

LA MÁQUINA MONETARIA: DEL OIKOS AL FLUJO MUTANTE¹ – ELEMENTOS PARA PENSAR UNA MONEDA POSTCAPITALISTA

THE MONETARY MACHINE: FROM THE OIKOS TO THE MUTANT FLOW – ELEMENTS FOR THINKING A POST-CAPITALIST CURRENCY

Andrés M. Osswald

<https://orcid.org/0000-0001-6333-0726>

amosswald@gmail.com

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas, Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina*

Gonzalo Santaya

<https://orcid.org/0000-0002-1998-6215>

gonsantaya@gmail.com

*Universidad Nacional Guillermo Brown,
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales
Buenos Aires, Argentina*

RESUMEN *De los análisis que Deleuze y Guattari destinan al estudio del capitalismo en las dos obras que componen Capitalismo y esquizofrenia, retomamos aquí los siguientes aspectos: que bajo ese sistema económico el deseo es deseo de dinero; que el capitalismo se caracteriza por la tendencia hacia lo ilimitado y que el dinero alcanza su máxima abstracción – y potencia*

¹ Artículo enviado el: 10/10/2024. Aprobado el: 31/01/2025.

desterritorializante – bajo este régimen como flujo financiero o «mutante». A partir de este estado de cosas, nos proponemos mostrar el fundamento oikológico del dinero en el mundo de la vida, a partir de un estudio del primer libro de la Política de Aristóteles y de los análisis fenomenológicos sobre el hambre y el gozo en Totalidad e infinito, de Emmanuel Levinas. A partir de esta génesis oikológica, proponemos explicar el devenir abstracto del dinero como parte del proceso de matematización de la naturaleza que, para el Husserl de Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental, caracteriza a la ciencia moderna. Finalmente, ofrecemos una alternativa a la ilimitación del capitalismo a partir del diseño de instrumentos monetarios que permitan revertir flujos financieros sobre el mundo de la vida: nuevos objetos de deseo que permiten limitar el devenir ilimitado del capitalismo a través de la concretización de la moneda.

Palabras clave: *Dinero. Postcapitalismo. Deseo. Oikología. Máquina.*

ABSTRACT *From the analyses that Deleuze and Guattari devote to the study of capitalism in the two works that comprise Capitalism and Schizophrenia, we take up the following aspects: that under this economic system, desire is the desire for money; that capitalism is characterized by a tendency toward the unlimited; and that money reaches its maximum abstraction—and deterritorializing power — under this regime as a financial or “mutant” flow. From this point, we propose to demonstrate the oikological foundation of money in the lifeworld, based on a study of the first book of Politics of Aristotle and the phenomenological analyses about hunger and joy in Totality and Infinity, of Emmanuel Levinas. Based on this oikological genesis, we propose to explain the abstract becoming of money as part of the process of mathematization of nature that, according to Husserl in The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, characterizes modern science. Finally, we offer an alternative to the limitlessness of capitalism by designing monetary instruments that allow for the reversal of financial flows into the lifeworld: new objects of desire that allow for the limitation of the unlimited future of capitalism through the concretization of currency.*

Keywords: *Money. Post-capitalism. Desire. Oikology. Machine.*

Introducción

La cuestión de la moneda asedia – más implícita o más explícitamente – todo el debate económico-político de la actualidad. Más allá del interés erudito, la tradición filosófica es rica en aportes capaces de nutrir la concepción de elementos monetarios alternativos a los actualmente dominantes. El objetivo de este trabajo es reconstruir y asociar algunos de esos aportes que, si bien pertenezcan a períodos y escuelas muy diferentes (la aristotélica, la fenomenológica y la deleuziano-guattariana), convergen en un diagnóstico común. Aceptando el hecho de que el actual predominio de la economía capitalista a nivel global universaliza el *deseo de moneda*, y desligando este hecho de toda consideración moral, partiremos de la premisa de que ese deseo está asociado a la actual crisis humana y ambiental que azota la mayor parte del globo. Pero esto no implica un vínculo causal directo entre el uno y la otra. Si esto es así, existe la posibilidad de concebir una máquina monetaria postcapitalista, es decir, un régimen económico donde la valorización de la moneda no descance en la explotación de los recursos humanos y naturales de nuestro planeta. En la consideración de esa posibilidad se inserta este trabajo.

Hablaremos de ‘máquina monetaria’ recuperando la concepción maquinica desarrollada por Deleuze y Guattari en las obras que componen el *tándem* de *Capitalismo y esquizofrenia* (1972 y 1980). ‘Máquina’ remite, en ese marco, a un complejo dinámico de elementos indeterminados (flujos) interconectados e interrelacionados (mediante un sistema de ‘cortes’ que capturan y/o emiten los flujos), y que funciona dentro de un cierto régimen relativamente estable, en un todo que excede la suma de sus partes. Más aún, las partes (los flujos y sus cortes) sólo se determinan en el contexto del régimen maquinico que los enlaza, y carecen de una esencia o de propiedades fijas fuera de ese régimen. El *funcionamiento* es, pues, la categoría fundamental; de modo que la pregunta filosóficamente relevante nunca es “¿qué es *x*?", sino “¿con qué se conecta y cómo funciona?" Al dirigir esta pregunta a la moneda en tanto capital – o dinero que engendra dinero –, el régimen monetario puede asociarse a lo que Deleuze y Guattari llaman “máquina abstracta” (1980), un diagrama puramente funcional capaz de conjugar una pluralidad de elementos heterogéneos de órdenes sumamente diversos –semánticos, pragmáticos, materiales, políticos, etc. Si bien no hay nada peyorativo aquí en el sintagma ‘abstracto’, lo cierto es que la abstracción monetaria – y en particular bajo el régimen del mercado global integrado que ella articula en el marco del capitalismo reinante – implica una máquina que exige, en su funcionamiento, una sujeción rígida y una subordinación radical de la Tierra y sus pobladores.

Ese proceso de abstracción que construye a la máquina monetaria puede ser mapeado en la tradición fenomenológica, a partir de los análisis que Husserl – en su *Krisis* – esboza sobre el origen de la geometría y su progresiva separación del espacio vivido, y particularmente en relación con el modo en que la fenomenología levinasiana caracteriza el modo de existencia del agente económico. La raíz del problema económico – tanto desde este último enfoque como desde el deleuziano-guattariano – se centra en el deseo de moneda como entidad *abstracta*, es decir, desligada de su función de medio de intercambio por bienes y servicios útiles para la vida, y considerada en sí misma, en tanto mera cantidad – por definición infinita. Ahora bien, este mismo problema fue señalado ya por Aristóteles al distinguir la economía de la crematística. El filósofo griego se enfoca en la cuestión oikológica, la administración doméstica, fundamentando la economía en la realidad del oikos como espacio vital del humano. En lo que sigue, pretendemos desandar este camino, intentando mostrar cómo la lógica del capital implica una ‘des-oikologización’ de la existencia, y pensando el problema de la posibilidad de una máquina monetaria capaz de reterritorializarnos en un sistema económico alternativo. Las filosofías de Aristóteles, Husserl, Levinas y Deleuze y Guattari, creemos, convergen en esta preocupación y nos dan coordenadas para plantear este problema.

1. La casa y el cálculo

1.1 *La fundamentación oikológica de la economía*

No es casualidad que el primer tratado teórico de economía sea a la vez el primer ensayo de oikología filosófica. Esa indagación emprendida por Aristóteles en el primer capítulo de la *Política* reviste especial interés para el análisis que aquí proponemos.² De particular relevancia resulta la distinción entre las nociones de ‘economía’, asociada al bienestar de la comunidad, y ‘crematística’, referida a una actividad orientada a la producción de riqueza.³ Estas dos prácticas, a su vez, poseen para el filósofo una relación de fundamentación pues la búsqueda de riquezas sólo puede realizarse sobre la base de los intercambios que se producen para satisfacer las necesidades vitales.

2 Esto es lo que el vocablo “οἰκονομία” quiere decir en griego, donde οἶκος (oikos) significa “casa” y νόμος (nomos) es “ley” o “regla”. En la traducción castellana que seguimos aquí, sin embargo, las traductoras eligen traducir “οἰκονομία” por “administración doméstica o de la casa” para “evitar su asimilación a la moderna ciencia de la economía”, pero puesto que aquí nos interesa, justamente, establecer esa relación, elegimos traducir el término literalmente por “economía”.

3 El término χρεματιστική (chrematistiké) está compuesto por Χρῆμα (chrēma), que significa “bien”, “riqueza” o “dinero” y -ιστική (-istiké) un sufijo para “ciencia” o “arte”.

En el cambio de actitud que lleva de la economía a la crematística, a su vez, el desarrollo de la moneda desempeña un papel central. Retomemos, entonces, esos pasajes seminales para enmarcar nuestra propia reflexión.

Tanto la economía como la crematística se desarrollan en el contexto de una vida comunitaria que alcanza, para Aristóteles, su perfección en la “ciudad” (*polis*)⁴ (2015, p. 56). Pero si bien desde una ‘perspectiva estática’ la ciudad es el todo concreto necesariamente anterior a las partes que la integran (2015, p. 58), en tanto las partes no son autosuficientes por fuera de su relación con el todo (2015, p. 59), desde un ‘punto de vista genético’ la vida comunitaria se organiza en torno a una parte que constituye la unidad mínima del todo: la casa. Como toda comunidad, por su parte, la vida doméstica está orientada a un bien que en este caso consiste en procurar los medios necesarios para vivir o, más precisamente, para “vivir bien” (2015, p. 62). Ello significa, ante todo, garantizar el alimento de los miembros de la comunidad, hasta el punto de que la casa puede definirse como el ámbito de los “que comparten la mesa” (2015, p. 54). La economía, consecuentemente, será el arte de generar y administrar los recursos necesarios para vivir bien – lo que presupone, como condición mínima, garantizar la supervivencia. Para tal fin, el cálculo económico debe “hallar disponibles o bien procurar que estén a disposición aquellos bienes almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad de la ciudad o de la casa” (2015, p. 77). Estos bienes relativos al alimento, pero también al cobijo, el confort y el esparcimiento son los medios del buen vivir y constituyen, por ello, la “verdadera riqueza” (2015, p. 77). Ahora bien, en la medida en que el objetivo de la planificación económica está constreñido por la demanda concreta que busca satisfacer – vale decir: por los recursos necesarios para que la comunidad pueda vivir bien –, la economía, como todo arte, está intrínsecamente limitado en cuanto a su objeto y fin (cf. 2015, p. 77).

La comunidad primaria de la casa es un sistema cerrado y limitado en su objetivo de acumulación de riqueza, por esta razón, el intercambio carece de sentido en su seno (2015, p. 78), pero, en la medida en que las comunidades se vuelven más complejas, comienza el incipiente desarrollo de un “mercado minorista”, donde se comercian bienes útiles entre comunidades con producciones complementarias – por ejemplo, el intercambio de vino por trigo (2015, p. 79). El desarrollo del mercado, por su parte, implica que la posesión

4 Si bien la palabra “ciudad” se asocia en su acepción moderna exclusivamente con el tejido urbano, la palabra “πόλις” (*pólis*) remite a un modo de organización que además incluye los campos aledaños y su producción, de manera que la *pólis* es una unidad política y administrativa autónoma y autárquica, más amplia y compleja que el mero trazado urbano. Teniendo presente esta salvedad, con todo, seguimos la propuesta de las traductoras de usar “ciudad” para “πόλις”.

gane una nueva dimensión, pues junto al “valor de uso” que le es propio al objeto – por ejemplo, utilizar la sandalia como calzado – se le agrega un “valor de cambio” – cuando el bien es usado para obtener otro bien a cambio (2015, p. 78).⁵ Aristóteles señala, a su vez, que el aumento del intercambio conduce al desarrollo de instrumentos monetarios, pues las operaciones de importación y exportación enfrentarían dificultades crecientes si sólo dependieran del trueque – vale decir, si fuera necesario transportar tanto los bienes que se entregan como los que se busca obtener en el comercio. El dinero, entonces, resuelve el problema logístico del comercio reemplazando uno de los elementos del trueque por otro, desarrollado exclusivamente para el intercambio. En un primer momento, la función del dinero es desempeñada por un bien en sí mismo valioso – esto es, que posee un valor de uso intrínseco (como el hierro o la plata) – y cuyo valor se establece en función de la cantidad. De aquí que la medida esté intrínsecamente vinculada al desarrollo de la moneda – vínculo que permanece de manera residual en el nombre “peso” o “libra” de muchas divisas actuales – aunque luego, y para evitar el acto de medir cada vez, la cantidad quedará impresa en el dinero como signo de su valor (cf. 2015, p. 79). Eventualmente, el soporte material será reemplazado por un bien que no es en sí mismo valioso – como el papel moneda o los signos digitales – pero que posee, por convención, un carácter representativo de un bien que sí lo es. Vale decir, el dinero es un representante convencional de un valor y no el bien que hace las veces de su soporte material o, dicho en otros términos, la moneda es siempre una entidad ideal.

Ahora bien, en tanto el intercambio persiga como fin atender a las necesidades concretas de la comunidad, el desarrollo del mercado es consistente con el cálculo económico. Esto es, la crematística – entendida meramente como búsqueda de recursos – no es incompatible con la economía, sino que ésta la presupone como un medio para el fin último que es el buen vivir. En igual sentido, poco importa si el mercado opera mediante trueque o si supone la utilización de moneda, siempre y cuando el fin de la operatoria esté limitado por la obtención de los recursos necesarios para el bienestar comunitario. Sin embargo, Aristóteles señala que el desarrollo del dinero no es inocuo en este proceso. En efecto, la moneda posibilita que la búsqueda de recursos devenga un fin en sí mismo al potenciar la idea de un acrecentamiento ilimitado de la riqueza, y si bien el filósofo sólo subraya la existencia de esta correlación entre el dinero y la persecución de una riqueza ilimitada (cf. 2015, p. 80), podemos

5 Ver Marx (1975, pp. 72-74, y 110, nota a pie), donde Aristóteles aparece como el descubridor de la dualidad valor de uso-valor de cambio y su concepción de la crematística como un antecedente de la lógica que Marx atribuye a la valorización dineraria en el capitalismo.

interpretar que ello se debe a que la moneda en tanto entidad ideal no está limitada por principio en su cantidad – asunto que está a la base de nuestro planteo – y, consecuentemente, hace pensable una riqueza ilimitada también. La crematística independizada de la economía responde, a su vez, a una causa también ilimitada: la persecución de los placeres del cuerpo, que se caracterizan por el exceso (cf. 2015, p. 82). Conforme con ello, la crematística separada de su fundamento oikológico deviene una actividad orientada exclusivamente al dinero y a obtener rédito de su intercambio. En este sentido, Aristóteles denuncia no sólo la usura – esto es, la obtención de una ganancia excesiva por un préstamo monetario – sino la noción misma de interés, pues el “interés es moneda que procede de la moneda” (2015, p. 84). De aquí que el dinero que produce dinero, elemento central de la lógica capitalista de organización económica, es rechazado sin más por el enfoque oikológico aristotélico.

En síntesis, la crematística se vuelve un problema cuando abandona su fundamento en las necesidades comunitarias del *oikos* que, por principio, están limitadas a los medios necesarios para el buen vivir. Así, mientras en un caso la crematística es una tendencia ilimitada que se realiza a expensas de los otros (2015, p. 84), pues se encuentra motivada por la satisfacción de los placeres corporales caracterizados por el exceso, cuando se mantiene subordinada a la economía responde a la motivación colectiva de garantizar los recursos necesarios para el buen vivir. Por esta razón, se presenta como un arte limitado en sus fines, pues los bienes que conforman la verdadera riqueza no son infinitos ni pueden conservarse de manera ilimitada – no es posible, por ejemplo, una acumulación infinita de alimentos o de materiales de construcción. El devenir autónomo de la crematística conduce, a la postre, a una idea falsa de riqueza, que no sólo depende de una convención revocable – como aquella que está a la base del acuerdo monetario – sino que, como Midas descubrirá trágicamente, ni el oro ni el dinero son bienes de los que se pueda vivir realmente (2015, p. 80).

1.2 *El porvenir de la necesidad*

En el marco de la filosofía contemporánea la fundamentación oikológica de la economía puede reencontrarse en los análisis fenomenológicos y, particularmente, en los emprendidos por Emmanuel Levinas en la segunda sección de *Totalidad e infinito*, “Interioridad y economía”. Allí el filósofo lituano propone – al igual que Aristóteles – un análisis genético, pero en un contexto metafísico muy diferente. En efecto, si el punto de partida aristotélico era la comunidad ya constituida como polis, donde la casa se integra como parte del todo, aquí el foco estará puesto en la génesis del agente económico, comprendido ahora en términos subjetivos. En este sentido, los motivos en

torno al alimento y el buen vivir como principios del cálculo económico serán retomados en el contexto de un análisis centrado en el sujeto en tanto existencia corporal y enraizada a su entorno.

Levinas señala que vivimos del alimento, del aire, de la luz, del trabajo o del ocio, pero la fórmula ‘vivir de...’ no debe entenderse como una simple expresión de la relación que las necesidades mantienen con el contenido que las satisface, porque en términos humanos no existe un encuentro perfecto con el objeto del deseo. Por el contrario, en el mundo humano la necesidad supone una relación dual con su contenido: es la relación con un objeto, pero también es relación con esa relación. En otras palabras, vivimos tanto de los contenidos que son los medios necesarios para la supervivencia – el alimento, en su forma paradigmática – como del goce (*jouissance*) intrínsecamente asociado a la satisfacción de esas necesidades, a tal punto que podríamos preferir morir antes que renunciar a los goces suntuarios que constituyen nuestra existencia (2002, p. 130). Como antes Freud, Levinas advierte que las tendencias a la autoconservación pueden, y así lo hacen en general, entrar en colisión con la búsqueda de placer. Esta relevancia que adquiere el gozo de la vida en la existencia humana determina, entonces, que a partir de la dependencia de las necesidades corporales se constituya una existencia independiente que no pretende, meramente, sobrevivir, sino que quiere, fundamentalmente, vivir bien. Se conforma con ello un yo primigenio que se separa del medio en que está inmerso y disfruta de su independencia como ser separado y egoísta.

La paradójica relación que la existencia corporal mantiene con los contenidos de los que vive encuentra en la alimentación su modelo paradigmático. Por un lado, la alimentación implica la transmutación de lo Otro en lo Mismo como medio de revitalización, pero también de goce y felicidad. Por otro lado, y dado que el goce no implica una intencionalidad constituyente, la alteridad del contenido del que vivimos no se presenta como un objeto diferenciado y distante. Por el contrario, la sensibilidad nos pone en relación con una cualidad sin sustancia que Levinas denomina “elemento”. El elemento es el horizonte primario en el que tiene lugar toda objetivación y posesión, el medio que contiene sin poder ser contenido ni poseído y, por tanto, un fondo indeterminado respecto al cual siempre estamos dentro como si nos bañáramos en él: el aire, el viento, el agua, la tierra, la luz o la ciudad en su conjunto son formas de lo elemental (cf. 2002, p. 150). Sin embargo, el elemento no es sólo el horizonte de constitución objetiva, sino que es la condición de la intencionalidad misma porque, como existencias corporales, dependemos de él.

Ahora bien, del mismo modo que el elemento no se especifica espacialmente en objetos o partes discretas, sino que se ofrece como un todo sin lados ni

profundidad, también la temporalidad del gozo se sumerge en la indiferencia. Es decir, la experiencia gozosa del elemento supone la inmersión en un presente permanente que no pasa y se sustrae, con ello, a la duración. En palabras de Levinas (2002, p. 164): “Instante o detención, éxito del *carpe diem*, la soberanía del «después de nosotros el diluvio»”. Pero perderse en el goce presente no quita que el contenido que satisface la necesidad provenga de una indiscutible exterioridad. Más allá del presente, entonces, un horizonte de incertidumbre inquieta la existencia corporal y la dependencia de la necesidad muestra al elemento bajo una nueva luz: ya no como motivo de satisfacción sino como fuente de malestar. En su retirada, el elemento se llena de dioses impersonales vinculados a las fuerzas de la naturaleza y obliga a los seres humanos a tomar precauciones respecto del futuro (2002, p. 160).

La respuesta a la incertidumbre es el trabajo, pero este sólo puede disipar el miedo al mañana bajo la condición de su subordinación de la existencia al futuro. En otras palabras, el trabajo presupone un fin – el producto – y unos medios – ciertas tareas – que se organizan de acuerdo con la secuencia de producción. Cada tarea, a su vez, exige un cierto “gasto” de tiempo. Por lo tanto, el trabajo implica tanto la objetivación del tiempo como su fragmentación en unidades que están asociadas a la secuencia de tareas necesarias para la producción. Así, al introducir la finalidad en el mundo, el trabajo orienta el tiempo hacia el futuro. El elemento, por su parte, se fragmenta en un mundo de útiles y el hedonismo del principio es sustituido por una relación utilitaria en la que las cosas no se toman como fines en sí mismas, sino sólo como medios para otros fines.

La aparición de la incertidumbre respecto al futuro, a su vez, conlleva a la ruptura del presente permanente del gozo, donde la necesidad encuentra su objeto – si es que lo hace. La cesura que el futuro introduce en el disfrute placentero, que se anunciaba incipiente en la independencia del sujeto corporal, se consuma cuando la relación con el mundo cae presa de la finalidad. El ser humano se convierte entonces en un “ser separado”, que se sustrae del todo en el que estaba inmerso y traza una línea divisoria: la *frontera* que separa el interior (de la casa y del yo) del mundo exterior. Es decir, tanto la casa como el yo son consecuencia del mismo proceso de fragmentación de la totalidad elemental. Por esta razón, la casa no ocupa, meramente, un lugar en el espacio objetivo, sino que lo organiza en torno suyo: ‘cerca’ y ‘lejos’, se definen por la proximidad del hogar, en igual sentido que la oposición ‘hogareño’ y ‘extraño’ conforma los polos del espacio habitado (Osswald, 2023). Como señala Husserl, la casa donde habita la familia es el “punto cero” de la orientación de la comunidad humana de manera análoga al modo en que el propio cuerpo

ordena el espacio circundante de cada sujeto individual (1973, p. 219). A su vez, y dado que el repliegue espacial que la casa establece en el mundo es paralelo al que tiene lugar en la intimidad del sujeto, el movimiento de separación y reclusión que se encuentra en la génesis de la casa constituye en la intimidad de la conciencia el campo de la representación.

La representación, por su parte, permite diferenciar los objetos, así como ‘anticipar’ el futuro, razón por la cual el cálculo económico en general y el trabajo en particular dependen de ella. La capacidad de representar substraer al elemento de su encierro y lo estabiliza en un régimen de permanencia, identificando sus partes con propiedades estables y, con ello, convirtiendo las cosas en sustancia. Con ello, también las pone a disposición de la apropiación productiva, que requiere estabilidad para que la planificación sea posible. En resumen, la representación saca al elemento de su oscuridad mítica y lo pone a disposición de los seres humanos, permitiendo la apropiación de la naturaleza mediante el trabajo. El mundo, por tanto, se convierte en propiedad de aquel que deposita su trabajo en él (Levinas, 2002, p. 180). Esto es, tanto la casa como la representación y el trabajo son formas de responder al problema económico por excelencia, sintetizado aquí como la preocupación por asegurar la provisión futura de los contenidos de lo que vivimos.⁶

Como vemos, la genealogía levinasiana constituye un “paso atrás” respecto al planteo aristotélico que adopta como punto de partida una sociedad ya estructurada como ciudad, donde el mercado y el dinero son realidades efectivamente existentes. En este sentido, la fenomenología permite fundar la relevancia del alimento y el buen vivir en la existencia corporal más allá de las condiciones concretas de la sociedad en que esos sujetos se inscriben. A su vez, Levinas subraya la relación paradójica que los humanos, en tanto seres encarnados, tenemos respecto al entorno: si, por un lado, dependemos de él en tanto fuente de los medios de los que vivimos, por otro, en el gozo asociado a la satisfacción de las necesidades nos sepáramos de él, al tiempo que el mundo deviene un medio para nuestra satisfacción. Aquí se encuentra, a su vez, la clave de la relación entre la planificación económica como forma de reducir la incertidumbre respecto a la disponibilidad futura de los medios de los que se vive y la consecuente transformación de la naturaleza a través del trabajo. Pero este retroceso a un estadio previo a la sociedad civil, que recuerda el estado

6 La propuesta levinasiana de vincular el trabajo con la apropiación del mundo no es nueva. Puede encontrarse, por ejemplo, en Locke, quien escribe: “El trabajo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos decirlo, son propiamente tuyos. Por ende, cualquier cosa que ha sacado del estado en que ha sido suministrada por la naturaleza y en el que ésta la ha dejado, [y] con la que ha mezclado su trabajo y a la que ha añadido algo que es suyo propio, la convierte, consecuentemente, en su propiedad” (2005, pp. 45-46).

de naturaleza de la filosofía moderna, no abunda en cómo los asentamientos domésticos se integran en aldeas y ciudades ni, consecuentemente, cómo se conforma el mercado y su medio por anonomasia: el dinero. Para ello, será necesario explorar el rol de la representación en la objetivación del mundo de la vida que culmina con el desarrollo de los instrumentos monetarios concebidos ahora en términos de entidades ideales matematzadas.

1.3 El dinero y la idealización de la medida

La relación entre el pasado y el futuro es intrínseca al cálculo económico pues de ella depende la posibilidad de proyectar cuáles serán los recursos y las necesidades futuras de una comunidad dada. Según Aristóteles, esta cantidad es limitada ya que las necesidades también lo son, pero advierte, sin embargo, que la tendencia humana a la búsqueda de placer en la satisfacción de las necesidades – fundada, según Levinas, en el exceso que el goce humano introduce en el mundo –, confunde los objetivos limitados de la economía con la búsqueda ilimitada de riqueza. Pero, sean sus fines los que fueren, la proyección económica es la base sobre la que los agentes toman decisiones en el presente buscando maximizar sus recursos, ya que, en términos últimos, estos siempre están restringidos por su disponibilidad material (el alimento, el agua potable, el aire limpio, la tierra fértil, etc., son finitos). Poco importa, en este sentido, si lo que se persigue es maximizar el rendimiento de una entidad ideal como el dinero – como sucede en la economía capitalista – o garantizar la disponibilidad futura de los medios necesarios para la subsistencia y el disfrute – como sucedería en una economía fundada oikológicamente. Por esta razón, es de gran importancia para el cálculo económico disponer de una medida, a la manera de un ‘metro patrón’, que permita no sólo cuantificar las existencias presentes, sino también permitir una estimación confiable de los recursos de los que se dispondrá en el futuro. En otros términos, sin la cuantificación del mundo no hay previsión y sin previsión podría faltar el alimento. El ejercicio de la medida, con todo, no es neutro, sino que induce transformaciones profundas en la ontología del mundo.

En los términos de la filosofía husserliana la substrucción [*Substruktion*] ontológica originada por la medida ocurre como consecuencia del recubrimiento del mundo de la vida, medio primigenio para una existencia corporal y abierta sensiblemente a su entorno, por una representación objetivada del mundo emanada de la visión científica moderna. En particular, la objetivación del mundo ocurre como consecuencia de un proceso de idealización que tiene su punto de partida en el arte de la medida y culmina con el reemplazo del mundo perceptivo por las formas ideales de la geometría primero y de la física

moderna luego. En este sentido, Husserl señala en la *Krisis* que la geometría tiene su origen en la agrimensura (cf. 1976, p. 25) y ésta, a su vez, es motivada por un problema económico: medir las variaciones estacionales en el régimen de crecida de los ríos es un insumo necesario para calcular el área fértil para la próxima cosecha. Esto es, la geometría encuentra sus orígenes en la medida del mundo de la vida, pero recién define su objeto propio con el cambio hacia una actitud teórica que tiene por objeto formas ideales. Cuando este pensamiento idealizado por la teoría “retorna” al mundo intuitivo bajo la forma de una “geometría aplicada” en la medida, se completa el círculo de la sustitución del espacio intuitivo: el arte práctico de medir, guiado por las idealidades y las construcciones idealmente realizadas con ellas, conduce al “reemplazo” de las cosas corpóreas por su contrapartida ideal (1976, p. 35).

Como praxis en el mundo de la vida, la medida se aplica a cosas materiales, y éstas, a su vez, se definen por la propiedad de ser entidades corpóreas caracterizadas por la extensión. Pero la extensión no es una propiedad real de las cosas (como el color, el peso o el olor), sino, más bien una forma esencial para las cualidades sensibles reales. En concreto, sin embargo, la extensión nunca se da sin contenido sensible, porque extensión y contenido forman un todo cuyas partes no son independientes. Lo espacial, por tanto, es una extensión plenificada por contenidos sensibles o cualidades reales (cf. 1952, p. 37). En este esquema conceptual, entonces, la idealización de la cosa material debe perseguir dos objetivos: por un lado, debe abstraer la forma de la extensión espacial y, por otro, debe asignar a los contenidos cualitativos un valor cuantitativo. Este doble proceso implica, según Husserl, una matematización directa en el caso de las cualidades primarias (extensión) y una indirecta en el de las cualidades secundarias (cualidades sensibles).

En cuanto a la idealización de la forma espacial que es asunto de la geometría, Husserl señala que la figura extensional de los objetos materiales puede abstraerse, dando lugar a formas inexactas que admiten una gradación de menor a mayor perfección (1976, p. 22). Es decir, la forma se abstrae del contenido de ciertos objetos perceptivamente dados, formando una serie de “formas-límite” [*Limesgestalten*] orientadas hacia un perfeccionamiento ideal. En otras palabras, las cosas del entorno perceptivo se presentan con propiedades “fluctuantes” dentro de su tipo genérico, de modo que “su identidad consigo mismas, su mismidad y su mismidad temporalmente duradera, son meramente aproximativas, como lo es su semejanza con otras cosas” (1976, p. 22). Desde el punto de vista conceptual, este proceso supone la sustitución de las formas vagas e inexactas que operan en la práctica por los conceptos ideales y exactos de la geometría. Desde el punto de vista fáctico, la sustitución de las formas

concretas espacio-temporales por su contrapartida ideal es un proceso gradual emprendido a lo largo de generaciones, que comienza con la agrimensura egipcia y culmina con la física galileana (cf. 1976, p. 49).

El espacio de la física moderna conserva el carácter extensional de la espacialidad que está en su base, pero prescinde de las propiedades cualitativas de las cosas. El espacio objetivo es, pues, no sólo abstracto, sino también homogéneo. Se dice que un espacio es homogéneo cuando todos sus puntos son intercambiables entre sí. Dicha intercambiabilidad entre lugares depende del hecho de que el espacio objetivo no está orientado en tanto no existe ningún punto privilegiado en torno al cual pueda establecerse una orientación, como sí lo está la espacialidad que se encuentra a su base. Esto es, la homogeneización del espacio barre tanto con la línea fronteriza que separa el interior del exterior como con la orientación que proporciona la casa en el mundo humano. En contrapartida, la objetivación del espacio hace posible un nuevo tipo de predicción inductiva: “uno puede «calcular» con necesidad imperiosa, sobre la base de acontecimientos dados y medidos que implican formas, acontecimientos que son desconocidos y que nunca fueron accesibles a la medición directa” (1976, p. 31). Como consecuencia de esta extensión ilimitada del cálculo, el espacio objetivo se vuelve infinito y el mundo es recubierto por idealidades (cf. 1976, p. 19).

De manera que, en términos generales, la sustitución del mundo de la vida por una representación cuantificada – y ulteriormente matematizada – depende del desarrollo de una medida común que haga que todas las cosas sean comparables entre sí. La intercambiabilidad universal, a su vez, depende de la homogeneización de los elementos comparados y para ello es necesario también una medida común. En nuestro caso de estudio, la complejización del mercado conduce al desarrollo de la moneda como medio para facilitar el intercambio. En este sentido, la fase monetaria de la economía parece ser un devenir asociado a la formación del mercado y, particularmente, a la abstracción de los términos de intercambio. De manera que, si bien el dinero no es condición para el cálculo económico en su forma originaria, en tanto unidad de medida es un instrumento que permite perfeccionarlo. Por ello, la economía oikológica no es contraria al dinero *per se* sino, solamente, a la absolutización del dinero como fin económico – lo que Aristóteles sintetiza como sustitución de la economía por la crematística. Debe quedar claro, por su parte, que el mercado y el dinero funcionan de manera distinta en virtud de los modos de producción en los que estén insertos.

Así, la economía – en tanto ciencia moderna – no es ajena a la idealización general del mundo y por ello no debe resultar extraño que la consecuencia

ineludible a la que conduce la abstracción progresiva de la teoría económica consista en volver abstracto su objeto. Se convierten en tema de cálculo y previsión no ya la necesidad fáctica de alimento y cobijo sino objetos ideales que se fundan, en última instancia, en el dinero. La abstracción del objeto, por su parte, se conjuga con el muy concreto afán de lucro que, por tanto, deviene afán de dinero. El devenir abstracto del objeto económico hace posible, a su vez, la ilusión del aumento infinito de la riqueza pues la noción de dinero no establece un límite en su cantidad o, expresado positivamente, es ilimitado como cualquier entidad ideal respecto a la cantidad. En lo que sigue, veremos cómo el modo capitalista de organización económica determina un tipo específico de producción monetaria que debe comprenderse, a nuestro entender, a la luz del proceso general de objetivación del mundo de la vida operado por la ciencia moderna.

2. Abstracción monetaria y capitalismo

2.1 *El oikos y el capital en la teoría de las multiplicidades*

Tras el análisis fenomenológico que devela la génesis del sujeto como agente económico, volvamos a la perspectiva estática. Decíamos, con Aristóteles, que el oikos presupone siempre a la polis. El todo es previo a sus partes; y la interioridad, el espacio de recogimiento y refugio para un individuo o grupo, está en necesaria conexión con un afuera, y en reciprocación con otros espacios análogos. El devenir agente económico del sujeto presupone una comunidad en la que está inserto, y que fija condiciones para determinarse como tal. Un todo social se constituye organizando a los agentes en el espacio y el tiempo de su proceso productivo – y autoreproductivo. Los análisis levinasianos iluminan ciertos invariantes en la actividad vivida del agente económico humano (mismidad y otredad, necesidad, satisfacción y gozo en la saciedad, exterior e interior, trabajo, etc.). Ahora bien, si la polis precede al oikos, es preciso indicar que diferentes modos de producción y reproducción social darán por resultado diferentes maneras de acceder a la satisfacción de las necesidades, a regímenes de propiedad, y a diferentes tipos de organización doméstica y de subjetivación. La organización social incide sobre las condiciones de la experiencia del *homo economicus*. Los aportes de Aristóteles daban el marco general para distinguir la economía – relativa a la riqueza como un “buen vivir” en el espacio limitado y políticamente ordenado del oikos – de la crematística – relativa al aumento indefinido de la cantidad dineraria –, y los análisis levinasianos y husserlianos daban cuenta genéticamente del espacio vivido del agente económico – en su

oikos como región privilegiada – y del espacio abstracto del cálculo económico – por homogenización de sus regiones. Por su parte, la filosofía deleuziana nos dará los elementos para pensar cómo el sistema monetario, bajo la perspectiva de la lógica capitalista, se convierte en la potencia abstractiva que diluye – o, en sus términos, desterritorializa y descodifica – el espacio oikológico.

Ocurre entonces que, en el espacio económico, los vínculos y modos de interconexión entre lo interior y lo exterior son dinámicos, social e históricamente variables. Es cierto que la filosofía deleuziana es decididamente crítica respecto a toda absolutización de un espacio de interioridad rígido como opuesto simétrico a un exterior, pero (como Zourabvichvili, 2020, ha mostrado magistralmente) esta crítica se enmarca en la creación de un “pensamiento del afuera” correlativo y complementario a un “adentro”, los cuales se constituyen de formas dinámicas y variables en diferentes dominios de la existencia. Crítico de la noción de ‘interioridad’, Deleuze sin embargo aborda la cuestión de la espacialidad a partir de una lógica de la diferenciación que polariza y distribuye regiones heterogéneas en variación.

Desde una perspectiva política, diferentes formaciones sociales, así como diferentes estratos propios a una formación social, suponen diferentes tipos de espacios domésticos. Topológicamente hablando, lo que cambia, de un régimen a otro, es la *frontera* que separa y – simultánea y necesariamente – articula el adentro y el afuera. Se trata de la *superficie* que envuelve, delimita y orienta un cuerpo y su esfera excéntrica de actividad, en sus relaciones de conexión, introducción, transformación, y eyección de otros cuerpos. No sólo del cuerpo propio, sino también de los otros cuerpos humanos y no humanos que constituyen el entorno oikológico y social. En cualquier caso, la frontera es necesaria para la vida doméstica del humano, así como la piel posibilita la vida animal polarizando el espacio vivido entre un medio interior y uno exterior. Deleuze ha tematizado este concepto de frontera en tanto superficie metafísica como lugar de la génesis de la subjetividad y del sentido, tanto en su obra ‘propia’ (1969) como junto a Guattari, donde se aborda la economía política (1972).⁷

7 Seguimos la hipótesis interpretativa de una continuidad implícita entre la obra de 1969 y la de 1972 en torno al concepto de superficie. Una superficie deviene frontera en el caso de los cuerpos voluminosos, así como la línea es la forma de la frontera en espacios bidimensionales. En su filosofía del lenguaje, Deleuze (1969, p. 150) caracteriza el sentido como una “superficie metafísica” que funciona como una *frontera trascendental* instaurada “entre los cuerpos tomados en su conjunto y en los límites que los envuelven, por un lado, y las proposiciones cualesquiera, por el otro”. Esta frontera, condición de posibilidad de un régimen semiótico, es pensada bajo el modelo topológico de la cinta de Möbius, superficie de una sola cara, que pone inmediatamente en contacto lo separado, volviendo relativas y derivadas las categorías de interioridad y exterioridad. *El anti-Edipo* (1972, p. 17) recupera este término en el concepto de “superficie de registro”, que designa el régimen semiótico-político de síntesis social. La función de esta superficie es organizar los cuerpos a través de una

Desde un enfoque crítico del fenomenológico, Deleuze continúa sin embargo a Husserl en sus indicaciones de una teoría de las multiplicidades propiamente filosófica, hasta el punto de definir a la filosofía como “la teoría de las multiplicidades” (Deleuze, 1996, p. 179). Para él, la superficie – en tanto frontera del cuerpo – remite a un tipo especial de multiplicidad, una instancia “metafísica” o incorporal que organiza los cuerpos y de la cual derivan las determinaciones sujeto-objetuales de la experiencia. En *El anti-Edipo*, esta caracterización de la superficie se prolonga hacia la instancia de la producción económica: el dinero en la economía capitalista forma la “superficie de inscripción o de registro” del proceso de reproducción social (Deleuze y Guattari, 1972, pp. 16-17). Cuando el dinero funciona como capital – dinero que produce dinero en un ciclo inmanente que se nutre de su propia sustancia –, este deviene una superficie metafísica – “embrujada o fetichista”, pero no por eso menos *real* – que envuelve, distribuye y da sentido a los diferentes cuerpos implicados en la producción social, operando a la vez *como si* fuera su razón suficiente, y *como si* no tuviera un afuera, un límite capaz de hacerlo eclosionar. Tal como en la crematística aristotélica, el gran problema es el límite: la característica del capital dinerario es la de desplazar permanentemente sus propios límites, o, dicho de otro modo, la inexistencia de un límite a la autovaloración del valor. Esto conduce a la famosa tesis deleuziano-guattariana que afirma que el único límite al capital no es otra cosa que la esquizofrenia (que implica una liberación radical de los flujos, amenazando la organización estable del lazo social).

Según Deleuze y Guattari, la consolidación histórica de esta forma de economía se ha hecho sobre un largo proceso de “descodificación” de los flujos materiales vivientes, antes diversamente codificados por las formaciones precapitalistas. Para decirlo rápidamente, un ‘flujo codificado’ remite a un régimen de signos (código) que se inscribe sobre un régimen de cuerpos a-significante (flujos), asignándoles una cualidad y un territorio (un lugar) en el espacio social. Las cualidades sociales determinan las propiedades del espacio familiar-doméstico, la interioridad del *oikos* y la identidad de sus miembros, en sus conexiones recíprocas y con la exterioridad del espacio social.⁸ Pero

instancia de emisión y registro de signos, dando por resultado diferentes tipos de *socius* o formaciones sociales. En *Mil mesetas* (1980) los autores recuperarán el esquema de la lógica del sentido para definir su célebre concepto de ‘agenciamientos colectivos de enunciación’.

8 Si bien Deleuze y Guattari no utilizan a la categoría de *oikos*, le dedican su atención a la constitución de la *familia* como campo de individuación de los sujetos sociales. El análisis familiarista muestra cómo las relaciones de alianza y filiación entre tribus o clanes definen códigos de funcionamiento de la máquina territorial primitiva, la familia del Dios o del déspota funciona como modelo trascendente de sobre-codificación en la máquina bárbara-Estatal, y el psicoanálisis (a través de mecanismos específicos de *edipización* de los

las condiciones del capitalismo implican una descodificación que opera simultáneamente sobre el flujo de la moneda y el flujo de la actividad humana. La historia del capital implica el paralelismo y la comunicación entre, por un lado, la historia de la desoikologización de los flujos de artesanos, gremios, campesinos, etc., ‘liberándolos’ de los antiguos códigos que los insertaban en modos de producción previos – generando una masa humana en posesión de mera fuerza de trabajo –,⁹ y por otro lado, la historia de la descalificación de los flujos monetarios acuñados por los distintos Estados, ‘liberándolos’ de sus funciones tradicionales – principalmente el comercio exterior y el pago de impuestos.

La constitución del capitalismo presupone entonces un ejercicio de progresiva abstracción del trabajo y del dinero: *trabajo abstracto* y *dinero abstracto*, en una relación donde el segundo posee una potencia superior. Esta relación es conceptualizada mediante la notación matemática del cálculo diferencial: “Lo abstracto pone él mismo la relación por la cual va a desarrollarse «como» algo concreto. Es la relación diferencial Dy/Dx , donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante” (1972, p. 270).

El movimiento del capital va de lo abstracto a lo concreto, en el sentido en que los roles y funciones *actuales* de los agentes sociales se determinan a partir de las relaciones entre esos flujos descodificados (abstractos) del dinero *relacionándose consigo mismo* para generar plusvalor: como capital variable Dy (invertido en fuerza de trabajo) y capital constante Dx (invertido en medios de producción). El diferencial tiene para Deleuze (1968, pp. 276-279) un sentido preciso, que designa el elemento mínimo de su ontología de las multiplicidades. La multiplicidad se define como un sistema de relaciones entre elementos diferenciales que existen exclusivamente en relación – pues carecen por sí mismos de subsistencia, significación, forma o manifestación empírica –, y que sólo en y por sus relaciones recíprocas emiten puntos singulares pasibles de ser actualizados en términos concretos, formas y significaciones para un campo de experiencia dinámico.

sujetos), determina la subjetivación moderna en el *socius* capitalista, necesaria para instalar la noción de lo “privado”, fundamental al régimen capitalista (1972).

9 Los gremios que reunían a los artesanos todavía en los albores de la era burguesa, o la propiedad comunal de la tierra por los campesinos en la era feudal, por ejemplo. Esferas que son progresivamente destruidas, desposeyendo a sus miembros de su relación directa con los medios de producción. Los estudios de Marx sobre la “acumulación originaria” del capital son paradigmáticos en este sentido.

Deleuze retoma de Husserl (y de Bergson) este uso filosófico del término ‘multiplicidad’, inspirado en el matemático alemán Bernhard Riemann.¹⁰ Husserl (1974, p. 93) ampliaba la noción riemanniana de multiplicidad para indicar el camino de una “teoría de las formas posibles de las teorías”, una lógica general de los sistemas nomológico-deductivos cuyos elementos son puras abstracciones, objetos mentales sin forma ni materia, sin contenido intrínseco, únicamente definidos por la forma de las conexiones a ellas adscritas. Si bien la multiplicidad no designa ni remite a nada externo, sus puras relaciones diferenciales pueden definir sistemas generales de relaciones posibles de instanciarse en diversos sistemas simbólicos y científicos. Así, por ejemplo, en geometría, el espacio especificado por las definiciones y postulados de Euclides (por milenios considerado como *el* sistema teórico para abordar el espacio físico) se demuestra como un caso particular de una multiplicidad de tres dimensiones, determinada por una relación de distancia entre sus puntos dada por la suma de los cuadrados de las coordenadas.

El salto a la abstracción que – como vimos con Husserl – va del espacio vivido al espacio euclidiano es sólo una primera abstracción, todavía muy ligada a los caracteres empíricos de aquello que pretende mapear. La teoría de las multiplicidades implica una abstracción de orden superior, capaz de descodificar los aspectos de la geometría euclidiana que permanecen atados a la intuición, y al mismo tiempo, de poner por sí misma – como decían Deleuze y Guattari – “la relación por la cual va a desarrollarse «como» algo concreto” (1972, p. 270). Volviendo al capital, éste se convierte en la superficie generadora de sentido de lo social en cuanto las intraconexiones de la máquina monetaria devienen tales que logran recubrir y registrar en sus propios términos la totalidad de la producción y actividad económicas, atribuyéndoselas como si ella fuera su razón, y generando las determinaciones singulares que cualifican a los individuos como agentes económicos.

Así, el individuo, lejos de su caracterización liberal – como ser atómico, autosubsistente, racional-calculador, ‘naturalmente’ interesado en maximizar su propio beneficio –, aparece bajo este ángulo como el resultado de un largo proceso de descodificación, de desposesión de los elementos que lo asociaban a un oikos determinado según formaciones sociales precapitalistas, y lo exponen a un medio de pura exterioridad, rayano con la esquizofrenia, donde la economía pretende independizarse de la comunidad política, y determina a sus miembros

10 “Sobre las hipótesis que yacen como fundamento de la geometría”, conferencia dictada en Gottingen en 1856.

exclusivamente en función de su disponibilidad de capital (Dx) o de fuerza de trabajo (Dy) para nutrir el proceso de valorización dineraria.

2.2 Los flujos monetarios y el problema del límite

Bajo la lente de la teoría de las multiplicidades, la lógica (neo)liberal se asemeja, en este aspecto, a la geometría euclíadiana. Esta tiene un origen práctico, político y económico, anclado en el mundo de la vida, pero a la vez implica una abstracción representativa que se autonomiza de ese mundo y revierte sobre él distorsionándolo, subordinando el espacio vivido a esa representación abstracta, como si ésta revelara la esencia de aquél. La geometría opera así una ‘descodificación’ seguida de una ‘sobrecodificación’ del espacio vivido. Al igual que la geometría, la moneda es una creación que responde a problemas concretos de una comunidad política: mientras que la primera segmentariza y sobrecodifica territorios heterogéneos bajo una unidad de medida espacial homogénea, la segunda regula y controla el flujo de mercancías heterogéneas que circulan en sus mercados interno y externo. Si la primera se refiere al *espacio*, la segunda se refiere al *tiempo social* (no sólo en el atesoramiento o en el capital que genera intereses, sino también en el intercambio para el consumo, una transacción dineraria implica una orientación al *futuro*). Y así como la geometría euclíadiana se revela a la teoría de las multiplicidades como un caso particular de una abstracción de orden superior, también la moneda es la *primera* abstracción de una serie de cantidades abstractas. Todos los objetos financieros – bonos, letras, acciones, y sus formas derivadas – implican una proliferación de abstracciones monetarias, como intercambios *de* intercambios o, más precisamente, *de expectativas* de intercambios, en una serie, por principio, indefinida. El devenir histórico del dispositivo monetario, para decirlo nuevamente con Aristóteles, implica una subordinación de la economía a la crematística, una sustitución de la riqueza fundada en los flujos vitales por otra fundada en la abstracción cuantitativa.

Distintas funciones del dinero – medio de cambio, medida del valor, unidad de cuenta y atesoramiento – pueden estar enraizadas en el mundo de la vida de una sociedad política relativamente estable, sin desencadenar esta proliferación indefinida de abstracciones. El dinero puede incluso desarrollarse como capital en formaciones precapitalistas – principalmente en sus formas usuraria y comercial, como ya entreviera Aristóteles – sin que éste devenga el *modo de producción* reinante. Aquellas formaciones suponen un oikos estable: agentes económicos territorializados en esferas de actividad heterogéneas y ajenas a la lógica de la mera autovalorización, como aquellas organizaciones sociales que implican una posesión directa de los medios de producción, un

acceso a la materia prima, y/o un saber específico del proceso productivo. Mientras el dinero conecte sólo exteriormente estas esferas entre sí, operando en los intersticios entre ellas como medio de comunicación o intercambio, el capital no deviene la razón dominante de la sociedad. Esto último acontece cuando el dinero que engendra dinero se convierte en objeto generalizado del *deseo*, cuando el deseo de valorización penetra en la lógica de todas las esferas y se convierte en el ‘motor inmóvil’ del todo social, superando en potencia incluso el goce de la satisfacción de las necesidades inmediatas de los individuos en sus esferas de mismidad. En términos levinasianos, la moneda deviene el ‘elemento’, y su adquisición, el fin nunca realizado (en tanto siempre se puede, y debe, tener *más*) de los agentes económicos.

Es por ello que el capital (en el auge de su fase industrial) ha perseguido: la homogeneización de la actividad humana mediante la creación de modos de trabajo repetitivos, mecánicos, monótonos, de fácil reemplazo; la generación de vastas masas de población humana sin otra propiedad y sin otra característica socialmente relevante que ofrecer al orden económico más que su mera fuerza de trabajo; la generalización de un *deseo de riqueza abstracta*, en términos de un aumento indefinido de dinero; la extensión de estas facetas a la Tierra entera en un único mercado mundial integrado. Estas son las características centrales del largo proceso histórico por el cual el capital acaba por consolidarse como modo de producción dominante. Es un proceso cuyo correlato es la progresiva desoikologización, la destrucción del oikos en tanto espacio social-material de interioridad y pertenencia estable para agrupaciones de individuos humanos y no-humanos.

En el planteo ontológico de Deleuze, esta capacidad abstractiva de la moneda se desprende de la ontología de las multiplicidades. Una multiplicidad, como vimos, está compuesta estructuralmente por puras relaciones diferenciales entre elementos completamente indeterminados – pero determinables a partir de aquellas. Ahora bien, para determinar efectivamente un espacio-tiempo de manera *actual*, esas relaciones deben instanciarse en lo empírico, en cualidades y extensiones – o bien en códigos y territorios socio-históricamente determinados. Esto supone el establecimiento de relaciones métricas, que proyectan los elementos indeterminados (y, en tanto tales, incommensurables) de la multiplicidad en un estado de cosas homogéneo, medible, registrable. Como todo *signo*, el signo monetario goza por esto de una suerte de doble existencia: una cara métrico-extensiva en tanto que equivalente general o patrón de medida del valor, que codifica los objetos de intercambio – cantidades numéricas puestas en correspondencia con mercancías diversas para *expresar* su valor – y, paralelamente, una cara asimétrica-intensiva que se resiste a

la medida, y que desterritorializa lo significado, barre los códigos, e induce un espacio de desmesura, *virtual* o *abstracto* (sobre esto, cf. Roffe, 2015; y Santaya, 2024).

Deleuze y Guattari caracterizan ese aspecto virtual-intensivo de la moneda, en tanto que potencia abstractiva, como un “flujo mutante” – usando el vocabulario del economista neokeynesiano Bernhard Schmitt. Desde un punto de vista métrico-extensivo, la moneda permite comparar y homogenizar flujos codificados por ella (flujos de mercancías) bajo un mismo patrón; pero desde un punto de vista intensivo, la moneda deviene un flujo mutante cuando, refiriendo sólo a sí misma – esto es, al propio campo de inmanencia dinerario –, se libera de su referencialidad a otros flujos y funciona meramente como potencia prospectiva de valorización. Deleuze y Guattari (1980, p. 265) ejemplifican esto analizando lo que ocurre en el presupuesto de una empresa: la “línea segmentaria” – es decir, el aspecto territorializado, codificado, métrico – se divide en “salarios reales, ganancias netas, salarios de dirección, interés de los capitales, reservas, inversiones”..., etc. Todas estas son cantidades extensivas, cantidades codificadas como moneda de pago sobre esos distintos circuitos o segmentos económicos bien delimitados. Ahora bien, todos estos segmentos remiten a una línea abstracta que los desquicia, “un flujo de moneda-financiación que ya no implica segmentos, sino polos, singularidades y *cuantos* [de desterritorialización]” tales como: creación y destrucción de moneda (mediante la emisión de créditos bancarios apoyados sobre la mera *inscripción* sobre el pasivo de los bancos), o los movimientos intensivos del flujo dinerario de tipo “inflación, deflación, estanflación”.

Siguiendo la lógica de esta potencia mutante o desterritorializante de la moneda, Deleuze y Guattari indican que la explotación capitalista no se basa en una diferencia calculable entre un valor pagado como salario y un valor producido por el trabajador (siguiendo la tradicional idea marxista de la plusvalía), sino en la diferencia de régimen que acontece *en* la moneda misma, por un lado territorializada en un “abanco impuesto de productos” convertibles por una suma dineraria (salario), y por otro lado, desterritorializada en tanto potencia prospectiva de inversión financiera – que implica la imposibilidad de la conversión *aquí y ahora* en productos, en virtud de una línea de proyección a futuro que orienta el espacio-tiempo de la producción económico-social bajo los términos de una apuesta a la generación de ganancia (1972, p. 271). Esto es, la iliquidez de los activos financieros es la contracara de su abstracción.

En virtud de estos planteos, de esta dualidad implícita en la moneda, un financista como Elie Ayache ha podido encontrar en la filosofía deleuziana las herramientas para desarrollar una teoría del mercado como un medio de

pura contingencia productora de futuro. Ayache (2010 y 2015) estudia el mercado de derivados financieros – contratos donde se fijan condiciones de un intercambio por venir en una fecha estipulada, sobre un activo ‘subyacente’ cualquiera (materias primas, acciones, divisas extranjeras, etc.), y que son a su vez intercambiables –, bajo la propuesta de que allí yace la auténtica naturaleza de todo mercado: una superficie de registro que *funda*, con la inscripción de cada nuevo acto de intercambio, el campo de los posibles. Los movimientos del mercado nunca son la expresión causal de una secuencia probabilística que los explica, sino que establecen esa secuencia sólo *a posteriori*, retrospectivamente. *Valorizar* un objeto en el mercado, a través de la acción de apreciación de derivados, implica un modo de construir el porvenir antes que de anticiparse a él. En cada acción de poner, o ‘escribir’ un precio, el agente de mercado genera un marco de expectativas que revierten sobre el estado de cosas presente, determinándolo. Las fluctuaciones del mercado no obedecen a estados futuros probables del mundo, sino al hecho de que cada nueva transacción singular es una declaración sobre lo que sucederá, la cual modifica por sí misma el mercado, *produce protenciones*, expectativas que configuran el presente. Así, las crisis financieras no obedecerían a eventos improbables pero previsibles: cada nuevo intercambio o cada nuevo contrato a futuro *es* un nuevo campo de posibles.

Pero si bien esta teoría pretende dar al mercado toda la potencia de generar futuro, es evidente que ella cae bajo sus propios términos. El hecho de que el mercado sea conceptualizado como *la* potencia social de producir contexto – la “tecnología del futuro”, como la llama Ayache – sólo ocurre en *un* determinado contexto: aquél en el cual el mercado, y su sustancia de expresión – el dinero – es la herramienta de proyección y de (auto)interpretación de los agentes sociales. Sólo en el contexto de una economía donde prima generalizadamente la lógica de la valorización y el capital funciona como superficie de registro del todo social, cada evento de mercado adquiere el potencial de modificar por sí mismo todo el contexto de posibles. Y esto sucede cuando el deseo inviste la autovaloración dineraaria con todas sus fuerzas, cuando el dinero es el elemento en el que se sumergen la totalidad de los agentes económicos. De ahí el terrible y ambiguo poder de la máquina monetaria: al absorber el deseo y orientar hacia sí toda la productividad de lo social, ella modula el porvenir, a la vez que amenaza permanentemente con anularlo, en tanto el desplazamiento de los límites internos del capital perturba las esferas oikónómicas que, en última instancia, son el soporte material sobre el cual se asienta la abstracción monetaria.

Esto implica el desafío de pensar en el límite o el corte, en la *frontera*. ¿Puede separarse al mercado de otras esferas de la producción social (y rearticularse de otro modo con ellas)? Mientras que la ontología de las multiplicidades de *Diferencia y repetición* (cf. Deleuze, 1968, p. 223) asignaba un lugar preponderante al concepto de *corte* o *límite*, en tanto destinación de una relación diferencial en la generación de singularidades capaces de estructurar un espacio-tiempo, y determinar una forma relativamente estable (cf. Santaya, 2017), el límite de la relación diferencial capitalista toma un aspecto perturbador. Lo característico de esa relación (Dy/Dx) es su régimen de funcionamiento en ausencia de un límite interior assignable, lo que la vuelve una relación ‘monstruosa’, una curva continua sin tangente en ningún punto. “[L]a continuidad del proceso capitalista se engendra en este corte de corte siempre desplazado” (1972, p. 273), en donde los límites son siempre pasibles de ser desplazados, y el capital, capaz de ampliar la escala de su autorreproducción.

Puesto que se basa en la descodificación y la desterritorialización constantes y absolutas del *socius*, el capital es el límite exterior de toda formación social precedente, mientras que ningún límite exterior a la propia lógica de la autovaloración es capaz de imponerse y hacerle mella, excepto la esquizofrenia (cf. 1972, p. 292). Este sería el único ‘límite externo’ posible a la lógica del capital, pero, a su vez, el límite absoluto siempre conjurado por toda formación social. En su faceta de abstracción de orden superior, la autovaloración dinararia supone un plano de inmanencia de dinero comunicándose consigo mismo, fagocitándose y multiplicándose a sí mismo, que sólo parecería tener fin junto con la destrucción de todas las formas de organización previas, formas que, sin embargo, el capital necesita para descodificar y apropiárselas en su afán de valorización.

En este contexto, la instauración de códigos y territorialidades que posibiliten la vida humana es siempre precaria, residual, sólo la mínima indispensable para que el flujo de poder mutante del capital no se disperse en el vacío, y tenga un punto de anclaje que le permita continuar realizando plusvalía. Esto le exige crear más y más objetos abstractos destinados única y exclusivamente al intercambio, o intercambios actuales sobre posibilidades de intercambios futuros – esa práctica que, como la historia del capital ha demostrado varias veces, establece esferas de interioridad cuya frontera es tan precaria como las paredes de una *burbuja*. De ahí que el gran problema de nuestro tiempo sea la ideación y la puesta en marcha de dispositivos que, tomando en cuenta el hecho del monopolio radical de la institución monetaria capitalista, permitan proyectar un futuro que evite el espiral sin término de la lógica de la autovaloración y la consecuente disolución del lazo social.

3. Conclusiones: hacia una moneda poscapitalista

El mercado, tomado por sí mismo, constituye una respuesta a la complejización de las sociedades y, consecuentemente, del cálculo económico sobre los recursos disponibles, que están a la base de una economía orientada a la buena vida. Esta orientación tiene que buscar reconfigurar la *frontera* de la superficie metafísica del mercado: operar sobre ese *límite* inmanente siempre desplazado dentro del cual la moneda se autoretroalimenta. Esta necesidad nos pone frente al desafío de articular el mercado con la posibilidad de construcción de esferas oikológicas coexistentes y comunicantes más allá de la lógica de la valorización. Vale decir, el problema es la deriva tardocapitalista del mercado que dirige todos sus esfuerzos a aumentar la cantidad de dinero. Con ello, el capitalismo deviene la más potente máquina desterritorializadora: borra las fronteras oikológicas del espacio – organizadas en torno a la casa y a la oposición entre el mundo hogareño y el mundo extraño – y las reemplaza por una espacialidad lisa, homogénea e intercambiable. Por ello, el desafío de la búsqueda de una forma postcapitalista de la moneda reside en crear instrumentos diseñados para orientar flujos monetarios abstractos sobre el mundo de la vida, reterritorilizando el capital y auspiciando el desarrollo de nuevos sujetos colectivos (nuevos *oikoi*).

Hemos visto, a su vez, que el anudamiento del deseo humano, caracterizado por el exceso, y el dinero, en tanto signo abstracto que sintetiza la posibilidad de volverse todas las cosas, no es casual. Sin embargo, el ensamblaje dinero-deseo varía en cada régimen productivo. Vale decir, en el mundo clásico es posible denunciar, como lo hace Aristóteles, el reemplazo de la economía por la crematística porque la ontología en que se inscribe el cálculo económico reconoce una limitación interna: la *justa medida* que regula el cambio en el mundo.¹¹ El capitalismo, por su parte, se inserta en un mundo que, a decir de Husserl, está articulado por “la idea de una totalidad de ser infinito racional, con una ciencia racional que sistemáticamente lo domina” (1976, p. 19), de manera que la medida no podrá operar aquí como límite inmanente, sino como una mera herramienta de cuantificación de lo infinito. En este sentido, la limitación del mercado bajo el régimen capitalista sólo puede presentarse como un *bloqueo artificial* a su lógica de incremento infinito: toda limitación del mercado – mediante regulaciones estatales, altos impuestos a los ricos, etc – resulta invariablemente en la creación de nuevos nichos de mercado

11 Heráclito (2010, p. 135) expresa esta idea en los siguientes términos: “Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas” 51 (30).

(negros, *blue*, paraísos fiscales, etc), que no hacen sino evidenciar el carácter ilimitado del régimen capitalista, capaz de horadar sus propios fundamentos en el mundo de la vida con tal de maximizar la creación de riqueza abstracta. Por ello, entendemos que el sendero hacia una economía postcapitalista no debe limitarse a esperar que el sistema caiga por su mera inconsistencia ontológica (o que advenga el temible reino de la esquizofrenia, en tanto límite externo que amenaza la posibilidad de todo lazo social), pues lo más probable es que sea el mundo concreto – limitado por principio – el que sucumba antes a la explotación ilimitada y abstracta del capital.

Si la máquina monetaria está en el centro del sistema capitalista y lo que se pretende es, precisamente, superar ese modo de agenciamiento económico, será preciso tomar como *factum* el anudamiento entre el deseo y el dinero; vale decir: asumir que, en su forma actual, *el deseo es deseo de dinero*. La tarea de un pensamiento postcapitalista consistirá, en este sentido, en desarrollar instrumentos monetarios tan deseables como consistentes con la fundamentación oikológica de la economía. No debe perderse de vista, en este punto, que el sujeto capitalista – ser separado y hedonista – nunca podrá agotar al deseo por completo, pues existe también un deseo igualmente humano de estar con otros, de compartir y proyectar una vida en común. Más aún, sin ese deseo comunitario, el sujeto individual nunca llegaría a ser, pues, tomado en sí mismo, es una abstracción – una parte no-independiente –, solo posible como parte de un todo colectivo, que lo precede y posibilita su desarrollo. Este aspecto colectivo del deseo, mayormente desatendido por la valorización capitalista, es lo que debe inspirar la creación de nuevos objetos dinerarios que, una vez introducidos en la máquina monetaria capitalista – sin poner un límite externo a la lógica del capital –, colaboren con la generación de territorializaciones resistentes a la abstracción dineraria; *monedas concretas* que reviertan flujos abstractos sobre el mundo de la vida, que vuelvan extensiva su deriva intensiva, preservándolo y garantizando lo elemental que está a la base de una vida buena.¹² En este sentido, la potencia del mercado para producir futuro, como indicaba Ayache, no puede soslayarse.

12 En esta línea se incluyen múltiples proyectos monetarios ejecutados sobre contratos inteligentes basados en tecnología criptográfica. En ese amplio contexto se inscribe el desarrollo del Criptoactivo Argentino Verde (CAV), una moneda teórica basada en tecnología criptográfica diseñada para i) conservar su valor lo más estable posible, ii) contribuir a la descarbonización del intercambio dinerario e iii) impulsar una agenda de conservación del medio ambiente, mediante el financiamiento de la transición energética. El CAV está diseñado para operar en una economía multimonetaria y en su “aplicación plena” ser una moneda de curso legal. Puede leerse más aquí (Osswald, 2022).

Declaración de disponibilidad de datos:

Todos los datos generados o analizados se incluyen en este artículo publicado.

Conflictos de intereses:

El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

Editores responsables:

Mauro Luiz Engemann

Bibliografía

- ARISTÓTELES. “Política”. Trad. M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo. Buenos Aires: Losada, 2015.
- AYACHE, E. “The Blank Swan. The End of Probability”. New Jersey: Wiley, 2010.
- AYACHE, E. “The Medium of Contingency. An Inverse View of the Market”. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- DELEUZE, G. “Différence et répétition”. Paris: PUF, 1968.
- DELEUZE, G. “Logique du sens”. Paris: Minuit, 1969.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. “Dialogues”. Paris: Flammarion, 1996.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. “L’anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie I”. Paris: Minuit, 1972.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. “Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II”. Paris: Minuit, 1980.
- “Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito”. Trad. y notas A. Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- HUSSERL, E. “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution”. La Haya: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. La Haya: Martinus Nijhoff. 1973.
- HUSSERL, E. “Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft”. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974.
- HUSSERL, E. “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- LEVINAS, E. “Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad”. Trad. D. Guillot. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2002 [1961].
- LOCKE, J. “Ensayo sobre el gobierno civil”. Trad. y notas C. Amor y P. Stafforini. Buenos Aires: Prometeo-UNQUI, 2005 [1689].

- MARX, K. "El capital. Crítica de la economía política". Trad. P. Scaron. T. I, Vol. I. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975 [1867].
- OSSWALD, A. "Revisiting the Dimensions of the Dwelling Space. An Oikological Study between Phenomenology and Psychoanalysis". *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 85 (2023), pp. 169-192.
- OSSWALD, A. "Presentación teórica de un criptoactivo argentino verde. Un ensayo de oikología aplicada". *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Nr. 15-16 (2022), pp. 365-384.
- ROFFE, J. "Abstract Market Theory". Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- SANTAYA, G. "El cálculo trascendental". Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2023 (reed. de 2017).
- SANTAYA, G. "Las multiplicidades y el problema de la medida. Meinong como fuente de *Diferencia y repetición y Mil mesetas*". In: J. Ferreyra; P. Pachilla (eds.), "Deleuze, 1968-1980: Continuidades y rupturas". Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2024, pp. 103-118.
- ZOURABICHVILI, F. "Approche du couple dedans-dehors chez Deleuze (Bogotá/Barranquilla, août 2005)". *Universitas Philosophica*, Vol. 37, Nr. 74 (2020), pp. 253-265. DOI: 10.11144/Javeriana.uph37-74.acdd.

