo. Oderzo TV, Italy)



Master Adam's punishment is both physical and psychological: the deformity of his body, enormously bloated with stagnating fluids; and the fixation of his mind

on the creeks of Casentino, the memory of their fresh, flowing waters compounding the torture of his thirst. Adam's deformity represents the distorted image of the perfect first man—his namesake—created in the image and likeness of God. On the other hand, the beautiful waterways of Casentino, while hinting obliquely at the melted alloy instrumental of Adam's fraud, are situated in a *locus amoenus* that seems to evoke a lost paradise and to allude to the baptismal waters made to reverse the effect of the Fall (Mussetter 1978). But the episode of Adam does not end here; it continues with a harsh and violent insult-laden exchange with Sinon of Troy, another sinner who shares the same infernal abode as Adam. The last words that Adam throws at him are the following:

ché, s'ì ho sete e omor mi rinfarcia,
tu hai l'arsura e 'l capo che ti duole
e per leccar lo specchio di Narcisso,
non vorresti a 'nvitar molte parole."
(*IfXXX* 126-129)

for if I thirst and if my humor bloats me,
you have both dryness and a head that aches;
few words would be sufficient invitation
to have you lick the mirror of Narcissus."

Dante could not be more explicit. Narcissus, who represents self-love, suggests, in this case, the interest to the sole benefit of the self that falsification entails. The two characters exemplify the kind of dysfunctional, diseased community that such self-oriented interest engenders. They are mirror images; their respective Narcissism prevents each of them from seeing the other as other. They are both blind to the alterity of *inter-esse*, as being in between.¹⁴ "Money [...] serves as a measure"—we read in Book V of the *Nicomachean Ethics*—"which makes things commensurable and so reduces them to equality. If there were no exchange there would be no association [the Greek word is *koinonia*, which also translates as "community"], and there can be no exchange without equality, and no equality without commensurability" (Aristotle, 1982: V. v. 14, 287).

Adam's falsification of *the currency that bears the Baptist's seal*—that is, his co-

¹⁴ Narcissism as the common denominator in both usury and falsification also emerges from Hörisch's observation that Adam's "roundly swollen belly" is what "has turned the counterfeiter and reproducer of money into a caricature of a pregnant woman." Interestingly enough, he adds that "Gide's novel *The Counterfeiters* takes up this Dantesque motif and skillfully highlights the homoerotic components of the reproduction of money, or counterfeiting" (2000, p. 107). On Narcissism see also "Narcissus Damned, or the Failure of Reference (*Inferno* 30)" (Shoaf, 1983, pp. 39-48).

ruption of the unit of measurement (*three carats' dross*)—amounts to a violation of the convention, the standard that makes the right and just proportion of the reciprocal exchange possible and which, according to Aristotle, holds the community together. Restating implicitly this same Aristotelian locus, Levinas, in his essay “Sociality and Money,” remarks “that surplus value threatens the exact measurement of the value of labor.”¹⁵ On the face of it, one wonders whether the author of *L'Ottimo Commento della Divina Comedia*, written in 1338, was not thinking in the same terms when glossing, again with Aristotle, Dante's passage on usury in *Inferno* XI, that money was first invented to equalize things that were unequal: “come dice il Phylosopho nel .v. de l'*Ethica*, 'lo danaio fu trovato primamente per aguagliamento delle cose ch'erano disiguale' (*L'Ottimo Commento* 1338: *If*XI 97-111). Dante obviously holds Master Adam responsible for a crime that ultimately undermines the cohesion of the community, but he also stresses the responsibility of the instigators: the counts Guidi whose motives cannot be imagined as restricted to personal gain. Most likely—and this is Forlenza's hypothesis (2003, p. 55)—what was at stake was the rivalry between these Ghibelline lords and the Florentine Republic at that time under the control of the Guelphs. Unable to prevail on the battlefield, the Guidi had resorted to a form of economic warfare to damage the commercial and banking activity of Florence. Thus, the philosophical perspective combines with the concrete, political reality of the civil war.

¹⁵ The entire passage reads: “But by the measure that it introduces everywhere, exchange—from which money emerged—is freed from the confusion and subjective influences of barter: with the arrival of money, ‘goods’ constitute an objective *whole* despite—needless to say—the unexpected way that surplus value—as it was later called—threatens exact measurement of the value of labor” (Levinas, 2007, p. 204).

Figure 5

Luis Alfredo Agusti, Dante vivo. Reflexiones a partir del *Inferno*. Séptimo círculo (tercer jirón): Violentos contra Dios (Usureros) 2000



Components: chains, iron, Corian, MDF, stickers. 175 x 40 x 40 cm. Colección Micromuseo, Lima.

Along with the case of Master Adam and the counts Guidi, Dante contemplates two other instances of mishandling money, this time at the hand of two sovereigns. The context is the heaven of Jupiter, devoted to Justice, in which Dante lists all the misdeeds of the European Christian rulers. The first is Philip the Fair, who distorted the French currency (*falseggiando la moneta*, “falsifying his coins,” *Pd* XIX 119, trans. mine) by minting coins with a nominal value below their true value in order to pay for his war against Flanders. Since minting money was an imperial and royal prerogative and the sovereign was the guarantor of authenticity, in Dante’s eyes this transgression threatened the cohesion of a larger community—the whole of France—and thus its gravity went far beyond the level of the individual. The other case in the same context of corrupt rulers is that of the king of Serbia, Stephen II, who falsified and circulated the Venetian ducat to cause economic damage to Venice (*che male ha visto il conio di Vinegia*, “who saw—unluckily—the coin of Venice” *Pd* XIX 141). These connections stress the contiguity of usury and falsification while opening up a space for comparison with contemporary realities. Reginaldo Scrovegni, a moneylender, might be seen as a predecessor of today’s “financial masters of the world” (Arlacchi, 2018).

Meanwhile, Master Adam, a falsifier, could be compared to the contemporary operators of financial markets and banks who counterfeit values and manipulate currencies—as in the recent Libor scandal (McBride 2016)—in pursuit of profit and disregarding the consequences for others, whether near neighbors or those more remote, whether individuals or entire populations. These are the third parties that Levinas talks about (2007, p. 206).¹⁶

Unquestionably, Dante reserves his highest admiration for the absolute standard of Saint Francis of Assisi, who challenges the economic values of his age by shunning in toto not only money but any form of material property.¹⁷ At the same time, by theorizing the empire as a political system that would enable the construction of earthly justice in the *Monarchia*, and by depicting a range of aberrant behaviors towards work and productivity in the *Comedy*, Dante challenges us to envision, by contrast, the world as *campagna felix*, “happy countryside” in which happiness and fertility coincide—thank you, Professor Gatti, for reminding us of the wisdom of Latin!¹⁸ In this light, the *beatitudo huius vitae*, “happiness of this life” of the *Monarchia* emerges as a product of the human generative power through which, in imitation of nature as God's art, humankind fashions history and transforms the world, thereby actualizing the principle of its creation as *imago Dei*.

¹⁶ See also “Our Take on the 10 Biggest Frauds in U.S. History” in *Forbes* and “Ten Financial Frauds that Shook the World” in *The Economic Times*.

¹⁷ It is true that it is precisely out of the mendicant orders who theorized and practiced voluntary poverty—notably Pietro di Giovanni Olivi and Remigio de Girolami—that we see the emergence of a new conception of profit that, once based on shared participation and equity, serves the Common Good. It remains to be seen to what extent Dante acknowledges this “positive” alternative as a concrete reality of his time. See Todeschini (2004); Kaye (2014).

¹⁸ On this, it is worth recalling that in Hebrew *ēden* originally meant “country” and later also “pleasure, delight.” (Treccani, 2020).

Bibliography

- Alighieri, D. (1980-1982). *The Divine Comedy: Inferno, Purgatorio, Paradiso*. (Trad. A. Mandelbaum). Berkeley: University of California Press.
- Alighieri, D. (2012). *Le opere di Dante*. F. B. Ageno *et al* (Ed.). Florence: Società Dantesca Italiana, Polistampa.
- Alighieri, D. (2018). *Il Convivio*. In *Dante Online*. (Trad. R. Lansing). Retrieved June 05, 2018 from <http://danteonline.it/english/opere.asp?idope=2&idliv1=1&idliv2=1&idlang=OR>
- Alighieri, D. (2018). *Monarchia*. En *Dante Online*. (Trad. P. Shaw). Retrieved June 05, 2018 from <http://danteonline.it/english/opere.asp?idope=4&idlang=OR>
- Amato, M. (2014). *Nummus non parit nummos*. La questione genealogica dell' uso proprio del denaro. Retrieved June 05, 2018 from https://issuu.com/csvbergamo/docs/amato_nummus_non_parit_nummos
- Aquinas, T. (2013). *Summa Theologica*. En Corpus Thomisticum. Retrieved June 05, 2018 from <http://www.corpusthomicum.org>
- Aristotle. (1982). *The Nicomachean Ethics*. (Trad. H. Rackham). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (2009). *Politics: A Treatise on Government*. (Trad. A. M. William Ellis). Retrieved June 05, 2018 from <http://www.gutenberg.org/ebooks/6762>
- Arlacchi, P. (2018). *I padroni della finanza mondiale: lo strapotere che ci minaccia e i contromovimenti che lo combattono*. Milano: Chiarelettere.
- Armour, P. (1994). *Gold, Silver, and True Treasure: Economic Imagery in Dante*. (p. 14). Romance studies: A journal of the University of Wales.
- Barolini, T. (2014). Aristotle's Mezzo, Courtly Misura, and Dante's Canzone Le dolci rime. Humanism, Ethics, and Social Anxiety. In J. Ziolkowski (Ed.). *Dante and the Greeks*. Washington DC: Dumbarton Oaks.
- Capitani, O. (1974). Sulla questione dell'usura nel Medioevo. Un *L'etica economica medievale* (pp. 23-46). Bologna: Il Mulino.
- Cardini, F. (1978). *Enciclopedia dantesca*. Retrieved June 05, 2018 from http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-buonaiuti_%28Enciclopedia-Dantesca%29/
- Compagni, D. (2016). *Codice Diplomatico Dantesco*. T. De Robertis; L. Regnicoli; G. Milani & S. Zamponi (Eds.). Roma: Salerno.
- Compagni, D. (2018). *Cronica 2018*. Retrieved June 05, 2018 from http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_1/t9.pdf
- THE ECONOMIC TIMES* (2008). Retrieved June 05, 2018 from <https://economictimes.indiatimes.com/10-financial-frauds-that-shook-the-world/articlelist/3847076.cms>
- FORBES* (Undated). Retrieved June 05, 2018 from <https://www.forbes.com/pictures/efik45ekdjl/our-take-on-the-10-biggest-frauds-in-recent-u-s-history-2/#62ada796775a>
- Forlenza, F. (2003). *Il diritto penale nella Commedia. Le radici del "sorvegliare e punire" nell'Occidente* (p. 52). Roma: Armando.
- Foster, K. & Boyde, P. (1967). *Dante's Lyric Poetry (1). The Poems. Text and Translation*. (p. 135). Oxford: The Clarendon Press.

- Giunta, C. (2001). *Commento* to Dante's Rime. In D. Alighieri, *Opere (I)*. C. Giunta; G. Gorni & Mirko Tavoni (Eds.). Milano: Mondadori.
- Heilbronn, D. (1983). Master Adam and the Fat-Bellied Lute (*Inf. XXX*). In *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* (pp. 51-65). N° 101.
- Henry, M. (1992). Comment penser l'argent. In R. Droit (Ed.). *Troisième Forum Le Monde/Le Mans* (pp. 73-80). Paris: Le Monde Editions.
- Henry, M. (2014). *From Communism to Capitalism. Theory of a Catastrophe*. (Trad. S. Davidson). London and New York: Bloomsbury.
- Hörisch, J. (2000). *Heads or Tails. The Poetics of Money*. (Trad. A. Marshall Horning). Detroit: Wayne State University Press.
- Kaye, J. (2014). *A History of Balance 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Goff, J. (1979). *The Dawn of Modern Banking*. University of California Los Angeles. Center for Medieval and Renaissance Studies. New Haven CT: Yale University Press.
- Le Goff, J. (1981). *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard
- Le Goff, J. (1987). *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*. Bari: Laterza.
- Levinas, E. (2007). Sociality and Money. (Trad. F. Bouchetoux & J. Campbell). In *Business Ethics: A European Review* (16) (pp. 203-207). N° 3.
- Little, L. K. (1971). Pride Goes Before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom. n *The American Historical Review* (76) (pp. 16-49). N° 1.
- Little, L. K. (1978). *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- L'OTTIMO COMMENTO. (1338). *Dante Dartmouth Project*. Retrieved June 05, 2018 from <https://dante.dartmouth.edu>
- Mazzotta, G. (1993). *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Mcbride, J. (2016). Understanding the Libor Scandal. In *Council on Foreign Relations*. Recuperado de <https://www.cfr.org/background/understanding-libor-scandal>
- Musser, S. A. (1978). *Inferno XXX: Dante's Counterfeit Adam*. In *Traditio* (34) (pp. 427-435).
- Scott, J. (2014). Avarice in Dante and His Age. In R. Lansing (Ed.). *Dante Studies. The Annual Journal of the Dante Society of America* (132) (pp. 1-33).
- Shoaf, R. A. (1983). *Dante, Chaucer, and the Currency of the World. Money, Images, and Reference in Late Medieval Poetry*. Norman OK: Pilgrim Books.
- Stocchi-Perucchio, D. (2014). The Limits of Heterodoxy in Dante's Monarchia. In M. L. Ardizzone (Ed. and Introduction). *Dante and Heterodoxy: The Temptation of 13th Century Radical Thought* (pp. 197-224). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Stocchi-Perucchio, D. (2018). Tu l'hai fatto di poco minore che li angeli: Nobility, Imperial Majesty and the *Optimus Finis* in *Convivio IV* and *Monarchia*. In F. Meier. *Il Convivio or How to Restart Writing in Exile* (pp. 225-243). Oxford: Peter Lang.
- Todeschini, F. (2004). *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bologna: Il Mulino.
- Treccani (n.d.). Èden Vocabolario Treccani. Retrieved July 13, 2018 from <http://www.treccani.it/vocabolario/eden/>

El proemio del canto de los simoníacos (*Inf.* XIX, 1-6)

Jorge Wiese Rebagliati
Universidad del Pacífico, Lima

Como señalan Bosco y Reggio¹, a lo largo de los 18 primeros cantos de la *Divina Comedia*, Dante sigue un procedimiento regular: primero describe el lugar del Infierno donde están las almas y luego continúa con la narración de las acciones y los dichos de los personajes. En el canto XIX, como para subrayar la relevancia de lo que se expresará en él, Dante cambia la disposición usada y empieza con una invectiva contra los simoníacos, o sea, aquellos que, bajo el modelo ejemplar de Simón Mago² (*Actas de los apóstoles* VIII, 9-20), quien trató de comprar a san

¹ «La tecnica narrativa di questo canto è diversa da quella dei canti che abbiamo sin qui letti. Per esempio, della bolgia precedente, il poeta aveva prima descritto l'aspetto generale, poi aveva centrato un peccatore, ed è questo che spiega chi siano i peccatori in quella bolgia (*Inf.* XVIII, 125-126)» (Bosco & Reggio, 1993, p. 277).

² Simón el Mago es tipo o modelo histórico de todos los simoníacos que luego de él *simoneggiarono*, cometieron simonía, el pecado por el cual los eclesiásticos trafican con cosas de la Iglesia. Simón se inscribe en un sistema tipológico que incluye a Beatriz, a la Iglesia y al mismo Dante. Afirma Gian Roberto Sarolli: «[Simon Mago] Personaggio esemplare che Dante non esita a elevare a “figura” menzionandolo due volte, nel *Inferno* e nel *Paradiso*, rispettivamente nel *incipit* del canto XIX e nel *explicit* del canto XXX, in posizione antitetica e quindi icasticamente allusiva, elaborando “contaminati” sia il testo scritturale sia quello della tradizione esegetica da Gregorio Magno (in *Evangelia Homiliae* XVII, 13) alla *Summa* dell'Aquinate» (*Enciclopedia dantesca*, 1996, s. v. «Simon Mago»). Sigue Sarolli: «Ne meno paracletologico [referido al Espíritu Santo, el Paráclito] è l'*explicit* del canto XXX del *Paradiso*, dove Beatrice, più che mai “figura ello Spirito Santo”, con profezia dolorosa e terribile, condannerà in uno Clemente V e Bonifacio VIII esplicita e rispettivamente contro il “*typus Christi*” Enrico VII e il “*typus prophetae*” Dante, figlio **carnaliter** di donna Bella [así se llamaba la madre de Dante] e **spiritualiter** della **bella donna** –cioè la Chiesa militante–; e proprio nel canto XIX del *Inferno* Bonifacio VIII per bocca di Niccolò III viene accusato di non aver temuto di **tòrre a 'nganno/ la bella donna, e poi di farne strazio** (vv.55-57)» (*Enciclopedia dantesca*, 1996, s. v. «Simon Mago»).

Pedro el don de hacer milagros, trafican con los bienes espirituales de la Iglesia. En este punto del relato, Dante pasa de un ámbito local, florentino (Ciaccio, el goloso del canto VI; Filippo Argenti, el iracundo del canto VIII; Brunetto Latini, el maestro de Dante del canto XV; los tres florentinos del canto XVI), a uno más general.

A uno que, sin dejar de ser político, histórico (se refiere en él a la Santa Sede y al rey francés, dos entidades históricas), apunta a lo suprahistórico, a la naturaleza general del hombre y de la sociedad humana³. Las referencias escriturales y el duro tono admonitorio que Dante escoge articulan un discurso profético⁴. Aunque varios comentaristas ya han identificado esta secuencia⁵, creemos que la inyectiva de los primeros versos del canto XIX, que configura una cerrada estructura verbal, temática e imaginativa, debe analizarse con el mayor detalle posible, pues presenta *–in nuce–* los temas más importantes del canto (y aun algunos de los temas más importantes de todo el poema sacro), lo que convierte a este continuo versal en un proemio, en un exordio, en un prólogo⁶, a la manera de los proemios

³ «Finora lo sguardo di Dante s'era volto, con amore e con sdegno, a Firenze, cioè, alla politica e al costume a lui più vicini, dei quali era partecipe e vittima (Ciaccio, Filippo Argenti, Brunetto, i tre Fiorentini insigni: canti VI, VII, XV, XVI); in questo canto il discorso poetico investe invece la politica generale, quella che interessa l'intera umanità. Il poeta affronta con decisione il tema che era al centro del suo pensiero politico e religioso, i rapporti tra Stato e Chiesa. La confusione dei due poteri, e in particolare l'usurpazione da parte del papa dei compiti destinati da Dio all'imperatore, era argomento capitale su cui ribatte anche in più luoghi della *Commedia* (si veda soprattutto *Purg.* XVI, 100 ss.) e al quale dedica un apposito trattato, la *Monarchia*» (Bosco & Reggio, 1993, p. 276).

⁴ No son escasas las referencias al *Apocalipsis*, el gran texto profético del *Nuevo testamento*, en *Inf.* XIX: la tromba (v. 5), el fuego (vv. 25 ss.), la meretriz y los poderosos de la Tierra (vv. 106 ss.). Con Charles Davis, puede afirmarse que Dante se encuentra familiarizado con los escritos de denuncia de sus contemporáneos franciscanos, y especialmente con los de Petrus Iohannis Olivi, lector en el *studium* de Santa Croce, Florencia, de 1287 a 1289. Como Olivi y los franciscanos espirituales, Dante utiliza las palabras y las imágenes del *Apocalipsis* no en el antiguo sentido moral, sino en el histórico, más moderno (Havely, 1992, pp. 97, 100).

⁵ Considérense solo tres de los más importantes comentaristas: Antonino Pagliaro caracteriza la secuencia como «veemente apostrofe proemiale» (1967, p. 253) y Bosco y Reggio como «una specie di protasi informa di apostrofe» (1993, p. 277). Creemos que Pagliaro se acerca más a la naturaleza del texto cuando lo clasifica como proemio; el término **prótasis** conviene más al nivel oracional que al textual.

⁶ El **exordio** es, en general, el inicio de una trama (del lat. *ex* y *ordire*, «urdir»). Corresponde al principio de una narración. En el poema épico, se compone de la proposición o *propositio*, donde se resume el argumento de la historia, y de la invocación a la Musa o a las musas (*cf.* Marchese, 1991, s. v. «esordio»). Retóricamente, es una forma de *captatio benevolentiae*, uno de los medios que posee el autor para captar el interés del público en su discurso. Para Marchese, el **proemio** (del gr. *pró*, «delante», y *óimos*, «melodía») es una de las formas del exordio, típica del poema épico (1991: s. v. «proemio»). El **prólogo** viene del gr. *prólogos*, «discurso que precede» (Marchese, 1991, s. v. «prologo»).

de la *Odisea* (vv. 1-10), la *Eneida* (vv. 1-11) o los propios exordios dantescos de la *Comedia* (por ejemplo, el primer canto del *Infierno*, proemio de toda la *Divina Comedia*, los 9 primeros versos del canto II del *Infierno*, los 12 primeros versos del primer canto del *Purgatorio* y los 33 primeros versos del primer canto del *Paráiso*).

El canto XIX del *Infierno* empieza con la invectiva contra los simoníacos, sigue con la descripción del lugar y de la pena (los simoníacos están en la tercera *bolgia* o bolsa⁷ del octavo círculo del infierno; las almas están literalmente embutidas

⁷ Sebastio (2007) llama la atención sobre la ubicación específica de la *bolgia* de los simoníacos en la topografía de las *Malebolge* –las «malas bolsas»– del octavo círculo del *Infierno* dantesco. Entre los aduladores y los adivinos, los simoníacos ocupan una posición «mediana», también porque solo parcialmente son avaros y herejes. Sebastio cree que esta «medianidad» se explica por la condición política de la simonía: «La simonía occupa nella struttura dell’Inferno una posizione mediana nella “lordura” dell’ipocrisia, delle adulazioni, del “ladroneccio...ruffian, baratti” (*Inf.* XI, 58-60), tra lo sterco degli adulatori e lo stravolgimento della figura umana degli indovini. La medianità del peccato, sottolineata anche da altri lettori, sorprendente rispetto al ruolo che poi la simonia gioca nell’intero poema –e si pensi alla procesione allegorica del Paradiso terrestre e all’invettiva di S. Pietro– è il risultato di una precisa strategia sia della trama narrativa, sia dell’argomentazione filosofica che della trama è condizionante. Il suo significato deriva, a parer nostro, direttamente della parametrizzazione politica del peccato e dalla conseguente dimensione antagonistica tra il personaggio-pellegrino e il pontefice o pontefici peccatori. Antagonismo paritario s’è dentro che fa sì che la posizione mediana del canto e del peccato comporti il risvolto di una più probabile emmendabilità della società sul piano storico. Solo la collocazione “mediana”, fori dell’incontinenza e non dentro all’irremediabile pervicacia di comportamenti individuali aberranti, è capace di supportare l’antagonismo politico e non profetico, razionalistico ma non fideistico, cristiano ma filosofico, tra il papato e il poeta, appunto, filosofo di morale e di politica, che lotta e combatte per la precisa definizione di ruoli istituzionali. Tale dimensione non sarebbe possibile, o per lo meno non sarebbe stata altrettanto efficace, all’interno di un contesto irrazionale del peccato, come quello dell’avarizia, o in uno riguardante la sfera teologica, come nel caso dell’eresia e degli scandali, o, infine, in un contesto, quale quello del tradimento alla maniera de Giuda e di Bruto, che aveva assai ampi e complessi risvolti providenziali ed epocali che avrebbero collocato il poeta ben diversamente tra Enea e Paolo» (2007, p. 79). Y, más adelante: «In bilico, dunque, tra irrazionalità e uso distorto della ragione, ma assai ben radicato nella vita terrena, il peccato di simonia assolveva ad una serie di funzioni; e prima fra tutte quella di assorbire in sé una pluralità di comportamenti che, in apparente contraddizione, potevano andare dal nepotismo di Niccolò III alla politica espansionistica di Bonifacio VIII» (Sebastio, 2007, p. 80). La simonía se opone frontalmente a la idea dantesca de que la felicidad de esta vida es condición ideal para la felicidad eterna, tal como lo manifiesta doctrinalmente en la *Momarchia* y en el *Convivio*. Lo expresa con claridad Donatella Stocchi-Perucchio en su reseña al libro de Sebastio: «[Sebastio] answers the question of the relation Dante posits between the two ends of humanity: “beatitud[o]... huius vitae” and “beatitudo vite eterne”, as one of mutual benefit. Both ordained by Providence, they are neither independent finalities nor in a relation of pure subordination of the former to the latter –an alternative that continues to polarize critical positions– but earthly happiness is the indispensable condition for eternal happiness to be achieved. The satisfaction of this condition requires a synergy of church and empire, each performing its proper institutional role, a synergy that the political treatise postulates with syllogistic argumentation but that only the *Commedy* can compose in a poetic, narrative synthesis» (2010, p. 743). Los papas simoníacos, al

en huecos *-fori-* semejantes a pozas bautismales de algunas iglesias toscanas; la última alma de uno de estos deja ver unas piernas que mueve por el dolor que le causan las llamas que lamen las plantas de sus pies). Continúa con un diálogo entre Dante y el papa Nicolás III, en el que Dante, irónicamente, funge de «confesor» del papa, y luego, con una invectiva contra los papas simoníacos. Finaliza con Virgilio, que carga a Dante y lo deja sobre el puente que atraviesa la bolsa.

El proemio abarca, propiamente, los seis primeros versos del canto XIX:

O Simon Mago, o miseri seguaci
che le cose di Dio, che di bontate
deon essere spose, e voi rapaci
per oro e per argento avolterate,
or convien che per voi suoni la tromba,
però che nella terza bolgia state. (*Inf.* XIX, 1-6)

¡Oh Simón Mago!, ¡oh míseros secuaces
que las cosas de Dios, que de bondad
deben ser esposas, y vosotros rapaces
por oro y plata adulteráis!
ahora conviene [es necesario] que por vosotros toque la trompa
porque en la tercera bolsa estáis⁸.

La narración se reinicia en el verso 7:

Già eravamo, a la seguente tomba, (*Inf.* XIX, 7)

Ya estábamos, a la siguiente fosa,

Sin embargo, podría decirse que el proemio se prolonga, por virtud de la rima *tromba: tomba: piomba* (obsérvese lo oscuro y lo grave de los sonidos del conjunto) hasta el verso 9, o hasta el 10, si se considera la exhortación a Dios señalada por la interjección del inicio del verso 10, eco virtuoso de las interjecciones del verso 1, dirigidas a Simón el Mago y a sus secuaces, y por la secuencia que le sigue:

O *soma* sapienza [...] (*Inf.* XIX, 10)

¡Oh suma sapiencia [...]

fónicamente vinculada por la asonancia *o-a* con la serie de rimas anteriormen-

«calcar i buoni e sollevar i pravi» (*cf.* *Inf.* XIX, 106) pervierten su función específica, espiritual, a la vez que obstruyen la función política de los emperadores, cuya obligación es buscar la felicidad de sus súbditos (por eso, los que no mostraron vigor en hacerlo están en la *valleta fiorita* –el vallecito florido– de los príncipes negligentes, en el Antepurgatorio (*Purg.* VII, vv. 73-81).

⁸ Todas las traducciones al español del texto de Dante son de Carlos Gatti Murriel.

te citada:

tromba: tomba: piomba: soma

Sintácticamente, los seis versos del proemio «propio» están divididos justo en la mitad de la mitad, es decir, en la séptima sílaba del tercer verso:

deon essere spose,/ e voi rapaci (*Inf.* XIX, 3)

deben ser esposas, y vosotros rapaces

En ese punto, el discurso se corta bruscamente y sigue, de forma inconsecuente, a manera de un anacoluto, como si la indignación del hablante no le permitiera la coherencia. En traducción: «que las cosas de Dios [...] y vosotros rapaces» (vv. 2-3). En realidad, los cuatro primeros versos pueden entenderse causalmente: «ya que vosotros –Simón el Mago y sus secuaces– hicisteis esto, ahora conviene castigaros, pues estáis en la tercera *bolgia*». Si esto es así, los cuatro versos iniciales pueden considerarse una prótasis⁹, a la que sigue la apódosis de los dos siguientes. De esta forma, el último elemento de la prótasis y final del verso 4, *avolterate*, «adulteráis», recibe un énfasis particular al tener que pronunciarse con elevación de tono, con tonema ascendente. Puede resultar interesante notar que este término forma par, por la rima, con *bontate* (v. 2). De esta manera, *avolterate* se vuelve antónima de *bontate*. Lo adulterado se convierte en lo opuesto de la bondad, del bien.

La inversión es el motivo príncipes del proemio y se aprecia desde el quiasmo fónico del primer verso, donde al paralelismo de la repetición de la interjección «O», inicio de cada hemistiquio, se asocia la inversión de la /s/ y de la /m/:

O Simon Mago, o miseri seguaci (*Inf.* XIX, 1)

Más aun, la secuencia anterior incluye –si se observa atentamente– una inversión «en espejo», que juega con el nombre del primer pecador:

S i m o n / o m i s¹⁰

Además de este verso primero, bimembraciones, paralelismos e inversiones se suceden a lo largo de estos seis versos. He aquí el elenco completo de los paralelismos:

⁹ «[Prótasis] Primera parte de una oración simple, o primera oración de una compuesta, cuyo sentido queda incompleto y pendiente de ser completado por la segunda parte de la simple o la segunda oración de la compuesta, llamada *apódosis*» (Lázaro Carreter, 1971, s. v. «prótasis»).

¹⁰ Agradezco la observación a Efraín Kristal.

- 1 O _____, O _____
 2 che _____, che _____
 3 _____
 4 per _____ per _____
 5 _____
 6 _____

En el verso 2 aparecen dos proposiciones subordinadas. Aunque la segunda depende de la primera, por virtud de la disposición y de la repetición del relativo *che*, ambas se presentan como paralelas. Frente al «O», que introduce términos negativos (*magò* y *seguaci*, ambas palabras finales de hemistiquio o de verso), el *che* introduce términos positivos (*Dio* y *bontate*). La secuencia termina en el verso siguiente (v. 3) con *spose*, que se opone de manera muy directa a *avolterate* (v. 3), «adulteráis», oposición clarísima que enfrenta la «legitimidad» de las cosas de Dios, que deben ser esposas del bien, a la «ilegitimidad» de la simonía, que las convierte en adúlteras al contaminarlas con el oro y la plata¹¹. Las remisiones textuales internas –a lo largo de toda la *Comedia*– de la identidad «oro o aidez por el oro-adulterio» son riquísimas: van desde la loba rapaz –símbolo de la aidez, de la codicia– que se *ammoglià*, «se enmujera», «se amanceba» con otras bestias del canto I del *Infierno* (*Inf.* I, 100) a la invectiva de san Pedro contra los eclesiásticos ávidos de dinero de *Par.* (XXVII, 55), donde *rapaci* –final del tercer verso de este canto XIX– se asocia al término *lupi*, «lobos», pasando por el sometimiento del papa, el «pastor sin ley», el «pastor senza legge»¹² del verso 83 (*Inf.* XIX, 83), en

¹¹ V. Stanley Benfell remite a las fuentes medievales (o patrísticas) de esta identificación: «Combining the common medieval metaphor of the Church as the bride of Christ with the frequent Old Testament portrayal of a straying Israel as an adulterous spouse, Dante describes simony as a kind of spiritual pandering (see *Inf.* XIX, 1-6, 55-57)» (*The Dante encyclopedia*, s. v. «simony»). Si se considera lo anterior, los simoníacos son verdaderos cafichos, proxenetas de los bienes de la Iglesia: «He [Dante] describes the simonists as spiritual panders» (*The Dante encyclopedia*, 2010, s. v. «simony»).

¹² El «pastor sin ley» lo es porque, como el Jasón de 2 *Macabeos* (4: 7-27), pervierte la ley de sus padres, al «privatizar» los bienes de la Iglesia, pues toma para sí –y los entrega a Felipe el Hermoso, por cinco años– los diezmos que debieron servir para atender al pueblo de Dios. Al respecto, argumenta Sebastio: «Clemente non acquista il pontificato alla fine di conseguiré la “gloria sublimitatis” alla maniera di Bonifacio, o la ricchezza come Niccolò, ma allo scoppo di affermare un assoluto primato personale, innovando usi e comportamenti, e nell’innovazione fondando la sua inimitabile primazia, ma conducendo la comunità dei cristiani lontano dalla legge dei padri. Lontani della tradizione e della Legge, quella con maiuscola, però, non si può che condurre una vita profana e peccaminosa, è la vita di un “pastor senza legge”. La metafora sessuale del verso 108 [“puttaneggiar coi regi a lui fu vista”], tratta dall’*Apocalisse*, è già presente nel rinvio a Giasone dei *Maccabei*, dove serve a connotare l’innovazione rispetto ai severi costumi tradizionali. L’innovazione corrispondeva nel testo biblico alla trasformazione del Tempio in lupanare: ora Clemente trasforma la Chiesa di

este mismo canto, al rey francés, «lui chi Francia regge» (*Inf.* XIX, 87), pasaje que debe considerarse como antecedente, a su vez, del carro de la Iglesia, halado por el grifo-Cristo, sobre el cual dominan las figuras de la prostituta y el gigante, quienes tradicionalmente han sido identificados con la curia romana y el rey francés, de *Purg.* (XXXII, 148-153)¹³.

Con un refinamiento verbal exquisito, Dante hace que *per*, «plata», y *avolterate*, «adulteráis», constituyan un par aliterado y, más aun, hace que el oro contamine fónicamente los versos finales del exordio. No solo por la mención, de resonancias evangélicas (Mat. 10: 9), del sintagma «per oro e per argento», que se repite también en otros puntos del canto (en posición inicial de verso en el v. 95 y en posición final en el v. 112), sino porque la secuencia /or/ –o su inversión– evoca al metal precioso, aun en palabras no vinculadas etimológica o significativamente al oro:

4 per **oro** _____
 5 **or** convien _____
 6 **peró** _____

Con valor no solo fónico, la reiteración paralelística de la preposición *per* en los versos 4 y 5 («per oro e per argento», v. 4, y «per voi», v.5):

4 **per** oro e **per** argento _____
 5 _____ **per** voi _____

crea la identidad entre el oro y la plata y aquellos a quienes se dirige el discurso (a los *voi*), o sea, a los simoníacos.

Por último, conviene observar que la penúltima palabra de este exordio, *bolgia* (v. 6) –aunque por su importancia pudo haber sido la última, en lugar del término más neutral *state* (v. 6)–, vale no solo como indicación de una zona específica del Infierno en la particular denominación geográfica dantesca. Denotativamen-

Cristo in una prostituta, che è esatto contrario della “bella donna” che ili pontefice avrebbe avere sposata. La corrispondenza tra il XIX dell’ *Inferno* il secondo libro dei *Maccabei* e l’*Apocalisse* è perfetta» (2007, p. 87).

¹³ La curia romana es la *puttana sciolta* –la puta desatada– de *Purg.* (XXXII, 149), y el rey francés es el «gigante» de *Purg.* (XXXII, 159). Comenta Chiavacci Leonardi de la primera: «la puttana che sie de proterva sul carro della Chiesa è la “meretrix magna” dell’ *Apocalisse*, che siede sulla bestia, e con la quale hanno commercio i re della terra (17, pp. 1-5). In Giovanni figura della Roma imperiale, in Dante come nella tradizione riformista del suo tempo, figura della curia romana corrotta (cfr. *Inf.* XIX, 106-108)» (2003a, p. 954, n. 149). Y en relación al segundo: «Concordemente antichi e moderni vedono qui raffigurata la soggezione del papato alla casa di Francia, e nel gigante riconoscono Filippo il Bello, da Dante stesso indicato come Golia in *Ep.* VII, 29» (Chiavacci Leonardi, 2003, p. 954, n. 152).

te, una *bolgia* es una bolsa, una *borsa*¹⁴. Ello remite a un canto anterior: al canto XVII. En este se aprecia a los usureros, a los que les cuelga del cuello una bolsa¹⁵ identificada con un color y un signo (*Inf.* XVII, 57 ss.). Los signos son figuras de

¹⁴ Y aun así, esta *borsa* presenta sus peculiaridades, pues aparentemente no calza con la estructura topográfico-moral que Virgilio expone en el canto XI del *Inferno*: es una *bolgia* cerrada, solo para eclesiásticos. Afirma Sebastio: «Pur su abbiamo alluso a certa incongruenza della bolgia dei simoniaci delineata da Virgilio nell' XI canto. La più evidente incongruenza sta nel fatto che essa è una bolgia non aperta a tutti: ad essa accedono solo gli uomini di Chiesa: oltre ai tre papi nella narrazione dantesca non sono identificabili gli "altri...che precedettero...simoneggiando" (vv. 73-74)» (2007, p. 76). Y desarrolla el argumento: «Bolgia per ecclesiastici, non ha il corrispettivo laico se non in quella parte del Flegetonte nella quale stanno immersi "tiranni che dier nel sangue e ne l'aver di piglio" [*Inf.* XII,104-105] e nella valletta dei principi negligenti nel *Purgatorio* [*Purg.* VII, 73-81]. Nel un caso e nell' altro sono parti di "gironi" o di cornici. Quel riservare la bolgia agli ecclesiastici è una precisa valutazione della condizione della Chiesa e della politica del tempo, ed è altrettanto precisa e decisa pressa di posizione, se mai ve ne fosse stato bisogno, nel dibattito sulla gestione del potere terreno. L'attacco alla *beatitudo huius vitae* viene, per Dante, principalmente, se non solo, dagli uomini corrotti della Chiesa di Roma; l'impero è la vittima, per vero non sempre incolpevole, talora assente, talaltra combatuta con i corrotti ecclesiastici. Il peccato che si sconta in quella bolgia è, poi, peccato composito: per essere posto in atto ha bisogno di una, sia pur piccola, carica ecclesiastica. Non trae alimento solo dalle oscuri labirinti delle inclinazioni e delle private volontà da cui nascono, ad esempio, l'avarizia, e, qui vicino, la lusinga o la ruffianeria; la simonia si origina dal connubio tra un incarico ecclesiastico e il privato desiderio di denaro e di potere; nasce dall' uso distorto di un' istituzione per quale che sia fine, foss'anche quello di rafforzarla e di stabilirne l' assoluta supremazia sulla terra. È sempre finalizzazione ad altro rispetto a ciò per cui l' istituzione è stata creata: si che il danno non ricade sul prossimo, sebbene sull' intera struttura sociale, squilibrando l' armonia tra papato e impero, sovvertendo, diremmo *capovolgendo* [mis cursivas], alla fin fine, la natura dell' uomo nel cui essere razionale si innesta "lo fondamento radicale dell' imperiale maiestade"» (Sebastio, 2007, p. 77).

¹⁵ Como sostiene Nick Havely, Dante se apropia del discurso de la exégesis neotestamentaria de los espirituales franciscanos en varios puntos del canto XIX (2004, p. 45). Concretamente en este caso, la **bolsa** remite a la polémica de la bolsa de los apóstoles. El origen de esta surge de la aparente contradicción de dos pasajes evangélicos: Luc. 22: 35-36 y Mat. 10: 9-10. Dabney G. Park se refiere a la *Apologia pauperum* de san Buenaventura y a la *Monarchia* de Dante en relación a esta polémica: «He [san Buenaventura] quotes (as Dante does) Mathew 10: 9-10 ("Do not possess gold nor silver, nor money in your purse, nor scrip for your journey"). Bonaventure goes on to explain that the purse or bag that Jesus permitted in Luke 22: 35-36 was a temporary concession to the apostles traveling in hostile Samaria but was not meant to denote the highest form of poverty, where Dante simply says that despite the relaxation in Luke, he has not been able to determine that "the Church was ever granted permission to possess gold or silver" (Mon. 3.10.14)» (Park, 2012, p. 104). Como puede apreciarse, Dante «corporiza» una *quaestio* teológico-política vigente en su época, que él expone teóricamente en un tratado doctrinal en el tramado imaginativo de la *Comedia*. Resulta interesante notar que Dante utiliza las dos fuentes evangélicas citadas en su argumentación contra la legitimidad de la donación de Constantino, en su *Monarchia* (cap. X, 14; Alighieri, 2013, pp. 205-206). No hay en la literatura proimperial o antipapal de la época de Dante o anterior a ella aprovechamiento de la donación de Constantino para deslegitimar las propiedades eclesiásticas. Es una innovación dantesca. Dante creía en esta donación. Lorenzo Valla (2011) probó en 1440 que el documento de la donación era apócrifo.

animales: un león, una oca, una puerca; los «logos corporativos» de las familias que practican la usura¹⁶. Dentro de este contexto, se entiende mejor la rima orsa: borsa, que aparece en los versos 70 y 72 de este canto (*Inf.* XIX, vv. 70, 72). Los hijos de la osa, los «figliol de l'orsa» (v. 70), la familia romana de los Orsini, a la que pertenece el papa Nicolás III¹⁷, representan la avidez, la codicia y la simonía de parte de la curia. Nicolás está en la bolsa (tanto por estar en el foso de los simoníacos como por estar en la tercera *bolgia*) por haber ido tras la bolsa del dinero mientras estuvo con vida en la Tierra.

Como se acaba de apreciar, en su trabazón fónico-semántica, el tejido lingüístico del proemio del canto XIX del *Inferno* contiene *in nuce* el tema o los temas del canto y con ello cumple cabalmente su función textual al presentar concisamente aquello de lo que se hablará. El quiasmo fónico del primer verso anuncia el sentido global del conjunto: la condición invertida, antinatural, de la simonía. Esta condición se desarrolla, matizada y ampliada, a lo largo del canto. Se manifiesta, por ejemplo, en el castigo a los simoníacos –en el llamado *contra-passo* por la crítica dantesca (y por el mismo Dante, *Inf.* XXVIII, 142)–, quienes están literalmente «patas arriba»¹⁸ pues se encuentran en un foso¹⁹ –evocador de

¹⁶ «¿Cuál es entonces la suerte inevitable del usurero? Para él, ninguna salvación, como lo muestran las esculturas donde una bolsa llena de dinero colgada del cuello le arrastra hacia abajo. Es una presa del infierno. Como lo había dicho en el siglo V el papa León el Magno: “Fenus pecuniae, funus est animae” (el beneficio usurario del dinero es la muerte del alma). En 1179 el III concilio de Letrán declaraba que los usureros eran extranjeros en las ciudades cristianas y que la sepultura religiosa debía serles rechazada» (Le Goff, 2012, p. 96).

¹⁷ Nick Havely (2004) afirma al respecto que es posible que Dante haya conocido los seudojoaquinitas (por el monje cisterciense calabrés Joaquín de Fiore, «di spirito profetico dotato», *Par.* XII, 141) *Vaticinia de summis pontificibus*, una secuencia de quince breves profecías que empiezan con una denuncia de Nicolás III, precisamente el papa con quien Dante empieza su genealogía de papas simoníacos. Sostiene Havely: «Moreover, the *Vaticinia* clearly associates Nicholas's own pontificate with the *principium malorum* (“the onset of evils”), and it labels the Orsini pope with the words “Genus nequam ursa catulos pascens” (“an evil sort of she-bear feeding her cubs”). The coincidence that Dante in *Inferno* XIX presents Nicholas as the first in his own succession of corrupt popes and refers explicitly to the advancement of the “bear-cubs” (*orsatti*, v. 71) is plainly too strong to be overlooked» (2004, p. 53). Un detalle que corrobora estos vínculos puede apreciarse en un manuscrito guardado en la Biblioteca Riccardiana de Florencia: «The verbal correspondence between the *Vaticinia* and the words of Dante's Nicholas III in *Inf.* XIX, 70-71 is noted by C. T. Davis. The Florence manuscript of the *Vaticinia* (Riccardiana 1222.2) shows Nicholas III accompanied by a bear with four cubs (f. 1r)» (Havely, 2004, p. 53, n. 33).

¹⁸ Como observa Havely, la posición de las piernas de los simoníacos no es privativa de este castigo: «Critics have noted that it anticipates the upside-down position of Satan's legs, once Dante and Virgil turn around as they climb his body to leave Hell, as well as Judas's legs as he dangles from Satan's mouth» (1992, p. 11).

¹⁹ «Dante explicitly associates the *fori* with baptism through a reference to his “bel San Giovanni”

la bolsa, que tanto quisieron— con la cabeza que mira a la tierra, donde están los metales preciosos, y no al cielo, donde están Dios y la bondad, como deberían haberlo hecho. Llamas de fuego les lamen los pies.

Asociada a esta poderosa imagen, propia del registro cómico más que del trágico, pueden reconocerse tres inversiones, una vinculada a uno de los grandes acontecimientos de la historia de la salvación: el Pentecostés, y dos a los sacramentos, concretamente al bautismo y a la confesión.

Es prácticamente un consenso entre los dantistas pensar que Dante se apropió de una imagen de la *Visio Alberici*. En la *Visio Alberici*, los simoníacos están inmersos en un pozo de fuego²⁰. Lo novedoso de lo que presenta Dante consiste en agregar las llamas que lamen los pies de los condenados. Este detalle remite inmediatamente a las llamas que se posaron sobre las cabezas de los fieles congregados en Jerusalén el día de Pentecostés y que representan los dones del Espíritu Santo. A diferencia de estos bienaventurados, los simoníacos tienen la llama del Espíritu en los pies, en clara perversión²¹.

Dante alude en este canto a un acontecimiento biográfico que tradicionalmente se ha usado para fechar la composición de la *Comedia*. Estando en el Baptisterio de Florencia, el «bel San Giovanni», como se lo llama en el canto, Dante salvó a un niño de morir ahogado en una de las fuentes bautismales —más bien, pozas, al estar al ras del suelo— del recinto sacro. Según el Ottimo, uno de los comentarios más antiguos de la *Comedia*, se trataría de «bautizadores», de pozas cuya longitud coincide con la de un muchacho («un garzone», dice el Ottimo)²².

La referencia podría entenderse como parte de la potente voluntad mimética dantesca. No obstante, podría reforzar la idea de la «antipentecostalidad»²³ del castigo. A su manera, el Pentecostés es un bautismo de fuego, el inicio de una

[...] a *foro* is both a hole and a place of exchange, either of goods or ideas» (Sherberg, 2011, p. 9). Correspondientemente, puede decirse que *borsa* también comparte este significado doble: tanto el italiano *borsa* como el francés *bourse* y el español «bolsa» significan también «bolsa de valores».

²⁰ Comenta Chiavacci Leonardi: «Con questa terzina [vv. 22-24] appare allo sguardo la pena della terza bolgia, completata nella terzina seguente. I peccatori sono confitti a testa in giù nei fori della pietra, con le gambe fuori, e sulle piante dei piedi arde una lingua di fuoco. Nella *Visio Alberici* i simoniaci sono immersi in un pozzo di fuoco, ma l'immagine poteva essere diffusa anche in altri testi del genere a noi ignoti» (2003a, p. 571, n. 24).

²¹ Antonino Pagliaro sostiene que las llamas que lamen los pies son la inversión de la aureola: «E la fiamma, che completa il tormento bruciando sulla pianta dei loro piedi, è l'inverso dell'aureola, che avrebbe avvolto il loro capo, se avessero assolto i loro obblighi di pietà e carità» (1967, p. 260).

²² Bosco & Reggio (1993, p. 281, s. v. «battezzatori»).

²³ Como sostiene Gian Roberto Sarolli, la simonía es el pecado antiparacletológico (o sea, contra el Paráclito, el Espíritu Santo) por excelencia (*Enciclopedia dantesca*, 1984/1996, s. v. «Simon Mago»).

nueva vida espiritual. Los simoníacos, al contrario, pervierten este bautismo y terminan su vida «ahogados», por así decirlo, en el mismo espacio estrecho y cerrado²⁴ que dominó sus vidas. Con el fuego que debió inspirarlos en los pies.

En la confesión, tradicionalmente como reconocimiento a la autoridad espiritual, el fiel se ubica en una posición inferior a la del sacerdote. El sacerdote

²⁴ Al respecto, Michael Sherberg afirma que la pena de los simoníacos se divide en dos tiempos y que la crítica no ha identificado con claridad el segundo (2011, pp. 20-21, n. 3). El primer tiempo corresponde al estar el alma condenada con las piernas fuera del hueco (*fôro*) y atormentada por las lenguas de fuego que le lamen los pies; el segundo, a su estrechamiento entre las fisuras de las piedras. Sherberg observa que el que un grupo de almas se encuentre «embutido» en un recinto estrecho análoga el canto de los simoníacos al de los heréticos (el canto X): «Dante's description of the expanse of the simonists' *fori* recalls the earlier description of the endless stretch of the heretics' *arche*. Each description also uses a similar rhyme: *partel/partelarte* [vv. 116-120] in *Inferno* IX and *partel/partelarte* in *Inferno* X [vv. 47-51], *partelarte/comparte* in *Inferno* XIX [vv. 8-12]. Moreover, both regions find two related groups of sinners: the heretics and the heresiarchs, and the simonists and the simonist popes» (2011, p. 13). Y asocia la doble estructura del castigo a los vínculos de los simoníacos con los heréticos, por un lado, y con los simoníacos propiamente dichos, por el otro: «The parallelism between the initial punishment of the simonists and the permanent status of the heretics suggests that in its initial phase, the punishment of simony accounts as well for its heresy» (Sherberg, 2011, p. 13). La segunda parte del castigo supone una transformación más radical y, a la vez, más propia del sistema de la justicia divina: la transformación del alma en aquello que más quiso, la moneda. La grieta estrecha de la piedra hace de cuño: «Della Terza has developed this analogy [foro-borsa] as follows: "The receiving purse where wealth will be hidden becomes the very hole which now traps Nicholas. The mesmerized eyes of the simonist see the money he was handling transformed into his own body about to be imprisoned in the well of *simonia* forever". He is correct, but only partially. The money is not truly transformed into the simonist's body; rather, the simonist's damned soul is analogous to the *avere* that he put in his *borsa* while alive. The soul's transformation happens in the second moment, when it is squeezed flat among the cracks. To understand this phase of the punishment one need only think about when one sees the image of a person in a flattened state, particularly in the context of money. The soul, in other words, becomes a coin» (Sherberg, 2011, p. 15). La aparentemente críptica referencia al baptisterio florentino puede apreciarse con mayor claridad si se considera que la moneda de Florencia llevaba acuñada la imagen del Bautista, patrón de la ciudad: «The image of the patron saint of Florence, for whom the baptistry was named –and it is in this that Dante's early antonomasia, "nel mio bel San Giovanni" [v. 17] becomes significant– thus represented the city in its currency. Florence's numismatic history has implications not only for the invective against simony but also as it explains Dante's reference to the baptismal structure –and by extension the baptistry itself– as a "suggel ch'ogn'uomo sganni" [v. 21]. In *Inferno* XXX Dante associates the verb *suggellare* with the coining of money when he has the counterfeit maestro Adamo recount: "Ivi è Romena, là dov'io falsai/ la lega suggelata del Batista" (vv. 73-74), a reference to the Florentine florin and the saint's image. The irony of the fact that the image of the Baptist became part and parcel of the acquisition of lucre surely was not lost on Dante, and indeed his remark to Nicholas, "Fatto v'avete Dio d'oro e d'argento" (*Inf.* XIX, 112) seems almost to allude how sacred images turn up to coins» (Sherberg, 2011, p. 16).

está sentado y el fiel, arrodillado. En la confesión que el papa Nicolás III le hace a Dante²⁵, Dante está de pie y el papa en la tierra, clavado como una estaca, en

²⁵ De nuevo, la inversión: tanto la situación que se presenta súbitamente –Dante como fraile («Io stava come l'frate», v. 49) y el papa como el sicario («lo perfido assassin», v. 50) condenado al suplicio de la propagación– cuanto la posición de Nicolás III que espera al papa siguiente y «mira de frente» a los anteriores (e idealmente al primero, Simón Mago, opuesto a Simón Pedro; aunque no pueda sostenerse que Simón Mago sea quien esté al principio, en la base de este *foro*, sí resulta explícito que Dante lo coloca como principio y modelo de sus «miseri seguaci» [v. 1]), en una parodia de la sucesión papal. Ambas pueden comprenderse mejor a la luz del discurso de denuncia elaborado por los líderes del movimiento espiritual franciscano. Concretamente, los franciscanos sostenían que la autoridad evangélica, a causa de la simonía, se había trasladado de los papas a los espirituales franciscanos, quienes sí vivían en el espíritu y en los actos la pobreza del cristianismo primitivo (*usus pauperum*). Dante actúa con la autoridad de un poeta-filósofo que encarna el sufrimiento de los fieles confundidos por la situación de la Iglesia (Sebastio, 2007, pp. 88-89) y, de manera muy característica, como fraile franciscano espiritual que castiga con sus palabras al papa y hasta lo hace «bailar» al son de ellas, como lo haría el espiritual Jacopone da Todi. Sostiene al respecto Nick Havely: «It has been noted by Hertzman and Stephany that the “confession” of the pope eventually brings no absolution but “the stinging rebuke of Dante...[who], acting once again on a priestly fashion, chooses to bind rather than to loose (Matt. 16: 19)”; and the attitude of this authoritative, friar-like pilgrim towards the avaricious pope can also be seen comparable to the posture adopted in Dante’s letter to the Avignon cardinals and at the opening of book 3 of the *Monarchia*. The contemporary political context within which these contrasts and confrontations are locatable includes both a wider dispute and some specific assertions: the developing conflict between the Spiritual Franciscans and the Papacy; the circulation of the *Vaticinia de summis pontificibus*; and the current among certain Franciscan dissidents that Nicholas III’s papal authority had been revoked by an angel and “vested in certain friars and their followers who lived in the spirit of apostolic poverty” (*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1887)» (2004, pp. 54-55). Havely se adhiere a la opinión de varios críticos de que Dante revisó el canto XIX del *Inferno* poco tiempo después de la muerte de Clemente V. Entre mayo y junio de 1314 escribió su *Epistola II* a los cardenales italianos reunidos en cónclave para elegir al sucesor de Clemente V en Carpentras, cerca de Avignon. Esta carta contiene muchas similitudes con la imagería y con las ideas desarrolladas por Dante en el canto XIX del *Inferno*. Expone y argumenta Havely: «The concern in the letter about the cardinals’ betrayal as bride (*sponsa*, 4 and 11) in favor of a marriage to avarice (“Cupiditas unusquisque sibi duxit in uxorem”, 7) recalls the way in which wedlock and greed are drawn together on several occasions in the canto. Both texts also contrast sharply in this respect with the Franciscan tradition of devotion or marriage to Poverty, a tradition which Dante will draw upon later in the *Commedia*. The cardinals in the letter are seen as the legatees of Clement V, who is portrayed as a venal and simoniac “high priest” in *Inferno* XIX, 84-86 –an accusation that falls harshly upon those of them who (like Giacomo Colonna and Napoleone Orsini) sympathized with the Spiritual Franciscans views on poverty» (2004, p. 84). La carta insiste en el nepotismo del papa Orsini y sus parientes y en la *traslatio* de la autoridad del papado a los espirituales **y a ciertos seguidores suyos** (como Dante, se entiende): «Near the end of the letter, Dante singles out Cardinal Napoleone Orsini “above all” (“tu prae omnibus, Urse”, 10) as responsible for the “widowing” and “eclipse” of Rome. This specific appeal is significant in several ways. Napoleone Orsini is known to have helped to bring about the election of Clement V in 1305 and was said to have subsequently regretted doing so. As the use of the vocative *Urse* (“Bear”) reminds us, he was nephew of Nicholas III and hence of the *orsatti* (“bear-cubs”) to whom Nicholas refers in *Inferno* XIX, 71. The implied scenario at this

posición invertida, antinatural. Finalmente, Dios es visto como Suma Sabiduría que muestra su justicia en todo el universo. La justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde, en un equilibrio de equivalencias. La equivalencia está en el fondo de toda relación económica «natural» y aun de todo modelo económico. Pregunta: ¿cuál es la equivalencia del don²⁶? Respuesta: solo el don. Cambiar el don por oro y plata es pervertir la relación de equivalencia. Es una

point in the letter –with the dispossessed exile raising his voice prophetically against the powerful prince of the Church– thus parallels that in which the Dante persona rebukes a close relative of that prince in *Inferno* XIX. The writer of the letter to the Avignon cardinals may thus disclaim a “pastoral authority”, but he nonetheless wishes, like the Apostles and apostolic Franciscans, to speak with the authority of poverty» (Havely, 2004, p. 85). Finalmente, Dante utiliza el discurso de los espirituales franciscanos –y en concreto la exégesis del *Apocalipsis*– de estos para profetizar la caída de la autoridad papal y el surgimiento de la espiritual y hasta laical. Afirma Havely: «For a final example of this kind of reinvention, we should return to the description of Clement V in *Inferno* XIX as “di ver’ ponente, un pastor sanza legge” (“from out of the west, a pastor without principle”, vv. 82-84). Here the acceleration of papal decline through the Clement’s *laida opra* is reinforced by the connotations of the phrase that describes the pope’s origins: “di ver’ ponente”. The noun *ponente* (“west”) literally identifies Clement’s origins (he was a Gascon and had been Archbishop of Bordeaux). But it also derives from a verb (*ponere*) which in late Latin referred to the setting of the sun. As an image of decline, it forms part of a larger pattern of descent and ascent in the canto and subsequently in the *Commedia*. Nicholas III is, as he says in lines 76-84, due to “fall” further into the rock (“La giù cascherò”) when first Boniface and then Clement descent into Malebolge. We are later to be forcefully reminded, by Beatrice’s last words in *Paradiso* XXX (vv. 145-148) of the repeated process of descent in which Clement is to participate –forcing his predecessor, Boniface, down “più giuso”. By contrast, the *ascent* of the Dante persona is stressed at the end of *Inferno* XIX: he is shown being gathered up into the arms of Virgil, who “rimontò per la via onde discese” (v. 126). In this context, the term *ponente* seems also capable of suggesting the decline of the spiritual authority of the “sun” as the traditional image of papal authority, deriving from Genesis 1: 16. [...] St. Francis (like Henry VII at the beginning of Dante’s confident letter of 1310) is unequivocally identified with the rising sun: “...chi d’esso loco fa parole,/ non dica Ascési, ché direbbe corto,/ ma Oriente, se proprio dir vuole” [Whoever makes mention of this place should not call it *Ascési* (“Assisi”) / “I ascended”]), which would fall short of the truth; but if they wished to speak true, they would call it “the Orient”] (*Par.* XI, 52-54). St. Francis’s mission is thus associated through wordplay with the dawn, in a way diametrically opposite to Clement’s association with the sunset of papal authority; and the opposition between *ponente* and *oriente* highlights the contrast between the ominous origins of the first Avignon pope and the auspicious quarter from which the first Franciscan is said to be risen» (Havely, 2004, pp. 85-87). La imaginería solar del *Apocalipsis* («ascenden[s] ab ortu solis», *Apocalipsis* 7:2) asociada a la tradición franciscana de identificar a san Francisco con el ángel del sexto sello refuerza aun más este conjunto de evocaciones (Havely, 2004, p. 87).

²⁶ *Donare* es uno de los vocablos suaves, peinados, alisados, que Dante enumera en *De vulgari eloquentia*: «Defino como “peinados” los que son trisílabos o están muy cerca del trisílabismo, sin aspiración, sin acento agudo o circunflejo, sin consonantes dobles *z* o *x*, líquidas geminadas o situadas después de una muda; quedan, por lo tanto, vocablos casi alisados, que dejan en quien los pronuncia cierta suavidad: como *amore, donna, disio, virtute, donare, letitia, salute, securtate, defesa*» (Alighieri, 2018, p. 269).

estafa. Por eso los simoníacos están en el círculo de los fraudulentos. Las formas verbales de las que Dante se sirve para expresar esta estafa no pueden ser más duras, a tono con el carácter profético de todo el canto: *simoneggiando*²⁷ (v. 74), *puttaneggiar* (v. 108).

Las referencias a las bestias, a la loba y a la osa, además de remitir a los usureros del canto XVII y a la condición excesiva, feral, de los avaros y los pródigos del canto VII, expresan la profunda intuición de que esta relación perversa bestializa²⁸. En efecto, al no buscar el bien, al no estar casadas las cosas de Dios con la bondad, finalidad del alma racional, el hombre desciende en la escala del ser al nivel del alma sensitiva o, peor, en la jerarquía dantesca, a la frialdad pétreo de lo mineral, la cual –más que el fuego– puede valer, aunque ligeramente menos que lo helado, como cifra de la condición infernal²⁹.

²⁷ «[...] *simoneggiare*. Denominale costruito su Simone (Mago) per “praticare simonia”» (*Enciclopedia dantesca*, 1984/1996, s. v. «simoneggiare»). *Puttaneggiare* puede explicarse de la misma forma, a partir de *puttana*, «puta».

²⁸ La condición feral, lo típico de las fieras, de los animales, es explicada en el *De anima* de Aristóteles (cap. 3, 414 b-415 a). Las plantas poseen solamente la facultad nutritiva; los animales, la sensitiva y la apetitiva además de la nutritiva; y los hombres, además de las que poseen vegetales y animales, la capacidad de pensar y entender (Aristóteles, 1973, p. 844). Es prerrogativa del alma racional, la típicamente humana, el buscar el bien. Lo afirma Dante en el *Convivio* (tratado tercero, III, 11): «E per la quinta e ultima natura, cioè vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore alla veritate e alla vertude; e da questo amore nasce la vera e perfetta amistà, del onesto tratta, della quale parla lo Filosofo nell' ottavo dell' Etica, quando tratta dell' amistade» (Alighieri, 1995, pp. 165-166).

²⁹ Leopoldo Chiappo, al estudiar la psicología del Infierno dantesco, observa que el proceso de **infiernización** es uno de progresiva clausura y estrechamiento vitales, hasta llegar a lo duro y lo gélido del Cocito, el lago helado: «A pesar de contrastes y límites, el proceso dinámico de la vida humana emergente se diseña como un vector hacia la liberación. La *infiernización* de la vida es, precisamente, lo contrario. Y en el Infierno de Dante lo vemos: un estado de incesante cautiverio de la conciencia, que a medida que se baja de círculo en círculo se hace cada vez más constrictivo, hasta la constricción final de la inmovilidad congelada de los traidores, bajo el lago vidriado, y del atrapamiento de Judas, Bruto y Casio entre las mandíbulas del sumo atrapado, Dite, cautivo en la desespiritualización total del enormismo masivo físico y de lo mecánico estereotipado» (1983, pp. 23-24). La piedra, como el hielo, aunque en menor grado, posee las cualidades típicas de ese proceso de deshumanización que es la infiernización: la dureza, la frialdad, la insensibilidad.

Bibliografía

- Alighieri, D. (1995). *Convivio* [2. Testo] (Ed. F. Brambilla Ageno). Florencia: Le Lettere.
- Alighieri, D. (2013). *Monarchia* (Ed. P. Chiesa & A. Tabarroni, col. D. Ellero). Roma: Salerno Editrice.
- Alighieri, D. (2018). *De vulgari eloquentia* [*Sobre la elocuencia en lengua vulgar*] (Ed. bilingüe R. Pinto). Madrid: Cátedra.
- Aristóteles. (1973) Del alma. En *Obras* (Trad., estudio preliminar, preámbulos y notas F. de P. Samaranch) (pp. 823-872). Madrid: Aguilar.
- Bosco, U., & Reggio, G. (1993). Comentario crítico. En D. Alighieri. *Commedia. Inferno* (Ed. U. Bosco & G. Reggio). Florencia: Le Monnier.
- Chiavacci Leonardi, A. M. (2003a). En D. Alighieri. *Commedia, vol. 1. Inferno* (Comentario A. M. Chiavacci Leonardi). Milán: Mondadori.
- Chiavacci Leonardi, A. M. (2003b). En D. Alighieri. *Commedia, vol. 2. Purgatorio* (Comentario A. M. Chiavacci Leonardi). Milán: Mondadori.
- Chiappo, L. (1983). *Dante y la psicología del infierno*. Lima: Compañía de Seguros Atlas.
- Enciclopedia dantesca*. (1984/1996). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Havely, N. (1992). Io stava come 'l frate: The franciscanism of *Inferno* XIX. *Dante Studies*, 110, 95-106.
- Havely, N. (2004). *Dante and the franciscans. Poverty and the papacy in the Commedia*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Lázaro Carreter, F. (1971). *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Gredos.
- Le Goff, J. (2012). *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica* (Trad. M. A. Serrano García; rev. científica y estudio preliminar E. Mitre Fernández). Madrid: Akal.
- Marchese, A. (1991). *Dizionario di retorica e di stilistica*. Turín: Arnoldo Mondadori.
- Olson, G. (1999). Inferno 27 and the perversions of Pentecost. *Dante Studies*, 117, 21-33.
- Pagliaro, A. (1967). C. Ahi Costantin! En *Ulisse. Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, t. 1 (pp. 253-29). Messina y Florencia: G. D'Anna.
- Park, D. G. (2012). Dante and the donation of Constantine. *Dante Studies*, 130, 67-161.
- Sebastio, L. (2007) *Il poeta tra chiesa ed impero. Una storia del pensiero dantesco*. Florencia: Leo S. Olschki.
- Sherberg, M. (2011). Coin of the realm: Dante and the simonists. *Dante Studies*, 129, 7-23.
- Stocchi-Perucchio, D. (2010). Reseña de Leonardo Sebastio, Il poeta tra chiesa ed impero: Una storia del pensiero dantesco. *Speculum*, 85(3), 743-744.
- The Dante encyclopedia*. (2010). R. Lansing (Ed.). Nueva York y Londres: Routledge.
- Valla, L. (2011). *Refutación de la donación de Constantino* (Ed. A. Biosca & F. Sevillano; trad. A. Biosca). Madrid: Akal.

El dinero en la ruta hacia la felicidad

David Wong Cam
Universidad del Pacífico, Lima

El dinero es un medio de cambio o pago aceptado generalmente. Facilita las transacciones en el intercambio de bienes y servicios: en el consumo, en bienes de uso; y en la producción, en bienes intermedios y de capital. Se asume que ambas actividades se realizan en el mercado. El propósito de este ensayo es reflexionar acerca de si en el proceso de estas dos actividades, promueve la felicidad. Intentaremos discutir algunas de las distintas posiciones que se hallan en la literatura académica sobre mercado, producción, consumo y felicidad con el fin de llegar a algunos comentarios míos sustentados. No existe consenso en la definición de mercado y felicidad; si el dinero origina felicidad o no, depende de la definición de esos dos conceptos.

Solemos pensar que el mercado observa características únicas y universales. Pero el mercado modifica sus peculiaridades en función al tipo de vínculo social que une a los agentes. Un factor importante es el grado de confianza en la sociedad. Plantaremos dos tipos de mercados, que configuran las dos fases iniciales en el desarrollo de las empresas (Hite & Hesterly, 2001)¹, como se aprecia en la figura 1.

La primera fase, una en que las relaciones sociales operan con desconfianza, se denomina relacional. En la medida en que las relaciones interpersonales operan con esta limitación, los agentes transan con conocimiento de los nombres de la contraparte (con el fin de conocer la reputación de cada miembro) y los volúmenes transados son limitados.

¹ En estas dos fases ocurren los emprendimientos (*startup*), fuente de un porcentaje significativo de nuevos empleos y, por tanto, de felicidad.

Figura 1
Fases en el crecimiento de las empresas



El negocio ocurre primero con la familia nuclear; luego, en la extendida; y, posteriormente, al interior de grupos étnicos. En este lugar, los activos se obtienen a través del arraigamiento social (*social embeddedness*):

Social embeddedness is defined as the degree to which commercial transactions take place through social relations and networks of relations that use exchange protocols associated with social, noncommercial attachments to govern business dealings. (Uzzi, 1999, p. 481)

Así se describe el intercambio relacional, propio de este tipo de mercado:

Instead they involve firms in ongoing contact, in which exchange relevant information before, during and after the contract itself. The relationship is durable and the contract is often renewed. This is most often described as relational exchange. A question in the derivative literature is to examine the reason for the mutual choice of an ongoing exchange relationship rather than the more competitive institution of the market. Among the explanation is the importance of establishing ongoing trust in circumstances of uncertainty where product characteristics are complex, relatively unique or involve continuous potential improvements. (Hodgson, 2016)

La segunda fase, una en que las relaciones sociales operan con razonable confianza, se denomina intercambio organizado. Es un lugar en donde actúan competitivamente numerosos compradores y vendedores. En la medida en que las relaciones interpersonales son respetuosas, los agentes son anónimos y se propicia un gran volumen de transacciones. El mercado es eficiente y por ello es razonable pensar que los precios reflejen la escasez relativa de un recurso respecto de otro. Aquí no importan las consideraciones históricas ni las estructuras sociales y en ocasiones se atribuye equivocadamente al mercado la cualidad de un ser pensante que distribuye los recursos en función del bienestar de todos.

Este tipo de mercado se define de la siguiente manera:

Markets involve multiple exchange, multiple buyers or multiple sellers, and thereby a degree of competition. A market is defined as an institution though

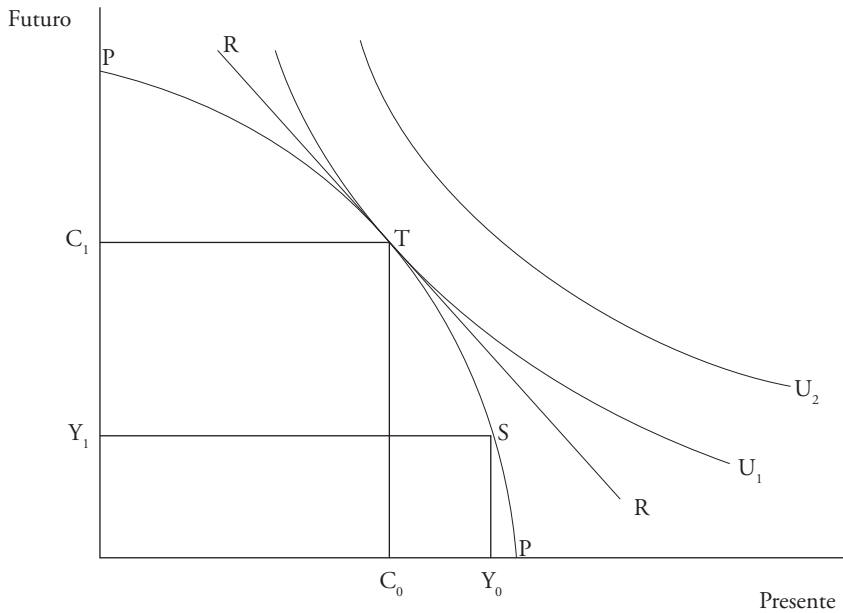
which multiple buyers or multiple seller recurrently exchange a substantial number of similar commodities of a particular type. Exchange themselves take place in a framework of law and contract enforceability. Markets involve legal and other rules that help to structure, organize and legitimize exchange transactions. They involve pricing and trading routines that help to establish a consensus over prices, and often help by communicating information regarding products, prices, quantities, potential buyers or possible sellers. Markets, in short, are organized and institutionalized recurrent exchange. (Hodgson, 2016)

La mayoría de las empresas se queda en la fase de mercado relacional porque la sociedad no logra promover la confianza entre los individuos. Una evidencia de ello es la poca liquidez de la Bolsa de Valores de Lima, en la que un puñado de empresas transa con frecuencia.

En el mercado opera la producción. Dos perspectivas explican el proceso en que esta actividad lleva a la felicidad. La primera perspectiva, denominada monista, asume que el individuo busca un solo objetivo, el económico, y define la felicidad (enfoque hedonista) como consumir más y mejor, es decir, la motivación es el placer como fin y fundamento de la vida. El consumo es la guía de la producción. La segunda perspectiva, la pluralista, complementa el objetivo económico de supervivencia con otros, como la búsqueda del reconocimiento y la autorrealización, y define la felicidad (enfoque intrínseco) como el proceso en que el hombre transcurre desde un consumo cultivado hacia una experiencia óptima que le ofrezca un sentido de vida. Esta perspectiva es cultivada por sociólogos y otros científicos sociales (Reme, 2005, p. 29).

Desarrollemos la ruta del dinero en la producción en el enfoque monista. La pregunta es si el dinero en el proceso de creación de empresas promueve felicidad. La figura 2 muestra el proceso, en la perspectiva monista, en que el empresario busca la producción óptima. Existen dos períodos: el presente y el futuro. El objetivo es coordinar tres aspectos: primero, las curvas de indiferencia U_1 y U_2 , diferentes mezclas de consumo presente y futuro que resultan de igual utilidad (la misma felicidad). Segundo, la curva de oportunidades de inversión posibles P-P, que muestra los flujos de caja que proceden de los proyectos empresariales (puedo consumir en el presente menos y producir más, o consumir en el presente más y por tanto producir menos). Y tercero, la recta R-R, la tasa de preferencia temporal que ofrece información sobre la tasa de interés como premio establecido para motivar a los ahorradores a sacrificar consumo presente por consumo futuro.

Figura 2
Preferencias, oportunidades de inversión y tasa de interés



Fuente: Gómez-Bezares (1991, p. 69).

En este horizonte, se puede optar entre diferentes combinaciones de consumo presente o consumo futuro, según la curva de oportunidades de inversión posibles P-P. Aquí se presume un mercado de capitales desarrollado en el que, si el empresario desea consumir por encima de su ingreso, pide prestado; y, si desea consumir menos que su ingreso, presta al banco mediante un depósito. La producción puede generar un ingreso de Y_0 hoy o Y_1 en el futuro. Nótese que se puede consumir todo en el presente, al gastar por entero Y_0 en el presente; o todo en el futuro, al gastar Y_1 . Pero lo razonable es que el empresario consuma algo hoy. En la figura 2, en el presente, él consume C_0 e invierte $Y_0 - C_0$; en el futuro, consumirá C_1 e invertirá $Y_1 - C_1$. El ahorro se origina por el residual del consumo por debajo del ingreso y este se convierte en inversión.

Un empresario buscará la producción óptima que permite el mayor consumo según el gusto de los clientes y las preferencias del dinero en el tiempo. Este ideal queda representado en el punto T de unión de las tres curvas.

Desarrollamos la producción con el enfoque pluralista, dado que el monista simplifica enormemente la realidad por dos razones. La primera es que en la

mayoría de países el mercado de capitales no está desarrollado y por lo tanto el intercambio de consumo presente por futuro es limitado. La segunda razón se refiere a que la mayoría de las empresas son pequeñas y sufren serias dificultades para obtener recursos. Los recursos se toman en su definición más amplia (no en sentido restrictivo de dinero en efectivo):

Incluye[n] todos los activos, capacidades, procesos organizacionales, información y conocimientos controlados por una firma, que le permite[n] concebir e implementar estrategias que mejoren su eficiencia. (Barney, 1991, p. 99)

De esta definición se rescata que parte de los recursos que necesita un empresario es conocimiento y que, además del que se adquiere en institutos educativos, el conocimiento formal, también es necesario el tácito, que es distintivo de cada negocio. Debe definirse este conocimiento con más precisión:

Tacit knowledge is non-codified and non-patentable knowledge. It is accumulated in an organization through business activities that include the production and marketing of goods or services. Compared with codified or formal knowledge, tacit knowledge is ineffable or inexpressible. (Jaskiewicz, Uhlenbruck, Balkin, & Reay, 2013, p. 121)

Es importante anotar que el conocimiento tácito es inefable, no puede explicarse con palabras y por ello es más difícil de aprender. Una forma de asimilar este tipo de recurso es mediante el capital social (contactos), recurso con el cual la mayoría de la población accede a redes muy limitadas. La dificultad de conseguir recursos se sustenta porque en muchos países, especialmente en los emergentes, la confianza es un activo escaso. Por ello, en estos países los agentes económicos, en su mayoría, operan en mercados relacionales. Expliquemos con mayor detalle la limitación para conseguir estos recursos.

La provisión de recursos está marcada por tres características: disponibilidad, si el recurso existe en el mercado; accesibilidad, si ambas partes están dispuestas a realizar el intercambio; e incertidumbre, si el mismo supone tal grado de sofisticación que es difícil conocer su calidad de antemano.

Una empresa crece si dispone, por un lado, de capital humano y social y, por otro, de capital financiero. El capital humano se refiere a los conocimientos, habilidades y capacidades dentro de la empresa; el capital social se compone de los recursos que pueden obtenerse a través de contactos personales y de redes; este recurso distintivo desarrolla un importante conocimiento tácito. Una empresa recién creada empieza con escaso capital financiero (activos tangibles) y su capital humano importante se circunscribe a lo que dispone su núcleo familiar próxi-

mo. El capital social –los contactos– no siempre provee recursos y puede ser un impedimento para el crecimiento de la empresa (Lester, Maheshwari, & Mclain, 2013, p. 11).

En un estudio sobre las pequeñas empresas, se ha encontrado que ellas transcurren por tres fases: la primera, corresponde a un mercado de competencia perfecta; la segunda, a un vendedor en un oligopsonio; y la tercera, a un oligopolio (Wong, 2014). Nuestros conocimientos de microeconomía nos permiten afirmar que, en las dos primeras fases, los gestores obtienen rentabilidades magras. Esto puede explicarse por la dificultad para obtener recursos, especialmente del tipo vinculado al conocimiento tácito.

Entre otros factores, el mercado de capital no es un mercado desarrollado, muchas empresas operan sin poder en el mercado (competencia perfecta o vendedores en un oligopolio) y esta situación obedece a que tienen grandes dificultades para conseguir recursos.

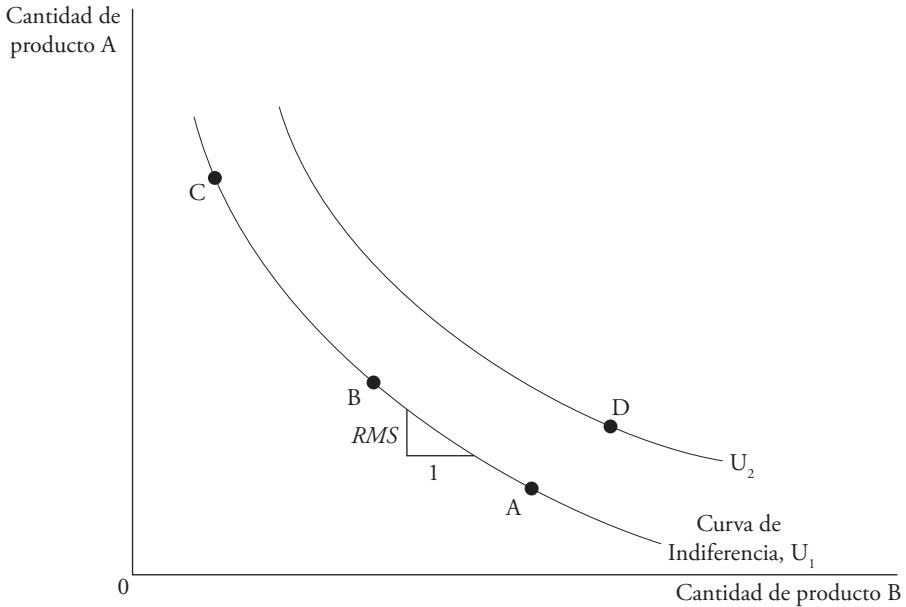
Si se desarrolla la idea del consumo en la perspectiva monista (Becchetti, Corrado, & Rossetti, 2011, p. 387), es posible clasificar a los consumidores en seis tipos en función a su nivel de ingreso y su grado de felicidad (entendida como satisfacción): a) felices y solventes (*satisfied achievers*), se ha incrementado tanto su felicidad como su ingreso; b) infelices e insolventes (*frustrated losers*), ha decrecido tanto su felicidad como su ingreso; c) felices e insolventes (*satisfied losers*), se ha incrementado su felicidad pero ha decrecido su ingreso; d) infelices y solventes (*frustrated achievers*), ha decrecido su felicidad pero se ha incrementado su ingreso; e) indiferentes y solventes (*indifferent achievers*), a pesar de haberse incrementado su ingreso, son indiferentes a la felicidad; y f) indiferentes e insolventes (*indifferent losers*), a pesar de haber disminuido su ingreso, les es indiferente la felicidad.

Las conclusiones de Becchetti *et al.* (2011) se basan en 71.228 encuestas realizadas entre 1991 y 2005 en el Reino Unido. Una primera observación es que, del total de quienes componen la muestra, 64% aumentaron su ingreso y 36% lo disminuyeron. Podría pensarse en que todos los solventes deben ser felices, pero solo un 16,4% presenta esa condición. Existe un significativo 47% que, a pesar de haber aumentado su ingreso, sienten que el ingreso no explica la felicidad o, contrariamente a lo pensado, son infelices (aquí se encuentran los solventes divorciados).

En la misma perspectiva monista, Hsee, Yang, Li y Shen discrepan de la conclusión que afirma que a un porcentaje significativo de solventes les sea indiferente la felicidad o sean infelices y sostienen que las nuevas teorías de la economía

del comportamiento pueden explicar mejor la relación existente entre dinero, consumo y felicidad (2009, p. 396).

Figura 3
Curva de indiferencia



Fuente: Mankiw (1998, p. 411).

Empezamos por explicar la teoría clásica del consumo. Las curvas de indiferencia son las mismas que en la figura 2, pero aquí se muestran las preferencias entre el consumo del producto A, el del producto B o el de una combinación de ambos (ver la figura 3). Estas suponen que la utilidad marginal es decreciente, aunque siempre positiva. Mayor consumo equivale a mayor felicidad. Por lo tanto, si el consumidor se sitúa en la curva más alejada del origen, estará más contento. Las características de estas curvas son cuatro: a) se prefieren las curvas de indiferencia más alejadas al origen; b) las curvas de indiferencia tienen pendiente negativa; c) las curvas de indiferencia no se cortan; y d) la relación marginal de sustitución (RMS) refleja la relación en la que el consumidor está dispuesto a intercambiar un producto por otro. Es importante anotar que la elección hacia la máxima utilidad lleva a un resultado final inamovible. Así, por ejemplo, con respecto a si se prefieren las curvas más altas, una vez que el consumidor ha escogido

la combinación de productos que le reportan la máxima utilidad, ninguna variable exógena (como el estatus) modifica este gusto. Así también ocurre con las tres otras anotaciones: una vez que se han definido, los gustos no pueden modificarse.

Las curvas de utilidad en las nuevas teorías de la economía del comportamiento no pueden simbolizarse en curvas de indiferencia. Parten esencialmente de un principio importante, la posición relativa. La perspectiva clásica supone que la elección del consumidor no es influida por el ingreso o el estatus de otro consumidor, pero la posición relativa sí asume esta influencia. Es posible que un consumidor pueda consumir más porque dispone de mayor ingreso, pero si el resto de sus compañeros consume aun más debido a que ganan aun más que él, estará menos feliz. En este sentido, la elección de consumo lleva a un resultado que depende del comportamiento de otros y, por tanto, es modificable.

Hsee *et al.* (2009) reformulan la teoría clásica del consumo al diferenciar la experiencia de recibir ingreso que permite un mayor consumo y el consumo *per se*. Luego, distinguen un consumo de un producto cuyo nivel de satisfacción es razonablemente cuantificable sin referencias (un calentador en el invierno en Nueva York, pues se puede regular la temperatura) de otro tipo de consumo cuyo nivel de satisfacción no es cuantificable y debe estimarse en función a referencias (el peso de un diamante, la marca de una cartera de vestir, etc.). La teoría clásica del consumo es válida para el consumo cuyo nivel de satisfacción es cuantificable, pero cuando se trata de obtener más dinero para consumir productos cuya satisfacción no es fácilmente cuantificable, entonces es válida la teoría de la economía del comportamiento. Los autores estiman de esta manera que ese 47% de solventes indiferentes o infelices podría disminuir (Becchetti *et al.*, 2011), por lo tanto, persisten en la creencia de que más dinero ofrece más felicidad.

Desarrollamos el consumo en la perspectiva pluralista. El objetivo del consumo no solo radica en la satisfacción de las necesidades básicas, sino, además, se promueve el consumo cultivado que nace al interior de la persona. George Simmel (2011) afirma que el consumo descansa en el corazón del proceso en el que el hombre desarrolla su consciencia, es decir, en la capacidad de los individuos de darse cuenta de sus propios actos y de sus consecuencias. El individuo se cultiva, mejora y participa como miembro reflexivo en una sociedad. En este sentido, el acto de consumir no recae exclusivamente sobre el producto por consumir, sino también es importante el sujeto que consume. Simmel define a este sujeto en todo su potencial para ser feliz (Holt & Searls, 1994, p. 65). De las diversas ideas complejas e interesantes que plantea, me remito a dos. La primera se refiere a que valor no es igual a precio: un consumidor cultivado no necesariamente refleja el

precio que se fija en el mercado; y la segunda, el consumo puede analizarse desde un enfoque instintivo o desde uno teleológico.

El valor de los bienes se establece más allá de lo que se observa en la realidad, en la naturaleza. El enfoque monista supone que dos personas valoran por igual el consumo de un mismo bien, es decir, los bienes se clasifican según una ley uniforme de existencia. Una persona educada no valora de la misma forma que una inculta; el consumo de una persona consciente va más allá que la satisfacción de necesidades básicas. El consumo es valorado por la cuantificación. La aparición del dinero no solo aumenta la distancia entre el sujeto y el objeto, además modifica la manera en que los consumidores experimentan el consumo. El dinero reduce toda calidad e individualidad inherente a los bienes por un valor de intercambio; este no representa exactamente al primero. Los bienes no son valorados por sus características particulares, a diferencia de otros bienes. Más bien estos son estimados por su grado de comparación con el universo de productos disponibles (quizá en concordancia con la teoría de la economía del comportamiento):

The value of objects, thoughts and events can never be inferred from their mere natural existence and content, and their ranking according to value diverges widely from their natural ordering. Nature, on many occasions, destroys objects that, in terms of their value, might claim to be preserved, and keeps in existence worthless objects which occupy the place of the more valuable ones [...]. «We should avoid one misinterpretation; namely, that the interpretation of the value concepts, as a psychological fact, is quite different from the natural process» [...]. Valuation as a real psychological occurrence is part of the natural world; but what we mean by valuation, its conceptual meaning, is something independent of this world; is not part of it, but is rather the whole world viewed from a particular vantage point. We are rarely aware of the fact that our whole life, from the point of view of consciousness, consist in experiencing and judging values, and that it acquires meaning and significance only from the fact that the mechanically unfolding elements of reality possess an infinite variety of values beyond their objective substance. At any moment when our mind is not simply a passive mirror of reality – which perhaps never happens, since even objective perception can arise only from valuation – we live in a world of values which arranges the contents of reality in an autonomous order. (Simmel, 2011, p. 62 y ss)

Los ejemplos que evidencian la desigualdad entre precio y valor son numerosos, me referiré a los siguientes, teniendo en cuenta que muchos productos son menospreciados equivocadamente porque no ofrecen prestigio o novedad, aunque podrían propiciar refinamiento: el consumo de novelas de autores reco-

nocidos, que en ocasiones son gratuitas, frente al consumo que supone observar un encuentro futbolístico en una liga europea, cuya entrada es cuantiosa por los sueldos de los futbolistas o la decisión de algunos padres de desestimar el pago de la educación superior de sus hijos en aras de adquirir un auto del año.

El consumo es instintivo si comemos para satisfacer el hambre, mientras que es teleológico, en la búsqueda de un fin, si lo hacemos para disfrutar del sabor de la comida. La valoración de los alimentos no solo depende de la satisfacción de una necesidad básica (no se niega su importancia), sino también puede llevar a un propósito más sofisticado. Entonces, el consumo no solo se valora por los atributos del bien, sino también por su aportación al logro del fin del individuo. Sobre esta idea, Simmel afirma lo siguiente:

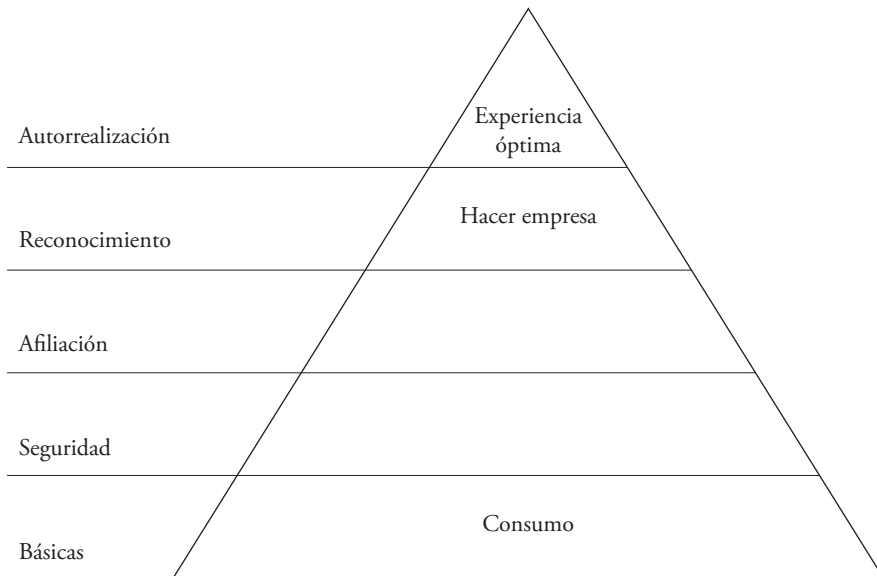
In contrast with this direct causal process, which is reflected in consciousness as a primitive instinctual feeling, are those actions that arise, so far as our consciousness is concerned, from a representation of the ends that they will achieve. In this case we experience ourselves as being drawn rather than driven. The feeling of satisfaction, therefore, does not arise from the action alone, but from the consequences that the action produces. If, for instant, an aimless inner unrest us to furious activity, then this belongs to the category of instinctual behaviors; if we undertake the same activity in order to attain some precise kind of well-being, then it belongs to the category of purposive behavior. Eating exclusively to satisfy hunger falls within the first category: eating to enjoy the flavor of the dishes falls within the second. Sexual intercourse as an animal instinct belongs to the first category, but as an activity directed to the attainment of a particular kind of pleasure it belongs to the second. This distinction seems to me vital in two respects. To the extent that our actions are purely instinctual, that is causally determined in the strict sense, there is a fundamental incongruity between the psychological state, which is the cause of action, and the ensuing consequences. (Simmel, 2011, p. 219)

Un ejemplo de consumo en la búsqueda de un fin es el siguiente. Puedo tocar piano para disfrutar de música popular. O puedo hacerlo para disfrutar de música clásica (como la *Marcha turca* de Mozart). En este caso el consumo es más sofisticado y, por tanto, si afino mi sensibilidad artística, dispongo de mayores posibilidades de ser feliz. Pero tocar piano puede tener un fin insospechado: la promoción de una competencia no artística, la mejora del razonamiento matemático. Esto es debido a que, si el pianista aprende conscientemente, tal actividad permitirá perfeccionar una estructura lógica, con una arquitectura y proporciones que favorecen el diseño de modelos numéricos. Este diestro pianista valorará tocar piano más que quien no sea competente en el instrumento musical.

El consumo para cubrir necesidades básicas puede llevar al logro de un sentido de vida o de una experiencia óptima. Si el sentido de vida de un individuo es disminuir la pobreza, debe promover la alimentación de sectores desfavorecidos. Si bailar posibilita experiencias óptimas, el desarrollo de las habilidades que permite esta actividad de ocio involucra consumo básico en alimentación o salud.

Finalmente, desarrollamos el concepto más difícil, el logro de la felicidad. Las posibilidades de que una persona sea feliz van más allá de maximizar su consumo y su posibilidad de ser empresaria. Estas actividades están más referidas a motivaciones tangibles que satisfacen necesidades básicas. El bienestar se perfecciona ante motivaciones intangibles que satisfacen necesidades superiores. La jerarquía de necesidades de Maslow (ver la figura 4) da cuenta de esta situación. Sobre todo, el consumo se centra en las necesidades fisiológicas básicas. El crear empresa puede satisfacer las necesidades de reconocimiento. Pero esto no basta, hay necesidades de seguridad, afiliación y finalmente autorrealización.

Figura 4
Jerarquía de necesidades de Maslow



El consumo, en la perspectiva monista, satisface primordialmente las necesidades básicas

Fuente: elaboración propia en base a Maslow (1943).

En ese mismo sentido, Csikszentmihalyi dice:

In the past few centuries economic rationality has been so successful that we come to take for granted that the «bottom line» of any human effort is to be measured in dollars and cents. But an exclusively economic approach to life is profoundly irrational; the true bottom line consists in the quality and complexity of experience. (Csikszentmihalyi, 2008, p. 191)

Las posibilidades de ser feliz se abren aun en contextos de limitados consumo y producción. Un caso real de esta situación precaria la ofrece el holocausto judío en la Segunda Guerra Mundial, algunos de cuyos supervivientes superaron condiciones extremadamente hostiles. Víctor Frankl (2003), psiquiatra judío austriaco, sostiene que el hombre necesita un objetivo razonable en la vida, una tarea adecuada para él, en una palabra, que la vida le exija siempre algo a lo que él pueda hacer frente. Este médico afirma que la probabilidad de supervivencia frente al holocausto fue mayor en aquellos individuos que tenían una razón para vivir, una esperanza de reencuentro con sus familiares. Sin embargo, la guerra fue cruel, pues, al ser liberados, la mayoría se enfrentó a la realidad de que sus parientes habían muerto, asesinados en otros campos de concentración o de hambre. A pesar de ser libres, esta ausencia de objetivos les hizo padecer enfermedades, como trastornos cardíacos, pulmonares, gastrointestinales y metabólicos. Frankl cita a Nietzsche: «Quien tiene un porqué para vivir, soporta casi cualquier cómo. Es decir, quien conoce el sentido de su existencia, él, y solo él, está en condiciones de superar todas las dificultades» (2003, p. 77).

El hombre va más allá de motivaciones extrínsecas. El consumo y la producción permiten satisfacción por un hecho fuera de la persona. La perspectiva de Frankl aborda motivaciones intrínsecas, como el sentido de vida.

El hombre está siempre orientado hacia algo que él mismo no es, bien un sentido que realiza, bien otro ser humano con el que se encuentra; el hecho mismo de ser hombre va más allá de uno mismo, y esta trascendencia contenga una concentración completa, su mente no divaga ni está pensando en otra cosa, está inmerso en lo que hace, y su energía fluye suavemente, ¿relajado, cómodo y pleno? Esta experiencia la pudo observar el autor de este artículo cuando entrevistó a la hija del fundador de una empresa familiar que comercializa prendas de vestir. El fundamento que evidencia que para la fundadora de esta la creación de esta empresa constituyó una serie de experiencias óptimas descansa en el conocimiento del autor de este artículo con la entrevistada desde hace 60 años y del gran crecimiento de la empresa en 40 años: desde un pequeño taller en un distrito popular de Lima en donde fabricaba unas

cuantas docenas de pares de zapatos al día, hasta tener 30 tiendas en donde se comercializaba sus prendas producidas en su fábrica o importadas desde China. (Wong, Hernández, & Chirinos, 2014)

La experiencia óptima no es un estado permanente ni estático. Convive con estados naturales de perturbaciones. Sus características son las siguientes, tal como Jorge Wiese resume en su reseña de la lista propuesta por Csikszentmihalyi:

[...] una actividad que implique retos que puedan resolverse con habilidades; 2) la mezcla de acción y conciencia (que hace que las personas estén totalmente cogidas por la actividad); 3) metas claras y retroalimentación; 4) concentración en la tarea inmediata; 5) la sensación de estar en control en medio de una situación difícil; 6) la pérdida de la autoconciencia; 7) la transformación del tiempo (el tiempo externo se vuelve irrelevante y domina los ritmos dictados por la propia actividad). (Wiese, 2010, p. 17)

Discusión

En este ensayo definimos felicidad en tres sentidos: el hedonista, donde el individuo se satisface exclusivamente mediante el consumo; otro, donde el sentido de vida no basta con satisfacer las necesidades básicas, sino que además el individuo busca satisfacer necesidades superiores; y finalmente, el proporcionado por la experiencia óptima (*flow*), donde el individuo busca retos que se logran a través de habilidades. La primera definición supone que la motivación del individuo es extrínseca (depende de un factor fuera de él), mientras que las dos últimas, sin negar la motivación extrínseca, afirman que la felicidad supone fundamentalmente una motivación intrínseca (depende de un factor propio del individuo).

El dinero ofrece al menos dos ventajas. La primera, al ser divisible, puede intercambiarse fácilmente (evita el trueque que supone problemas de transporte y almacenamiento). La segunda, en la medida en que la fijación de precios regula la escasez del bien mediante la libre competencia de oferta y demanda, el dinero facilita que el bien se encuentre disponible.

En una perspectiva monista, se definen las ventajas del dinero en la producción y el consumo, las cuales suponen un mundo ideal fundamentalmente en dos sentidos. El primero, existe exclusivamente un tipo de mercado, el organizado. El segundo, el hombre busca un objetivo únicamente económico y cultivarse no es una prioridad. El dinero facilita la producción. La producción es importante porque provee ingresos a los individuos. En un mundo ideal sin fricciones puede encontrarse una producción óptima que lleva a un consumo

de máxima satisfacción. El dinero ayuda a evaluar la conveniencia de concretar un proyecto en el presente o en el futuro, lo que equivale a que el individuo puede distribuir su consumo entre hoy y mañana, mediante la tasa de interés, sin perder satisfacción.

El dinero también facilita el consumo para cubrir nuestras necesidades básicas de todo lo que pueda cuantificarse adecuadamente. En este sentido, abre la puerta para satisfacer necesidades básicas como alimentación, salud u ocio. Si adoptamos la perspectiva hedonista, las decisiones óptimas de inversión y consumo hacen al hombre feliz. Pero en el mundo real, los individuos enfrentan serios obstáculos para serlo, los siguientes: no solo existe el mercado organizado y el hombre no desea percatarse de que si se cultivase podría ser feliz.

La mayoría de los individuos intercambia los bienes en un mercado relacional. En países emergentes son pocos los que se transan en mercados organizados fuertemente competitivos. Las posibilidades de consumir se ven limitadas porque numerosos proyectos empresariales se quedan en fases iniciales de pobre desempeño debido a que los empresarios no disponen de los recursos para crecer. Como ya hemos mencionado, la eficiencia de las transacciones depende de la calidad de los vínculos sociales. En las sociedades poco desarrolladas, la confianza es un activo escaso y esta característica de la relación interpersonal hace que los recursos no estén disponibles o que, aun cuando lo están, los empresarios no accedan a ellos, ya sea porque son insolventes o porque no manejan el conocimiento tácito para gestionar un recurso sofisticado. Así, por ejemplo, muchos empresarios no disponen de préstamos debido a que los bancos, incluso si pueden exigir tasas de interés altas, no confían en ellos. Muchos gestores limitan sus operaciones financieras a cuentas de ahorros y desconocen otras complejas como el *factoring* o el *leasing*, lo que origina que las numerosas pequeñas empresas operen en un mercado de competencia perfecta o como vendedores en un oligopsonio, sin poder en el mercado. Entonces, los productores precarios reducen la posibilidad de un consumo pertinente.

Este consumo insuficiente se ve agravado porque los individuos no desean cultivarse. Según Simmel (2011), esta limitación promueve que no se distinga entre valor y precio y se deprecien bienes de gran valor, aunque tengan un precio bajo, como la música clásica o los paseos por los parques; además, se favorece el consumo instintivo frente a aquel que acerca al individuo a su meta.

Mencionemos dos comentarios últimos. Primero, el dinero es un medio y no un fin; segundo, el mercado no es un ser pensante. Acerca de esta última afirmación, sostengo que el hombre, con potencialidad para pensar, es quien debe

determinar la asignación de los recursos. Pero entonces la pregunta es si el dinero ayuda o no al hombre a que toda la humanidad tenga la capacidad de ser feliz.

El dinero es una herramienta: al ser divisible y promover el libre mercado, hace sencillo el intercambio y asigna los recursos según el nivel de escasez de los bienes, pero no define el valor real de los bienes ni nos dice que lo que invertimos o consumimos nos lleva a la meta que deseamos alcanzar. Estos dos últimos puntos son importantes y, por lo tanto, proponemos un comentario final controvertido: el dinero facilita la felicidad, pero no la promueve.

Bibliografía

- Barney, J. (1991). Firm resources and sustained competitive advantage. *Journal of Management*, 17(1), 99-120.
- Becchetti, L., Corrado, L., & Rossetti F. (2011). The heterogeneous effects of income changes on happiness. *Social Indicators Research*, 104(3), 387-406.
- Csikszentmihalyi, M. (2008). *Flow: The psychology of optimal experience*. Nueva York: Harper Perennial Modern Classics.
- Frankl, V. (2003). *La psicoterapia al alcance de todos*. Barcelona: Herder.
- Gómez-Bezares, F. (1991). *Dirección financiera*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hite, J. M., & Hesterly, W. S. (2001). The evolution of firm networks: From emergence to early growth of the firm. *Strategic Management Journal*, 22(3), 275-286.
- Hodgson, G. (2016). Markets. En S. Durlauf, & L. Blume. *The New Palgrave Dictionary of Economics Online*. Recuperado de http://www.dictionaryofeconomics.com/article?id=pde2008_M000402
- Holt, D., & Searls, K. (1994). The impact of modernity on consumption: Simmel's philosophy of money. *Advances in Consumer Research*, 21(1), 65-69.
- Hsee, C., Yang, Y., Li, N., & Shen, L. (2009). Wealth, warmth, and well-being: Whether happiness is relative or absolute depends on whether it is about money, acquisition, or consumption. *Journal of Marketing Research*, 46(3), 396-409.
- Jaskiewicz, P., Uhlenbruck K., Balkin D., & Reay, T. (2013). Is nepotism good or bad? Types of nepotism and implications for knowledge management. *Family Business Review*, 26(12), 121-139.
- Lester, M., Maheshwari S., & Mclain, M. (2013). Family firms and negative social capital: A property rights theory approach. *Journal of Behavioral and Applied Management*, 15(1), 11-24.
- Mankiw, G. (1998). *Principios de economía*. Madrid: Mc Graw Hill.
- Maslow, A. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370-396.
- Reme, P. (2005). El mercado de los economistas y el mercado de los sociólogos. *Cuadernos de Economía*, 24(43), 13-34.
- Simmel, G. (2011). *The philosophy of money*. Nueva York: Routledge.
- Uzzi, B. (1999). Embeddedness in the making of financial capital: How social relations and networks benefit firms seeking financing. *American Sociological Review*, 64(4), 481-505.
- Wiese Rebagliati, J. (2010). Flow. En *Otros textos. Apropiaciones 1989-2009* (pp. 15-20). Lima: Universidad del Pacífico.
- Wong, D. (2014). *Empresas familiares: camino de exportación competitiva en mercados emergentes*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Wong, D., Hernández, H., & Chirinos, M. (2014). *Condicionamiento de los valores en la competitividad, superación de conflictos y performance en las empresas familiares peruanas* (Ed. M. Monsalve). Lima: Universidad del Pacífico.

El drama del salario de Sancho y el control del mito de Dulcinea en *Don Quijote*

Carmela Zanelli

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

«Poderoso caballero es don dinero», nos dice Francisco de Quevedo en un conocido poema suyo, algunas de cuyas estrofas podrían aplicarse a las cuitas que enfrenta el labrador manchego Sancho Panza, quien sirve como escudero del enajenado hidalgo rural a quien conocemos como don Quijote de La Mancha. En un trabajo, titulado «El drama del salario de Sancho», que tomo como punto de partida, mi recordado maestro e insigne cervantista —el doctor Carroll Johnson— traza un retrato de la famosa pareja cervantina en términos socioeconómicos¹. La situación de don Quijote como **hidalgo rural** es familiar: vive precariamente en su modesta propiedad debido a la inflación por la llegada de metales preciosos provenientes de América. El caso de Sancho Panza es más difícil de definir: se trata de un trabajador agrícola, pobre, casado y agobiado por la carga familiar, quien vive esta aventura caballeresca con la esperanza de escapar de la pobreza a la cual su humilde nacimiento ha condenado². Sancho Panza es un labrador manchego

¹ Me refiero al capítulo inicial de su último libro publicado sobre la obra de Miguel de Cervantes, titulado precisamente «The drama of Sancho's salary» (Johnson, 2000), que inspira parte de la presente comunicación. El doctor Johnson falleció poco después de publicar ese libro.

² Respecto al acuerdo laboral entre el hidalgo y su escudero, Edwin Williamson señala lo siguiente: «Este nuevo vínculo social creado por la locura caballeresca de don Quijote es jerárquico, y se basa en **un pacto feudal de obligaciones mutuas**: don Quijote le promete al labrador una ínsula y algún título nobiliario a cambio de recibir sus servicios como escudero» (2009, pp. 243-244; el énfasis es mío). Esta caracterización define el vínculo como uno de naturaleza feudal. Este, sin embargo, como explica Williamson, no es estable y se pondrá en crisis en varios momentos a lo largo de la novela. La situación se exagera y problematiza sobre todo en su segunda parte, como veremos en el presente trabajo.

que pertenece al segmento social más amplio, el más pobre y más explotado de la sociedad. Su decisión de salir con don Quijote como **escudero** se debe a varios motivos: Sancho es pobre al inicio de la primera parte y lo sigue siendo cuando decide volver a salir con su amo al inicio de la segunda: necesita el dinero³. Ahora bien, el término **escudero** es tan ambiguo como el de **caballero**, título que viene señalado por el **don** del que se ha apropiado el hidalgo, convirtiéndose en **caballero** sin serlo, como le critican los pobladores de su aldea: «Los hidalgos dicen que, no conteniéndose vuestra merced en los límites de la hidalguía, se ha puesto **don** y se ha arremetido a caballero con cuatro cepas y dos yugadas de tierra, y con un trapo atrás y otro adelante» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 643).

El concepto de **escudero** funciona en términos caballerescos ciertamente, desde la perspectiva del enloquecido hidalgo, pero en la época de la novela equivale al «más pobre de los hidalgos pobres, es decir, los hidalgos escuderiles» (Johnson, 2000, p. 23)⁴, lo que nos recuerda a otro conocido personaje literario, el pintoresco tercer amo del Lazarillo, «el escudero del *Lazarillo de Tormes* que salía de casa con el palillo de dientes en la boca y toda la presunción en el andar, pero sin

³ Recordemos las empresas que piensa montar en la primera parte de la novela: la comercialización del «Bálsamo de Fierabrás», cuando se entera de su existencia en el capítulo X: «Si eso hay [el bálsamo] –dijo Panza–, yo renuncio desde aquí el gobierno de la prometida ínsula, y no quiero otra cosa en pago de muchos y buenos servicios sino que vuestra merced me dé la receta de ese estremado licor, que para mí tengo que valdrá la onza adondequiera más de a dos reales, y no he menester yo más para pasar esta vida honrada y descansadamente» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 115). También se vuelve relevante la posibilidad de comercializar esclavos negros cuando se vuelva esclavista de los súbditos negros de la princesa Micomicón, una vez que esta se case con don Quijote: «[Sancho] pensaba que [don Quijote] se había de casar con aquella princesa y ser por lo menos rey de Micomicón: solo le daba pesadumbre el pensar que aquel reino era en tierra de negros; [...] en su imaginación un buen remedio, y díjose a sí mismo: –¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros? ¿Habrán más que cargar con ellos y traerlos a España, donde los podré vender y adonde me los pagarán de contado, de cuyo dinero podré comprar algún título o algún oficio con que vivir descansado todos los días de mi vida?» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 340). Se confirma así la mentalidad conservadora y rentista de Sancho, porque de cualquier manera busca vivir sin hacer demasiado el tiempo de vida que le queda, aspecto que se reitera cuando busque casar a su hija Sanchica con un conde. Esto es justamente lo que le propone a Teresa en el capítulo V de la segunda parte, antes de reemprender sus aventuras con don Quijote, con la oposición de ella en este asunto y también en el tema del salario, del que es la principal promotora: «–En efecto, quedamos de acuerdo –dijo Sancho– de **que ha de ser condesa nuestra hija**. –El día que yo la viere condesa –respondió Teresa–, ese haré cuenta que la entierro; pero otra vez os digo que hagáis lo que os diere gusto, que con esta carga nacemos las mujeres, de estar obedientes a sus maridos, aunque sean unos porros» (Cervantes, 1998, vol. 2, pp. 670-671; el énfasis es mío).

⁴ Mi traducción del inglés. Esta referencia al **hidalgo escuderil** se advierte en el *Lazarillo de Tormes*, advierte Johnson, «and it reappears at the beginning of *Don Quixote*, part II, where the neighbors stigmatize Don Quixote as an **hidalgo escuderil**» (2000, p. 23), como se ha visto.

haber comido», como advierte Fernando Rodríguez Mansilla (2014, p. 107). Por lo tanto, que Sancho Panza asuma el rango social de **escudero** resulta análogo a don Quijote promoviéndose de **hidalgo** a **caballero**. Para Sancho, quien desde un inicio se declara hombre pacífico, muy preocupado por cuidar su integridad física, pues le preocupa dónde va a dormir y qué va a comer, ser **escudero** de don Quijote significa ser *valet* y no como piensa el hidalgo en un carácter bélico dado por el sentido arcaico de las ficciones caballerescas⁵. En todo caso, y esto es crucial para el tema que exploramos aquí, ambos tipos de **escudero** sirven bajo el régimen de **mercedes** y no mediante un salario, dada la naturaleza feudal del vínculo, de acuerdo a la caracterización planteada por Edwin Williamson. Pero será en la segunda parte de la novela cervantina donde se agudice el conflicto entre el régimen feudal protagonizado por don Quijote y el sistema de mercedes que impone, frente a la exigencia de Sancho Panza, quien busca mejorar su precaria situación económica mediante el sistema más moderno del trabajo asalariado⁶. En un jocosos intercambio verbal, Sancho se anima a pedirle nuevas condiciones a su amo al inicio de la tercera salida en la segunda parte de la novela: «Voy a parar —dijo Sancho— en que vuesa merced me señale **salario conocido** de lo que me ha de dar cada mes el tiempo que le sirviere, y que el tal salario se me pague

⁵ Esto lo aclara Sancho Panza cuando le advierte al bachiller Carrasco: «Pero sobre todo aviso a mi señor que si me ha de llevar consigo ha de ser con condición que él se lo ha de batallar todo y que yo no he de estar obligado a otra cosa que mirar por su persona en lo que tocara a su limpieza y a su regalo, que esto yo le bailaré el agua delante; pero pensar que tengo de poner mano a la espada, aunque sea contra villanos malandrines de hacha y capellina, es pensar en lo escusado. Yo, señor Sansón, no pienso granjear fama de valiente, sino del mejor y más leal escudero que jamás sirvió a caballero andante» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 660).

⁶ Si bien la exigencia de un salario se hace aquí de manera rotunda y palmaria, la primera mención de uno viene mucho antes —en la aventura de los batanes en el capítulo XX de la primera parte de la novela—, tras la estruendosa burla y risa de Sancho con respecto al miedo de ambos debido a los misteriosos sonidos que llevan al escudero a atarle las patas a Rocinante para que su amo no lo deje solo y parta a enfrentar el origen de los ruidos durante la noche, que resultaron siendo unos batanes bastante cotidianos y comunes: «Viendo, pues, don Quijote que Sancho hacía burla dél, se corrió y enojó en tanta manera, que alzó el lanzón y le asentó dos palos, tales, que si como los recibió en las espaldas los recibiera en la cabeza, **quedara libre de pagarle el salario**, si no fuera a sus herederos» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 219; el énfasis es mío). Incluso antes, durante la misma aventura, cuando don Quijote trata de tranquilizar a Sancho, diciéndole que no le faltarán recompensas, aunque él muriese al enfrentar esos ruidos misteriosos, porque había tomado provisiones en su testamento: «y que en lo que tocaba a la paga de sus servicios no tuviese pena, porque él había dejado hecho su testamento antes que saliera de su lugar, **donde se hallaría gratificado de todo lo tocante a su salario**, rata por cantidad del tiempo que hubiese servido» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 217; el énfasis es mío). Estas citas revelan que el propio don Quijote había considerado la retribución monetaria por los servicios de Sancho, incluso antes de que el propio escudero se lo solicitara explícitamente al inicio de la tercera salida en la segunda parte de la novela, como estamos viendo.

de su hacienda, **que no quiero estar a mercedes**, que llegan tarde o mal o nunca» (Cervantes, 1998, vol. 2, pp. 680-681; el énfasis es mío); ahora bien, tampoco rechaza la añorada y prometida ínsula: «Verdad sea que si sucediese, lo cual ni lo creo ni lo espero, que vuesa merced me diese la ínsula que me tiene prometida, no soy tan ingrato, [...] que no querré que se aprecie lo que montare la renta de tal ínsula» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 681). La respuesta de don Quijote es rotunda:

Mira, Sancho, yo te señalaría salario, si hubiera hallado en alguna de las historias de los caballeros andantes ejemplo que me descubriese y mostrase por algún pequeño resquicio qué es lo que solían ganar cada mes o cada año; pero yo he leído todas o las más de sus historias y no me acuerdo haber leído que ningún caballero andante haya señalado **conocido salario** a su escudero. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 681; el énfasis es mío)⁷

El conflicto está planteado y nuestros personajes entrarán en colisión a lo largo de la tercera salida que parece detenida ante las nuevas exigencias de Sancho. Don Quijote explica:

Así que, Sancho mío, volveos a vuestra casa y declarad a vuestra Teresa mi intención; y si ella gustare y vos gustáredes de estar a merced conmigo, *bene quidem*, y si no, tan amigos como de antes [...] que a mí no me faltarán escuderos más obedientes, más solícitos, y no tan empachados ni tan habladores como vos. (Cervantes, 1998, vol. 2, pp. 681-682)

La jugada de Sancho no le ha resultado: «Cuando Sancho oyó la firme resolución de su amo, se le anubló el cielo y se le cayeron las alas del corazón, porque tenía creído que su señor no se iría sin él por todos los haberes del mundo» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 682). Esta desavenencia la resolverá el socarrón bachiller Sansón Carrasco, quien ya ha alborotado a amo y escudero con las noticias de la existencia de una publicación con la primera parte de sus aventuras. Con el objetivo más de burlarse que de ayudar a la recuperación de la cordura de su compatriota, lo anima a continuar sus aventuras, sin saber de las nuevas condiciones planteadas por Sancho para la renovación del vínculo, cuando le dice al hidalgo: «y si alguna cosa faltare para ponerle en ejecución, aquí estoy yo para suplirla con mi persona y hacienda; y si fuere necesidad servir a tu magnificencia de escudero, lo tendré a felicísima ventura» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 683). Don Quijote puntualiza lo siguiente al cada vez más desconcertado y desconsolado Sancho: «—¿No te dije yo, Sancho, que me habían de sobrar escuderos? Mira quién se

⁷ Nótese la fórmula del **salario conocido** para referirse a un monto prestablecido por ambas partes y fijado de manera explícita con anterioridad para evitar malentendidos.

ofrece a serlo, sino el inaudito bachiller Sansón Carrasco [... pero] yo con cualquier escudero estaré contento, ya que Sancho no se digna de venir conmigo» (Cervantes, 1998, vol. 2, pp. 683-684). Sancho se encuentra contra la pared y con lágrimas en los ojos, dice:

–Sí digno [...]. No se dirá por mí, señor mío, el pan comido, y la compañía deshecha; sí, que no vengo yo de alguna alcurnia desagradecida, que ya sabe todo el mundo, y especialmente mi pueblo, quién fueron los Panzas, de quien yo deciendo; [...] y si me he puesto en cuentas de tanto más cuanto acerca de mi salario, ha sido por complacer a mi mujer, [...] y yo de nuevo me ofrezco a servir a vuestra merced fiel y legalmente, tan bien y mejor que cuantos escuderos han servido a caballeros andantes en los pasados y presentes tiempos. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 684)

De esta manera bastante precaria, inicia su tercera salida don Quijote, acompañado por Sancho por segunda vez, en dirección de la «gran ciudad del Toboso», como se lee irónicamente en la última frase del segundo capítulo. Planteado está nuestro primer problema y tema de nuestro trabajo –el salario–, ahora nos dirigimos no a la «gran ciudad» del Toboso, como dice el texto, sino al pobre pueblo de moros, donde se supone reside la sin par, pero, en verdad, inexistente princesa y motor de todos los pensamientos del hidalgo para abordar el asunto del **mito de Dulcinea**.

La visita al Toboso es el meollo y núcleo de la novela cervantina⁸. Recordemos que, durante la tragicómica penitencia en Sierra Morena, don Quijote, sobrestimulado por la conjunción del relato de Cardenio⁹ –el Roto de la Mala Figura– y

⁸ En efecto, Hans-Jörg Neuschäfer, al comentar el conocido capítulo que Erich Auerbach le dedica al episodio en su influyente libro *Mimesis*, señala que «el pasaje seleccionado por Auerbach viene a ser como el eje de toda la novela, desde el que se puede dirigir una mirada retrospectiva a la Primera parte y desde el que, al mismo tiempo, se vislumbra ya el final de la Segunda» (1999, p. 24). Insiste en la importancia del episodio cuando apunta que «es aquí donde realmente se termina la Primera parte, en la que la iniciativa partía siempre de don Quijote, mientras que los demás habían de limitarse a reaccionar a sus locuras. A partir de ahora toman la iniciativa los otros –Sancho es el primero en hacerlo– y don Quijote es el que tiene que sufrir sus burlas» (Neuschäfer, 1999, p. 25). Según Williamson, «don Quijote ahora toma la decisión de visitar a Dulcinea en El Toboso. Tal decisión no tiene más remedio que producir una crisis, porque Dulcinea, por supuesto, no existe y Sancho se verá forzado a engañar a su amo una vez más» (Williamson, 2009, p. 249; el énfasis es mío), situación que observaremos más adelante.

⁹ Al respecto, Salvador Jiménez Fajardo establece interesantes paralelos entre don Quijote y el interesantísimo personaje de Cardenio dentro del laberinto –textual y real– que representa la Sierra Morena en la primera parte de la novela. Así «**Cardenio's story has already been announced to us by means of "literary" language –sonnet and letter– and through another narrative, that of the goatherd's. The young man's own account is markedly "literary"**. In fact, his madness appears as

la novela del *Amadís*, decide volverse loco por Dulcinea en imitación del Amadís, aunque tomando el lugar de Cardenio¹⁰. Sancho Panza recibe la orden de llevar una misiva a Dulcinea, pero no entiende qué busca don Quijote con todo esto: «¿Ya no te he dicho –respondió don Quijote– que quiero imitar a Amadís, haciendo aquí del desesperado, del sandio y del furioso, por imitar juntamente al valiente don Roldán, cuando halló en una fuente las señales de que Angélica la Bella había cometido vileza con Medoro, de cuya pesadumbre se volvió loco [...]?» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 275). Ante esto, Sancho pregunta algo fundamental: «Páreceme a mí [...] que los caballeros que lo tal hicieron fueron provocados y tuvieron causa para hacer estas necedades y penitencias [...] ¿qué causa tiene para volverse loco? ¿[...] o qué señales ha hallado que le den a entender que la señora Dulcinea ha hecho alguna niñería con moro o cristiano?» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 276). La respuesta revela tanto la locura como el desmedido amor del hidalgo: «–Ahí está el punto [...] y esa es la fineza de mi negocio, que volverse loco un caballero andante con causa, ni grado ni gracias: el toque está en desatinar sin ocasión y dar a entender a mi dama que si en seco hago esto ¿qué hiciera en mojado? [...] Loco soy, loco he de ser hasta tanto que tú vuelvas con la respuesta de una carta que contigo pienso enviar a mi señora Dulcinea» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 276). Luego le explica a Sancho cómo han sido sus platónicos amores por su

much an imitation of literature as does Don Quixote's, a parallelism emphasized by the over-mannered rhetoric of his speech» (Jiménez Fajardo, 1984, p. 220). El reconocimiento y anhelos comunes vienen señalados en la novela también por el abrazo fraterno que don Quijote le endilga a Cardenio una vez que lo encuentra, tras buscarlo incesantemente: «En llegando el mancebo a ellos, les saludó con una voz desentonada y bronca, pero con mucha cortesía. Don Quijote le volvió las saludes con no menos comedimiento, y, apeándose de Rocinante, con gentil continente y donaire, **le fue a abrazar y le tuvo un buen espacio estrechamente entre sus brazos, como si de luengos tiempos le hubiera conocido**. El otro, a quien podemos llamar “el Roto de la Mala Figura” (como a don Quijote el de la Triste) [...]» (Cervantes, 1998, vol. 1, p. 260; el énfasis es mío). Antes, Jiménez Fajardo había destacado que «Cardenio's tale is interrupted at the moment when its course intersects Don Quixote's own “reality”. While Don Quixote, as the occasion for the tale, partakes of the role of transmitter, he is also, at the level of Cardenio a “loco entreverado”; he is the “Caballero de la Triste Figura” and Cardenio “el Roto de la Mala Figura”» (1984, p. 220), estableciéndose además un paralelismo también en los epítetos que los dos personajes reciben.

¹⁰ En efecto, Jiménez Fajardo sostiene –en base a lo planteado por E. C. Riley–: «The conjunction of Cardenio's tale with that of Amadís has suggested to Don Quixote the idea of doing penance for Dulcinea, in imitation, he thinks, of Amadís, though actually taking the place of Cardenio. But as always his resolve is dependant upon its elaboration through language; reminiscing also on the famous penance of Roland for Angélica, he hesitates as to which of his heroes to imitate» (1984, p. 221) El artículo de E. C. Riley reflexiona en detalle sobre la naturaleza de la imitación durante el Renacimiento, en especial el Siglo de Oro español y Cervantes y el *Quijote* en particular, centrándose en el episodio de la penitencia en la Sierra Morena.

dama y le revela información demasiado sensible, que le servirá a este, luego, para reelaborar a su gusto la imagen de Dulcinea:

—¡Ta, ta! —dijo Sancho— ¿Qué la hija de Lorenzo Corchuelo es la señora Dulcinea del Toboso, llamada por otro nombre Aldonza Lorenzo?

—Esa es —dijo don Quijote—, y es la que merece ser señora de todo el universo.

—Bien la conozco —dijo Sancho—, y sé decir que tira tan bien una barra como el más forzudo zagal, [...] que es moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho [...]. Ahora digo, señor Caballero de la Triste Figura, que no solamente puede y debe vuestra merced hacer locuras por ella, sino que con justo título puede desesperarse y ahorcarse [...]. Y confieso [...] que hasta aquí he estado en una grande ignorancia, que pensaba bien y fielmente que la señora Dulcinea debía ser alguna princesa de quien vuestra merced estaba enamorado. (Cervantes, 1998, vol. 1, pp. 283-284)

Esta confesión de don Quijote sobre Dulcinea y su relación con Aldonza es reveladora porque, como advierte E. C. Riley:

Quixote acknowledges the incorporeity of Dulcinea in this very chapter [Capítulo 25]. He distinguishes between her and Aldonza Lorenzo. In a sense, then, Dulcinea is another «artistic creation», made out of the coarse clay of Aldonza. But she has to remain a mental creation; he cannot «give expression» to her in action, as he can to his mental picture of the chivalresque hero. Existing only in his mind, so far, from being absent, she is always present, a reason he may invoke (and frequently does) for any action he cares to undertake in the realm of chivalry. (Riley, 1954, pp. 14-15)¹¹

Al darle dicha tarea a Sancho y enviarlo al Toboso a dejar la misiva a Dulcinea, don Quijote comete un primer error: «materializar» en parte a Dulcinea. Además, al hacerlo y darle información sensible sobre su dama, de alguna manera, Sancho toma control del mito de Dulcinea y comienza a delinear un ideal femenino muy distinto al de su amo, como ya se ha visto, que será el que prevalezca en su relato de la inexistente embajada al Toboso¹², lugar al que no llega, por ser interceptado

¹¹ «Don Quijote reconoce la incorporeidad de Dulcinea en este mismo capítulo [el XXV]. Él distingue entre ella y Aldonza Lorenzo. En un sentido, entonces, Dulcinea es otra “creación artística”, hecha de la arcilla cruda de Aldonza. Pero ella debe mantenerse como una creación mental; no le puede “dar expresión” en el curso de la acción, tal como sí ha hecho con la imagen mental de sí mismo como héroe caballeresco. Existiendo solo en su mente, lejos de estar ausente, Dulcinea está siempre presente, convirtiéndose en una razón que puede invocar (cosa que frecuentemente hace) para poder realizar cualquier acción dentro del campo caballeresco» (mi traducción del inglés).

¹² Para ilustrar el curioso relato de la inexistente embajada al Toboso baste un ejemplo breve. Sancho improvisa y contradice el «guion» diseñado por don Quijote y que su amo le va dictando: para

por el cura y el barbero, a quienes les cuenta cómo ha dejado a don Quijote, emboscado en Sierra Morena y realizando su penitencia. Se tomará más libertades Sancho, veremos, cuando emprenda don Quijote su postergado viaje al Toboso, primera aventura de su tercera y última salida.

Y emboscado deja a su amo nuevamente, ahora a las afueras del Toboso, para buscar él solo el palacio de Dulcinea, enredándose cada vez más en una maraña que derivará, como sabemos, en el encantamiento de Dulcinea cuando Sancho, tras un revelador soliloquio, llegue a la conclusión de que su amo está loco:

Este mi amo por mil señales he visto que es un loco de atar, y aun también yo no le quedo en zaga, pues soy más mentecato que él, pues le sigo y le sirvo, [...] no será muy difícil hacerle creer que una labradora, la primera que me topare por aquí, es la señora Dulcinea; y cuando él no lo crea, juraré yo, y si él jurare, tornaré yo a jurar, y si porfiare, porfiaré yo más [...]. Quizá con esta porfía acabaré con él que no me envíe otra vez a semejantes mensajerías. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 703)

Lo que sigue es el imperfecto guion de Sancho, quien ya se había tomado libertades en su relato de la inexistente embajada y ahora, sin proponerse dañar a su amo, le inflige una herida al querer imponerle una imagen degradada de su inalcanzable e inexistente, pero perfecta, Dulcinea¹³: don Quijote, tan proclive a ver castillos en vez de ventas y gigantes en vez de molinos, no puede ver la imagen que le pinta su atemorizado escudero. Como ha explicado Erich Auerbach, Sancho «[l]leva al inocente caballero, fuera de sí de estupor y de gozo, al encuentro de las aldeanas, pintándole con ardientes colores la belleza de su dama y el esplendor de su cortejo. Pero esta vez, don Quijote solo acierta a ver la realidad desnuda y escueta: tres aldeanas montadas en tres asnos» (1996, p. 315).

Escribe Auerbach:

Dulcinea es para don Quijote, la señora de sus pensamientos, el prototipo de

iniciar el esperado relato de Sancho, don Quijote, muy ilusionado le dice, y nótese que Sancho en vez de seguir las indicaciones de su amo lo contradice en la elaboración de su relato a cada paso: «A buen seguro la hallaste ensartando perlas o bordando alguna empresa con oro de cañutillo para este su cautivo caballero. –No la hallé –respondió Sancho– sino ahechando dos hanegas de trigo en un corral de su casa. –Pues haz cuenta –dijo don Quijote– que los granos de aquel trigo eran granos de perlas, tocados de sus manos. Y si miraste, amigo, el trigo ¿era candéal o trechel? –No era sino rubión –respondió Sancho» (Cervantes, 1998, vol. 1, pp. 357-358), siendo el rubión el trigo de menor calidad.

¹³ Al respecto de esta acción, señala Erich Auerbach lo siguiente: «Le engaña, en este episodio concreto, porque no encuentra otro recurso para salir del atolladero; pero le ama y le reverencia, a pesar de estar convencido a medias, y en ocasiones por entero, de su locura» (1996, p. 326).

la belleza, el sentido y la razón de ser de su vida. Esta experiencia, consistente en poner en tensión la esperanza del caballero, para luego conducirlo a un amargo desengaño, podría ser peligrosa; podría provocar una conmoción que desembocase en una locura todavía más rematada; podría también conducir, por la conmoción, a la curación del demente [...]. Pero no ocurre ninguna de las dos cosas. (Auerbach, 1996, p. 317)

De acuerdo con este crítico se conjura el momento y «[s]e evitan tanto la tragedia como la curación» (Auerbach, 1996, p. 318), decantándose la novela por una senda de farsa y comedia, opinión que no comparto del todo¹⁴. Veamos parte de la escena, sin embargo:

A esta sazón ya se había puesto don Quijote de hinojos junto a Sancho y miraba con ojos desencajados y vista turbada a la que Sancho llamaba reina y señora; y como no descubriría en ella sino una moza aldeana, y no de muy buen rostro, porque era carirredonda y chata, estaba suspenso y admirado, sin osar despegar los labios. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 706)

El episodio tiene una importancia singular e ilustra el choque de la ilusión de don Quijote con la realidad vulgar y cotidiana. Además, se trata de Dulcinea, como insiste Auerbach:

Dueña ideal e incomparable de su corazón; es este el punto culminante de su ilusión y de su desengaño, y aunque también esta vez encuentra nuestro caballero una salida para seguir acariciando su ilusión (la de creer que Dulcinea ha sido encantada), esta salida es tan dura, tan difícil de soportar, que de allí en adelante todos los pensamientos de don Quijote se proyectarán hacia la meta de su desencantamiento y salvación. (Auerbach, 1996, p. 316)

Lo que sucede después es un camino cuesta abajo, con un don Quijote desmoralizado, debido al encantamiento de su dama. En la cueva de Montesinos, lugar del sueño del hidalgo, episodio que tiene lugar en el capítulo XXII y que luego es narrado en detalle por el propio hidalgo en el capítulo siguiente, los

¹⁴ Me inclino más bien por la interpretación que propone Edwin Williamson para el episodio, quien advierte que «[este episodio y momento] presenta dos de los tres **elementos de una crisis trágica**, tal como puntualizó Aristóteles: hay una *anagnorisis* (don Quijote descubre que Aldonza Lorenzo no ha sido transformada en Dulcinea, sino en una repugnante labradora) y esto produce, a su vez, una *peripeteia* (el cambio de fortuna que sufre el protagonista durante el resto de la Segunda Parte). Desde luego, esta crisis se ve subordinada a la comicidad inherente a la parodia de los libros de caballería, pero se puede apreciar, no obstante, un progresivo ensombrecimiento de la comedia en la Segunda Parte» (2009, p. 250; nota 11; el énfasis es mío). El análisis de la impronta trágica en este episodio y otros elementos de dicho carácter en la novela cervantina son el tema de un trabajo que estoy preparando y que publicaré próximamente (Zanelli, 2020).

acontecimientos incluyen a personajes caballerescos y ocurren en medio de un *locus amœnus* pastoril. En este espacio reaparece Dulcinea, pero es la encantada, es decir, la fea, pestífera y brincadora¹⁵. Esta, incluso, le pide dinero a don Quijote, quien, para colmo de males, no tiene, hecho que termina de frustrar al hidalgo.

Lo ocurrido en la cueva es narrado por don Quijote en el capítulo XXIII: dice haber hallado un hermoso paraje al fondo de la cueva tras despertar: «me salté un sueño profundísimo [y cuando] desperté dél y me hallé en la mitad del más bello, ameno y deleitoso prado que puede criar la naturaleza, ni imaginar la más discreta imaginación humana» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 818). Tras ver a la distancia un palacio o alcázar de cristal, se dirige a él y es recibido amablemente por el propio Montesinos, personaje que le da nombre a la cueva. Le muestra a su primo Durandarte¹⁶ sobre su sepulcro, quien se encuentra encantado por Merlín según las explicaciones del propio Montesinos: «Tiénele aquí encantado, como me tiene a mí y a otros muchos y muchas, Merlín, aquel francés encantador que dicen que fue hijo del diablo» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 820). Desfila ante el hidalgo una procesión de hermosas doncellas en dos hileras que anteceden la aparición de Belerma con el corazón de Durandarte en las manos. Le llama la atención la fealdad de la dama cuando tenía fama de hermosa. Explica Montesinos que las malas noches y días del encantamiento explican el hecho, si no «igualara en hermosura, donaire y brío la gran Dulcinea del Toboso» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 823). La sola mención de su dama hace reaccionar a don Quijote. En ese punto del imaginativo relato interviene el primo –guía de Sancho y don Quijote en el camino a la cueva–, quien repara acerca del tiempo transcurrido:

¹⁵ La escena completa del encuentro en el Toboso es absolutamente farsesca y degradada, pero también muy triste, pues la presunta Dulcinea, al tratar de huir del «asedio» de don Quijote, se resbala del asno y es recogida en brazos por el hidalgo, pero ella se apresura a levantarse sola y a volver a montarse sobre la pollina con un gran salto, agilidad que sorprende profundamente a Sancho. Pero más relevante y reveladora es la triste descripción que don Quijote ofrece del momento, cuando concluye que Dulcinea ha sido encantada: «Y has también de advertir, Sancho, que no se contentaron estos traidores de haber vuelto y transformado a mi Dulcinea, sino que la transformaron y volvieron en una figura tan baja y tan fea como la de aquella aldeana, y juntamente le quitaron lo que es tan suyo de las principales señoras, que es el buen olor, por andar siempre entre ámbares y entre flores. Porque te hago saber, Sancho, que cuando llegué a subir a Dulcinea sobre su hacanea, según tú dices, que a mí me pareció borrica, **me dio un olor de ajos crudos, que me encalabrino y atosigó el alma**» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 709; el énfasis es mío).

¹⁶ Como se lee en las notas, «en algunos romances, [Montesinos] es primo de Durandarte (nombre que en la épica francesa se da a la espada de Roldán), también exclusivo del romancero castellano a pesar de su ascendiente carolingio» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 819, n. 17).

Yo no sé, señor don Quijote, cómo vuestra merced en tan poco espacio de tiempo como ha que está allá bajo haya visto tantas cosas y hablado y respondido tanto. —¿Cuánto ha que bajé? —preguntó don Quijote. —Poco más de una hora —respondió Sancho. —Eso no puede ser —replicó don Quijote—, porque allá me anocheció y amaneció y tornó a anochecer y amanecer tres veces. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 824)

Ahora bien, Montesinos le presenta algunos otros personajes inesperados para el hidalgo, como cuando «me mostró tres labradoras que por aquellos amenísimos campos iban saltando y brincando como cabras, y apenas las hube visto, cuando conocí ser la una la sin par Dulcinea del Toboso»; ante tal aparición, don Quijote le pregunta si las conoce y aunque dice que no, la respuesta resulta reveladora, pues confirmaría el encantamiento de la dama: «él imaginaba que debían de ser algunas señoras principales encantadas, que pocos días había que en aquellos prados habían parecido» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 826). La sola mención de Dulcinea genera una reveladora respuesta en Sancho también:

Cuando Sancho Panza oyó decir esto a su amo, pensó perder el juicio o morirse de risa; que como él sabía la verdad del fingido encantamiento de Dulcinea, de quien él había sido el encantador y el levantador de tal testimonio, acabó de conocer indubitablemente que su señor estaba fuera de juicio y loco de todo punto. (Cervantes, 1998, vol 2, p. 826)

Sancho cuestiona la veracidad del relato y le pregunta si habló con la dama:

—Conocíla —respondió don Quijote— en que trae los mismos vestidos que traía cuando tú me la mostraste. Hablela, pero no me respondió palabra, antes me volvió las espaldas y se fue huyendo ... [pero] sin que yo la viese venir, una de las dos compañeras de la sin ventura Dulcinea, y llenos los ojos de lágrimas, con turbada y baja voz, me dijo: «Mi señora Dulcinea del Toboso besa a vuestra merced las manos y suplica a vuestra merced se la haga de hacerla saber cómo está, y que, por estar en una gran necesidad, asimismo suplica a vuestra merced cuan encarecidamente puede **sea servido de prestarle sobre este faldellín que aquí traigo de cotonia nuevo media docena de reales**, o los que vuestra merced tuviere, que ella da su palabra de volvérselos con mucha brevedad». (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 827; el énfasis es mío)

Resulta revelador este intercambio de don Quijote con una de las «damas» del cortejo de Dulcinea, pues involucra la intervención del dinero, es decir, una transacción económica, como se aclara en las notas de la edición de Francisco Rico, que consulto: «Que se ponga precio de seis reales a una prenda íntima de Dulcinea supone una quiebra definitiva del ideal amoroso de don Quijote» (Cervantes,

1998, vol. 2, p. 827; n. 49), lo que viene a añadirse a la imagen degradada de la dama que Sancho le había dibujado en su relato de la inexistente embajada al Toboso, como en el engaño durante la visita al Toboso, cuando la presunta Dulcinea se vuelve a montar sola en el asno, acompañada de un olor a ajos crudos, como se ha visto (ver la nota 15).

Llegan luego al pueblo del rebuzno en el capítulo XXVIII, momento en el que se produce un nuevo altercado con Sancho Panza, que reflota el pedido del salario debido a su profundo descontento, porque el escudero piensa que su amo lo ha traicionado y abandonado a su suerte para ser apaleado por los lugareños por atreverse a rebuznar y hacerlo mejor que ellos¹⁷. Don Quijote, con la conciencia algo sucia debido a haber dejado a Sancho, le dice: «—Confieso —dijo don Quijote— que todo lo que dices, Sancho, sea verdad: ¿cuánto parece que os debo dar más de lo que os daba Tomé Carrasco?» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 865), cuando Sancho saca a relucir el pago que recibía del padre del bachiller Carrasco por sus servicios. La respuesta no se hace esperar y será: «SALARIO», con mayúsculas, pero sin dejar de lado la prometida ínsula: «A mi parecer —dijo Sancho—, con dos reales más que vuestra merced añadiese cada mes me tendría por bien pagado. **Esto es cuanto al salario de mi trabajo**; pero en cuanto a satisfacerme a la palabra y promesa que vuestra merced me tiene hecha de darme el gobierno de una ínsula, sería justo que se me añadiesen otros seis reales, que por todos serían treinta» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 865; el énfasis es mío). Don Quijote acepta el trato, pero Sancho quiere aprovechar el momento de debilidad de don Quijote y exige que la promesa de la ínsula se incluya y cuente desde el inicio en el pago del salario. Ante la nueva pregunta del hidalgo, Sancho sostiene muy suelto de huesos: «Si yo mal no me acuerdo [...] debe de haber más de veinte años, tres días más a menos» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 865), respuesta que suscita una reacción muy airada de su amo¹⁸:

Vuelve las riendas, o el cabestro, al rucio, y vuélvete a tu casa, porque un solo paso desde aquí no has de pasar más adelante conmigo [...]. ¿Ahora te vas,

¹⁷ «—¡Tan enhoramala supistes vos rebuznar, Sancho! ¿Y dónde hallastes vos ser bueno el nombrar la sogá en casa del ahorcado? A música de rebuznos, ¿qué contrapunto se había de llevar sino de varapalos? Y dad gracias a Dios, Sancho, que ya que os santiguaron con un palo, no os hicieron el *per signum crucis* con un alfanje» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 863).

¹⁸ «Pues no anduve yo en Sierra Morena, ni en todo el discurso de nuestras salidas, sino dos meses apenas, ¿y dices, Sancho, que ha veinte años que te prometí la ínsula? Ahora digo que quieres que se consuma en tus salarios el dinero que tienes mío; y si esto es así y tú gustas dello, desde aquí te lo doy, y buen provecho te haga, que a truco de verme sin tal mal escudero, holgaréme de quedarme pobre y sin blanca» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 866).

cuando yo venía con intención firme y valedera de hacerte señor de la mejor ínsula del mundo? En fin, como tú has dicho otras veces [...]. Asno eres, y asno has de ser, y en asno has de parar cuando se te acabe el curso de la vida. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 866)

En la siguiente aventura, la del barco encantado, don Quijote alcanza su punto más bajo. Todo indica que no le queda sino volver a casa, pero se topan con los duques, que celebran su aparición y a quienes identifican de inmediato por haber leído la primera parte de sus aventuras. Estos nobles ociosos e indolentes han encontrado diversión para el verano. Entran reveladoramente por separado amo de escudero al palacio de los duques, pues la misión será burlarse de cada uno de ellos cuando estén más vulnerables. Así ponen en riesgo la integridad física del escudero durante el gobierno de la ínsula Barataria, donde un médico impertinente no le deja comer ni dormir, pero también la integridad moral del hidalgo, debido al asedio de la desenvuelta Altisidora y la intromisión de doña Rodríguez en la alcoba de don Quijote.

Ahora bien, los duques –y esto es lo más grave– toman control del mito de Dulcinea cuando interrogan a don Quijote y ponen en duda la existencia de la dama:

[...] si mal no me acuerdo, que nunca vuesa merced ha visto a la señora Dulcinea, [le dice la duquesa] y que esta tal señora no es en el mundo, **sino que es dama fantástica, que vuesa merced la engendró y parió en su entendimiento**, y la pintó con todas aquellas gracias y perfecciones que quiso. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 897; el énfasis es mío)

Se produce una respuesta enigmática de don Quijote, quien en el fondo de su corazón sabe que, en verdad, Dulcinea no existe, pero todavía no puede aceptar esto y renunciar a ella.

–En eso hay mucho que decir –respondió don Quijote. **Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica o no es fantástica; y estas no son las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo.** (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 897; el énfasis es mío)¹⁹

¹⁹ La cita continúa de la siguiente manera: «Ni yo engendré ni parí a mi señora, puesto que la contemplo como conviene que sea una dama que contenga en sí las partes que puedan hacerla famosa en todas las del mundo, como son hermosa sin tacha, grave sin soberbia, amorosa con honestidad, agradecida por cortés, cortés por bien criada, y, finalmente, alta por linaje, a causa que sobre la buena sangre resplandece y campea la hermosura con más grados de perfección que las hermosas humildemente nacidas» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 897).

A continuación la duquesa consigue información valiosísima sobre la visita al Toboso y el descenso a la cueva de Montesinos del lenguaraz escudero para orquestar la elaborada como cruel tramoya del desencantamiento de Dulcinea, donde aparecerá nada menos que el famoso mago Merlín, quien aclara con un sonoro discurso dirigido a don Quijote que para lograr desencantar a Dulcinea es crucial la intervención de Sancho, poniéndolo nuevamente en control del mito de Dulcinea²⁰:

A ti digo, ¡oh varón como se debe
por jamás alabado!, a ti valiente
juntamente y discreto don Quijote,
de la Mancha esplendor, de España estrella,
que para recobrar su estado primo
la sin par Dulcinea del Toboso
es menester que Sancho tu escudero
**se dé tres mil azotes y trecientos
en ambas sus valientes posaderas,
al aire descubiertas, y de modo,
que le escuezan, le amarguen y le enfaden.** (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 923;
el énfasis es mío)

Como era de esperarse, Sancho se niega a que le toquen un pelo: «Yo no sé qué tienen que ver mis posas con los encantos! ¡Par Dios que, si el señor Merlín no ha hallado otra manera como desencantar a la señora Dulcinea del Toboso, encantada se podrá ir a la sepultura!» (Cervantes. vol. 2, p. 923). Se aclara que los azotes deben ser voluntarios y de su propia mano. No obstante, don Quijote buscará por todos los medios que Sancho cumpla con el número de azotes para liberar a Dulcinea. Tratará en el capítulo LX de azotarlo él mismo, lo que desencadena un altercado donde amo y escudero llegan a las manos²¹; luego, completamente des-

²⁰ Al respecto, apunta Williamson que «cuando Merlín concede a Sancho la virtud de desencantar a Dulcinea establece una clara superioridad del escudero sobre su amo en el asunto que más concierne a don Quijote» (2009, p. 254). Este momento es la tercera de las situaciones en las que se pone en crisis la relación entre Sancho y don Quijote.

²¹ El desencuentro y la pelea física entre don Quijote y Sancho, debido al desencantamiento de Dulcinea, es para Williamson, el cuarto, el último y el más grave momento de crisis en la relación entre amo y escudero, siendo el primero, la aventura de los batanes (Cervantes, 1998, vol. 1, cap. XX); el segundo, la crucial visita al Toboso (Cervantes, 1998, vol. 2, cap. X), que ya hemos visto; y el tercero la tramoya del desencantamiento de Dulcinea con la aparición de Merlín, como se acaba de mencionar. De acuerdo al investigador inglés, esta pelea física entre amo y escudero, «el conflicto que pone de manifiesto es tan cruel» (Williamson, 2009, pp. 256-7) porque el pacto entre el vasallo y su «señor natural» se pone en crisis al llegar la pelea a las manos cuando don Quijote le replica a

esperado, ofrece pago por cada azote, interponiéndose una vez más la mediación del dinero en la cada vez más precaria relación entre amo y escudero, mediación que se encuentra centrada en el objetivo de cómo desencantar a Dulcinea, lo que pone en control a Sancho sobre su amo, como sugiere la interpretación de Williamson.

–Si yo te hubiera de pagar, Sancho –respondió don Quijote–, conforme lo que merece la grandeza y calidad deste remedio, el tesoro de Venecia, las minas de Potosí fueran poco para pagarte; toma el tiento a lo que llevas mío y **pon el precio a cada azote**. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1199; el énfasis es mío).

Incluso el propio Sancho se entusiasma cuando, tras tasar a cuartillo cada azote, concluye: «Estos desfalcaré yo de los que tengo de vuestra merced, y **entraré en mi casa rico y contento, aunque bien azotado**» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1200; el énfasis es mío). Luego incrementa el costo «cuando le pareció pesada la burla y muy barato el precio della [...], porque merecía cada azote de aquellos ser pagado a medio real, que no a cuartillo» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1201). Don Quijote ofrece doblar el precio: «–Prosigue, Sancho amigo, y no desmayes –le dijo don Quijote– que yo doblo la parada del precio» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1201), pero luego no quiere que Sancho se exceda, sin saber que, en verdad, el escudero ya no azota sus espaldas, sino los árboles de los bosques que atraviesan de regreso a casa, pero profiriendo profundos y desgarrados suspiros:

–Por tu vida, amigo, que se quede en este punto este negocio, que me parece muy áspera esta medicina y sería bien dar tiempo al tiempo, que no se ganó Zamora en una hora. Más de mil azotes, si yo no he contado mal, te has dado: [...] No permita la suerte, Sancho amigo, que por el gusto mío pierdas tú la vida que ha de servir para sustentar a tu mujer y a tus hijos: **espere Dulcinea mejor coyuntura**, que yo me contendré en los límites de la esperanza pro-

Sancho: «–¿Cómo, traidor? ¿Contra tu amo y señor natural te desmandas?» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1117). La respuesta es igualmente crucial: «–Ni quito rey ni pongo rey –respondió Sancho–, sino ayúdome a mí, **que soy mi señor**. Vuesa merced me prometa que se estará quedo y no tratará de azotarme por agora, que yo le dejaré libre y desembarazado; donde no, aquí morirás, **traidor**,

enemigo de doña Sancha» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1118; el énfasis es mío).

Williamson hace hincapié en la crisis que supone este enfrentamiento –tanto físico como verbal–, pues según el crítico «las palabras que emplea Sancho expresan precisamente su **deslealtad** a don Quijote, y esta deslealtad no es cuestión simplemente de cambiar de señor sino de afirmar su propia autoridad: “Soy mi señor” [...] desarrolla la afrenta a don Quijote de forma alarmante, porque Sancho no solo amenaza de muerte a su amo sino que **tiene la temeridad de llamarle “traidor”**» (2009, pp. 258-359; el énfasis es mío).

pincua y esperaré que cobres fuerzas nuevas, para que concluya este negocio a gusto de todos. (Cervantes, 1998, vol. 2, pp. 1201-1202; el énfasis es mío)

Cuando don Quijote fue vencido por el caballero de la Blanca Luna en las playas de Barcelona, prefiere morir a renunciar a Dulcinea.

–Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad. Aprieta, caballero, la lanza y quitame la vida, pues me has quitado la honra. (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1160)

Lo dice cuando se dirige al de la Blanca Luna, disfraz del embozado bachiller Sansón Carrasco, cosa que, por supuesto, este no hace y se contenta con prohibirle toda actividad caballeresca durante un año. Don Quijote planea, entonces –rebautizado como el pastor Quijotiz–, ser pastor durante dicho año y se las ingenia para «reciclar» a Dulcinea:

Las pastoras de quien hemos de ser amantes, como entre peras podremos escoger sus nombres; y pues **el de mi señora cuadra así al de pastora como al de princesa**, no hay para qué cansarme en buscar otro que mejor le venga; tú, Sancho, pondrás a la tuya el que quisieres. (Cervantes, 1998, vol. 2, pp. 1175-1176; el énfasis es mío)²².

Pero, ahora, dice que «espere Dulcinea mejor coyuntura», porque me parece que don Quijote opta por la amistad real de Sancho en lugar de su gran amor imaginario, contradiciendo en parte las conclusiones de Williamson, para quien la pelea que llega a las manos en el capítulo LX había quebrado irremediablemente el vínculo no solo feudal, sino amical, de amo y escudero. Ahora bien, renunciar a Dulcinea le permitirá recuperar la cordura, aunque también le costará la vida. Quedémonos con la reveladora confesión que Sancho le había hecho a la duquesa cuando reconoció cómo difícilmente le confiarían el gobierno de la preciada y añorada ínsula a un individuo que sigue tan fielmente a un demente como don Quijote:

²² De hecho, el proyecto involucraría al bachiller Carrasco, al barbero e incluso al cura de la aldea, pues buscan nuevos nombres para todos ellos: «–Tú has dicho muy bien –dijo don Quijote–, y podrá llamarse el bachiller Sansón Carrasco, si entra en el pastoral gremio, como entrará sin duda, “el pastor Sansonino”, o ya “el pastor Carrascón”; el barbero Nicolás se podrá llamar “Nicoloso”, como ya el antiguo Boscán se llamó “Nemoroso”; al cura no sé qué nombre le pongamos, si no es algún derivativo de su nombre, llamándole “el pastor Curiambro”» (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 1175). En este último caso les problematiza a ambos –amo y escudero– el hecho de que el cura, hecho pastor, tenga una pastora.

[...] yo conozco que dice verdad, que si yo fuera discreto, días ha que había de haber dejado a mi amo. Pero esa fue mi suerte y esta mi malandanza: no puedo más, seguirle tengo; somos de un mismo lugar, he comido su pan, quiérole bien, es agradecido, diome sus pollinos, y, sobre todo, yo soy fiel, y, así, **es imposible que nos pueda apartar otro suceso que el de la pala y el azadón.** (Cervantes, 1998, vol. 2, p. 906; el énfasis es mío).

Solo así, solo la muerte puede separar a don Quijote de Sancho Panza, quienes siguen cabalgando juntos en las **regiones de la imaginación literaria**²³, para robarle el concepto a Félix Martínez Bonati, y reaparecen de cuando en cuando en las mentes de sus lectores de todos los tiempos.

²³ Me refiero al concepto de **regiones de la imaginación** —acuñado por Félix Martínez Bonati— y a otras ideas presentadas primero en sus seminales artículos de la revista *Dispositio* y recogidas y replanteadas en su libro *El Quijote y la poética de la novela* (1995). Así, «lejos de una simple contraposición de idealización y realismo (o de “mentira romántica y verdad novelística”, según los términos de René Girard), Cervantes opera desde la partida con un sistema complejo de diversas esferas de estilización, moviéndose entre la evocación inicial de un semirrealismo de lo cotidiano y doméstico, la fantasía romanesca (proyectada por don Quijote en sus imaginaciones y discursos) y la abstracción feliz de la comedia. Estas son las tres regiones fundamentales» (Martínez Bonati, 1995, pp. 44-45). Se trata de los siguientes artículos: «Cervantes y las regiones de la imaginación» (1977a), «La unidad del *Quijote*» (1977b) y «El *Quijote*: juego y significación» (1978).

Bibliografía

- Auerbach, E. (1996). La Dulcinea encantada. En *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (pp. 314-339) (Trad. I. Villanueva & E. Ímaz). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cervantes Saavedra, M. (1998). *Don Quijote de la Mancha* (Dir. Francisco Rico; col. Joaquín Forradellas; estudio preliminar F. Lázaro Carreter). Barcelona: Instituto Cervantes y Crítica.
- Jiménez Fajardo, S. (1984). The Sierra Morena as labyrinth in *Don Quijote I. Modern Language Notes*, 99(2), 214-234.
- Johnson, C. (2000). The drama of Sancho's salary. En *Cervantes and the Material World* (pp. 15-68). Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Martínez Bonati, F. (1977a). «Cervantes y las regiones de la imaginación». *Dispositio*, 2(4), 28-53.
- Martínez Bonati, F. (1977b). «La unidad del *Quijote*». *Dispositio*, 2(5-6), 118-139.
- Martínez Bonati, F. (1978). «El *Quijote*: juego y significación». *Dispositio*, 3(9), 315-336.
- Martínez Bonati, F. (1995). Cervantes y las regiones de la imaginación. En *El Quijote y la poética de la novela* (pp. 41-79). Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Neuschäfer, H.-J. (1999). Dulcinea encantada. Erich Auerbach y la problemática del *Quijote*. En *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas* (pp. 22-32). Madrid: Gredos.
- Riley, E. C. (1954). Don Quixote and the imitation of models. *Bulletin of Hispanic Studies*, 3(1), 3-16.
- Rodríguez Mansilla, F. (2014). La media rota de Alonso Quijano: desengaño y cortesía en el episodio de los duques. *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, 34(1), 97-119.
- Williamson, E. (2009). La autoridad de don Quijote y el poder de Sancho: el conflicto político en el fondo del *Quijote*. En I. Arellano, C. Strowetzki, & E. Williamson (Eds.). *Autoridad y poder en el Siglo de Oro* (pp. 241-266). Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.
- Zanelli, C. (2020). *La (im)posibilidad de la tragedia en Cervantes y el inca Garcilaso: un diálogo textual entre el Quijote y la segunda parte de los Comentarios reales*. Manuscrito en preparación.

El dinero en la Biblia y en la vida

Felipe Zegarra Russo

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Con el respeto que cada creencia humana o religiosa merece, debo partir recordando que el centro de la fe cristiana es Cristo, quien «en la plenitud de los tiempos» se hizo claramente presente en la historia de la humanidad, y trajo consigo el Reinado de Dios, pues no solo dijo «está cerca» (Marcos 1,15), sino «es de ustedes» (Lucas 6,20) –en un texto afín a nuestro tema – y «está ya entre ustedes» (Lucas 17,21).

Por eso, mi exposición se centra en el mensaje de Jesús, en su palabra y su accionar (el *dabar* hebreo). Tal mensaje es muy radical, ya que recoge la matizada tradición de la Biblia hebrea sobre el dinero, don y bendición de Dios que, empero, puede ser mal utilizado cuando se atenta contra el elemento fundamental de la Alianza, es decir, la justicia¹.

Los tres códigos de Israel entendieron la intervención de Dios en el éxodo desde Egipto a «la tierra que mana leche y miel» como un motivo para establecer normas respecto a los pobres²: Éxodo (22,20-26) menciona al prójimo, a forasteros, viudas y huérfanos; Deuteronomio (24,14-15) agrega al que trabaja por el jornal y el código sacerdotal; Levítico (19,15-18) habla de la relación con el pobre, el prójimo, los hermanos e hijos e incluye al forastero: «Lo mirarán como a uno de su pueblo y lo amarán como a ustedes mismos» (19,34).

Los profetas hablan de la «solidaridad» del Dios Santo con los humillados y abatidos (Isaías 57,15: «estoy con»; ver precisiones en el salmo 145,7-9). Pero la

¹ Según los comentaristas, el término *tsedaqa* fue traducido impropriamente por los Setenta, en muchos textos, por *éleemosyne*, más ligado a misericordia o compasión.

² «Forasteros fueron ustedes» es fórmula que, con pequeñas variaciones, se repite, así como «Yo, el Señor».

contemporaneidad con los reyes de Judá y, sobre todo, de Israel hace surgir una crítica contra el mal uso del dinero y la riqueza –cuando implica la comisión de injusticias– (Amós 2,7; 6,1-6; Isaías 3,13-23; 5,8; Miqueas 2,8-11; 3,14). En Proverbios, se transcribe la oración del ismaelita Agur: «No me des pobreza ni riqueza, déjame buscar mi bocado de pan, no sea que llegue a hartarme, reniegue, y diga: “¿Quién es el Señor?”» (30,8-9).

Ahora bien, en este contexto y volviendo a Jesús, hay que preguntar el porqué de su radicalidad. Una aclaración previa a las posibles respuestas: el dinero es un instrumento, un medio. Su valor nace cuando el intercambio de bienes y productos se generaliza y traspasa las pequeñas fronteras en tiempos anteriores a Cristo. En ese entonces no existía una moneda oficial, sino que se utilizaban mecanismos con diversos valores.

En las sociedades contemporáneas, el dinero es un instrumento cada vez más utilizado y eficiente para el intercambio, pese a que persisten otras modalidades, como lo ejemplifica un dicho común en pequeños y remotos mercados: «Un cordero por un saco de papas». También, tengamos en cuenta que existen diferentes expresiones de reconocimiento no monetario, por ejemplo, acerca del voluntariado social, en el seno mismo de sociedades avanzadas, en el mismo centro de la Unión Europea.

Por otra parte, el dinero, instrumento útil para el intercambio, pasó a ser medio de solidaridad en la limosna: parte de mis excedentes puede ser compartida con quienes tienen menos; y, en situaciones de gran necesidad, tal parte puede ser muy significativa, pues la propiedad privada no es un absoluto, sino que se subordina al uso común de los bienes de la Tierra.

Volvamos a la pregunta: ¿cómo explicar la severidad de Jesús?

Un primer tipo de respuesta centra la atención en la situación de Palestina. Seré breve: hacia el año 332 a. C., Alejandro conquista Palestina; a su muerte, lo suceden los ptolomeos (egipcios) y, hacia 201 a. C., los seléucidas de Antioquía de Siria. Tras la sublevación de los hermanos macabeos, aproximadamente en 167 a. C., y su relativo triunfo, podemos hablar de una recuperación parcial de la autonomía judía (hacia 160 a. C.), pero esta dura poco menos de un siglo: en 63 a. C. Pompeyo toma Jerusalén y el Imperio romano se prolonga largamente, bastante después de la derrota de los zelotes y el triunfo de Tito (70 d. C.).

De acuerdo con ello, la primera respuesta sería: Jesús nace, vive y predica en una situación de extrema pobreza, pues a los impuestos romanos se unían las exigencias de quienes controlaban el intercambio en pleno templo de Jerusalén.

Interrumpo el tema para hablar sobre el Perú tras la Conquista y la Colonia –motivadas básicamente por el «oro de Indias»– y las vicisitudes entre las casas de Augsburg y Borbón al mediar el siglo XVIII, tras lo cual la Independencia de nuestra América Latina se realiza con la complacencia de Gran Bretaña. Hay aquí quienes pueden precisar en mucho lo ocurrido durante el primer siglo de nuestra Independencia: lo ha presentado muy bien el excelente libro póstumo de Alfonso W. Quiroz (2014) sobre la corrupción. Y ello sigue al cambio de hegemonías de Inglaterra a los Estados Unidos de América, y después al tiempo de las transnacionales y el llamado «capital del conocimiento», que recientemente Francisco (2015b), el obispo de Roma, denuncia como «paradigma tecnocrático dominante». Además de la exclusión de los nuevos conocimientos, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD; s. f.) a partir de 1990 –así como otros organismos internacionales desde algunos años después– reconoce que, si bien la pobreza ha disminuido, las desigualdades han crecido. Y la lectura de Thomas Piketty (2013) lleva a pensar que lo que ocurre en los países ricos del Norte tiene gran repercusión en la situación actual de América Latina.

Si no he usado mal las matemáticas, teniendo como base la información del Ministerio de Economía y Finanzas (MEF), entre 2004 y 2014 la economía del Perú ha crecido en 79,08% (dígase, más del 75%)³ y aunque es innegable que las situaciones de pobreza y pobreza extrema han disminuido, tal dato abre muchos interrogantes. Por ejemplo: ¿existen las condiciones para que el sector que ha salido de la pobreza permanezca fuera de ella?

Por otro lado, desde hace un par de décadas, según diversos estudios, el movimiento financiero –dinero virtual– excedió largamente al movimiento de dinero real. En el mundo de las finanzas, como constatamos desde nuestras cuentas bancarias, el porcentaje de cobros excede en mucho al de pagos o intereses; hay algo de normal en esto, pues las entidades bancarias son empresas y deben ganar –para pagar a sus trabajadores y para poder seguir actuando en el rubro–, pero la excedencia es gigantesca. Recuerdo épocas no muy lejanas donde frente a intereses de 2,5% a 3% anual, los cobros bancarios llegaban con mucha facilidad a 40-60%.

Pero hay una segunda y más importante respuesta: fiel a lo más profundo de la tradición de su pueblo, a Jesús le preocupan en primer lugar los seres humanos, más específicamente, los pobres.

³ Cuando presenté este artículo como ponencia, encontré la información básica en los datos del Ministerio de Economía y Finanzas. Hoy puede verse en *Panorama de la economía peruana 1950-2016* (Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI, 2017).

La Biblia toda, sin usar esos términos, nos enseña que toda persona es un fin en sí mismo, dotado de una dignidad ineludible. Lo mismo declara la filosofía de la Modernidad. Mucho antes de Kant, encontramos la «regla de oro» –común a muchas religiones y éticas– en Tobías: «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti» (4,15); y también –esta vez en positivo– en el evangelio de Mateo: «Trata a los demás como quisieras que te traten a ti» (7,12; Lucas 6,31). Un maestro judío, el rabí Hillel, proclamó similarmente: «Lo que a ti no te agrada, no se lo hagas a tu prójimo. Esta es toda la torá. Lo demás es interpretación. ¡Vete y aprende!»⁴. Esta regla llega a expresarse, por ejemplo, en los lemas del Rotary Club Internacional: «Dar de sí antes de pensar en sí» y «Se beneficia mejor el que mejor sirve». Probablemente algo similar mueve las experiencias auténticas de responsabilidad social empresarial.

Paso a mencionar algunos textos del *Nuevo testamento*. La carta de Santiago (4,13-5,6) hace una drástica advertencia a la fanfarronería y jactancia de algunos ricos que han acumulado riquezas y no pagaron a los jornaleros. Pablo, a quien en Jerusalén le pidieron que se acordara de los pobres (Gálatas 2,9-10), insiste en realizar colectas para los hermanos de esa ciudad e invita a los habitantes de Corinto a actuar «según el dictamen de su corazón» y «no de mala gana», pues «Dios ama al que da con alegría» (II Corintios 9,6-13).

Pero según los evangelios, para Jesús el problema estriba en que el dinero, de ser un medio útil de intercambio, pasa a ser *mammona iniquitatis*, el objetivo de la vida de muchos, hasta convertirse en ídolo, cuando del simple «tener más»⁵ se llega a la ansiosa acumulación sin término, y a la vez se convierte en instrumento básico de un poder que domina y excluye. En Marcos, Jesús advierte contra «las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias» que invaden al ser humano y «ahogan la Palabra» (4,19).

En Marcos, se narra el encuentro de Jesús con un (joven) rico, fiel observante de los mandamientos, pero que ante la propuesta de Jesús: «Va, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y así tendrás un tesoro en el cielo, y ven, sígueme», se marchó con tristeza «porque tenía grandes bienes» (10,17-27).

Contrastando con esa actitud, se habla en Marcos (12,41-44) de una viuda pobre que lanzó algunas moneditas en el Arca del Templo, de quien Jesús declara que «ha echado más que todos», porque había dado «todo lo que tenía para vivir».

⁴ Ver, por ejemplo, de Gerd Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores* (2005, p. 27). La «torá» es la ley.

⁵ Ver Pablo VI (1967, 6).

Más allá de la posible exageración del evangelista, se contraponen en estos dos textos el afán de la riqueza con la generosidad en compartir.

Mucho más preocupado por el tema se presenta Lucas, probablemente por situaciones de su comunidad. Veamos: Lucas (4,16-22) contiene el programa de Jesús, quien en Nazaret lee el texto de Isaías (61,1-2; con un añadido) y anuncia que esta profecía «se ha cumplido». El núcleo está en el versículo 18: «El Espíritu del Señor sobre mí. Porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva», que consiste en su libertad y liberación. Lucas (6,20-21) contiene con alta probabilidad la versión original de las bienaventuranzas de Jesús, que se dirigen a los pobres, hambrientos y afligidos, mientras que en el mismo Lucas (6,24-25), en un texto sin paralelo, leemos en clara contraposición tres ayes sobre los que reciben recompensa durante su vida mundana: los ricos, los satisfechos y los que ahora ríen.

Lucas invita a hacer el bien y prestar «sin esperar nada en cambio», para ser así «hijos del Altísimo, que es bueno con los ingratos y perversos» (6,34). En Lucas, Jesús da una buena razón para entender su mensaje: «donde esté su tesoro, allí estará también su corazón» (12,33-34). Otro argumento, más directo, lo encontramos también en Lucas: «Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No pueden servir a Dios y al dinero» (16,13).

En ese capítulo, vuelve el autor sobre la oposición que Jesús enfatizó: es una parábola que ilustra el tema de la indiferencia e invisibilización del pobre, al hablar del rico que ignoraba al pobre Lázaro, «echado junto a su portal» (Lucas 16,19-31).

El libro de los Hechos tiene por autor al mismo Lucas. Allí se acentúa el tema de la *koinonía*, término rico en sentidos (compartir, formar comunidad, vivir en comunión): «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hechos 2,44-45). En un texto cercano (Hechos 5,3-4) se hace notar el carácter libre y voluntario de tal actitud. Asimismo, en este libro Pablo dice: «Hay más felicidad en dar que en recibir» (Hechos 20,35).

No he mencionado aún a Mateo, cuyo evangelio es anterior al de Lucas. En el «sermón de la montaña», Jesús critica la ley del Talión y en tres frases propone la generosidad; valga aquí citar la última: «A quien te pida, da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda» (Mateo 5,42). Mayor agudeza muestra al enviar a misión a los doce discípulos: «gratis lo han recibido, denlo gratis» (Mateo 10,8). La gratuidad es una actitud fundamental en el cristianismo: el amor

de Dios es primero y desbordante en generosidad y la respuesta adecuada es la complementariedad entre la gratitud hacia el Padre y la gratuidad –en sus diversas expresiones, incluida la que tiene que ver con dinero– hacia los hermanos.

Llego al final: mientras un político conocido decía y repetía hace un par de décadas: «¡Basta ya de ética!», el papa Francisco denunciaba a fines de 2013 el «fetichismo del dinero», la «dictadura de una economía sin rostro y sin un objetivo verdaderamente humano» (2013, 55, 58). Más recientemente, se refería categóricamente a nuestro tiempo: «Se ha desplazado al hombre del centro, y ahí está el dinero» (2015a)⁶. Cabe preguntarnos: ¿Hemos asumido con coherencia el mensaje de Jesucristo?

⁶ *Cfr.* también en la carta encíclica *Laudato Si'*; cuando trata del consumismo (2015b, 50, 55, 59, 109, 123, 144, 162, 171, 172, 184, 193, 203, 204, 209, 210, 215, 219, 222, 226, 230, 232).

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*. (1975). Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer.
- Francisco. (noviembre de 2013). *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*. Recuperado de vatican.va
- Francisco. (13 de setiembre de 2015a). [Entrevista]. Marcelo Figueroa. Radio Millenium. Buenos Aires.
- Francisco. (2015b). *Laudato Si'. Carta encíclica del Sumo Pontífice Francisco: a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el cuidado de la casa común*. Lima: Paulinas.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI. (mayo de 2017). *Panorama de la economía peruana 1950-2016*. Lima: INEI.
- Pablo VI. (marzo de 1967). *Populorum Progressio. Carta encíclica*. Recuperado de vatican.va
- Pikkety, T. (2013). *El capitalismo en el siglo XXI*. México: FCE.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. (s. f.). *Informes de desarrollo humano*. PNUD. Recuperado de <http://hdr.undp.org>
- Quiroz W., A. (2014). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP.
- Theissen, G. (2005). *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme.

Sobre los autores

Alberto Bernabé es Profesor Emérito de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid. Ha dirigido diversos proyectos de investigación sobre religión griega, especialmente orfismo y el culto de Dioniso. Ha impartido cursos y conferencias en instituciones españolas, europeas y americanas y es autor de diversas publicaciones sobre lingüística griega e indoeuropea, literatura, religión y filosofía griegas. Entre sus libros se cuentan la edición griega de los *Fragmentos de poetas épicos arcaicos* (Leipzig, 1987) y de los *Fragmentos de órficos* (3 vols. Múnich-Leipzig-Berlín-Nueva York, 2004-2007), las ediciones bilingües *Himnos homéricos*, Madrid 2017, y *Fragmentos presocráticos Edición bilingüe de los textos, selección de testimonios, introducciones y notas*, Madrid 2019, así como los estudios *Dioses, héroes y orígenes del mundo*, Madrid 2008 y, en colaboración con A. Jiménez, *Instructions for the Netherworld, The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Nueva York 2008.

Remo Bodei (1938-2019) fue profesor de filosofía en la Universidad de California, Los Angeles. También enseñó en la Scuola Normale Superiore y en la Universidad de Pisa, así como en diversos centros de investigación y universidades de Europa y los Estados Unidos. Inicialmente centró su interés en el idealismo clásico alemán, la estética y la teoría de lo trágico. Luego se orientó al estudio del pensamiento utópico del siglo XX. En los últimos 20 años de su vida, se dedicó a tratar de comprender áreas de la experiencia humana dotadas, en su opinión, de una lógica particular, propia: las pasiones, el delirio, el fenómeno del *déjà vu*. Deja una numerosa bibliografía, parcialmente traducida al español: *Geometría de*

las pasiones (Muchnik, 1995; FCE, 1995), *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura* (Cátedra, 2004), entre otros títulos.

María Pía Chirinos Montalbetti es Ph.D. en filosofía por la Universidad de Navarra. Actualmente, es Directora de Relaciones Institucionales en la Universidad de Piura y profesora ordinaria de la Facultad de Humanidades. Ha sido Vice-rectora de Investigación y Ordenamiento Académico en la misma universidad. También se desempeñó como profesora de filosofía en la *Pontificia Università della Santa Croce*, Roma. Se especializa en temas de antropología, cuestiones sobre el trabajo y el cuidado y la aparición e influencia de las ideologías desde la modernidad. Autora de cuatro libros y de artículos en distintas revistas de ámbito internacional, ha sido invitada como *keynote speaker* a foros en Europa, América y África. Es miembro del Comité Consultivo de la Facultad de Humanidades de la Universidad Panamericana, México. Ha cumplido *stages* de investigación en la Universidad de Münster, Alemania y en IMABE *Institut*, Viena; ha sido *visiting scholar* en el Center for Ethics and Culture de la *Notre Dame University*, Indiana, EE.UU.

Paola Corrente es licenciada en Letras Clásicas por la Università degli Studi di Salerno (Italia), tiene un máster en Antropología y un doctorado en Ciencias de las Religiones, ambos por la Universidad Complutense de Madrid (España). Desarrolló parte de su investigación doctoral en Harvard University. Es profesora de Teología de las Religiones en la Universidad del Pacífico de Lima (Perú) y coordinadora del curso. Su especialización es el estudio comparado de las mitologías y religiones del Mediterráneo antiguo, en especial de Grecia y Mesopotamia. Actualmente está desarrollando investigaciones sobre mitología y economía y trabajando a un libro sobre los *dying gods*. Es autora de artículos y capítulos de libros y ha participado en varios congresos internacionales.

Cesare Del Mastro Puccio obtuvo el doctorado en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina con una tesis sobre la lengua fenomenológica y la escritura novelesca de Michel Henry, y una beca del Fondo Nacional de la Investigación Científica Belga (FNRS). Es licenciado en Lingüística y Literatura hispanoamericana por la Pontificia Universidad Católica del Perú, y magíster en Literatura y en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente se desempeña como profesor e investigador a tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad del Pacífico. Sus investigaciones giran en torno a las relaciones entre literatura, ética y estética en diálogo con la fenomenología francesa (Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur y Michel Henry). Es miembro del

Círculo Latinoamericano de Fenomenología, y autor de los libros *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité* (Lessius, Bruselas, 2012) y *Sombras y rostros del Otro en la narrativa de José María Arguedas. Una lectura desde la filosofía de Emmanuel Levinas* (PUCP-IBC, Lima, 2007).

Jorge Fernández-Baca Llamosas (1953-2016) fue profesor principal de la Universidad del Pacífico, donde había realizado sus estudios de bachillerato y licenciatura en Economía. Posteriormente, continuó su carrera académica con estudios de postgrado en la Universidad de París I y en el Instituto Nacional de Ciencias Técnicas y Nucleares de Saclay, Francia (INSTN). Fue director del Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico y presidente del Tribunal de Defensa de la Competencia Intelectual del INDECOPI. Publicó varios artículos y libros sobre su especialidad, algunos de estos últimos tuvieron varias ediciones y reediciones (*Microeconomía: teoría y aplicaciones* –considerado “un clásico”- y *Dinero, precios y tipo de cambio*, por ejemplo).

Carlos Gatti Murriel es profesor emérito de la Universidad del Pacífico (Lima), de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Lima) y del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Estudió literatura en la última de las instituciones nombradas, donde se tituló. Obtuvo un Diploma en Lingüística en el Primer Instituto Lingüístico Latinoamericano efectuado en la Universidad de la República del Uruguay (Montevideo). Realizó estudios de música con las pianistas María Ureta del Solar y Graciela Vásquez Barreto. Desde 1985 conduce la Lectura Dantis Limensis, actividad de estudio de la obra de Dante Alighieri, la cual ha inducido a los participantes a publicar ensayos, a crear obras literarias, plásticas, musicales, así como a dictar conferencias y organizar exposiciones artísticas. Ha publicado libros sobre la enseñanza del lenguaje, sobre temas de educación, sobre música, y artículos sobre asuntos literarios. Ha dictado conferencias y presentado ponencias en diversas ciudades: Lisboa, Madrid, Roma, Cagliari, Cassino, Cambridge, Providence, Rochester (N.Y.), Santiago de Chile. Desde 2010 redacta los textos de los programas de mano de los conciertos de la centenaria Sociedad Filarmónica de Lima.

Efraín Kristal es director del Departamento de Literatura comparada de la Universidad de California, Los Angeles (UCLA), y profesor honorario de la Universidad del Pacífico. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure de Paris; y es doctor en Literatura por la universidad de Stanford. Kristal es autor de *Una visión urbana de los Andes* (1991), *Invisible Work. Borges and Translation* (2002), y *Tentación de la palabra. Convicción política y arte literario en las novelas de Mario*

Vargas Llosa (2018). Ha editado varios libros, entre ellos *The Cambridge Companion to the Latin American Novel* (2005). Ha publicado numerosos artículos y ensayos sobre temas literarios y filosóficos. Uno de sus intereses principales es el papel de la traducción en la creación literaria.

Victor J. Krebs es profesor de Filosofía en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor de *Del Alma y el arte. Reflexiones en torno a la imagen, la cultura y la memoria* (1997), *La recuperación del sentido. Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente* (2008), *La imaginación pornográfica. Contra el escepticismo en la cultura* (2014) y (con Richard Frankel) *Human Virtuality and Digital Life. Philosophical and Psychoanalytic Investigations* (2021). Actualmente escribe *El Manual del hedonista pobre*. Es filósofo pop, fundador de VJK Curaduría filosófica y colaborador del suplemento dominical del diario *El Comercio*.

Jean Leclercq culminó estudios de Filología y de Teología y luego obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina (Lovaina la Nueva, Bélgica) con una tesis titulada *La lógica de la vida. Lecturas sobre el joven Maurice Blondel (1881-1893)*. Se desempeña como profesor ordinario de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Lovaina. Sus investigaciones giran en torno a la filosofía de lengua francesa de los siglos XIX y XX con un especial interés en la Filosofía de la religión. Dirige los Archivos Maurice Blondel, es director científico del Fondo Michel Henry así como del Fondo Jean Ladrière en Lovaina la Nueva. Desde el año 2006 ocupa el cargo de Secretario general de la Asociación de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa. Es miembro de la Academia Real de Ciencias, Letras y Bellas Artes de Bélgica, y del Consejo científico del Fondo Ricoeur (París). Dirige la colección *Perspectivas filosóficas* en el Fondo Editorial de la Universidad Católica de Lovaina.

David Meyer culminó sus estudios en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París. Luego, el Rabino realizó estudios de Hebreo y Judaísmo, así como estudios rabínicos en Escrituras, Filosofía y Teología, Historia y Literatura judías en el Leo Baeck College de Londres. Se desempeña como profesor de Literatura rabínica y pensamiento judío en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es profesor visitante en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), en las universidades de Nankin, Shondong y Henan (China) y en la Universidad del Pacífico (Perú). Además de múltiples artículos en revistas especializadas y en la prensa sobre temas de actualidad vinculados al judaísmo, es autor de los libros *La vida fuera de la ley* (Bruselas, 2008), *Los versículos dolorosos* (Bruselas, 2008), *Creencias rebeldes*

(Bruselas, 2011), *Monoteísmo y violencia* (Bruselas, 2013), *La vocación de la Tierra Santa: un judío, un cristiano y un musulmán se cuestionan* (Bruselas, 2014), y *Painful Verses: Bible, Gospel and Quran between Conflict and Dialogue* (Roma, 2014).

Cecilia O'Neill de la Fuente es abogada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), máster en Derecho por la University of Pennsylvania y egresada del Doctorado en Derecho por la PUCP. Decana de la Facultad de Derecho de la Universidad del Pacífico, es miembro del Consejo directivo de Sui Iuris – Asociación Iberoamericana de Facultades y Escuelas de Derecho. Es autora y editora de diversas publicaciones en materia de Derecho Civil y de Arbitraje. Árbitro en asuntos civiles, comerciales y regulatorios, está inscrita en los Centros de Arbitraje de la Cámara de Comercio de Lima, de la PUCP y de la Cámara de Comercio Americana del Perú (AMCHAM), donde también forma parte de su Corte de Arbitraje. Es miembro del Consejo Directivo del Capítulo Peruano del Club Español del Arbitraje.

Donatella Stocchi-Perucchio es profesora asociada de italiano en el Departamento de idiomas modernos y culturas de la Universidad de Rochester, N.Y., y profesora honoraria de la Universidad del Pacífico. Sus principales áreas de investigación son los estudios sobre Dante, la literatura y la cultura moderna italianas, el *Ventennio*, con especial atención al diálogo entre la literatura, la filosofía, la historia y las artes. Ha publicado artículos sobre Dante, Cavalcanti, Pirandello y Leopardi. Sus ramas de investigación actuales se orientan en tres direcciones principales: la filosofía política de Dante en el contexto de la literatura jurídica de los siglos XIII y XIV; la recepción política de Dante en los siglos XIX y XX —el caso de Giovanni Gentile en particular— y el fenómeno de la recepción de Dante a través del tiempo, el espacio, los medios y las culturas. Actualmente está trabajando en una base de datos digital dedicada a las diversas manifestaciones del fenómeno de la recepción dantesca en todo el mundo. Coeditó, presentó y contribuyó a la colección de ensayos titulada *Dante político. Recepción ideológica a través de las fronteras* (*Mediaevalia* 38, 2017).

Jorge Wiese Rebagliati es profesor principal de la Universidad del Pacífico y profesor ordinario de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde obtuvo su bachillerato y su licenciatura en Lingüística y Literaturas Hispánicas. Es máster por la UNED de Madrid y doctor por la Universidad de Navarra (Pamplona). Ha escrito y editado libros y artículos sobre literatura peruana, hispanoamericana, española, portuguesa e italiana. Mantiene un interés constante en el estudio de las obras de Dante Alighieri y de Fernando Pessoa, a quien ha traducido; e inves-

tiga sobre la literatura viática de José de la Riva-Agüero. Es autor de *Vigilia de los sentidos*, un libro de poesía. Ganó el premio Flaiano de Italianística 2018 por su ensayo *Dante contempla la Trinidad/ Dante contempla la Trinità*. Pertenece a varias sociedades académicas, entre ellas, la Dante Society of America.

David Wong Cam es profesor principal de la Universidad del Pacífico, donde obtuvo su licenciatura en Administración. Es máster y doctor por la Universidad Comercial del Deusto en Bilbao (España). Ha escrito libros referidos a empresas familiares, finanzas e historia económica. Es autor de *Empresas familiares: camino de exportación competitiva*, *Los grandes pequeños negocios* y *Finanzas Corporativas: un enfoque para el Perú*. Ha escrito casos empresariales como *Gringo Entrepreneurship in Latin America*. *The Thorndikes of Peru, 1901-1938* (uno de los pocos casos publicados de empresarios de origen estadounidense que operó en Perú) y *The column case* publicado en el libro *Family business in Latin America*. Ha sido invitado a dictar conferencias en las universidades Nacional (Colombia), Católica de Pernambuco (Brasil), Santiago (Chile) y UNISINOS (Brazil).

Carmela Zanelli es profesora principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde cursó estudios de bachillerato y licenciatura. Es M.A. en Romance Linguistics and Literature por la Universidad de California, Los Angeles, y Ph.D. en Romance Linguistics and Literature por la misma universidad. Es especialista en el campo de los estudios literarios coloniales, con énfasis en la crónica mestiza e indígena. Forman parte de sus intereses la narrativa áurea, Cervantes y el *Quijote*, la novela picaresca y la construcción de la identidad en la literatura del Barroco de Indias (Sor Juana Inés de la Cruz, Sigüenza y Góngora). Recientemente ha profundizado en el estudio de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (la dimensión trágica de la historia, la influencia de la épica erciliana, etc.). Es autora de varios libros y de numerosos artículos.

Felipe Zegarra Russo es sacerdote diocesano y licenciado en Teología con estudios completos para el Doctorado en Teología Moral. Se desempeña como Profesor de Teología y de Ciencias de la Religión en la Pontificia Universidad Católica del Perú y como investigador en el Instituto Bartolomé de las Casas. Sus investigaciones giran en torno a la ética civil, la ética cristiana, los Derechos Humanos, el Desarrollo Humano, y últimamente, cultura y pluriculturalidad, educación y trabajo digno. Es autor de los libros *Defensa de la vida y fe cristiana* (CEP, Lima, 2007) y *El pobre y el otro. Reflexiones en torno a Emmanuel Levinas* (CEP-IBC-PUCP, Lima, 2019).