

# LA ECONOMÍA POLÍTICA Y EL ESPÍRITU DEL LIBERALISMO: EL FACTOR DEL DINERO

CARLOS MEDINA LABAYRU  
Universidad de Valparaíso, Chile

**RESUMEN:** La economía ortodoxa oculta la cualidad esencial del dinero en tanto institución social de orden intelectual. En su lugar, lo presenta como una mercancía con el fin de ajustar de este modo su teoría del dinero al contexto teórico general del mercado como una esfera independiente del campo social que se autorregula virtuosamente por sí mismo, de manera natural, sin ninguna intervención externa. Sostengo que este sesgo naturalista tiene, no obstante, unos fundamentos que van más allá de una mera posición teórica dentro de los debates de la ciencia económica. Su trasfondo último está implícito en la propia ontología moderna de raíces nominalistas y calvinistas, que subyace al pensamiento liberal, y que juzga que las pretensiones de la razón humana acerca de un conocimiento cualitativo —fundado pues en la potencia *noética* de la imaginación— sobre el bien del hombre y la sociedad son intrínsecamente ilegítimas.

**PALABRAS CLAVE:** dinero; mercancía; liberalismo; calvinismo; nominalismo.

## *Political Economy and the spirit of Liberalism: the Money factor*

**ABSTRACT:** Orthodox economics conceals the true essence of money. Instead of understanding money as an artificial construct of the intellectual order, such economics represents it as if it were a *natural* commodity. Here, the theory of money is fitted into a general notion of the market, as a simply given, virtuously self-regulating sphere of the social. However, I maintain that this *naturalistic bias* is not just to be seen as a theoretical position within the debates of economic science. More deeply considered, its background is implicit in the nominalist and Calvinist roots underlying liberal thought. In particular: the deep scepticism typical of modern ontology, as it undermines the claims of human reason to provide authoritative judgments of the good, transcendent of merely quantitative thinking.

**KEY WORDS:** Money; Commodity; Liberalism; Calvinism; Nominalism.

## INTRODUCCIÓN

Me propongo exponer en este artículo algunas ideas acerca de la concepción del dinero que subyace al *ethos* liberal<sup>1</sup> así como sobre la confusión que persiste actualmente en relación con el mismo a nivel general producto de la fuerza con que las nociones seminales de la economía ortodoxa se encuentran arraigadas en el plano de la cultura. Creo que una definición adecuada de la verdadera naturaleza del dinero no se ha alcanzado sino hasta tiempos muy recientes en que los enfoques postkeynesianos han puesto al descubierto con suficiente robustez la centralidad de la *moneda de cuenta* en desmedro de la función de *medio de cambio* reivindicada alternativamente por la tradición ortodoxa, aun hegemónica. Un elemento cardinal

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de la producción asociada al Proyecto ANID-FONDECYT n°111181165. “Liberalismo como religión civil. Una lectura hegeliana del liberalismo político de John Rawls

de mi exposición será la idea de que no es posible reducir esta persistente confusión en torno a la esencia del dinero a una mera deficiencia del pensamiento, como si éste pudiese juzgarse como algo desvinculado de la vida mental y cultural vigente. Más bien, sostengo que el hecho hunde sus raíces en el campo de las vicisitudes del propio *ethos* y el paradigma liberal que caracteriza al pensamiento moderno sobre lo social. Para que esto se entienda, aclaro que no concibo al liberalismo como un mero cuerpo teórico, sino más bien como el modo paradigmáticamente constitutivo del juicio moderno acerca de los órdenes de la vida en sociedad, lo que informa *de facto* ciertas prácticas e instituciones específicas denominadas *liberales*. El liberalismo es pues el paradigma mental acerca de lo social que corresponde a la cultura moderna, y no una mera corriente del pensamiento a este respecto. Es todo un *ethos* civilizacional además de una postura científica en particular que defiende teóricamente los arreglos sociales de la modernidad configurando así —por tanto— los contenidos del discurso *ortodoxo* durante toda la época. En consecuencia, dada esta profunda circunstancia sobre la esencia del liberalismo, la crítica que esbozaré —si quiere en verdad responder a esa hondura constitutiva— no puede remitirse únicamente al examen de las posiciones teóricas involucradas, sino que ha de tratar al liberalismo como ese paradigma y *ethos* civilizacional que es.

Esto último plantea, sin embargo, una considerable dificultad debido a que para alcanzar un juicio en verdad lúcido sobre el propio momento histórico se requiere en general ganar una visión más o menos distante de éste. Sin embargo, todos nosotros, hombres del presente, nos encontramos todavía inmersos de lleno en el clima mental del *ethos* moderno por lo que alcanzar esa atalaya es muy complejo. Dicho en breve; no tenemos acceso a una visión panóptica sobre el presente. En términos muy concretos, ninguna metafísica actual de las que disponemos parece conseguir —a mi juicio— una distancia lo suficientemente alejada como para decir que logra mirar a la modernidad *desde fuera*. Contamos por cierto con muchas ontologías muy buenas y ricas, que captan con gran brillo uno u otro aspecto fundamental, pero ninguna de ellas me parece del todo satisfactoria. El problema que esto plantea, sin embargo, es que no hay por otro lado ninguna otra instancia en lo absoluto que pueda orientarnos conceptualmente hacia una descripción más profunda de la realidad que no pase por la metafísica. Ninguna historiografía, ni ninguna sociología, ni ciencia positiva alguna puede reemplazar a un sistema comprensivo de metafísica, por lo que toda exposición del tipo parcial como las que ofrecen estas disciplinas menores resulta intrínsecamente limitada. Esto me obliga —para acometer la investigación anunciada con la profundidad que pretendo— a recurrir a los esbozos de una metafísica propia con la esperanza de que encontrándonos tal vez ya en las fases ulteriores de la era moderna podríamos adoptar hoy en día una mayor distancia ante lo propiamente moderno de la que consiguieron los autores de los más grandes sistemas de metafísica de nuestro tiempo.

El esbozo de metafísica que planteo es eso, sólo un esbozo en progreso, aun no meditado de manera concluyente, pero repito que no queda otra alternativa para acometer la reflexión anunciada. Una vez presentados muy someramente estos rudimentos de mi propuesta metafísica pasaré al tratamiento del *ethos* moderno y su constitución fundamental como un paradigma *intellectual-inmanentista*. La concepción del dinero en la era moderna, bajo la cultura liberal está animado en su aspecto medular por este paradigma, y el tipo, o sistema socioeconómico de organización

que le corresponde es lo que conocemos como capitalismo. Sin embargo, esta cualidad *intelectual* que determina la naturaleza esencial del dinero moderno no se ha mostrado como algo explícito sino que más bien ha quedado oculta, confundida, o subordinada, a una noción de tipo más bien *naturalista* que ha dominado en la superficie de la autoconsciencia, o del pensamiento liberal desde fines del siglo XVII hasta la actualidad, y que ha moldeado desde allí su respectiva formulación de propuestas en el campo teórico. Como dije, es sólo muy recientemente, con la revolución keynesiana, y de manera más firme, en rigor, con el trabajo de los postkeynesianos de la *teoría monetaria moderna*<sup>2</sup> que comienzan a asentarse las bases para terminar con este velo de oscuridad sobre la esencia del dinero, y que es lo que permitiría a su vez desenmascarar a un nivel más amplio las ficciones medulares del paradigma económico liberal. Sin embargo, debo insistir en que mientras estos avances permanezcan relegados como conquistas teóricas en el plano específico de la ciencia económica —como asimismo los que se den dentro de cualesquiera otras disciplinas positivas— será imposible que emerja una claridad conceptual lo suficientemente abarcadora y profunda como para desafiar eficazmente al paradigma liberal reinante. De todas maneras, este no es un motivo para abrumarse pues es precisamente esta madurez de la ciencia económica cobrando por fin plena conciencia de su objeto el que junto a la evidencia al respecto en otros ámbitos de las ciencias humanas y sociales como la Historia lo que me lleva a pensar, entre otros factores, que podríamos estar experimentando un efectivo punto de inflexión en la mentalidad de época. Esta última circunstancia, por supuesto, concebida en su integridad es una cuestión que por razones evidentes de espacio no podrá abordar aquí con el detenimiento debido, aunque algo intentaré decir al respecto sobre el campo epistémico —en particular— de la ciencia económica. En cualquier caso —al nivel meramente exploratorio que el presente artículo podría guardar en relación con ello— confío en que nada de esto afectará en lo nuclear el resultado final de lo que quiero exponer puntualmente en esta ocasión acerca de las vicisitudes de la concepción del dinero y el espíritu del liberalismo.

## 1. FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS. ESBOZOS DE UNA METAFÍSICA

Aunque el Espíritu o Autoconsciencia es una unidad integral en sí misma es, no obstante, una unidad que combina dos dinámicas distintas que son el *Intelecto* y la *Psique*. Dado que éstas no son instancias separadas, sino sólo distintas tanto en la finalidad operativa particular que conducen como en la cualidad de los productos respectivos de esta acción, lo que es real, en último término, es siempre el acto de la operación conjunta e inseparable de ambas instancias dinámicas. En el seno de esta combinación operativa —podría decirse— el Intelecto se *refleja* y se *funde* en la Psique, así como recíprocamente la Psique en el Intelecto. Si concebimos a la

<sup>2</sup> Aclaro que lo que suscribo de la TMM es su descripción más acertada de la naturaleza esencial del dinero, no necesariamente toda su perspectiva acerca del manejo económico como los diseños y recomendaciones de política o incluso su concepción general acerca del funcionamiento de conjunto de la economía, sobre lo que guardo aun algunas serias dudas.

Autoconsciencia como un fenómeno, ella no es otra cosa que esta fusión o *inversión especular*. Una manera de comprender mejor el carácter de esta inversión es atender a la constitución interna de estas respectivas dinámicas, intelectual y psíquica. El *Intelecto* es el resultado de la conjugación por la *función intelectual* ( $\varphi$ ) de la proto-forma psíquica ( $\psi$ ). Esto es:  $\varphi(\psi)$ , una *funcionalización de la proto-forma*. La *Psique* es, a la inversa, la conjugación de la proto-función intelectual por parte de la forma psíquica como imagen de una potencial identidad. Esto es:  $\psi(\varphi)$ , una *in-formación de la proto-funcionalidad*. Todo evento de la Autoconsciencia es un ir y venir entre la in-formación y la funcionalización:  $\psi(\varphi)/\varphi(\psi)$ .

Estas definiciones sobrentienden que tanto el Intelecto como la Psique no son meras facultades de la conciencia entendida ésta como un hecho mental opuesta a lo físico, sino procesos *reales* y *activos*. Son *activos* en el sentido de que consisten en una permanente dinámica procesual que en un caso es una *función*, y en el otro un *dar, o crear una forma*. Y son *reales* en el sentido ya advertido de que no son sólo hechos mentales. Así, por ejemplo, para el caso de la Psique decimos que es una *in-formación* de la funcionalidad y no una mera *sensibilización* para el hombre de algo preexistente. Es un dar forma real a algo, no sólo permitir su experiencia formal por parte de un individuo. En el caso del Intelecto hablamos de una acción forjadora de nexos reales, no de la que hace meramente algo inteligible como experiencia humana del pensamiento. En este sentido, también la integridad de la Autoconsciencia es algo real, no sólo mental, lo que se ve reflejado en el hecho de que en el proceso constituido por cada uno de sus componentes, Intelecto y Psique encontramos ya incorporado intrínsecamente la dinámica del otro de forma pasiva, o como decimos también *conjugada*. Así, en concreto: la *función intelectual* ( $\varphi$ ) es una acción relacionadora, o forjadora de nexos. Lo que ella exhibe es la *substancia* relacional del mundo pues todos los entes y eventos posibles se hallan vinculados por una serie de relaciones. La acción relacionadora precede a estos entes, pero debe cerrarse, sin embargo, o ejecutarse siempre, en cada caso, sobre algo; una proto-entidad o proto-evento particulares y erigiendo con ello, en este replegarse, su algoritmo de construcción específico como matriz de sus relaciones internas. Esas proto-entidades o proto-eventos están sugeridas por el sentido de una *forma* psíquica, o de identidad, que indican pues donde cerrar [ $\varphi(\psi)$ ]. De lo contrario, si no es así tendremos sólo la acción en sí misma del infinito relacionar, es decir, la actividad en sí misma de la función intelectual relacionadora, pero que no se traduce en Intelecto alguno efectivo. En consecuencia el Intelecto propiamente tal, entendido como el poder que genera —y no sólo devela— el algoritmo de construcción de los entes —i.e. la esencia matemática de las cosas— presupone dentro suyo, necesariamente, la acción de la Psique. Y esto repetimos como una condición real, no sólo psicológica.

Aunque para el caso de la Psique se cumple recíprocamente esto mismo, de modo que no es posible una forma que no contenga ya en sí misma un algoritmo de sus relaciones internas concernientes a la acción forjadora intelectual [ $\psi(\varphi)$ ], en el presente artículo me concentraré casi en lo exclusivo en las cuestiones relativas a la configuración del Intelecto debido a que éstas son las que están más directamente relacionadas con los argumentos que desarrollaré acerca de la concepción del dinero y el orden de lo socioeconómico. Las particularidades respectivas a la acción de la Psique están referidas al ámbito de lo histórico en un sentido muy amplio

que señala hacia la esfera del Espíritu en sí —o en su significación más alta— y las ciencias a éste asociadas lo que no puede ser abordado con plenitud dentro del espacio del presente artículo. Para efectos de lo que aquí nos compete será suficiente con precisar el modo en que la noción de lo matemático se vincula internamente con las esferas respectivas de lo material (o físico) y lo humano (o social) bajo la jurisdicción del Intelecto. Como acabamos de ver, es necesario diferenciar entre el proceso que define al Intelecto propiamente tal [ $\varsigma(\psi)$ ] y la mera función intelectual, o desnuda ( $\varsigma$ ). El Intelecto es la acción relacionadora que conjuga una proto-forma y que tiene como su producto a la *sub-stancia determinada* de lo que nosotros experimentamos y entendemos científicamente como «materia»; es decir, las propiedades «físicas» del mundo «natural», o susceptibles de una prueba empírica. Estas propiedades pueden ser sumamente abstractas a nuestro entendimiento figurativo, descriptibles sólo matemáticamente, pero para llegar a ser consideradas como reales desde el punto de vista científico requieren dar ellas mismas, o sus consecuencias, algún tipo de prueba experimentable por nuestros sentidos. La Matemática pura, en cambio, puede escapar a esta restricción empírista y abocarse a describir meros mundos posibles como algo legítimo de su propio quehacer. En este sentido la Matemática es más rica que la Física por ser más afín a lo que es en sí el Intelecto, al punto que puede dar cuenta no sólo del componente físico de un determinado evento natural sino también de los biológicos, aunque sólo por cierto en el aspecto *funcional* de éstos. Podría decirse que la disciplina de la Física describe la parte más exterior de la *substancia determinada* y que si es actualmente la ciencia más avanzada es precisamente porque es la que describe la constitución más elemental y rudimentaria de lo real, por lo que inaugura un campo de investigación donde es más fácil avanzar con paso firme. La Matemática se encarga de indagar creativamente el interior de la *substancia determinada* y es por ello la expresión más pura de la acción singular del Intelecto, [ $\varsigma(\psi)$ ]. Lo determinado, sin embargo, de esta sub-stancia que exhibe el Intelecto es la más sencilla y rudimentaria de las determinaciones, que es la *cantidad*. Esto es lo más «cualificado» a lo que puede llegar la Matemática. Lo cualitativo en ella está dado como el elemento pasivo y potencial por el hecho de que conjuga a la Psique, pero lo propio de la *mathesis* es la función, no la forma, pues en esto radica su acción conjugadora (conjugadora-genética) a nivel ontológico.

En cualquier caso, la esencia del Intelecto se manifiesta en que el producto de su acción efectiva es un conocimiento cierto, y es así que la Física moderna y la Matemática nos brindan ambas información genuina sobre lo real al nivel funcional de la *sub-stancia*. Esto es, de lo que sub-está, o es el sub-strato necesario del Mundo como su algoritmo de construcción, o estructura ontológica en el orden *cuantitativo*. La Física nos da una comunicación acerca de lo que ella define como «materia», que es la cara exterior de la substancia susceptible de ser experimentada en sus efectos, mientras que la Matemática lo hace sobre su interior. Ahora bien, aunque el Intelecto se refiera de este modo a lo substancial y cuantitativo trae implícito, como acabamos de ver, el componente Psíquico al que conjuga. De aquí que haya siempre un elemento cualitativo en los objetos respectivos de la Física y la Matemática, experimentable —o explícito— en el primer caso, y a veces oculto en el segundo (ya que no podemos penetrar al *interior* de la sub-stancia *inmaterial*). Pero en ambos casos esta proto-cualidad subyacente nos asegura que estamos frente al Intelecto y que

estamos hablando pues de algo real y efectivo. A diferencia de ello, y por el contrario, la función intelectual desnuda, fantaseada como algo que actuaría supuestamente sin conjugar a una proto-forma no es en realidad nada, o es un *Vacuum* que no expresa, por tanto, conocimiento ninguno. Como un ejercicio de nuestra imaginativa somos capaces de retrotraer fantasiosamente como a un nivel previo el obrar del lenguaje matemático emanado de la acción relacionadora del Intelecto, pero esto no implica de por sí a ninguna determinación sub-stantiva, sino que es sólo un juego espurio de la fantasía que administra o maneja un lenguaje matemático. En cuanto es un falso uso del intelecto no da lugar a un pensamiento propiamente tal sino a una vana *noemática* conformada por retazos de ideas fragmentarias (matematizantes) que simulan crear unidades de sentido cuando en rigor no tienen ninguno; es sólo el infinito relacionar indeterminado de la función intelectual, pero que nunca puede hacerse pasar por el Intelecto más que como una necia parodia suya. El problema, sin embargo, es que la mentalidad moderna con el paradigmático privilegio a lo cuantitativo que es propio de su enfoque epistémico y su metafísica se ve inclinado con demasiada facilidad a confundir estas matematizaciones con contribuciones reales al conocimiento, lo que en una época de tanta efervescencia y «productividad científica» como la nuestra dificulta el discernimiento público de lo que en verdad tiene valor y lo que es, en cambio, mero simulacro.

Esta incomprendión del Intelecto, con su característica tendencia hacia la matematización espirúia da lugar a lo que podríamos llamar el *intelectualismo* que es una especie de credo implícito muy extendido en la modernidad. En el fondo, es una superstición análoga, pero de signo contrario, al *animismo* en las épocas pasadas, pues así como éste atribuye una psique a todo lo que encuentra, el intelectualismo reduce todo a las cantidades físicas y matemáticas como si de esto pudiese luego derivarse, como un epifenómeno todo el espectro de las existencias cualitativas. En ambos casos se trata pues de una miope exacerbación de alguno de los componentes parciales de la dinámica procesual de la autoconsciencia, la Psique o el Intelecto, pero que al ser tomados aisladamente como supuesta base ontológica del mundo, originan un cuerpo de «conocimientos» falsos, o pseudo-conocimientos que, sin embargo, modelan con gran fuerza el sentir vulgar y la mentalidad pública de toda una época.

## 2. EL LIBERALISMO COMO *ETHOS* DE LA MODERNIDAD. ALGUNOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Si bien es cierto que el liberalismo sólo en el siglo XX se convierte en el evangelio angloamericano del individualismo es ya desde sus inicios, sin embargo, un componente esencial de la mentalidad paradigmática moderna con su respectiva metafísica y concepciones epistémicas concomitantes aun cuando todavía no se llame propiamente «liberalismo». Como he adelantado, en efecto, entiendo al liberalismo como el sistema general de las ideas acerca de la sociedad y su organización virtuosa que a grandes rasgos tiende a suscribir el juicio paradigmáticamente moderno, lo que implica, por ende, un ideario sobre el orden social que se enmarca necesariamente dentro de una determinada cosmovisión o concepción metafísica que es la propia de la modernidad. De aquí que el rasgo más definitorio del liberalismo, que abarca el conjunto de sus variantes, sea, en suma, su actitud

crítica frente a la religión tradicional, lo que significa, hacia las implicaciones de orden social correspondientes a cierta metafísica antecedente, medieval y antigua. En concreto, esta metafísica responde a lo que Ch. Taylor con una afortunada expresión ha denominado el modelo del *Logos* óntico<sup>3</sup>. Esto es, la idea de que hay un *logos* del que participamos con nuestro pensamiento y que nos revela conceptualmente la esencia de las cosas. Los modernos rechazan esta posibilidad y alegan en cambio que a lo sumo lo que está a nuestro alcance es la capacidad de distinguir parcialmente ciertas regularidades que actúan mecánicamente en la naturaleza y *nombrarlas* mediante nuestra creación de conceptos a fin de organizar un cuerpo eficaz de conocimiento científico<sup>4</sup>. Los universales, o la esencia de los entes son pues simples *nombres* que no equivalen a algo real, doctrina ésta que, como se sabe, es impulsada en los inicios de la era moderna por la corriente *nominalista* en el seno de un debate netamente teológico. El contenido de este debate adelanta en parte al de la Reforma, y el nominalismo en particular anticipa a la metafísica implícita en la doctrina calvinista. De hecho, lo que le interesaba a Ockham —principalmente— era resguardar la absoluta soberanía y omnipotencia de Dios que se vería afectada en el caso de reconocer un orden esencial, o de universales, inscrito en el mundo cuya jurisdicción fuera necesaria incluso para Dios. La verdad, para decirlo así, debía depender de la Voluntad de Dios, no serle coextensiva. Para ello, Ockham concibió a Dios como separado del mundo radicalmente. Esto es, por un abismo absoluto, de tal modo que la razón humana es impotente para conocer en realidad Sus designios. El calvinismo llevará esto más adelante y lo profundizará introduciéndole un valor afectivo relacionado con los temores existenciales más profundos del hombre, ligados a su salvación. Así pues, el mundo para el calvinista no está sólo desencantado y abandonado por Dios, sino que además —y en cierto modo por esto mismo— se encuentra caído constitutivamente en el pecado, lo que instila una carga moral negativa a la inicial premisa nominalista. Lo central —en todo caso— es que al reafirmar ahora a nivel también del sentimiento el rechazo al *Logos* óntico consigue modelar sobre esta base todo un *ethos* y un paradigma civilizacional que se extiende mucho más allá de la acotada esfera del pensamiento teórico y los respectivos círculos científicos, involucrando a las grandes masas de la población<sup>5</sup>. Es decir, creando efectivamente, el *ethos* y el paradigma moderno.

<sup>3</sup> TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996, p. 160.

<sup>4</sup> El modelo del *logos* óntico podría interpretarse como aquella ontología que postula que la estructura del pensar equivale a la del ser. Es así como los hombres premodernos ven causas teleológicas en la naturaleza, ordenadas por la voluntad de Dios (e intrínsecas al mundo en el caso de los realistas y, por tanto, discernibles por la razón, o extrínsecas según los nominalistas), donde los modernos con su nueva ciencia ven sólo causas mecánicas. Ahora bien, dicho modelo es en realidad algo mucho más complejo. Si nos remitimos al orden de la materia como dimensión exterior de la substancia del mundo es claro que la ciencia moderna refuta a la antigua con sus pretendidas causas teleológicas, sin embargo lo más significativo de la posición tradicional premoderna no se refiere a este campo de cuestiones sobre la substancia, sino a la realidad de la esencia, o la forma, un ámbito de cosas en el que la ciencia moderna cuantitativista ha mostrado hasta ahora tener muy poco, o nada, que decir.

<sup>5</sup> Esta idea reafirma la portentosa tesis weberiana del calvinismo como antecedente crucial del *ethos* capitalista, pero al ser más inespecífica la establece a mi juicio sobre bases más profundas. En el fondo, la idea del ascetismo intramundano que inducido por la incertidumbre escatológica habría derivado en la búsqueda individual del éxito económico como signo sustitutivo de la

Esta actitud frente a la razón tiene una consecuencia en el plano del pensamiento social que es crucial respecto de la configuración ulterior del *ethos* específicamente liberal. Y es que al remarcar la condición caída, y centrarse de hecho en los aspectos negativos de la naturaleza humana, el calvinismo alimentó este imaginario pesimista en relación no sólo con la vida individual, sino también con las posibilidades para la sociedad de erigirse sobre la base de la intencionalidad racional de la agencia humana hacia un orden justo o bueno. En efecto, si el estado espiritual del hombre se supone corrupto por esencia un orden bueno no puede provenir de sus facultades caídas, como lo es la razón. La razón es legítima en relación a su procedimiento, esto es, como mera razón procedural que descubre la estructura de la causalidad mecánica y la constitución substancial (matemática) del mundo, pero es constitutivamente ciega en relación a una supuesta *esencia* del orden de las cosas por lo que no estamos autorizados a confiar en lo que ella imagine normativamente como los supuestos fines y la organización que debiésemos imprimirla a la sociedad. Por supuesto el hombre puede hacer algún preparativo, si bien no mediante la razón imaginativa, sí al menos performativamente en la medida que alinee *en los hechos* su voluntad a los decretos divinos. No obstante ello, en último término, el único modo cierto en que llegue a erigirse una verdadera sociedad buena es a través de la acción providencial de Dios. El punto crucial reside pues en esta ulterior supervisión divina, no en el reconocimiento o el control de la intencionalidad humana sobre la producción del orden. La operación es indirecta, precisamente, dirigida por la providencia, y es esta misma noción de hecho la que vemos reflejada más adelante en la postura tradicional del deísmo, muy extendida entre las capas cultas de la nueva ilustración según la cual el mundo es un mecanismo que Dios ha creado pero sobre el que ya no actúa salvo para asegurar su coherencia y auto-coordinación mecánica en el conjunto.

Ahora bien, resulta evidente que todo este ideario de una razón cuyo campo de acción válido se restringe meramente a discernir la regularidad mecánica del mundo en cuanto régimen de un orden natural coarta la posibilidad cierta de una ciencia social normativa de alcances significativos. En realidad, no sólo se ve afectada la pretensión implícita en toda exposición sobre la verdadera fisonomía del buen orden social, sino la de todo lo que conforma las esferas más profundas de la condición espiritual del hombre, a lo cual se le niega de plano desde ahora el estatuto de un auténtico

propia salvación es una hipótesis que señala una posible vía concreta (una explicación sociológica) por medio de la cual el calvinismo originó el espíritu capitalista. Es una conexión muy plausible. Sin embargo, ni siquiera es necesario que ésta haya sido la vía principal (en los términos concretos de las causas empíricas de la historiografía o la sociología) y perfectamente podría haber otras incluso más importantes. Lo realmente decisivo es, en realidad, algo más básico, previo, o inespecífico. A saber, el rechazo al *Logos* óntico y la concepción del mundo como caído, que son la expresión de un nuevo paradigma metafísico que inaugura la modernidad. El capitalismo es un tipo de formación económica que resulta de esta metafísica, encarnada en sus inicios, en su núcleo más profundo (teológico) en el nominalismo y el calvinismo. Pero las maneras concretas en que este *ethos* calvinista determina en concreto (sociológicamente) al capitalismo pueden en verdad ser muchas. Sin ir más lejos, dos buenos ejemplos de estas vías de explicación alternativa que reformulan la tesis de Weber se pueden encontrar en la obra de MULLER-ARMACK, A., *Genealogía de los estilos económicos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1967; y de TREVOR-ROPER, H., *La crisis del siglo XVII*, Katz, Madrid 2009.

conocimiento considerándole a lo sumo un cuerpo de información especulativo sobre lo real. Todo esto es un efecto intrínseco de la secularización que consolida el paradigma intelectualista moderno que favorece y enfatiza el mero aspecto cuantitativo —la substancia— de la realidad de lo existente en desmedro de lo cualitativo —la forma esencial—. El problema es que precisamente en lo *cualitativo* es donde se halla el núcleo más profundo de la realidad humana, que trasciende lo que es meramente homogéneo (la cantidad, el mero número) de la substancia. Sólo una consideración de lo cualitativo es realmente capaz de ilustrar las apropiadas normas del buen orden al poner al descubierto el verdadero sentido existencial de las entidades superiores (y por lo mismo más distintamente *cualificadas*) cuya vida está asociada a los productos de la Psique: la Autoconsciencia o el Espíritu. El liberalismo, podría decirse, se encuentra ya conformado en su cimiento cultural una vez alcanzado el desarrollo histórico de la mentalidad substancialista moderna que socava lo cualitativo y a partir del cual pueden ya prosperar sus múltiples variantes teóricas que en lo medular, sin embargo, no modifican sus fundamentos. Pero hay además otra fuerza que como una corriente subterránea consolida en sus ulteriores fases evolutivas al paradigma intelectualista y que tiene consecuencias decisivas en el plano del pensamiento y la teorización específica del liberalismo en relación con el ámbito de lo económico. En particular, me refiero a lo que podríamos llamar el *inmanentismo*.

El inmanentismo es la consecuencia lógica del intelectualismo porque una vez que todo conocimiento posible se reduce a la noesis sobre la substancia, y en la medida en que esta noción se haya erigido ya como un paradigma social que condiciona las mentes y modela las prácticas e instituciones efectivas (el *ethos*) es decir, en breve, que ha plasmado toda la nueva cultura moderna no es de extrañar que empiece a cundir también el sentimiento de que no solo no podemos conocer nada ajeno a la substancia, sino de que en verdad es que no hay nada aparte de ésta. En consecuencia, tal como el calvinismo y el nominalismo reflejan el aspecto intelectualista de la naciente mentalidad moderna, así también podríamos decir que el inmanentismo halla su más primaria y general expresión en el spinozismo, especialmente en la forma doctrinal que irá adquiriendo en el seno de los sectores más radicalizados de la temprana Ilustración<sup>6</sup>. El propio deísmo con su principio del mecanismo puede ahora converger en esta línea y auspiciar una ontología de acuerdo con la cual, la providencia de Dios —esto es, su supervisión del mecanismo operante en la creación— ya no ocurre por decir así desde un afuera trascendental al mundo, sino que lo hace desde dentro y es incluso equiparada sin más a la naturaleza misma. Pero a partir de aquí —se puede prever— no hace falta mucha elaboración para llegar a una concepción en que es la propia naturaleza la que es divinizada en su absoluta autosuficiencia como la realidad última, y que admite una curiosa e inefable combinación de algo que es, por un lado, parcialmente accesible en su engranaje natural con algo que, en cambio, aun siendo una parte intrínseca de este mismo mecanismo constituye una especie de teleología endógena que es de pleno incognoscible (como una misteriosa dimensión entregada a la pura voluntad providencial).

La economía liberal neoclásica, que todavía hoy constituye la versión ortodoxa de la teoría económica se erige sobre esta derivada de la cultura intelectual. En

<sup>6</sup> Cf. ISRAEL, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making*, Oxford University Press, Oxford 2001.

efecto, el pensamiento económico de los ilustrados escoceses, de Hume a Smith, descubre la idea del mercado, o de la esfera en sí de la actividad económica como una dimensión del campo social que refleja esa noción de la coordinación providencial espontánea reflejada en las regularidades de la naturaleza. Esto es; de un orden que «no responde a una planificación o a una intención humana»<sup>7</sup> y que sólo podemos conocer en el esclarecimiento de las leyes de su mecanismo intrínseco. Pero si a esto sumamos la noción de la autosuficiencia ontológica de esta naturaleza mecánica impulsada inicialmente por el spinozismo, pero que se afirma cada vez con más fuerza en las etapas ulteriores —más seculares— de la modernidad, hasta los siglos XIX y XX, el concepto entonces escala hasta convertirse en la base de una verdadera teodicea. El mercado, o la esfera económica es ahora sí un dios, que en su inmanencia absoluta y natural se autorregula por sí mismo y que incluso se pretende que nos muestre la única pauta moral válida consistente en el respeto irrestricto a ese auto-orden espontáneo. Se trata, en el fondo, de una elevación de lo natural o de las funciones que el intelecto atisba, o descubre, como leyes de la naturaleza al nivel de la única verdad o descripción de lo real. Cualquier otra cosa que se pretenda conocer que vaya más allá de este descubrimiento parcial del mecanismo es imposible, puesto que tras esto lo único que hay es la teodicea voluntarista de la naturaleza que es intrínsecamente incognoscible.

Esta es, en suma, la vía por la que se configura el paradigma del *ethos* liberal y cuyo talante fundamental —para los efectos de nuestra crítica— es que proscribe el papel *noético* de la imaginación en la tarea de reflexionar acerca de las normas deseables que han de regir el buen orden de las sociedades humanas. El problema que esto conlleva es que sólo a través de la razón cualitativa sustentada en la facultad de la imaginación es que podemos llegar en verdad a conocer las formas genuinas de lo que constituye para el ser humano la vida buena (tanto a nivel individual como de la sociedad) mientras que el simple método, el análisis lógico-matemático y positivo aplicado en las ciencias naturales —dado que por su naturaleza sólo penetra en el ámbito de la sub-stancia— nos provee sólo de abstracciones ciegas cuando se trata de pensar los órdenes genuinos de la historia y la sociedad (intrínsecamente cualitativos, y por tanto, éticos). Si además se decreta de antemano que lo que debiera concedernos como materia de conocimiento ese proscrito elemento cualitativo se ha de esperar, en cambio, de algo que supuestamente se nos mostrará en el curso ciego de los hechos y como una especie de evidencia bruta al modo en que se nos manifiestan por ejemplo los objetos inertes de la física, o los de las abstracciones en sí mismas más puramente especulativas de las matemáticas —y sin que podamos tampoco conocer en ello de ningún modo las causas o motivos últimos de este misterioso avance o estado de cosas más que el saber que esto no es otra cosa que el remanente siempre oculto del mecanismo, o el voluntarismo de la naturaleza— entonces resulta bastante nítido para un juicio atento que el pretendido cuerpo de conocimientos a que esto da lugar, incluso al nivel de la más básica de las ciencias sociales como es la economía, no podrá ser más que en un mero juego de ocultismos que bajo el manto de una serie de sofismas simplistas sobre un fantaseado orden natural será del todo

<sup>7</sup> MILBANK, J., *Teología y Teoría Social*, Herder, Barcelona 2004, p. 49.

incapaz, en el orden práctico de aplicarse con éxito a la esperada organización de la sociedad en vistas a unos fines y aspiraciones genuinamente humanos.

A continuación, me referiré a la extensión de esta falaz matriz teórica a la concepción en particular del dinero. Esto es, al modo en que esta estrecha concepción liberal del mercado como una esfera mecánica deificada que actuaría providencialmente sobre el ordenamiento social —y que sería, por tanto, una instancia intrínsecamente benévolas— se la expande hasta incluir también en ella al dinero bajo el entendido que éste sería una mercancía más. Mi percepción, en cambio, es que independiente de que esta idea de la autorregulación pueda eventualmente iluminar en parte la dinámica espontánea de la producción material de bienes como un sector específico del mercado, esto es, el de la economía de las cosas físicas, no por eso se extiende a la economía del dinero, la que en sí misma es autónoma (la variable más bien independiente) y de carácter ontológicamente social y político. Al mantener esta opinión me adscribo a la corriente de tradición heterodoxa del pensamiento que rechaza la tesis de la economía clásica sustentada desde Smith hasta Marx (es decir, que abarca un amplio espectro de orientaciones «ideológicas-políticas») de que el dinero sería una mercancía y adopto por el contrario la noción heterodoxa de la moneda como una institución social que es en esencia independiente —o en todo caso, anterior, como su precedente condicional— del mercado.

### 3. EL CONCEPTO LIBERAL DEL DINERO Y LA TEORÍA ECONÓMICA

La tradición de la economía ortodoxa tiene una concepción equivocada del dinero como si éste fuese una *mercancía*. En general, las definiciones alternativas del dinero tienden a concebirse a partir de alguna de las reconocidas funciones que cumple el dinero la que luego es erigida como su función principal. En el caso en particular de la tesis ortodoxa, la función principal sería la de *medio de cambio* a partir de la cual se habría derivado luego el resto. En consecuencia, para esta tradición del pensamiento económico el dinero sería en esencia una mercancía como cualquier otra, es decir algo físico o material —o su representante simbólico— que se intercambia en el mercado pero que dadas ciertas propiedades y bajo ciertas condiciones llegó a erigirse espontáneamente —por la presión natural de las mismas fuerzas del mercado— como el medio de cambio universal (la *mercancía universal* como Marx llamaba al oro). Su función de *unidad de cuenta* se habría derivado, desde esta perspectiva, como un efecto posterior de la gradual consolidación de la mercancía en cuestión en la medida en que llegó a erigirse por sobre el resto como dinero. Pero he aquí que subyace el inconveniente más serio de esta posición teórica. La pregunta relevante es si es plausible que un estándar de valor uniforme de la mercancía-dinero llegue a fijarse por las solas fuerzas del intercambio —a partir de la simple permuto y trueque— sin que preexista de antemano alguna medida abstracta de valor como unidad de cuenta. Es decir, en breve, si es plausible que la función del dinero como *medio de cambio* anteceda efectivamente a la de *unidad de cuenta*.

La verdad, sin embargo, es que fuera de las simplificaciones de la ortodoxia es muy difícil imaginar que éste haya sido el caso. El ejemplo más popular utilizado, el de los cigarrillos en la cárcel, no prueba en rigor nada puesto que se desarrolla

dentro de unas condiciones muy atípicas de intercambios repetidos dentro de una economía cerrada, de dimensiones ínfimas y población más o menos estable que posibilitan que cualquier participante pueda conocer las preferencias del resto y deducir entonces las relaciones de cambio vigentes<sup>8</sup>. Así pues, lo que tenemos en este caso es una mercancía que maximiza las oportunidades del intercambio (minimiza los costos de transacción) debido a una conveniencia momentánea, lo que podría considerarse como el objeto de un trueque más sofisticado, pero en ningún caso un dinero propiamente tal como el que conocemos en la actualidad. Las particulares condiciones recién aludidas hacen que eventualmente pueda surgir aquí alguna medida estándar del valor del cigarrillo (la función de *unidad de cuenta* del dinero) aunque es probable que ésta sea muy inestable y cambiante en el tiempo. Lo cierto es que apenas empecemos a considerar una economía de mayor dimensión (es decir, de población anónima para cualquier participante) se hará obvio que el valor de cambio de la mercancía en cuestión no resta fijo, sino que todo lo contrario varía de transacción en transacción a merced de las preferencias y valoraciones subjetivas de cada uno de los participantes (del supuesto mercado<sup>9</sup>) y que esto ocurrirá de hecho así, y no se detendrá, sino sólo hasta que el valor de cambio de la mercancía que aspira a ser dinero —el cigarrillo, el oro, o cualquiera que se considere— sea fijado en los términos de alguna otra mercancía, o bien le sea asignado un valor nominal por algún emisor competente al efecto<sup>10</sup>. Es sólo en este momento que la referida mercancía de cambio se convierte realmente en dinero, cuando adquiere pues su función de *unidad de cuenta*<sup>11</sup>. En consecuencia, si bien en los hechos la génesis de las funciones de unidad de cuenta y medio de cambio pueden coincidir en el tiempo es la de moneda de cuenta la que es lógicamente primera, pues es ella la verdadera condición crítica de posibilidad que podría convertir a una mercancía en dinero. Ahora bien, una vez comprendido esto se deduce que el dinero en estricto rigor no es una mercancía, pues no es propiamente *lo que* se intercambia (ni siquiera lo que más se intercambia) sino el patrón universal en cuanto tal, esto es, el respectivo número; la moneda de cuenta como medida abstracta del valor.

Pero antes de describir con más detenimiento la verdadera esencia del dinero es necesario sugerir ya la relación que guarda la falaz concepción ortodoxa con la mentalidad y el *ethos* de la época propiamente moderna. En cuanto esta corriente concibe al dinero como mercancía, dotada por tanto de algún respaldo de valor material efectivo, ha tendido a identificarse en el plano teórico como la perspectiva de una Economía *real* (a la cual se opondría entonces la Economía *monetaria* de los

<sup>8</sup> INGHAM, G., *The Nature of Money*, Polity Press, Cambridge 2004, pp. 24-25.

<sup>9</sup> El «mercado» (a gran escala) entendido como un lugar donde confluyen la oferta y la demanda en un precio de equilibrio tampoco existe en rigor en este estadio evolutivo en que no existe todavía un precio objetivo. En efecto, las condiciones para que comparezca un precio de equilibrio de este tipo no existen sino hasta que surja una unidad de cuenta, pero lo que estamos diciendo es que ésta no nace espontáneamente de la dinámica propia de los intercambios. El dinero (en su función específica de unidad de cuenta) es pues una condición para el surgimiento del Mercado propiamente tal, no viceversa.

<sup>10</sup> Es decir, por alguien que al ser «creíble» (tiene «crédito») de que llegado el momento tendrá como cumplir con el pago, o rendir el valor, puede actuar entonces efectivamente como emisor de dinero.

<sup>11</sup> INGHAM, *ibid.*

enfoques heterodoxos). Esto sustenta una importante confusión, muy extendida todavía, que favorece artificialmente la supervivencia del enfoque ortodoxo pero que por razones de espacio no trataré aquí. Me limitaré a decir a este respecto que un denominador más apropiado para el enfoque ortodoxo, o clásico, sería el de Economía física, puesto que del hecho de que el dinero no sea en realidad algo que posea siempre un equivalente material no se sigue que no sea real, sino sólo que no es necesariamente algo físico. En consecuencia, el enfoque heterodoxo que concibe al dinero con más acierto como algo que puede ser virtual no es por ello menos parte de una perspectiva de la Economía *real*, si lo *real* se entiende por cierto en su acepción ontológica más profunda, que debe primar, y no sólo en la de la terminología específica emanada de las discusiones internas de ésta u otra disciplina positiva menor —en este caso de la Economía— lo que es siempre una cuestión coyuntural<sup>12</sup>. Así entendido, se comprenderá que no resulta para nada conveniente reservar con exclusividad la calidad de *realista* para la posición liberal del neoclasicismo. Pero independiente de esto, sobre lo cual no me extenderé más aquí como dije, sino que yendo más bien al centro de lo que en rigor nos concierne, queda muy claro que al concebir a la moneda como una mercancía el enfoque liberal de la *economía física* —mal llamado de la *economía real*— no es capaz de superar nunca la idea de una economía de trueque. Esto es, que queda como encerrada epistémicamente sin poder salir de este modelo que la condiciona, lo que se traduce en que no logre comprender la auténtica esencia de una economía plenamente monetizada como la actual en que el dinero ocupa un puesto cardinal. En lugar de ello antepone los principios de la *autorregulación naturalista* con su foco puesto en la centralidad de la actividad económica física y en el que la mercancía de cambio convertida ahora en la moneda pasa a ser un mero símbolo de las relaciones físicas («reales») subyacentes al intercambio de bienes, esto es, como un *velo neutro* que más que ser una verdadera fuerza económica se limita a lubricar el espontáneo orden natural de la producción y el consumo «efectivos». Así es como se funda, de hecho, el famoso supuesto de la *neutralidad* del dinero.

Ahora sí podemos aproximarnos a la auténtica definición del dinero. A este respecto nos interesa sobre todo subrayar el hecho de que el naturalismo de la *autorregulación* en cuanto tesis específica en el campo de lo teórico es el signo, sin embargo, de una circunstancia mucho más profunda en el plano ontológico de la cultura y la mentalidad propiamente liberal de la modernidad; a saber, que oculta el verdadero sentido esencial del dinero como expresión neta de la *función intelectual* (conjugada). El dinero no es, como postula la ortodoxia, algo que tenga necesariamente un respaldo material (es decir, una mercancía), sino que es, en rigor, la medida en sí misma de la moneda de cuenta abstracta que expresa y registra el valor

<sup>12</sup> Valga decir aquí que es una propiedad característica de la grave confusión de la mentalidad moderna el anteponer los conceptos emergentes de las ciencias positivas por sobre la Metafísica. En el caso particular que nos concierne significa que es un error —indeliberadamente complaciente con este tremendo embrollo en que la modernidad sume a las mentes— el supeditar el verdadero concepto ontológico del nominalismo en cuanto negación de los universales (o esencias cualitativas) a la mera acepción particular de lo que no tiene un respaldo físico. No obstante ello, es precisamente esta errada supeditación lo que hacen los teóricos de la moderna teoría monetaria, en su combate con la ortodoxia, cuando reivindican para su propia concepción del dinero que el valor fijado de la moneda sería esencialmente «nominal».

*de un sistema absoluto de deuda.* La forma fundamental del dinero es, en efecto, el *crédito*, que es la expresión de una *deuda absoluta*, esto es, en cuanto promesa de pago o reintegro, algo inmaterial que tiene más bien el carácter de lo puramente intelectual como sistema del relacionar puro, o del número. La razón de este rasgo no es de por sí evidente, pero tampoco es difícil de discernir si se observa que si bien en el crédito el acreedor se vale de algún aval o garantía que puede remitir a un valor material, esto no es sin embargo el crédito en sí, sino más bien una de sus «condiciones de posibilidad». Hay algo pues *relativo* al crédito que pertenece a ésta y otras condiciones que lo rodean, pero la deuda en sí misma que aquél expresa es universal y *absoluta* para ambas partes involucradas, deudor y acreedor, lo que equivale a decir que no hay nunca en verdad un acreedor que no sea también deudor durante el tiempo que rige el crédito<sup>13</sup>, tiempo que por lo demás podría perpetuarse indefinidamente si es que la deuda en sí misma se vuelve transferible y entra así en el circuito de pagos de la economía. De este modo, podría concebirse al crédito como un sistema de relación, en principio bilateral, de deuda que se establece con el carácter de algo que se halla en permanente suspenso. Una vez liquidado el crédito, la deuda implicada se cancela (la relación bilateral se extingue en favor de dos posesiones efectivas unilaterales) pero mientras rige o se encuentra vigente la deuda está como inmanentizada, y es precisamente esta suspensión o no resolución en algo material, que puede extenderse indefinidamente, lo que provee al crédito de su rasgo distintivo con respecto al dinero-mercancía convirtiéndolo en un dispositivo tecnológico creado completamente por el intelecto humano —en su creación de instituciones sociales— sin que le subyazca por necesidad ninguna cosa provista por la pura naturaleza. El dinero, en definitiva, posee esta misma forma y no es por tanto más que un sistema de deuda, o crédito transferible entre sus portadores. Por su parte, en cambio, el dinero-mercancía es sólo un sub-tipo posible de este dinero-crédito que pudo regir en las condiciones de una economía más primitiva o no monetizada de pleno, pero que fue superada una vez que el capitalismo contemporáneo, al ser en

<sup>13</sup> Así, por ejemplo, cuando un banco presta a un sujeto una determinada suma de dinero bajo la forma de un depósito —en su cuenta corriente— ambas partes adquieren un activo, pero contraen igualmente una obligación (un pasivo). El sujeto consigue un dinero que constituye para él un activo, pero también tiene ahora una deuda que es la obligación de reembolsar el préstamo, lo que es para él un pasivo. Por su parte el banco ha obtenido un activo que es el préstamo otorgado al sujeto como un depósito por cobrar, pero también ha sumado un pasivo, pues si el sujeto acude a la caja a exigir el monto en efectivo el banco está obligado a desembolsarlo en billetes. La relación de deuda o reclamación no desaparece si nos remontamos más atrás en esta cadena hasta la que media entre los bancos y el Banco Central, pues los billetes que éste emite han de implicar algo que *se debe* necesariamente, aunque nunca se materialice, o se postergue ilimitadamente su cobro. Esta obligación contra los billetes solía ser el oro cuando regía un patrón de esta especie, mientras que hoy en día bajo un patrón fiduciario podría ser, en última instancia, la garantía pignoraticia de títulos de deuda soberana, como es el caso de los Bonos del Tesoro americano. Si seguimos todavía hacia atrás, los propios Bonos T obligan al Tesoro, el que es un deudor por tanto de los tenedores de esos bonos. El punto en definitiva es que el respaldo «material» de esta deuda puede simplemente no existir y el valor del crédito (dinero) provenir sólo de la creencia general en que el emisor solventará, o puede solventar la deuda, creencia ésta que en ausencia de una mercancía concreta de respaldo tangible, está basada en la confianza que inspira en último término el estatus de poder del emisor; a saber, la riqueza o el poder geopolítico del Estado en cuestión en el concierto internacional de naciones. Esto es lo que genera la confianza de que dicha nación, y por tanto su dinero posee *crédito*, de que es pues *creíble* y cumplirá —o podría hacerlo— su promesa de pago.

cambio —y por definición— una economía del dinero puso al descubierto su más íntima esencia. Así pues, en primera instancia, el dinero en cuanto crédito es una categoría de lo intelectual, o del pensamiento en esencia vinculado a una relación numérica, y no una cosa física.

La teoría ortodoxa, sin embargo, que naturaliza al dinero concibiéndolo como algo físico oculta ésta, su verdadera esencia en tanto que producto fundamental del Intelecto. Pero he aquí un segundo efecto concomitante a éste que es aún más grave ya que trasciende —como anticipaba— el mero alcance del debate teórico (o científico) reproduciendo esta vez en el nivel cultural del *ethos* y de la formación de la mentalidad colectiva los tendenciales sesgos del pensamiento liberal. Y es que, en concreto, cuando definimos al dinero como una categoría del Intelecto nos referimos, como ya he explicado en el apartado sobre la metafísica, a la *función intelectual* conjugada [ $\varphi(\psi)$ ] y no a su versión desnuda o pura ( $\varphi$ ) que en sí misma es un puro *Vacuum*, o la verdadera nada. Así entendido sucede que la teoría ortodoxa hace justamente lo contrario y de lo intelectual del dinero toma sólo lo que es la parte más baja, material, de la substancia como si ésta pudiera existir o ser algo en efecto por sí sola, y que como creencia en el plano de la cultura es lo que define precisamente al *intelectualismo* como forma peculiar de la superstición moderna. Este punto es muy importante y justifica que insistamos en él para que se entienda bien: *la teoría naturalista del dinero no es intelectualista porque revele la verdadera esencia intelectual del dinero, sino todo lo contrario porque la oculta*. El dinero en cuanto crédito define, en efecto, una relación numérica sobre el valor de una deuda que es independiente de su respaldo material debido a que al volverse transferible puede perpetuarse al límite de no ser, de hecho, devengado nunca por algo físico. Esto revela, como vimos recién, que a nivel ontológico es una expresión de la *función intelectual*. Sin embargo, esto no descarta que sea algo real. Las cosas físicas que respaldan el valor del crédito son secundarias precisamente debido a esa posibilidad de diferir el pago sin límites, pero también son secundarias a un nivel todavía más importante, respecto al orden cualitativo de la relación implicada del crédito en cuanto ésta se erige como un vínculo entre sujetos —i.e. una relación intersubjetiva deudor-acrededor que funda el sistema de la deuda— y que es la que puede prescindir por siempre de la realización en objetos. El punto crítico reside pues en este elemento *cualitativo* de la relación y no sólo en su forma *funcional*; esto es, en el hecho de que establece un vínculo del tipo sujeto-sujeto, descriptivo de un campo social que es más sofisticado que las meras relaciones *cuantitativas* objeto-objeto (relación de cambio entre valores brutos de las mercancías) y sujeto-objeto (relación administrativa del solitario Robinson con sus cosas materiales)<sup>14</sup>. Este tipo de relación intersubjetiva, de mayor complejidad que las restantes, involucra por esencia a la imaginación y da origen a instituciones sociales, y así es que el dinero, si bien es la función del número, o de las cantidades del valor en su forma *funcional* abstracta (la dimensión intelectual de la substancia, [ $\varphi(\psi)$ ]) es, en cambio, en su *cualidad* intrínseca una institución social (la dimensión psíquica de la esencia,

<sup>14</sup> En relación con el análisis de estas distintas variantes relacionales entre sujetos y objetos véanse: INGHAM, *op.cit.*; WEBER, M., *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1999; GANSSMANN, H., «Money —a symbolically generalized medium of communication? On the concept of money in recent sociology», en: *Economy and Society*, 17, 1988, pp. 285-315.

[ $\psi(\zeta)$ ]). O dicho aun de otro modo, que en cuanto tecnología lo crucial del dinero no es ser un medio de cambio superior al trueque —la conclusión implicada en la tesis ortodoxa del dinero como mercancía—, sino que radica más bien en el hecho de erigirse como la institución por excelencia que permite ordenar (la variable independiente) y racionalizar el conjunto de la actividad económica imprimiéndole una verdadera estabilidad y prosperidad al servicio de los fines humanos. La teoría naturalista ortodoxa, todo lo contrario, en cuanto desprovee al dinero de su componente psíquico ( $\psi$ ) lo deforma a tal punto que pierde de vista su esencia como una expresión funcional pero *real* del Intelecto [ $\zeta(\psi)$ ] reduciéndolo al mero producto de la función intelectual desnuda ( $\zeta$ ), la que tomada en sí mismo, como ya hemos explicado, no es nada más que una ficción o una fantasmagoría<sup>15</sup>. Así, en suma, el liberalismo económico es en su trasfondo último, una expresión del *intelectualismo*: la superstición idiosincráticamente moderna acerca del orden socio-económico.

## CONCLUSIONES

La teoría económica ortodoxa está atravesada por una contradicción insalvable. En primer lugar, no puede negar la esencia intelectual del dinero, demasiado evidente en el estadio actual de evolución de la economía (una economía capitalista de pleno *monetizada*). Sin embargo, esto no implica un reconocimiento acertado de dicha esencia que exhiba el verdadero carácter del Intelecto, sino más bien una deformación de éste en que la inteligencia carece de su sentido cualitativo efectivo (el componente psíquico y social de la imaginación que le es intrínseco, [ $\zeta(\psi)$ ]). Si no obrase así, en efecto, y captara el verdadero rasgo del Intelecto el enfoque clásico se vería arrastrado indefectiblemente en su reflexión sobre el dinero a tener que admitirlo como una institución social, y entonces reconocer la existencia efectiva de un espacio decisivo en el manejo de esta tecnología para el fin de ordenar y alinear normativamente a la actividad económica hacia los fines que la sociedad humana, en el sano discernimiento de su imaginación, definiera como los más dignos de perseguirse. Esto conlleva, sin embargo, una grave imposibilidad, pero que no descansa en el plano externo o más superficial de la mera disputa de un debate teórico<sup>16</sup>, sino que radica en el hecho de fondo de que esa sugerida forma activa y normativista de actuación de la autoridad es intrínsecamente contraria a los lineamientos de la ontología liberal. Es algo que, dicho de otro modo, sencillamente no cabe dentro del paradigma moderno sobre lo social (i.e. el liberalismo) puesto que contraviene la idea intensamente arraigada en la mentalidad peculiar de esta época de que las pretensiones de la razón acerca de un conocimiento cualitativo (y por tanto imaginativo) sobre el bien esencial último del hombre y su existencia (tanto individual,

<sup>15</sup> De aquí el talante de esas abstrusas y estériles hiper-matematizaciones de la microeconomía que se presentan a veces como pretendidos productos científicos, pero que a efectos de un genuino conocimiento de la economía no aportan en verdad nada, y no son más que una veleidosa ejercitación del pensamiento matemático.

<sup>16</sup> De aquí la esterilidad práctica de las reclamaciones de la TMM, que nunca darán fruto (ni las de ninguna ciencia social positiva) en el sentido de derribar efectivamente las posiciones supersticiosas de la ortodoxia a menos que se erijan sobre el suelo conceptual de una acertada y robusta Metafísica.

como en sociedad) son intrínsecamente ilegítimas. En contra de esto, como vimos, el pensamiento moderno erigió inicialmente de la mano del nominalismo y del protestantismo calvinista, una noción restringida de la razón en que su alcance se extiende a lo sumo a la noesis de la substancia —esto es, de lo meramente cuantitativo e intelectual— y que más tarde con el avance de la modernidad ha llegado a prevalecer en todo el mundo, como un paradigma y un *ethos* intelectualista.

Pero hay, sin embargo, algo más. Las ciencias sociales como la economía, que tratan sobre el orden que han de darse unos seres autoconscientes no pueden limitarse al conocimiento de la substancia como sí pueden hacerlo las ciencias naturales. Esto implica que lo normativo en ellas nunca se puede realmente eliminar, sino a lo sumo, si se quiere, ocultar, puesto que la ética está implícita en la metafísica. En consecuencia, la restricción intelectualista autoimpuesta de una ciencia social que pretende acotarse a la mera substancia es en la práctica imposible, y de aquí que necesite de algún propositivo sustituto metafísico que complete ese intelectualismo. En el caso de la Economía liberal, patrocinada por la ortodoxia clásica, este sustituto es provisto en sus inicios, como también vimos, por el inmanentismo spinozista de la ilustración radical, que es el sustento idóneo para la ulterior idea del mercado como una esfera autorregulada de la sociedad que es divina en sí misma, en su naturaleza ciega y mecánica, lo que asegura de que a pesar de que quede proscrita la agencia intencional normativa de la razón humana haya un orden espontáneo natural, virtuoso en esencia, cuyo respeto dicta la norma de lo que éticamente debemos seguir. Ésta es, en efecto, la fuente originaria de la famosa veneración liberal ortodoxa por el mecanismo natural de la autorregulación del Mercado. Lo que ella encarna, como se puede apreciar, es una verdadera teodicea providencial en que la medida de lo virtuoso reside, en última instancia, en obedecer a esta pauta ciega de la naturaleza. La definición ortodoxa del dinero se enmarca, a su vez, dentro de esta corriente ideológica, y así es que en su calidad de *velo neutro*, su administración debe remitirse estrictamente nada más que a seguir las propensiones naturales del ritmo de la economía física, supuestamente real. Es decir, en última instancia, someterse asimismo al orden de la autorregulación. El apego inflexible a un anticuado concepto del dinero como mercancía obedece a la exigencia de seguir este modelo haciendo del dinero algo más afín a la ontología naturalista del mecanismo providencial. De este modo, tenemos que para los clásicos el dinero es algo físico y así es, en definitiva, como se constituyen los dos polos de la insuperable contradicción ortodoxa; el dinero es «intelectual» por un lado, algo reconocidamente abstracto, pero por otro es algo «real» en tanto que mercancía. El punto, sin embargo, es que ninguno de estos conceptos se refiere a un significado genuino ya que lo «intelectual» como es acuñado no apela a la realidad del Intelecto, y lo «real» tampoco a lo real sino sólo a lo físico.

Por último, cabe señalar que una manera importante en que esta mala definición del dinero favorece ocultamente el desorden monetario y financiero en el contexto actual del ordenamiento económico queda expuesta, en cambio, con toda evidencia, cuando suscribimos su concepto más genuino como *moneda de cuenta* que no sólo expresa el valor de la deuda, sino que también —y fundamentalmente— lo registra. No tengo espacio suficiente para adentrarme en un examen del modo en que el desempeño del Intelecto produce, a nivel ontológico, una Memoria (y el interés que esto reviste para el genuino desarrollo de las ciencias sociales) lo que además nos alejaría

del tema puntual de interés de este artículo hacia un ámbito de consideraciones acerca de la Historia. Sin embargo, al nivel de la Economía que nos compete aquí podemos presentar al menos una somera indicación. Tal como vimos, el dinero es una tecnología institucional consistente en una relación de tipo virtual que al igual que el crédito establece un sistema de deuda entre dos *sujetos*; deudor y acreedor (intersubjetividad que la hace —como también explicamos— una institución por esencia *social*). El rasgo principal de este potente dispositivo, o sistema tecnológico, en manos de la sociedad<sup>17</sup> es que instituye una *deuda absoluta* que compromete a ambas partes lo que implica que su registro de inscripción por excelencia sea la técnica de la contabilidad por partida doble. Esto significa que en ausencia de un respaldo físico como en el caso del obsoleto dinero-mercancía, sea este registro en sí mismo lo que garantiza la propiedad real del valor del dinero moderno y conserve el orden respectivo del sistema relacional en su conjunto. El desarrollo ulterior de la banca moderna, hito clave en la promoción del actual dinero-crédito, ha cobrado su impulso, en efecto, del perfeccionamiento seminal de esta técnica contable en el renacimiento. Pero he aquí que la consolidada ideología de la autorregulación, extendida al propio mercado del dinero en nuestros días, ha permitido vulnerar en la práctica los principios de esta técnica de registro doble. Tal es la acción, de hecho, que está detrás del fenómeno actual de la *financiarización* o leva financiera, en que por ejemplo, a través de la creación de sociedades vehículos por parte de las mismas empresas prestamistas, se ha venido permitiendo a vista y paciencia de todo el que quiera verlo, una colocación excesiva de títulos de crédito que no son registrados, no obstante, en sus balances contables, lo que no es otra cosa que una forma de ocultar el verdadero valor de la deuda que concierne a la parte del prestamista (algo que por lo demás es completamente legal bajo el estado de regulación-desregulación actual). Es importante reparar a este respecto —y este es el punto crucial— en el hecho de que esta vulneración del registro de la deuda no constituye en lo absoluto una mera acción al margen que afecte más o menos inocuamente a uno, entre otros, de los múltiples caracteres de las formas disponibles de administración del crédito, sino que precisamente, dado que este registro de inscripción doble es un aspecto fundamental de la tecnología del crédito que constituye al dinero en su esencia —esto es, en su calidad más auténtica como *unidad de cuenta*— lo que se está haciendo en realidad al vulnerar sus principios no es sino otra cosa que seguir prolongando ficcionalmente un tipo de agencia sobre el dinero basado en el engaño de que es una mercancía, lo que equivale en términos generales, a manejar una cosa como si fuera otra, y de lo cual, además de ser un desquicio teórico, tampoco es de esperar, como puede adivinarse, nada muy auspicioso en el terreno práctico.

Universidad de Valparaíso, Chile  
Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas.  
carlos.medina@uv.cl

CARLOS MEDINA LABAYRU

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]

<sup>17</sup> Idealmente en poder de la sociedad, y no de los poderes financieros *de facto*, entregados a su credo de la autorregulación en el mercado financiero.