

# Capitalismo, deseo y servidumbre, Marx y Spinoza\*

Prefacio al libro de Frédéric Lordon, publicado por  
La Fabrique Editions, septiembre de 2010, Francia

Fernando Arbeláez Bolaños\*\*

---

*fernando.arbelaez@uexternado.edu.co*

\* Se traduce con autorización del autor.

\*\* Docente investigador. Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales. Universidad Externado de Colombia. Coordinador el Observatorio de Economía y Operaciones Numéricas. Magister en ciencias económicas Université de Paris VIII



## Prefacio

El capitalismo no cesa nunca de dar motivos de hacerse cuestionable. Si el espectáculo no fuera a veces tan repulsivo, sería casi digna de admiración la audacia de que hace gala al pisotear a tal grado la máxima central del corpus de teoría del que, empero, se sirve como referencia ideológica en forma ostentosa: pues esa referencia es, en efecto, al liberalismo, y en particular, al kantiano, liberalismo que ordena actuar “de suerte que trates la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre al mismo tiempo como un fin, y jamás simplemente como un medio<sup>1</sup>”. Por uno de esos giros dialécticos, cuyo secreto solo tienen los grandes proyectos de instrumentalización, se ha declarado conforme a la esencia misma de la libertad que los unos fueran libres para utilizar a los demás, y estos libres de dejarse utilizar por aquellos como medios. Esta convergencia magnífica de dos libertades tiene nombre y es la relación salarial.

La Boétie señala cómo la costumbre de la servidumbre hace perder de vista la condición misma de la servidumbre. Y ello, no porque los hombres se “olvidaran” de sentirse por ella desgraciados, sino porque le hacen frente a la desgracia como un *fatum* que solo les cabe soportar, o incluso la asumen como una simple manera de vivir a la que toca enseñarse, mal que bien. Los sometimientos exitosos son aquellos que consiguen separar, en la imaginación de los sometidos, los afectos tristes propios al sometimiento de la idea misma del sometimiento, idea siempre susceptible, cuando se presenta en forma clara a la conciencia, de hacer renacer proyectos de rebelión. Hay que conservar en la mente esta advertencia de La Boétie, cuando se asume la tarea de volver al “núcleo duro” de la servidumbre capitalista y se mide cuán profunda es su incrustación, ilustrada por el hecho sorprendente de que, no obstante su carácter sorprendente, nadie se sorprende de que ciertos hombres, los llamados “patrones”, “puedan” arrastrar a muchos otros a entrar en su deseo, y a activarse para su servicio.

Pero este “poder”, tan extraño cuando se reflexiona al respecto, ¿les pertenece en verdad? Desde Marx es bien sabido que la respuesta es negativa: ese poder es un efecto de una cierta configuración de las estructuras sociales la de la relación salarial en tanto que doble separación de los trabajadores de los medios de producción y de los productos del trabajo. Pero estas estructuras no entregan el secreto último de todo lo que ocurre dentro de las organizaciones capitalistas. Se

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant (2008). *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe.

dirá que tal entrega le competa (y es el trabajo específico de) la psicología o de la sociología del trabajo, lo que es cierto. La vocación de este escrito no es abundar en los desarrollos de esas ramas, sino que pretende hacerle a tales disciplinas una proposición más abstracta, de la que podrían echar mano, apoderándose de ciertos de sus elementos si fuere necesario: la propuesta consiste en combinar un estructuralismo de las relaciones y una antropología de las pasiones. Combinar a Marx con Spinoza.

De seguro, ese par se conocen por comentaristas interpuestos. Sus afinidades son legión, lo que no significa que estén de acuerdo en todo. Tales convergencias son lo bastante fuertes, en todo caso, como para que, ponerlos juntos, no implique el riesgo de provocar un retorcijón intelectual. La paradoja temporal es que, si Marx es posterior a Spinoza, es gracias a este último que podremos completar a Marx. Pues establecer las estructuras (de la movilización capitalista de los asalariados) deja sin respuesta la pregunta de qué es lo que hace “funcionar” a dichas estructuras, es decir, la pregunta de por qué son *in concreto* eficaces, la pregunta no por el fantasma, sino por el motor de la máquina. La respuesta spinozista es: los afectos.

La vida social es el otro nombre de la vida pasional colectiva. Y si es cierto que el encausamiento dentro de formas institucionales genera diferencias considerables, también lo es que los afectos y las fuerzas del deseo son siempre el *primum mobile*. Reconocer su carácter estructurado en profundidad no impide, entonces, retomar el problema salarial “por las pasiones”, para preguntarse de nuevo cómo el pequeño número de individuos del capital logra poner en marcha para dicho capital el gran número de los que trabajan, bajo qué regímenes variados de movilización, lo que quizás posibilite integrar hechos tan dispares como la existencia de asalariados que lo son para no perecer (= comer); de aquellos cuyos placeres como consumidores los compensan un poco (o mucho) de sus sufrimientos laborales; de quienes le entregan su vida al trabajo y parecen con ello realizados; de aquellos que adhieren francamente a la marcha de su empresa y le manifiestan su entusiasmo, que son los mismos que al día siguiente se convierten en revoltosos (o se tiran por la ventana).

Y es que, en verdad, el capitalismo contemporáneo nos muestra un paisaje de pasiones mucho más rico y más lleno de contrastes que el de los tiempos de Marx. El marxismo, que se quedó en el tema del choque frontal de los monolitos “capital” y “trabajo”, tardó demasiado en reconocerlo, lo que le costó algunas plumas. ¿Acaso no sufrió el esquema binario de las clases por obra de la emergencia histórica de los cuadros, esos asalariados extraños que, desde el punto de vista material, están del lado del trabajo, pero que, desde el punto de vista simbólico, están del lado

del capital<sup>22</sup>? Ahora bien, los cuadros son el prototipo mismo de los asalariados satisfechos que el capitalismo querría ver surgir- sin cuidarse de la contradicción manifiesta que lo conduce por otra parte, en su configuración neoliberal, a echar también mano de las formas más brutales de coerción. La noción de dominación no puede salir indemne y sus versiones más simplistas quedan desconcertadas frente al espectáculo de dominados felices.

Son incontables, empero, los trabajos que se han enfrentado a esa paradoja, en especial los emanados de una sociología heredera de Pierre Bourdieu cuyo concepto de violencia simbólica tuvo precisamente la vocación de concebir esos cruces de la dominación y del consentimiento. Pero el campo de trabajo (conceptual) de la dominación capitalista no quedó cerrado. ¿Cuál es el sentido que se le puede encontrar (salvo en ciertos lugares en donde los asalariados son franca y activamente aterrorizados) cuando hay tantos asalariados que al parecer, no solo se acomodan a su situación, sin que tengan ninguna objeción propia, sino que además parecen obtener de la misma satisfacciones reales? Hacer felices a los dominados es el medio más efectivo de hacerles olvidar su condición y uno de los trucos más viejos del arte de reinar. El capitalismo está consiguiéndolo bajo el efecto de las necesidades de sus nuevas formas de producción, pero también, al mismo tiempo, por un movimiento de sofisticación de sus procedimientos de gobernabilidad, lo que le quita al dominador su cara familiar de simple férula.

Y si es cierto que la sociología del trabajo se ha puesto en la tarea de escudriñar los vicios o los planos ocultos menos relucientes del consentimiento, también lo es que no siempre se plantea la pregunta perjudicial de saber exactamente lo que significa consentir. Pero esa pregunta hay que formularla, pues si se responde mal, existe el riesgo patente de que los hechos en donde se exhibe el “consentimiento” (allí donde existe) vengán a desestabilizar los conceptos de explotación, de alienación o de dominación que la crítica, en especial la marxista, consideraba que hacían parte incuestionable de su patrimonio intelectual. Todos esos términos se ven perturbados por las nuevas tendencias de gestión laboral, que “motivan”, que prometen “el florecimiento en el trabajo” y la “realización personal”... y a las que los asalariados parecen a veces dar razón. De ello da testimonio la relativa desnu-

---

<sup>22</sup> La teoría marxista ha recuperado su rezago en esta materia, en especial gracias a la iniciativa de Gérard Duménil y Dominique Lévy, que formulan explícitamente la “hipótesis del cuadrismo”. Véase, *Économie marxiste du capitalisme*, colección “Repères”, La Découverte (2003). Véase también Jacques Bidet y Gérard Duménil (2007). *Altermarxisme, Un autre marxisme pour un autre monde*, Colección «Quadriga», PUF.

dez conceptual que conduce, a falta de mejor alternativa, a mascullar sin cesar la fórmula de la “servidumbre voluntaria”, oxímoron sin duda sugestivo, pero que, en sí (y con independencia de la obra así llamada), oculta a penas sus chambonadas, propias de un oxímoron cuando se trata de pasar de lo poético a lo teórico.

Sentirse movilizado o más bien reticente, o sentirse rebelado, comprometer su fuerza de trabajo con entusiasmo o a la brava, son otras tantas maneras de ser afectado como asalariado, es decir, de ser determinado a entrar en la realización de un proyecto (de un deseo) que en principio no es el propio. Y ahí está quizás el triángulo elemental en donde habría que resituar el misterio del compromiso por otro (en su forma capitalista): el deseo de uno, la potencia de actuar de los demás, los afectos, productos de las estructuras de la relación asalariada, que determinan su encuentro. En ese lugar, en donde la antropología spinozista de las pasiones se cruza con la teoría marxista de la relación asalariada, se ofrece la oportunidad de concebir otra vez lo que son la explotación y la alienación, es decir, de “discutir” de nuevo al capitalismo, aunque siempre en el doble sentido de la crítica y del análisis. Sin abandonar, no obstante, la esperanza de que, con el tiempo, el capitalismo terminé por entrar en la región de lo superable.

## I. Hacer hacer

### El deseo de hacer algo

Spinoza llama “conatus” al esfuerzo por el cual “cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser<sup>3</sup>”. La fórmula no entrega con facilidad la clave de su misterio, y quien la descubre por vez primera sufre al comienzo para figurarse en qué puede consistir la perseverancia en el ser, el tipo de acción concreta al que la misma llama o lleva las manifestaciones observables a las que puede dar lugar. Se darán, no obstante, todos los ingredientes para figurársela de manera simple, desarrollándole todo su alcance y, en efecto, verla obrando por todas partes en el mundo, “cada cosa...”. Pues el conatus es la fuerza de existir. Es, por así decirlo, la energía fundamental que vive en los cuerpos y los pone en movimiento. El conatus es el principio de la movilización de los cuerpos. Existir es actuar, es decir, desplegar esta energía. ¿De dónde proviene esta energía? Ese asunto debe ser de-

---

<sup>3</sup> Baruch de Spinoza (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 110. 80.

jado al comentario ontológico. Si se quisiera evacuarlo a la ligera, a medias con la verdad y a medias con lo discutible, y puesto que va a tratarse de las *humanas* cosas, sería posible decir: la energía del conatus es la vida. Y agregar, siguiendo aquí más de cerca a Spinoza: es la energía del *deseo*. Ser es ser un ser de deseo. Existir es desear, y en consecuencia activarse activarse en la persecución de sus objetos de deseo. Ahora bien, la conexión del deseo, en tanto que realización del esfuerzo con vistas a perseverar, y de la puesta en movimiento del cuerpo es sintéticamente expresada por el término mismo de conatus. Pues el verbo *conor*, en donde se origina, significa “emprender” en el sentido más general de “comenzar”. Al igual que el ímpetu, prestado a la física del Renacimiento, el conatus designa el impulso que hace pasar del reposo al movimiento, esta energía fundamental que produce la puesta en acción del cuerpo e inicia su enrutamiento en persecución de cierto objeto. Es la historia de las sociedades la que, a la vez, inventa y delimita la variedad de las empresas posibles, esto es, de los objetos de deseo lícitos. Siempre queda en pie el hecho de que, al nivel de mayor generalidad, la libertad de emprender, en el sentido del conatus, no es distinta a la libertad de desear y de lanzarse en pos de su deseo. Es por ello que, con excepción de las restricciones que el cuerpo social considera sano mencionar, esa libertad goza de una especie de evidencia *a priori*. Partiendo del carácter lícito de la producción de bienes materiales, las quejas empresariales, esta vez en la acepción capitalista específica del término, están siempre prestas a echar mano de ese fondo de comercio para cuestionar que sea embozada “la libertad de emprendimiento”. “Tengo un deseo que es conforme con la división del trabajo y se me impide perseguirlo”, protesta el empresario, quien, invocando la libertad de emprendimiento, no habla de nada distinto que de los arranques de su conatus. Y es verdad que, puesto en relación con la constitución ontológica de deseo, constitución activa en cada ser, y bajo las reservas que han sido hechas, esta libertad es indiscutible.

## **El deseo de hacer hacer: patronato y enrolamiento**

Lo que no es *a priori* indiscutible es la libertad de embarcar a otras potencias en la persecución del deseo propio. Ahora bien, la profundidad de la división del trabajo se combina con la ambición de los hombres para llevar con frecuencia a tener que perseguir los deseos de producción material sobre una base colectiva y, pues, en el sentido etimológico estricto, *colaborativa*. Es aquí que nace la relación asalariada, que es el conjunto de datos estructurales (los de la doble separación) y de codificaciones jurídicas que vuelven posible, para ciertos individuos, el implicar

a otros en la realización de su *emprendimiento* propio. Se trata de una relación de *enrolamiento*. Hacer entrar las potencias de actuar de los terceros en la persecución de su deseo industrial propio, tal es la esencia de la relación asalariada. Ahora bien, en la medida en que es un deseo, la empresa, en general, y la empresa productiva-capitalista, en particular, solo pueden concebirse con legitimidad en primera persona y tienen que ser asumidas en primera persona. En el fondo, la exclamación del empresario se reduce a un “tengo ganas de hacer tal cosa”. Muy bien, que lo haga. Pero que lo haga él mismo, si es que puede. Si no, el problema cambia por completo, y la legitimidad de sus “ganas de hacer” no se extiende a las ganas de hacer hacer. De allí que el desarrollo ambicioso de la empresa, ambición necesitada de recurrir a colaboraciones, plantee en forma nueva la cuestión de las formas de colaboración. Lo que aquí se plantea es el problema de la participación política en la organización de procesos productivos colectivos y el de la apropiación de los productos de la actividad común, en otros términos, el problema de la captura por el sujeto del deseo-amo.

Bajo el prisma de la captura, resulta pues que el *enrolamiento* constituye la categoría más general, de la que la relación asalariada es solo un caso. Se pueden empero tener ganas de denominar al subsumiente con el nombre de uno de los subsumidos y denominar con toda generalidad *patronato* a la relación en la cual un deseo-amo moviliza al servicio de *su* empresa las potencias de actuar de los enrolados, el jefe de guerra para su conquista, el cruzado para su cruzada, el soberano para su poder soberano (que no es suyo, sino de la multitud), el patrón capitalista para su beneficio y para sus sueños de realización industrial. En un sentido del todo general, pues, el patronato es un capturato, del que se pueden ver manifestaciones en terrenos diferentes al de la explotación capitalista que constituye su significación hoy por hoy: el dirigente de la ONG se apropia, a título de dueño del producto de la actividad de sus activistas, el mandarín universitario se apropia del de sus asistentes, el artista del de sus ayudas, y ello por fuera de la empresa capitalista, en la búsqueda de objetos que no tienen nada que ver con la utilidad monetaria. Todos esos personajes son otros tantos *patrones*, declinaciones específicas del patrón en general, captadores del esfuerzo (conatus) de sus *subordinados* enrolados al servicio de un deseo-amo.

## **Interés, deseo, puesta en movimiento**

La captura supone que los cuerpos se muevan al servicio de. La *movilización* es, pues, su preocupación constitutiva. Pues es, después de todo, algo muy extraño

que las personas “acepten” activarse de este modo para que se realice un deseo que no les pertenece. Y es solo la fuerza de la costumbre la fuerza de la omnipresencia de las relaciones patronales bajo las cuales vivimos la que hace perder de vista la inmensidad del trabajo social requerido para producir este “moverse para otro”, a tan grandes escalas. La identidad formal de la relación de enrolamiento, enfocada a un cierto nivel de abstracción, no le quita nada a la especificidad de los contenidos y de las estructuras de sus declinaciones diversas: el patronato capitalista tiene sus “métodos” que le son propios, y que difieren del patronato cruzado o del patronato universitario. Y el método que le es propio, es antes que nada el dinero. Pero, ¿acaso ese no es un saber trivial?

Sin duda, lo es, pero la banalidad de la experiencia a la cual remite no le quita ni una onza de profundidad. Y quizás el patronato capitalista, no obstante sus particularidades, tiene la propiedad de revelar, mejor que cualquier otro, sobre que base funciona el patronato como tal. Funciona basado en el interés, *es decir*, en el deseo, toda vez que Spinoza podría aquí ser parafraseado: *interesse sive appetitus*. Es el género de identidad que no todos aman<sup>4</sup>. O más bien, cuyas consecuencias no le agradan a todo el mundo. Pues sentada la esencia de deseo del hombre, se sigue de ello, bajo esta identidad, que sus comportamientos deben todos ser calificados de *interesados* “pero que queda entonces del calor de las relaciones verdaderas y de la nobleza de los sentimientos?” preguntan los amigos del don desinteresado. Nada y todo. Nada, cuando el empeño consiste en mantener con obstinación la noción de un altruismo puro, movimiento fuera de sí en el cual quien lo efectúa renunciaría a cualquier cuenta. Todo, con tal de que se pueda resistir a la reducción que solo entiende “interés” en el modo del cálculo utilitarista. El interés, es la toma de placer, es decir, el otro nombre del objeto del deseo, del cual exhibe la misma infinita variedad. ¿Es que es posible negar que se tiene *interés por el deseo propio*? Y si es imposible, cómo negarle, entonces, el estatus de interés a todos los objetos de deseo que escapan al orden del deseo puramente económico, cómo negar que haya interés en el reconocimiento que se espera obtener cuando se hace una donación, en la espera de la reciprocidad amorosa, en las demostraciones de

---

<sup>4</sup> En particular los teóricos del MAUSS, el Movimiento Anti-Utilitarista en Ciencias Sociales, que se esfuerzan en mostrar que el hombre no es sólo un ser interesado, sino que puede también adoptar la figura del *homo donator*, altruista y desinteresado. Para una controversia al respecto, véase Frédéric Lordon (2006). “El don tal cual es y no como se quisiera que fuera” y Falafil (2006). “¿Cuál paradigma del don? En clave de interés o en clave de don? Respuesta a Frédéric Lordon”, in *De l’anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses, Revue du MAUSS semestrielle*, n.º 27,

generosidad, en la expectativa de encajar los beneficios simbólicos de grandeza o de una imagen caritativa de sí, tanto interés como el que se tiene cuando se lleva un estado de pérdidas y ganancias, solo que los modos en aquellos casos ya no sean el de un cálculo explícito. Es verdad que es otro deseo, y uno muy poderoso, el deseo de encantamiento, el que sin cesar lleva a negar que haya interés, un poco como si los amigos del desinterés terminaran por ser víctimas de la reducción utilitarista que se proponían empero combatir. Entregados del todo y por voluntad propia a la tarea de detener el ascenso de las aguas heladas del cálculo, quisieron reservar a su enemigo el nombre de interés por la única razón de que la teoría económica y la filosofía utilitarista así lo habían designado, y ello al doble precio de validar esta designación, ratificando la reducción que ello implica, y de renunciar por ello mismo a la extensión de un concepto cuyas potencialidades mucho más vastas nada justificaba abandonar<sup>5</sup>. Cualesquiera sean las vías que tome, cada una de ellas tan distinta de las otras como imaginarse pueda, lo cierto es que el esfuerzo de perseverancia en el ser en tanto deseo nunca puede ser perseguido sino en primera persona, de suerte que de quien lo persigue hay que decir que está interesado, y ello aun si su deseo es el de dar, socorrer, prestar atención u ofrecer su disposición a servir. La generalidad del deseo acoge, pues, toda la variedad de intereses, desde el interés más abiertamente económico, expresión históricamente construida del interés tal y como el mismo se *refleja* bajo la especie de la cuenta en unidades monetarias, pasando por todas las formas estrategizadas, y más o menos reconocidas por uno mismo del interés, y hasta las formas menos económicas, o incluso las más anti-económicas, las del interés moral, simbólico o psíquico. Ahora bien, las relaciones sociales del capitalismo echan mano de esta gama mucho más ampliamente de lo que sugeriría la lectura simplemente economicista, amplitud que no hace imposible, empero, el dar de ello una visión conceptualmente unificada siempre y cuando se disponga de un concepto unificador como, por ejemplo, el del conatus, esta fuerza que desea, principio de todo interés, ese deseo-interés, principio de toda servidumbre.

## La vida desnuda y el dinero

Es innegable, empero, que de todos los deseos que incorpora a su gama, es por el del dinero por donde comienza el capitalismo. O más bien, la vida desnuda. La

---

<sup>5</sup> Véase Frédéric Lordon (2006). *L'interêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.

vida para reproducir. Ahora bien, en una economía descentralizada con división del trabajo, la reproducción material pasa a través del dinero. Esta es una mediación que no fue del todo inventada por el capitalismo: la división del trabajo, y el intercambio monetario mercantil, que es su correlato necesario a partir de un cierto umbral de profundización, tenían ya siglos de lenta progresión. El capitalismo hereda esta construcción de mercados, formada en período largo, pero sólo puede nacer en verdad una vez que ha cerrado las últimas posibilidades de auto-producción individual o colectiva (en pequeña escala) y que ha elevado a un grado inaudito la heteronimia material. La dependencia *integral* a la división mercantil del trabajo es su condición de posibilidad. Marx y Polanyi, entre otros, mostraron cómo se constituyeron las condiciones de la proletarización, en especial por obra del cierre de los comunes (*enclosures*), no dejando más posibilidades que la venta de la fuerza de trabajo no calificada, después de que se había organizado la privación más absoluta de los hombres.

Duele un poco tener que recordar una evidencia tan trivial y, sin embargo, hay que hacerlo para que las historietas contemporáneas a base de “enriquecimiento del trabajo”, de “gestión laboral participativa”, de “autonomización de las tareas” y otros programas de “realización de sí”, no terminen por hacer olvidar esta verdad primera de la relación salarial de que se trata de una relación de dependencia, una relación entre agentes en la cual el uno detenta las condiciones de la reproducción material del otro, y que ese es el fondo incommovible, el plano trasero permanente, de todo lo que pueda elaborarse al respecto. Aunque no se reduzca a eso, la relación salarial solo es posible cuando se hace de la mediación por el dinero el punto de paso obligado, el punto de paso exclusivo del deseo basal de la reproducción material. Como es vivido por un buen número de asalariados, todos los “planes” sucesivos que la relación salarial capitalista ha sabido montar para enriquecer su decorado, planes de intereses más refinados en el trabajo avance, socialización, “floreamiento”, etc., se pueden derrumbar en cualquier momento para dejar en pie únicamente el plano trasero indestructible de la dependencia material, fondo bruto de amenaza que se le arroja a la vida de nuevo desnuda.

Si la mediación del dinero es el punto de paso obligado, la dependencia hacia el proveedor del dinero está de entrada inscrita en las estrategias de la reproducción material y eso en calidad de dato básico más fundamental. Ahora bien, en una economía capitalista solo hay dos proveedores de dinero: el empleador y el financiero. Al asalariado le corresponderá el empleador, o después, eventualmente, el banquero, pero en forma marginal y sobre la fe en una capacidad de reembolso adosada a una remuneración preexistente. Llevada a su último grado, la heteronimia

material, consistente en la incapacidad de proveerse por sí mismo los requisitos de su reproducción como fuerza de trabajo (y como simple vida) y la necesidad de pasar a través de la división del trabajo mercantil, hacen imperativo el acceso al dinero, convirtiéndolo en el objeto de deseo cardinal, que condiciona (o casi...) los demás. “El dinero se convirtió en el condensado de todos los bienes”, escribe Spinoza en uno de los raros pasajes en donde evoca la cosa económica, “es por eso que es costumbre que su imagen ocupe por entero el espíritu del vulgo incapaz en adelante de imaginar cualquier disfrute que no venga acompañado por la idea del dinero como causa<sup>6</sup>”. No vaya a creerse que Spinoza, dueño de tan cortante fórmula, se considerara distinto al vulgo y dispensado de su suerte común<sup>7</sup>: antes de hacer filosofía, le tocaba pulir lentes. Ciudadano de las Provincias Unidas en la cumbre de su poderío económico, estaba bien colocado para saber qué mutaciones en el régimen de los deseos y de los afectos colectivos inducen a la profundización de la división del trabajo y la organización de la reproducción material sobre una base mercantil: el dinero, en tanto que mediación casi exclusiva de las estrategias materiales, “condensado de todos los bienes”, se volvió el objeto de meta-deseo, es decir, el punto de tránsito obligado para todos los otros deseos (mercantiles).

## La moneda relación, el dinero deseo

Aprovechando la oportunidad que se ofrece, hay que hacer la distinción conceptual entre dos términos, la *moneda* y el *dinero*, espontáneamente captados como equivalentes y de los que nadie ve la utilidad de desdoblar, ¿por qué dos palabras para una misma cosa? Pepita Ould-Ahmed, una de las primeras en cuestionar de verdad esta diferencia lexical, ve en la misma muy justamente el efecto de apropiaciones disciplinarias distintivas: el dinero para los antropólogos (y sociólogos), la moneda para los economistas, y al final una simple variación de perspectiva sobre aquello que sigue siendo en lo fundamental un solo y mismo objeto<sup>8</sup>. Es posible, sin embargo, prolongar el análisis y cualificar conceptualmente esta “variación de

<sup>6</sup> Baruch de Spinoza. *Ética demostrada* Op. cit.

<sup>7</sup> Y se hará una distinción entre el “lote del montón”, que no se escapa a las necesidades de la reproducción material a través del intercambio monetario, y el “vulgo” definido por su parte por el hecho de que su espíritu está “*enteramente*” preocupado por la imagen del dinero.

<sup>8</sup> Pepita Ould-Ahmed (1982). “Monnaie des anthropologues, argent des économistes: a chacun le sien?”, in Baumann E

perspectiva”, haciendo de la moneda el nombre de una cierta relación social y del dinero el nombre del deseo que nace bajo esa relación.

El aporte decisivo de los trabajos de Michel Aglietta y André Orléan<sup>9</sup> habrá consistido en desmontar las aprehensiones sustanciales (un valor intrínseco) o funcionales (el medio cómodo de los intercambios) de la moneda, para ver allí una *relación social*, armada institucionalmente, y de una complejidad similar a la de la relación social “capital”. La moneda no es, en sí, valor, sino que es el operador del valor. Es, sobre todo, efecto de una creencia colectiva en la eficacia de su poder liberatorio puesto que cada quien, para aceptar el signo monetario, halla una razón en el hecho de que los demás lo aceptan también y la cosa es recíproca. La producción de esta aceptación común de un signo, en definitiva del todo arbitrario puesto que desprovisto de cualquier valor intrínseco, es la cuestión monetaria por excelencia. Hay que traer a la luz la naturaleza, en *esencia fiduciaria*, de la moneda, naturaleza ocultada por largo tiempo por obra de las ilusiones del fetichismo metálico, para ver que, por fuera de cualquier carácter sustancial, la moneda es en lo fundamental de orden relacional, es decir, en la escala de toda la sociedad, una relación social. Las instituciones monetarias no tienen función distinta que la de producir y reproducir la relación social de reconocimiento y de confianza compartidos<sup>10</sup> que, encerrado en un signo cualquiera, lo establece como medio de pago universalmente aceptado. La moneda sólo es (re)producida, o destruida dentro de esa relación. De allí que, lejos de ser reductible a las solas interacciones bilaterales, se imponga (cuando lo hace) con la fuerza de una soberanía cuya escala es la de toda la comunidad de cuya potencia colectiva es ella misma expresión<sup>11</sup>.

El dinero es la moneda captada por el lado de los sujetos. Si la moneda es el medio de pago como relación social, el dinero es la moneda como objeto de deseo, ese “condensado de todos los bienes del que ya no hay mucho goce que digamos que no venga acompañado por su idea como causa”. El dinero es la expresión sub-

---

<sup>9</sup> Aglietta y Orléan. *La violence de la monnaie*, PUF; Odile *La monnaie entre violence et confiance*, Jacob (2002); (dir.). *La Monnaie souveraine*, Odile Jacob (1998).

<sup>10</sup> Sobre las formas de confianza monetaria y de arquitecturas institucionales, véase, Bruno Théret (2007). «La monnaie aux prismes de ses crises d’hier et d’aujourd’hui»red Théret B. (dir.). *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Ediciones de L’EHESS.

<sup>11</sup> Respecto de la noción de la soberanía de la moneda como manifestación del poder de la comunidad: Frédéric Lordon y André Orléan (2008). «Genèse de l’État et genèse de la monnaie: le modele de la *potentia multitudinis*», in Citton Y. y Lordon F *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude á l’économie des affects*, Ediciones Amsterdam.

jetiva, bajo la especie del deseo, de la relación social monetaria. La relación social produce la aceptación común del signo monetario, haciendo del mismo un objeto de deseo de los individuos- o de metadeseo, puesto que el equivalente general es este objeto particular que da acceso a todos los objetos de deseo (materiales). Se requiere, pues, del trabajo de la relación y de toda su armadura institucional para proveerle a la economía del deseo, estructurada por la mercancía, uno de sus atractores más poderosos. Se ve tanto la diferencia como la complementariedad de los respectivos registros analíticos de la moneda y el dinero, mecanismos sociales e institucionales de producción de una creencia-confianza colectiva de un lado, fijación del deseo individual, del otro. Y es menester entonces no descalificar uno de estos puntos de vista sirviéndose del otro, sino mantener los dos al tiempo, para dar cuenta completa del objeto monetario, exactamente del mismo modo en que Bourdieu recusaba la falsa antinomia del objetivismo y el subjetivismo<sup>12</sup>, el primero solo queriendo saber acerca de las estructuras y considerando poca cosa a los agentes, supuestos soportes pasivos, el segundo ignorando a las estructuras, escudado en el argumento de que no habría nada fuera del sentido que de las vivencias tienen los individuos, y ambos, por igual, incapaces de concebir la *expresión* de las estructuras en y por las psiquis individuales, la presencia de las estructuras en el seno mismo de los sujetos, pero bajo la forma de disposiciones, de deseos, de creencias y de afectos.

## La servidumbre voluntaria no existe

La dependencia del objeto de deseo “dinero” es el punto de apoyo del enrolamiento asalariado, el pensamiento oculto detrás de todos los contratos de trabajo, el fondo amenazante que conocen tanto el empleador como el empleado. La puesta en movimiento de los cuerpos de los asalariados “al servicio de”, saca su energía de la fijación del deseo-conatus sobre el objeto dinero, objeto cuyos únicos proveedores, así lo establecen las estructuras capitalistas, son los empleadores. Si el sentido primero de la dominación consiste en la necesidad para un agente de tener que pasar a través de otro para acceder a su objeto de deseo, entonces es evidente que la relación salarial es una relación de dominación. Ahora bien, por una parte, la intensidad de la dominación es directamente proporcional a la intensidad del deseo del dominado cuyas llaves están en manos del dominante. Y de otra parte, el

<sup>12</sup> Pierre Boudieu (1987). *Choses dites*, Editions de Minuit.

dinero se convierte en el objeto de interés-deseo jerárquicamente superior, aquel que condiciona la persecución de los demás deseos, incluso de los no materiales, cuando la acumulación primitiva ha creado las condiciones estructurales de la heteronimia material radical, que toda la evolución ulterior del capitalismo se aplica en profundizar cada vez más: “La presuposición primera de toda existencia humana, y pues de toda historia, (es la de) que los hombres deben estar vivos para poder hacer historia. Pero para vivir es menester antes que nada beber, comer, tener donde vivir, como vestirse y algunas otras cosas adicionales<sup>1313</sup>”. En la economía monetaria con división del trabajo del capitalismo, nada es tan imperioso como el deseo de dinero y, en consecuencia, no hay atractor más poderoso al del enrolamiento asalariado.

Hay que volver a repetir esa evidencia para desarmar la idea de la “servidumbre voluntaria”, este oxímoron que la época actual querría convertir en la clave de lectura de la relación asalariada y de sus desarrollos manipuladores recientes más inquietantes. ¿Será posible afirmar que la tesis de La Boétie vale más que el título de su libro? En caso de respuesta afirmativa, se podría agregar que lo que hay de sorprendente es la precocidad de la formulación de un tema que concentra todas las aporías de la metafísica subjetivista de la que se nutre el pensamiento individualista contemporáneo, pero también la manera práctica en la que el individuo se relaciona, en forma espontánea, consigo mismo: el individuo-sujeto se cree este ser libre de arbitrio y autónomo de voluntad cuyos actos son efecto de su querer soberano. Podría no ser siervo, si quisiera con la fuerza suficiente liberarse; en consecuencia su servidumbre, si es que existe, se debe a un defecto de voluntad, su servidumbre es voluntaria. Bajo una metafísica de la subjetividad semejante, la servidumbre voluntaria está destinada a permanecer como un enigma indisoluble: ¿cómo puede así “desearse” un estado claramente indeseable? A falta de una aclaración de ese misterio, la evocación de una servidumbre voluntaria, que pone en juego la tensión de una aspiración a la libertad condenada inexplicablemente a no realizarse, solo puede tener un alcance político, el de un llamado a la rebelión de conciencia (lo que no está mal), pero en ningún caso el alcance de una comprensión por las causas de este inacabamiento. Entre las muchas relaciones de dominación, la relación salarial como captura de un cierto deseo (el deseo de dinero de los individuos que se esfuerzan con vistas a perseverar material y biológicamente) expone en su desnudez el principio real de la dominación: la necesidad y la intensidad de un deseo. Para poder regresar desde aquí a la idea de una “servidumbre voluntaria”

---

<sup>13</sup> Karl Marx y Friedrich Engels (1982). *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, p. 86.

restaurada, sería necesario sostener que somos amos totales de nuestros deseos.... El caso de la relación salarial tiene desde ese punto de vista la virtud de indicar que existen deseos que no se imponen bajo el modo de la libre elección, o, de otro modo, tocaría hablar de servidumbre voluntaria igualmente a propósito de aquel a quien se le ha puesto una pistola en la sien y que obedecerá a todo bajo el deseo (poderoso) de no morir, capturado (él y su deseo) por quien lo tiene de rehén. Son las estructuras sociales, las de las relaciones de producción capitalistas en el caso asalariado, las que configuran los deseos y predeterminan las estrategias para alcanzarlos: dentro de las estructuras de la heteronimia material radical, el deseo de perseverar material y biológicamente está determinado como deseo de dinero, el cual, a su vez, se determina como deseo de empleo asalariado.

Pero el ejemplo asalariado, ventajoso para hacer ver la heteronimia de su deseo asociado, se convertiría en su contrario si se le contiene dentro de su particularidad. Nadie como Spinoza se esforzó tanto para plantear la heteronimia del deseo como una generalidad absoluta. El *conatus*, fuerza deseosa genérica y “esencia misma del hombre<sup>14</sup>” es primero, en términos ontológicos, puro impulso, pero sin dirección definida. Para decirlo en términos de Laurent Bove, es un “deseo sin objeto<sup>15</sup>”. Los objetos que perseguirá le llegarán muy rápido, pero todos le vendrán designados desde fuera. Pues se contrae el deseo al encontrarse con las cosas, con sus recuerdos y con todas las asociaciones susceptibles de ser elaboradas a partir de esos acontecimientos que Spinoza llama *afecciones*. “El deseo - dice la integralidad de la primera definición de los afectos es la esencia misma del hombre en tanto que esta se concibe como determinada por una afección cualquiera de sí misma a hacer algo”. La fórmula no es menos oscura que la de la perseverancia en el ser y dice, sin embargo, lo que hay que entender: la esencia del hombre, que es potencia de actividad, pero genérica por así decirlo y, como tal, intransitiva, fuerza pura de deseo que no sabe todavía qué desear, solo se volverá actividad dirigida por obra de una afección antecedente un algo que le ocurre y la modifica una afección que le señalará una dirección y un objeto sobre los cuales ejercerse *in concreto*. De allí resulta un giro radical de la concepción ordinaria del deseo como tracción por algo deseable preexistente. Es más bien el empuje del *conatus* el que invade las cosas y las instituye como objetos de deseo<sup>16</sup>. Y esas invasiones están determinadas por

<sup>14</sup> *Ética*, III, Definición de los afectos I.

<sup>15</sup> Laurent Bove (2006). «*Ethique*, partie III», in Pierre-François Moreau y Charles Ramond (dir.). *Lectures de Spinoza*, Ellipses.

<sup>16</sup> *Ética*, III, 9, escolio.

entero por el juego de los afectos. Una afección algo que ocurre, un afecto el efecto en sí triste o gozoso de la afección, las ganas de hacer algo que de allí se siguen poseer, huir, destruir, perseguir, etc: la vida del deseo se limita a elaborar a partir de esta secuencia elemental. Con la mayor frecuencia, elabora por el juego de la memoria y de las asociaciones. Pues las afecciones y los afectos que de allí han resultado dejan huellas<sup>17</sup>, más o menos profundas, más o menos susceptibles de volver a ser movilizadas, los antiguos goces o las viejas tristezas siendo capaces de contaminar por conexión objetos nuevos, convertidos así en objetos de deseo<sup>18</sup> Swan, ¿no se enamora de Odette por la única razón de que le recuerda un clavel que le había gustado en un fresco de Boticelli? Y cuando el deseo no pasa así de un objeto a otro por asociación y rememoración, circula entre los individuos que se inducen los unos a los otros a desear por obra del espectáculo mutuo de sus impulsos<sup>19</sup>, y ello no tanto en relaciones estrictamente bilaterales como en mediaciones, por lo esencial sociales, de donde pueden surgir, por otro lado, la mayor variedad de emulaciones de deseo: me gusta porque a él le gusta, o, si es él quien ama, entonces yo amo menos, o más todavía, y... ¡odio precisamente porque a él le gusta! (como es sabido, el gusto de un grupo social puede ser el mal gusto de otro, y pues el deseo de los unos de obtener, el deseo de los otros de evitar, etc.).

Pero la exploración de los infinitos enroscamientos de la vida pasional, según Spinoza, es un asunto amplio por sí solo, del que se quisiera resaltar aquí la heteronimia profunda del deseo y de los afectos dependientes de los encuentros pasados y presentes, de la disposición a rememorar, ligar e imitar, disposiciones formadas a lo largo de trayectorias biográficas (sociales). Y sobre todo: nada, absolutamente nada, que sea del orden de una voluntad autónoma, de un control soberano o de una libre auto-determinación. Su vida pasional se impone al hombre y lo encadena, para bien y para mal, al azar de los encuentros gozosos o tristes, de los que le falta el secreto, es decir, la comprensión por las causas reales. Por cierto, Spinoza escribe una *Ética*, y traza una trayectoria de liberación- que no le toca emprender

---

<sup>17</sup> Sobre la importancia del cuerpo trazable, del cuerpo que conserva huellas (*vestigia*) como soporte de la memoria, y sobre la causalidad vestigial de la vida afectiva, la obra de referencia es la de Lorenzo Vinciguerra (2005). *Spinoza et le signe. Genèse de l'imagination*, Colección "âge classique", Vrin.

<sup>18</sup> *Ética*, III, 15, corolario: «Por el solo hecho de haber considerado un objeto al mismo tiempo en que estábamos afectados por un goce o una tristeza del que, empero, dicho objeto no era la causa eficiente, podemos amarlo u odiarlo».

<sup>19</sup> *Ética*, III, 27.

por ahora a ninguna resolución decisoria<sup>20</sup>. Pues no son numerosos los emancipados ¿acaso alguien ha visto nunca a alguno? Para el común de la gente, el título de la cuarta parte de la *Ética* anuncia sin ambigüedad el tono: *De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos*. Y lo mismo pasa con la primera frase de su prefacio: “Llamo servidumbre a la impotencia humana para dirigir y para reprimir los afectos; sometido a los afectos, en efecto, el hombre ya no depende de sí mismo, sino de la fortuna...” El orden fortuito de los encuentros y las leyes de la vida afectiva a través de las cuales esos encuentros (afecciones) le producen sus efectos, hacen del hombre un autómata pasional. Evidentemente, todo el pensamiento individualista-subjetivista, construido en torno de la noción de la voluntad libre como control soberano de sí, rechaza en bloque, y con la mayor energía, ese veredicto de heteronimia radical. Es ese rechazo el que se expresa por anticipado en La Boétie, por cuasi-incorporación en los contemporáneos, dentro de la idea de “servidumbre voluntaria”, puesto que, fuera de la imposición dura de la sumisión física, solo es posible estar atado si así se lo ha querido, sin importar cuán misterioso aparezca ese querer. Contra esta aporía insoluble, Spinoza propone un mecanismo de alienación muy distinto: las verdaderas cadenas son las de nuestros afectos y de nuestros deseos. La servidumbre voluntaria no existe. Solo existe la servidumbre pasional. Pero es universal.

---

<sup>20</sup> Pascal Sévérac (2005). *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion.