

Más allá de la economía política: sobre el don

Natalia Lorio

1. Administración

Bajo el título de Economía política o general se conoce a partir del siglo XVIII el gobierno y la administración de la producción y el comercio que tiene como fin el incremento de la riqueza de una nación. Rousseau, en *Discurso sobre la economía política*¹ establece justamente la diferencia entre la economía doméstica o particular (que nos lleva a pensar en el régimen de cosas en que pensaba Aristóteles) y la economía general o política (en la que se pone de manifiesto la naciente “sociedad civil”). En ambas se trata del “gobierno sabio y legítimo de la casa, en provecho del bien común de toda la familia”,² ampliada al Estado en la economía política. Si en la economía particular el objetivo es conservar e incrementar el patrimonio (del padre que luego se repartirá entre sus sucesores), la riqueza del estado es un medio, según Rousseau, para “mantener la paz y la opulencia de los particulares”.³

Rousseau logra dar una representación de los cambios operados en la modernidad a la hora de pensar la economía, donde la economía política permite pensar la especificidad del Estado y su gobierno. Aunque más preciso sería decir que la pretensión que puede leerse en este *Discurso* es

¹ El texto escrito a pedido de Diderot, aparece en *L'Encyclopédie*, en la voz “Economía”.

² J. J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Maia Ediciones, 2011, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 21.

que el Estado naciente se haga presente, que se haga explícito para y por su supervivencia⁴—en medio del juego de fuerzas dado en la sociedad civil y con más concreción en el comercio mundial incipiente. Para pensar la forma Estado y la relación con la economía política en su especificidad Rousseau nos propone —con Platón, pero modernizado— la imagen de un cuerpo, el cuerpo político:

El cuerpo político, individualmente considerado, puede entenderse como un cuerpo organizado, vivo y similar al del hombre. El *poder soberano representa la cabeza*; las leyes y costumbres son el cerebro, origen de los nervios y sede del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, cuyos órganos son los jueces y magistrados; *el comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estómago que preparan la sustancia común*; las *finanzas públicas son la sangre de una sabia economía que, desempeñando las funciones del corazón, distribuye por todo el cuerpo el alimento y la vida*; los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que hacen que la máquina se mueva, viva y trabaje, de modo que cualquier herida que ésta sufra en una de sus partes llevaría de inmediato una impresión dolorosa al cerebro si es buena la salud del animal.⁵

La modernidad de esta imagen es indudable: la forma Estado pensada desde la metáfora organicista y ésta atravesada por el mecanicismo; la industria y el comercio alimentando al cuerpo social; el trabajo generando la riqueza y ésta dando vida al cuerpo político. La riqueza (como un dato de lo dado) es aquello que se administra en pos de la conservación y bienestar de cada parte y del todo. Según Rousseau reconoce, a la economía política le compete el gobierno y la administración de las personas y de los bienes: la desigualdad es un problema, pero más parece serlo el hecho de que el dinero lleve a la corrupción de las costumbres⁶ y a la diso-

⁴ Cf. F. Vélez, “Introducción. En busca de la economía política perdida”. En J. J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, op.cit., p. 11.

⁵ J. J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, op.cit., p. 24. Las cursivas son mías.

⁶ “Así pues, uno de los más importantes asuntos del gobierno consiste en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, pero no incrementando los tesoros de los que los poseen, sino impidiendo por todos los medios que los acumulen; tampoco construyendo

lución de la voluntad general. Siendo así, el trabajo como actividad es parte fundamental del gobierno y administración de los ciudadanos: no basta sólo con protegerlos, ni cuidar su subsistencia, es preciso *satisfacer las necesidades públicas*, deber que no consiste en la mera satisfacción (dispensando a los particulares de trabajar), sino “en mantener la abundancia a su alcance de tal modo que para adquirirla, el trabajo sea siempre necesario y jamás inútil”.⁷

En esta economía general rousseauiana, el gobierno de las personas estipula que sea necesario su trabajo, casi se podría decir que si hay abundancia se enmascare de escasez para hacer del penoso y arduo trabajo un momento indispensable de la vida en común. Gobernar a las personas es ponerlas en relación con el trabajo y la adquisición de la abundancia. Pero no sólo eso, la economía política *en relación con la administración de los bienes* debe tener especial cuidado del derecho de propiedad, del que Rousseau advierte ser “el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad”.⁸ Su sacralidad se basa en que: 1. este derecho tiende más directamente a la conservación de la vida; 2. (por tanto) al ser los bienes más fáciles de usurpar y más difíciles de defender que la persona, debe respetarse más lo que es más fácil de arrebatar; 3. porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos: si los bienes no respondiesen de las personas, sería muy fácil excusarse de los deberes y eludir las leyes.

hospitales para pobres, sino preservando a los ciudadanos de caer en la pobreza. La desigual distribución de los hombres en el territorio, con aglomeración en un lugar y despoblación en otro; el fomento de las artes de diversión y de pura industria a expensas de los oficios útiles y penosos; el sacrificio de la agricultura al comercio; la necesidad del ciudadano por la mala administración de los dineros del Estado; en fin, la extrema venalidad que supone medir el respeto con los doblones y comprar con dinero la virtud misma: tales son las causas más apreciables de la opulencia y la miseria, de la sustitución del interés público por el particular, del odio mutuo entre ciudadanos, de su indiferencia por la causa común, de la corrupción del pueblo y del debilitamiento de todos los recursos del gobierno; males todos, difíciles de sanar cuando aparecen pero que deben ser prevenidos por una buena administración a fin de mantener las buenas costumbres, el respeto a las leyes, el amor a la patria y el vigor de la voluntad general”. *Ibid.*, p. 48-49.

⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁸ *Ibidem*.

Rousseau termina su *Discurso sobre la economía política* recordando que el “fundamento del pacto social es la propiedad y su primera condición la de que todos sean mantenidos en el pacífico disfrute de sus pertenencias”.⁹

La economía política tal como es pensada por Rousseau y de allí en más –con sus variantes– tal como es pensada en la modernidad supone que los bienes y la propiedad de los mismos están en el centro de las relaciones sociales. Vale decir, *las relaciones sociales básicas son relaciones económicas* por las cuales los seres humanos se apropian de los recursos naturales para asegurar su supervivencia. Las necesidades materiales que los seres humanos tienen los obligan a relacionarse entre sí (bajo la forma de la colaboración, el intercambio o sus derivados). Las relaciones parentales o políticas están subordinadas (en el dogma economicista) a las relaciones económicas.

2. Moneda

Contra el axioma de que las relaciones sociales son básicamente relaciones económicas, Marcel Mauss lega otra perspectiva: las relaciones sociales básicas son relaciones no económicas, o mejor, son relaciones donde la economía –en tanto administración y gobierno– no es el centro, sino que en el centro hay una *densidad de otro orden* que se condensa en los objetos, los bienes y las relaciones. El reconocimiento de lo que subyace detrás de lo económico, el reconocimiento de lo que opera por debajo de la máscara económica es acaso el elemento fundamental que puede leerse desde Mauss, ya sea el crédito (creencia) que da sentido a la moneda, sea el *mana* que está en la base de todo intercambio. Incluso podría decirse que, desde aquí, es posible leer la sacralidad de los bienes y la propiedad como garante último de la sociedad civil y de la vida social señalada por Rousseau. Vale decir, detrás de toda economía (política) hay una realidad de otro orden, sea explícita o no, que es lo que da valor al valor.

⁹ *Ibíd.*, p. 66.

Es en “Los orígenes de la noción de moneda” (escrito en 1914, once años antes que *Ensayo sobre el don*) donde Mauss da cuenta de ese otro orden que subyace al económico, recorriendo en sus análisis un camino inverso y complementario al de Marx: mientras que Marx disuelve el elemento misterioso de la moneda en su carácter de equivalente universal, Mauss señala aquel carácter religioso que está presente en la condensación que se lleva a cabo en la moneda, además de aquello que hace que la moneda sea lo que no es y no sea lo que es.¹⁰

Mauss da peso al mecanismo fetichizante centrado en esa dimensión ideológica, simbólica de la moneda. Es decir, lo que hace que haya moneda es su valor propio –más allá de su equivalencia cuantificable en bienes: “La moneda no es en absoluto un hecho material y físico, es esencialmente un hecho social; su valor es el de la fuerza de compra y la medida de la confianza que tenemos en ella. Y es del origen de una noción, de una institución, de una fe, del que hablamos”.¹¹

El valor de la moneda es arbitrario, su valor es simbólico y esa determinación (sagrada o mágica) es la que se liga a su poder de producir el intercambio: al investigar sobre el origen de la noción de moneda Mauss llega al mana, al poder, y a la idea de “cosa mágica”. En ese poder también se juega la expectativa, pero no se trata sólo de expectativa o especulación económica: más allá de esa dimensión (del equivalente general) en todo el valor afectivo que se pone torno a la moneda y su circulación se juega el sentido de la comunidad, se modulan los lazos comunitarios, pues sólo hay comunidad si se pueden garantizar los códigos y valores que se emplean en ella.

La moneda es condensación y testimonio: condensación de sentidos (económico, político, religioso, moral) y testimonio del paso de lo cualitativo a lo numérico, es la cuantificación de lo cualitativo. La instauración de lo racional en la economía (y el blindaje de la conciencia de todo lo

¹⁰ Cf. F. Giobellina Brumana, “Estudio preliminar” en M. Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 37.

¹¹ M. Mauss, *Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 108.

extra-económico que se juega en la economía) tiene lugar por esa cuantificación que es (o se quiere) permanente y universal. Hay algo en la moneda, según Mauss, que hace de ella algo que está por fuera de la mera lógica económica: hay moneda porque hay en ella un *valor de uso que no se consume en su uso*, que no se deteriora en los intercambios y transacciones y que sin embargo puede ser medio para adquirir o intercambiar valores que sí se consumen en su uso, goces o prestaciones que sí están atadas al deterioro en el tiempo. La moneda no es fungible y esta paradoja en la moneda es acaso la que exhibe la necesidad de pensar lo económico atravesado por otras lógicas.

Así como Rousseau ofreció con la noción de *economía política* la síntesis de una nueva realidad que a sus ojos implicaba dar orden y sentido al más caótico de los escenarios políticos que desmadraba toda la vida (economía) doméstica,¹² así también Mauss va a pensar la economía atravesada por una fuerza heterogénea a la economía. Para Rousseau fue menester nombrar, acuñar una noción que diera cuenta de un tipo de economía que no podía pensarse sin la política (y una política que no podía entenderse más que como administración y buen gobierno de la economía) que ordenara el caos que el capital estaba generando en la modernidad, y reconocía allí ese elemento sagrado que había que poner al resguardo para resguardar la propia vida de quienes los poseían y la vida (de la voluntad general) de la comunidad; Mauss, por su parte, explicita la escena previa al escenario económico. El poder de la moneda está dado en la escena de lo religioso que obra por debajo de toda economía, de toda cuantificación y de toda equivalencialidad.

¹² Hannah Arendt señala la dificultad de hablar de economía política— según el pensamiento antiguo— en el sentido en que lo hace Rousseau: por un lado, la economía señala ese ámbito más ligado a la crematística y al trabajo en tanto producción de objetos (de mundo) y transformación y destrucción en la producción, mientras que la política se revela para ella como el lugar de la acción, allí donde lo nuevo tiene lugar entre los hombres abriendo a la vida en común. Cf. H. Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, pp. 41-42.

3. Don

En el *Ensayo sobre el don*, Mauss señala la centralidad de la institución del *potlacht* para pensar el contrato como forma de sociabilidad. Pero claramente no se trata de un contrato que pone al resguardo los bienes sabiendo que es lo que más rápido o más fácilmente puede ser arrebatado (según la lógica rousseauiana tan absorta con la instauración del capitalismo y la ampliación de fronteras que supuso), sino que en este tipo de contrato, en las relaciones sociales descrita por Mauss se da un tipo de relación social que más que poner al resguardo interesa poner a circular. El *potlacht* funciona como modelo de “prestaciones totales de tipo agonístico”: un sistema ambiguo que implica el don –en apariencia libre y voluntario, aunque es forzado e interesado en las prestaciones.¹³ Hay una fuerza en aquello recibido que impone su devolución, cuál es esa fuerza que excede el plano de lo económico y que va más allá de las transacciones individuales y que implica el compromiso e intercambio de colectividades es el objeto del *Ensayo*.

Mauss reconoce que al estudiar el modelo del intercambio propio del *potlacht* como sistema de dones intercambiados emprende un estudio de la moral y de la economía; por esa conjunción están atravesadas las transacciones no solo en las sociedades que movilizan el *Ensayo* (las sociedades melanesias y tribus norteamericanas, los Tlingit y Haïdas, Kwa-kiutl, entre otras) sino que también –aunque en menor medida– atraviesan a nuestras sociedades. El *potlacht* supone el intercambio de dones allende los individuos, supone lazos, alianzas y contratos en la comunidad y entre comunidades y se sustenta en una “especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante”.¹⁴

Estas prestaciones totales que involucran la obligación de dar, recibir y devolver contradicen el modelo liberal de comprensión de la economía moderna respecto a la propiedad privada: no se trata sólo de la circulación de bienes económicos, sino de bienes espirituales, morales. “Se com-

¹³ M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, op. cit., p. 71.

¹⁴ *Ibid.*, p. 93.

prende clara y lógicamente que, en ese sistema de ideas, haya que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza y su sustancia; pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma”.¹⁵ Se da, se recibe, se devuelve, se hace circular aquello que (pudiendo ser un bien material) tiene una potencia mágica, religiosa (que también puede ser peligrosa). La cosa que circula no es inerte, está animada. Y sin embargo hay también la obligación de recibir, pues “no se tiene libertad de no pedir hospitalidad, de no recibir regalos, de no comercializar”.¹⁶

No es al crecimiento acumulativo de las riquezas hacia donde se dirige esta lógica de la economía del don. No es por la acumulación ni el resguardo a dar o recibir que se generan las riquezas. Es el intercambio de dones el que *produce* la abundancia de las riquezas. La obligación de dar, recibir y devolver con dignidad es imperativa. Lo que *se da* y *se devuelve* no sólo son bienes, también son afectos, respetos, cortesías. “Pero también es porque dando, uno *se da* y, si uno *se da* significa que uno *se* “debe” –uno mismo y su bien– a los otros”.¹⁷ No hay (imagen del) cuerpo político en los análisis de Mauss, no es el cuerpo de la representación organicista (¿acaso se asemeje más al Cuerpo sin Órganos?). En él, por él fluye la energía y las fuerzas que son producto y producen el intercambio.¹⁸

En estas formas sociales previas al mercado, en estas instituciones Mauss reconoce elementos de transición hacia nuestras formas económicas y de derecho. Si bien en el derecho romano antiguo ya se distingue entre la obligación y la prestación gratuita y el don, hay un *nexus*, un lazo, un vínculo de derecho que viene de las cosas como de los hombres. Incluso las cosas siguen teniendo fuerza, convertidas en propiedad, expuestas

¹⁵ *Ibíd.*, p. 91.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 92.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 185.

¹⁸ Hablando del *potlatch* del noroeste de América del Norte, dice Mauss: “El *potlatch* es también un fenómeno de morfología social. La reunión de las tribus, los clanes y las familias, incluso la de las naciones, produce un nerviosismo y una excitación significativos: se confraterniza y, sin embargo, se sigue siendo extraño; se entra en comunicación y en pugna en un gigantesco comercio y en un constante torneo”. *Ibíd.*, p. 154.

al robo, o siendo el elemento esencial del contrato. Es decir, aun las cosas siendo cosas pueden tener la *fuerza* del lazo.

Asimismo, según su análisis y reflexiones, algunas supervivencias de esta mezcla de don/obligación/libertad se encuentran en las sociedades modernas: “por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra y venta”;¹⁹ aunque prevalece la moral comerciante se conservan aún algunas formas de vínculo al menos en determinados momentos u ocasiones: de la aceptación de la invitación al *potlatch* de las fiestas y los regalos, de las cargas sociales hasta la “devolución” del Estado (como representante de la comunidad) para saldar su deuda con los trabajadores.²⁰ Deseoso de su reaparición, Mauss señala algunos fenómenos de una moral grupal del don-intercambio, instando el regreso a las costumbres de gasto noble frente a la usura, la especulación y la vida mezquina.

En este modelo en el que prevalece el don y el intercambio se transpara una subversión de la economía política moderna, en la que lo que se transfigura es la lógica misma de lo económico y lo político. Dice Mauss: “En el fondo, se trata de mezclas. Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: eso es precisamente el contrato y el intercambio”.²¹ Antagonismo e intercambio de dones, ese es precisamente el sentido de lo político y el sentido de la economía atravesados por la lógica del don. Atender a esa escena previa a lo económico, visualizar la escena de lo religioso en la economía y, por qué no, pensar en la condensación no sin paradojas de una economía política del don.

4. Gasto

Hay algo que escapa a las cuentas serias, hay algo en la economía que va más allá de la mera contabilidad. Esto fue captado por Bataille no sólo

¹⁹ *Ibíd.*, p. 228.

²⁰ *Ibíd.*, p. 235

²¹ *Ibíd.*, p. 108.

vía Mauss, sino también vía Nietzsche: Zarathustra se pregunta “¿cómo llegó el oro a ser valor supremo? Porque es raro e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo; siempre hace don de sí mismo (...) Semejante al oro resplandece la mirada del que hace regalos”.²² Bataille hace suya esta jerarquía nietzscheana en la que el don de sí es la más alta virtud. Tener tesoros, acumular riquezas sólo es valioso en tanto permite hacer regalos, en tanto es manantial de dones. Sin embargo, la inteligibilidad de esas palabras solo es tal para quien aún reconoce ese elemento moral, sagrado en la realidad, “para aquellos que no reconocen más dios que el oro, son palabras muertas, inteligibles!”.²³

De Nietzsche a Bataille, pasando por Mauss, se da un reconocimiento de lo que subyace a la economía, no se trata de una dimensión autónoma *per se*: su autonomía no es más que la máscara a partir de la cual la cuestión del bien, pero también del don, la supremacía y esplendor son borrradas de la experiencia de las sociedades, de la experiencia que compromete los lazos entre los sujetos. En este sentido, es posible reconocer en el pensamiento de Bataille una inversión del sentido de la economía política a la Rousseau aunque claramente asume una intensificación de la economía política del don a la Mauss.

El gasto como forma de don encarna en Bataille el secreto irrenunciable de la vida humana, sea su contexto el cosmos como su experiencia íntima. Pero el gasto aquí supone la inversión del axioma del progreso y el crecimiento propio de la economía política moderna: tanto el mundo en que vive el hombre como él mismo están llamados a la pérdida, y, si las sociedades sobreviven a costa de llevar a cabo gastos improductivos cada vez más crecientes, los hombres llevan adelante su vida entre el cálculo de sus posibilidades y su donación lujosa. La actividad social no puede limitarse a lo razonable y al cálculo: el consumo improductivo es el motivo a partir del cual se invierte el sentido de la economía tradicional- preocupada por definir la actividad productiva en torno a los conceptos de

²² F. Nietzsche, “De la virtud que hace regalos” (1era Parte) en *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 122.

²³ G. Bataille, *El límite de lo útil*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 137.

utilidad, escasez, adquisición, crecimiento y ganancia-. Dar un vuelco en el enfoque “restringido” de la economía política por un enfoque “general” supone dar lugar a “la parte maldita” que se rige por el derroche, la exuberancia, la donación, la destrucción y la pérdida.

Desde aquí, la economía general batailleana es una forma de la economía política del don, implica la insubordinación de lo humano a las formas homogéneas de la producción y ganancias racionales, librando una batalla contra el mundo opaco, cerrado y servil que propuso (y propone) el capitalismo.

En *La noción de gasto* y en *La parte maldita* Bataille establece una crítica al principio de utilidad clásica al señalar que su insuficiencia está dada en que si bien teóricamente el objeto de la utilidad es el placer, lo es de forma moderada, limitada: no por sí mismo, sino por la posibilidad de nutrir la rueda de la adquisición, la producción o la conservación de los bienes por una parte, y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas. La contradicción entre esta concepción y el valor último de la economía general se le hacen evidentes: “A este respecto, es triste decir que la *humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad*: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el *gasto improductivo*”.²⁴

La concepción de la vida y de las relaciones sociales bajo el principio de utilidad se adecua a un modo servil de concebir las relaciones del hombre con el mundo. La crítica a la economía que restringe su mirada a la producción y conservación apunta a desenmascarar ese rasgo soberano que se rige por la pérdida y el gasto improductivo: mientras que “El racionalismo [...] considera el consumo de riquezas por los hombres como equivalente al de combustible por los motores: no es más que un elemento necesario para la actividad productiva”²⁵ (y toda traición a este principio de utilidad aparece como la traición criminal de un código moral), el consumo a la Bataille, es decir, como gasto improductivo, escapa de la rueda de la producción.

²⁴ G. Bataille, “La noción de gasto” en *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003 p. 112.

²⁵ G. Bataille, *El límite de lo útil*, op. cit., p. 167.

Frente al principio de utilidad clásica, Bataille propone el “principio de pérdida”, para el que reserva el sentido fuerte de la noción de *gasto como consumo improductivo*. En el gasto se empeña el consumo improductivo y las actividades productivas son entrevistas como meros medios subordinados al gasto. El gasto es el fin, fin que la minoría de edad de la humanidad no puede ver, haciendo que la preocupación por la conservación -prevaleciendo sobre el gasto improductivo- lleve a situar la producción como única guía: quebrar la racionalidad de esta economía restringida a lo contable es decapitar el cuerpo social. Un cuerpo acéfalo (o policéfalo) que no es esclavo del tiempo, que es irreductible a la lógica de producción (incluso de la vida común). Un cuerpo político monstruoso.

5. Poder perder

En la economía del gasto, el sentido del intercambio está en la necesidad de destrucción y pérdida. Si en Mauss el *potlacht* es un tipo de intercambio basado en la usura (de prestigio), Bataille entenderá que en la usura del *potlacht* no sólo se manifiesta como *don*, sino también como *destrucción ostentosa*, como sacrificio. La destrucción y la pérdida cambian de signo, o mejor, son valoradas positivamente, pues de ellas se derivan el honor, la nobleza, el rango. Frente a la producción, la destrucción; frente a la acumulación, la pérdida. En *La noción de gasto* (de 1933) la riqueza es poder perder, posibilidad de entregarse a la pérdida. Este sentido de la riqueza atravesado por la lógica del don parece ajena a la moral burguesa en la que prevalece la utilidad:

Actualmente las formas sociales, grandes y libres, del gasto improductivo han desaparecido. Sin embargo, no se debe concluir que el principio mismo del gasto haya dejado de ubicarse al término de la actividad económica.

Una determinada evolución de la riqueza, cuyos síntomas indican enfermedad y agotamiento, desemboca en una vergüenza de sí misma y a la vez en una hipocresía mezquina. Todo aquello que era generoso, orgiástico, desmesurado, ha desaparecido.²⁶

²⁶ G. Bataille, “La noción de gasto” en *La conjuración sagrada*, op. cit., p. 124.

La manera en que Bataille interpreta que el gasto se aborda en la sociedad burguesa, le permite establecer una crítica respecto de la época moderna: si el gasto (lo heterogéneo o lo sagrado) se da en ella sólo es a condición de ser llevado a cabo con hipocresía y vergüenza y la mayor de las veces poniendo en juego sólo la rivalidad individual. Este costado racionalizante, homogéneo, individualista, profano, servil prevaleciendo sobre los rasgos excesivos, dionisiacos, comunitarios o soberanos dan cuenta de aquellos caracteres de la modernidad que Bataille no dejará de señalar y criticar y que apunta claramente a las concepciones económicas racionalistas²⁷ de la economía política.²⁸

²⁷ Antonio Campillo en *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, expone los supuestos básicos de la Economía Política, a partir de los que se podría comprender el alcance de la crítica llevada a cabo por Bataille, teniendo en cuenta tres axiomas: 1. La Economía Política consiste en suponer que las relaciones sociales básicas son relaciones económicas, por las cuales los seres humanos se apropian de los recursos naturales para asegurar su supervivencia. Es por las necesidades materiales que los seres humanos están obligados a relacionarse entre sí (bajo la forma de la colaboración, el intercambio o sus derivados), punto en el que coincidirían el liberalismo y el marxismo. 2. El segundo axioma de la Economía Política moderna, compartido también por el liberalismo y el marxismo, consiste en interpretar que la historia de las sociedades humanas es un proceso evolutivo ilimitado y unidireccional, en el que se da el crecimiento acumulativo y generalizado de la riqueza material disponible (bajo el supuesto de la inagotabilidad de los recursos naturales y el aumento progresivo del dominio técnico del hombre sobre los mismos). 3. La ideología economicista postula que las reglas sociales básicas que rigen tanto la organización económica de la sociedad como el movimiento general de la historia humana, deben ser consideradas como leyes naturales que rigen en todo tiempo y lugar, más allá de las diferencias entre culturas y entre épocas, y porque se imponen inexorablemente a todos los seres humanos, al margen de su voluntad y de sus intenciones conscientes: las leyes del mercado para el liberalismo; las leyes de desarrollo de las fuerzas productivas para el marxismo. Cf. A. Campillo, *Contra la economía: Ensayos sobre Bataille*, Granada, Comares, 2001, pp. 64-69.

²⁸ Se podría trazar un mapa en el que la Economía Política se consolida en correspondencia con las fases de desarrollo de la moderna sociedad capitalista que incluye a Rousseau (*Discurso sobre la Economía Política*, redactado en 1755 para la *Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot), Adam Smith (*Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, de 1776), David Ricardo y Karl Marx..

La sociedad burguesa es el foco de la crítica, que como representante de las *concepciones humillantes del gasto restringido* ha desarrollado la mezquindad universal, atrofiando los modos tradicionales del gasto: la lucha de clases es la atrofia de la lucha agonística propia de las sociedades arcaicas, y un signo de su impotencia para dar lugar a lo heterogéneo que implica el gasto, la pérdida, el lujo sin culpa.²⁹ El cristianismo, en este sentido, coadyuvó en este proceso al suspender la lucha real sustituyéndola por una agonística simbólica (que, entre otros procesos implicó –tal como Bataille lo desarrolla en *Teoría de la religión*- la idealización de lo sagrado y la divinización de su principio puro).

Contra el capitalismo, contra la economía restringida al principio de utilidad, regida por la cosa – que se produce y se acumula- y en cuyo movimiento no hay nada más que el *reino de la cosa*, Bataille insta a otra economía y otra moral, otra forma de pensar la economía política, pues “Se trata de no ser una cosa, sino ser soberanamente (...) No podemos negar que la humanidad actual extravió el secreto, guardado hasta la época actual, de darse a sí misma un rostro en el que pudiera reconocer el esplendor que le pertenece”.³⁰

Desde esta otra economía, Bataille afirma que el consumo debe ser asumido como destrucción de la utilidad, destrucción de la cosa en la cosa, destrucción de la mercancía en la cosa. El elemento sacrificial está allí presente, en tanto se trata de ir más allá de la resolución del problema material: si para Marx “la resolución del problema material es suficiente”, Bataille sostendrá que es suficiente siempre y cuando esa resolución habilite a otra moral³¹ que, claramente, no es la que se despliega en el capitalismo.

²⁹ Sin embargo, Bataille se encarga de volver ambigua esta valoración de la lucha de clases, pues afirma que “la lucha de clases, en cambio, se vuelve la forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos”. G. Bataille, “La noción de gasto” en *La conjuración sagrada*, op. cit., p. 129.

³⁰ G. Bataille, *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 149.

³¹ “Marx pretendió decididamente reducir las cosas al hombre, y el hombre a la disposición de sí mismo”. *Ibíd.*, p. 154.

En el análisis del capitalismo que Bataille lleva a cabo en *La parte maldita*, se pone en tensión la exuberancia de cosas producidas por el sistema y a la vez, la imposibilidad burguesa de darle otro sentido y valor que no sea el meramente económico. En el capitalismo el reino de la cosa es abrumador, los individuos y las sociedades se han abandonado a la cosa sin resguardo, sin preocuparse por sus consecuencias. Así, la distancia con las sociedades descriptas por Mauss es abismal:

[...] el uso del confort y de los múltiples servicios de la civilización industrial no pueden limitarse a un pequeño número de privilegiados: el uso suntuario tenía ciertas funciones, expresaba valores e implicaba la relación de las riquezas con la carga de expresar esos valores. Pero esta manifestación resultaba del error que nos lleva a querer captar, como si fueran cosas, aquello que tiene como principio la negación de la cosa.³²

La servidumbre a la cosa es la verdad del capitalismo y la esclavitud ya no se dirime (sólo) en la guerra.³³ En esta lógica de la reproducción del capital, la reducción a la cosa es el dispositivo que hace de la sociedad y los individuos elementos serviles que sólo gastan bajo la forma del consumo productivo. Si el consumo alimenta la producción, si el gasto no es consumo improductivo, el consumo se inscribe en el dispositivo de la deuda. *La economía de la cosa (restringida a la utilidad y la producción) aferrada en nuestros días al dispositivo-imperativo de la deuda es la continuación de la guerra por otros medios.*

³² *Ibíd.*, p. 158.

³³ Si bien Bataille con cierta cautela no deja de mostrar optimismo respecto a la instrumentación del Plan Marshall, es posible leer en el segundo apartado de la quinta parte de *La parte maldita* que esta suerte de “don” de América del Norte a los países europeos sigue enmarcado en la lógica de la economía restringida: la circulación del capital y los nuevos movimientos económicos que se generan de forma externa a los estados y entre ellos, puede incidir en el prestigio del país donante, pero a la vez implica cerrar las puertas al comunismo en la “disipación del sueño socialista”, acrecentar el poder del capitalismo como forma de vida (acaso como modo de devolver el don). Cf. *Ibíd.*, pp. 189-213.

6. Lo impulsional

La moneda puede ser pensada como equivalente general, como condensación de la homogeneidad de lo que existe, sabemos que es un modo de entenderla bajo la economía de la cosa. No obstante, en la moneda, en la condensación del valor que se da en ella, Mauss señala el *mana* y Pierre Klossowski reconoce el simulacro. Desde una economía que amplíe la perspectiva de la cosa, poner en suspenso la (aparente) seguridad de lo que consideramos indudable acerca de la equivalencia entre los objetos, acerca del valor de los objetos y acerca de la moneda misma, supondría reconocer el grado de fetichización que está presente en la economía (moneda, trabajo, producto). Aquello que está presente en la moneda y que la hace moneda es otra cosa más que la moneda, y en este sentido, aquello que está puesto en juego en la economía es algo más que lo dado en la economía. Lo sobreimpuesto al metal, lo sobreimpuesto a la economía: valor, fetiche, lazos o servidumbre/soberanía.

Klossowski en *La moneda viviente* se pregunta ¿en qué sentido, la economía sería una expresión de, una representación e interpretación de la vida afectiva?³⁴ La economía regula los intercambios de bienes, pero no sólo de bienes: el prestigio y el rango (Mauss), la soberanía o la posibilidad del gasto improductivo (Bataille) o la emoción voluptuosa (Klossowski). Las fuerzas impulsivas son las determinantes en la economía y no las fuerzas económicas puras, es decir, nuevamente, se trata de señalar otra escena previa a la escena económica: según Klossowski la vida impulsional es la que da forma a la constitución de lo social y al sujeto (agente) que recibe cierta unidad estable en los intercambios (producción y derroche) emocionales. Así, en el capitalismo, en la economía mercantil, “Reinan los objetos poseídos, conservados, producidos, intercambiados, consumidos, recibidos, etc. La emoción voluptuosa es transformada en objeto tomado en una lógica de mercantilización desenfrenada”.³⁵

³⁴ P. Klossowski, *La moneda viviente*, Córdoba, Alción Editora, 1998.

³⁵ H. Castanet, *Pierre Klossowski: La pantomima de los espíritus*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 49.

Ese régimen de lo pulsional, emotivo o afectivo que parecía quedar por fuera de la mercantilización, es lo que siempre estuvo atravesado por la lógica del intercambio y la alienación. La pregunta que mueve este extraño texto de Klossowski es “¿Cómo la emoción voluptuosa puede ser objeto de mercantilización y convertirse en nuestra época de industrialización a ultranza en un factor económico?”.³⁶ El sujeto económico aquí está tensado entre el intercambio y su unidad como agente, bajo la necesidad de afirmación de sí externa o afirmación de sí interna. El régimen de la cosa (criticado por Bataille) es ahora ampliado con el vector de la vida impulsional, complejizado por la emoción voluptuosa. Sin dejar de señalar eso que escapa a la evaluación, eso que no vale más que por sí mismo, Klossowski subraya que el régimen industrial es la más astuta invención de la fuerza libidinal que es ya en cuanto tal contable (que supone, con Nietzsche que las fuerzas se captan en su combate, en su jerarquización de movimientos y estabilizaciones). La vida afectiva es parte de los intercambios, y sólo una forma perversa rompe con su homogeneidad equivalencial. Y aunque Klossowski no tenga una visión nostálgica de las formas sociales arcaicas ni pretenda liberar las emociones o afectos, sí acentúa eso que sale por fuera de la producción, lo singular - a partir de la figura del perverso, improductiva en la economía mercantil-, lo que es ajeno a la homogeneización del valor, o la equivalencia general: la comunicación como simulacro.

La base de la economía klossowskiana como *pathos* del ser, supone flujos energéticos que se actualiza en la unidad (provisional) del agente, en la que se dan producción y consumo, utilidad y derroche de bienes y también de placeres y goce. Exacerbado en el capitalismo, hipertrofiado en el neoliberalismo –diremos nosotros– lo que se intercambia, consume, produce y se acumula son los impulsos afectivos, presuponiendo la estabilidad del individuo. Sin embargo, la estabilidad del agente y su pretensión de durar se da a expensas de estar provisto de una jerarquía de necesidades que hacen de prótesis de su propia unidad, de la unidad del individuo.

En *La moneda viviente*, la economía de las necesidades es atravesada por la lanza de una contra-utopía de movimiento de circulación brownianos: el

³⁶ P. Klossowski, *La moneda viviente*, op. cit., p. 14.

simulacro señala hacia la pregunta de cómo comunicar lo incomunicable, cómo hacer lazo (o intercambio) con lo que rompe todo lazo. Reconociendo que el capitalismo hizo estragos en la vida afectiva y en la constitución subjetiva de los seres humanos convertidos en consumidores, y de los cuerpos atravesados por el consumo y lo evaluable, en esta contra-utopía los cuerpos se constituyen en medio de pago (aunque no un equivalente general abstracto). Productores y consumidores llegan a constituir colecciones de personas destinadas supuestamente al placer, a la emoción, a la sensación. El cuerpo propio en tanto agitado por su fondo impulsional, hace de cada uno, al mismo tiempo, poseedor de la moneda y la moneda misma.

De la economía política que pensaba las relaciones sociales como relaciones económicas, donde el intercambio y la producción producían un cuerpo político, a la constitución de un cuerpo alienado y alienable, desde siempre expuesto al intercambio, la contrautopía de *La moneda viviente* propone la abolición de las normas económicas existentes en provecho únicamente de dar curso a los impulsos singulares. Contra la economía libidinal avalada por el capitalismo -que Klossowski llama la sociedad industrial y que nosotros hoy conocemos bajo la cara del neoliberalismo- en la que la modulación del deseo hace de la sociedad sólo un nicho de necesidades y hace de los individuos un sitio de consumo (también de producción y producción de derroche, aunque en menor medida) en pos de su duración y garantía de unidad, Klossowski señala una economía en la que lo que vale es la fuerza impulsional, la “emoción voluptuosa” que se encuentra actualizada de forma singular en cada simulacro: en esa singularidad bajo la que se da lo que no se puede dar, se comunica lo incomunicable, el don acrecienta aún en la impotencia a dar.

Economía del don ambigua, paradójica, atravesada por el valor de lo que no es equivalente y que a la vez funciona como equivalente en los intercambios. La moneda viviente es “el *lugar* en que se desarrolla el combate, donde se trafica o se negocia un posible o imposible compromiso, el propio *cuerpo*”.³⁷ Del cuerpo político expandido, representado, proyectado en su representación al cuerpo (¿propio?) finito, como campo de juego, campo de batalla entre la perversión externa del capitalismo y la perversión interna que singulariza el goce.

³⁷ *Ibíd.*, p. 42.