

Pierre Klossowski

La moneda viviente

Traducción, notas y posfacio
de Axel Gasquet

ALCIÓN EDITORA
dirección
Juan Carlos Maldonado

Diseño y cuidado de la edición:
Clara P. Klimovsky

© Alción Editora, 1998
Colón 359 - Local 15. Gal. Cinerama
Tel./Fax: 051-233991
5000 Córdoba - Argentina

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
I.S.B.N.: 950-9402-81-8

La moneda viviente

Desde mediados del siglo diecinueve y en nombre de la vida, fueron lanzados muchos anatemas contra los estragos de la civilización industrial.

Imputar a los medios de producción industrial una acción perniciosa sobre los afectos es, con el fin de denunciar su influencia desmoralizante, reconocerle una potencia moral considerable. ¿De dónde proviene pues esta potencia?

Del hecho de que solo el acto de fabricar objetos pone en duda su misma finalidad: ¿pues en qué difiere el uso de los objetos útiles del uso de los objetos producto del arte, "inútiles" a toda subsistencia?

Nadie pensaría confundir un utensilio con un simulacro, al menos que sea en tanto simulacro que un objeto posee un uso necesario.

El *valor de uso* es originalmente inseparable del *uso en sentido consuetudinario*: una costumbre se perpetúa en una serie de bienes (naturales o culturales) poseyendo, por el uso que del mismo hacemos, un sentido inmutable. Así el propio cuerpo, por la manera de disponerse respecto al cuerpo del otro es un valor de uso cuyo carácter alienable o inalienable varía según

la significación que le otorga la costumbre. (Es por eso que hay un carácter de garantía, que *vale* por aquello que no puede intercambiarse.)

El objeto fabricado, contrariamente al valor de uso (natural), aunque todavía se adecue a algún tipo de significación habitual (por ejemplo, según el empleo de los metales, que pueden tener un sentido emblemático), pierde su carácter en la medida que el acto de fabricar se complejiza y se diversifica. Diversificado según su complejidad progresiva, el acto de fabricar substituye el uso de los bienes (naturales o culturales) por la utilización eficaz de los objetos. Desde que la eficacia de fabricación prevalece a nivel del beneficio, el uso de los bienes naturales o culturales, que define dichos bienes por una interpretación consuetudinaria, se revela *estéril*; el uso, es decir el goce, es estéril por cuanto dichos bienes son juzgados improductivos en el circuito de la eficacia de fabricación. *De este modo el uso del propio cuerpo del otro en el tráfico de esclavos se reveló improductivo.* En la época industrial, la fabricación de utensilios rompe definitivamente con el mundo de la utilización estéril e instala el mundo de la eficacia fabricable en función de la cual todo bien natural o cultural -tanto el cuerpo humano como la tierra- es a su turno evaluable.

Sin embargo la fabricación de utensilios también conoce una suerte de esterilidad intermitente; más aún cuanto que el ritmo acelerado de fabricación debe prevenir continuamente la ineficacia en sus productos; y contra ésta sólo existe un recurso: el derroche. Condición previa a la eficacia, la experimentación implica el error del despilfarro. Experimentar

aquello que es fabricable con vistas a una operación rentable equivale a eliminar el riesgo de esterilidad del producto al precio del derroche en materiales y en fuerzas humanas (el costo de fábrica).

Si la experimentación derrochadora es una condición previa a la eficacia y lo experimental expresa un comportamiento universalmente adoptado respecto de cualquier bien y objeto -apuntando al beneficio, y con respecto al bien que siempre supone la *inmutabilidad* de su uso-; ¿qué será entonces ya un fantasma que procura la emoción voluptuosa -terreno por excelencia de la experimentación derrochadora-? La que se expresa por medio de la fabricación eficaz del simulacro.

El acto inteligible de fabricar lleva en sí mismo una aptitud diferencial de representación que provoca su propio dilema: o bien derrocha para expresarse por el acto de construir, destruir y reconstruir indefinidamente; o bien tan sólo *construye para expresarse a través del derroche*. ¿De qué manera el mundo de los utensilios evitará caer en la simulación de un fantasma? Fabricar un objeto utilitario (por ejemplo, la *bomba orbital*) difiere del acto de fabricar un simulacro (por ejemplo, la Venus Calipigia) sólo por el pretexto contrario de la experimentación derrochadora: a saber, que la bomba orbital no tiene otra *utilidad* que *angustiar* el mundo de los usos estériles. Sin embargo, la Venus Calipigia, sólo es la faceta reidora de la bomba, que toma en broma a la utilidad.

La superstición utilitaria gravita en torno a esta absurdidad: a saber, que un utensilio no sería un utensilio si no es un simulacro. Está obligado a

demostrar lo contrario, con el riesgo de mantenerse encima del mundo de los usos estériles por el signo eficaz de su propia destrucción.

Si los dioses fueron los primeros promotores de la fabricación de objetos, ante quienes el fabricante justificaba su propia subsistencia, a partir del momento en que la fabricación de ídolos fue considerada inútil comienza la larga ignorancia del carácter propiamente mercantil de la vida pulsional dentro de los individuos, esto es, el desconocimiento de las distintas formas que adopta la utilidad patológica. De ahí que la moderna noción de "gratuidad" del arte -del "arte puro" especialmente-, equivale a denegar toda capacidad contable al pathos sin que por ello el pathos pulsional sea fuente de creación "gratuita". Antes bien, será en el terreno considerado como el más exento a este respecto -tal como las aplicaciones económicas de la ciencia- que dicha fuerza desarrollará su invención más astuta, puesto que es la última que podría imputársele: el régimen industrial.

¿Acaso las normas económicas no forman a su turno una subestructura de afectos y no la infraestructura última (si es que hay una infraestructura en última instancia) constituida por *el comportamiento de los afectos y de las impulsiones*? Responder afirmativamente equivale a decir que las normas económicas son, al mismo título que las artes y las instituciones morales o religiosas, al mismo título que las formas de conocimiento, *un modo de expresión y de representación de las fuerzas impulsionales*. La manera en que se expresen en la economía y finalmente en nuestro mundo industrial obedece

al modo en que han sido tratadas por la economía de las instituciones reinantes. *Que esta primera y última infraestructura se encuentre cada vez determinada por sus propias reacciones a las subestructuras anteriormente existentes, es indiscutible; pero las fuerzas presentes son aquellas que continúan el mismo combate de las infraestructuras en las subestructuras. Entonces, si esas fuerzas se expresan inicialmente en forma específica según las normas económicas, ellas mismas se crean su propia represión; y asimismo los medios para romper la represión que experimentan en diferentes grados: y esto mientras dure el combate de las impulsiones que, en un organismo dado, se debaten por y contra la formación del agente, por y contra su unidad psíquica y corporal. En efecto, ahí se van a elaborar los primeros esquemas de "producción" y de "consumo", los primeros signos de compensación y de regateo.*

La primera represión impulsional forma la *unidad orgánica y psíquica del agente*; represión que, a partir del agente, responde a una *coerción que el agente continúa sufriendo durante el combate que las impulsiones libran contra los que las constituyeron*. Ahora bien, prosiguen en el exterior esta represión y también este combate, desde que la unidad individual del agente se encuentra integrada y de este modo definida por una jerarquía de necesidades: *la jerarquía de necesidades es la forma económica de represión que las instituciones existentes ejercerán por y a través de la consciencia del agente sobre las fuerzas imponderables de su vida psíquica*. Gracias a su adquirida unidad orgánica y moral, el individuo, en su propio medio, sólo se formula su

vida impulsional por medio de un conjunto de propias necesidades materiales y morales; no le corresponde afirmarse por los movimientos de su vida afectiva, pero en tanto y en cuanto posea unidad, por medio de su aptitud a poseer bienes exteriores a él mismo, y a conservarlos, producirlos, a darlos para el consumo de otros, a recibirlos siempre y cuando se traten de objetos y no de otras unidades vivas, al menos que esto se produzca en condiciones en las que sería "legítimo" poseer seres vivientes como simples objetos.

«...Hay necesidades como las necesidades sexuales de las que no podemos decir que su satisfacción implique una actividad económica como tal: ...jamás podremos enumerar de manera rigurosa las necesidades de los hombres» (Raymond Aron, *Dixhuit leçons sur la société industrielle*, p. 101, Gallimard).

¿Cómo la emoción voluptuosa puede ser objeto de mercantilización y convertirse en nuestra época de industrialización a ultranza en un factor económico? Para comprender esto hay que considerar un instante aquello que entendemos por los términos de sexualidad y de erotismo. Podría darse entonces que las formas de la emoción voluptuosa revelasen una conexión a la vez secreta y trágica con el fenómeno antropomorfo de la economía y los intercambios.

Particularmente después de Sade, y mucho antes que Freud, ¿qué podíamos discernir en la descripción de la perversión? A saber: ¿la emoción voluptuosa refiriéndose a un objeto aparentemente incongruente? El comportamiento analizado por Sade a partir de lo que llama pasiones simples hasta las denominadas pasiones

complicadas, es decir, lo que nosotros llamamos perversión, no es sino *la primera reacción contra la animalidad pura y pues una primera manifestación interpretativa de las impulsiones mismas, propia a descomponer lo que el término de sexualidad abarca de forma genérica ya sea por un lado, en la emoción voluptuosa previa al acto de procreación, y por otra parte en el específico instinto de procreación, dos propensiones en las que la confusión funda la unidad del individuo apto para reproducirse, y cuya prolongada separación, no obstante la culminación orgánica del individuo, desafía así su propia función de vivir. El término de perversión sólo designa entonces la fijación de la emoción voluptuosa en un estadio previo al acto de procreación, mientras que los términos sádicos de las pasiones simples que se combinan en pasiones complicadas designan las diversas tretas por las que la emoción voluptuosa inicial en su capacidad interpretativa viene a elegir entre diversas funciones orgánicas nuevos objetos de sensación para sustituirlos a la única *función procreadora y así mantener indefinidamente en suspenso esta última. ¿Qué son dichas sustituciones, esas tretas, sino muestras tomadas sobre el instinto de propagación?; la fuerza pulsional así tomada forma entonces la materia de un fantasma que interpreta la emoción; y el fantasma ocupa aquí el papel del objeto fabricado. El uso del fantasma por una fuerza pulsional da su precio a la emoción que se confunde con este uso; y el uso del fantasma procurando la emoción justamente quiere, en la perversión, que no sea intercambiable. Aquí interviene la primera valorización de la emoción experimentada: una**

impulsión que llamamos *pervertida* al mismo tiempo que se rehusa a la *culminación gregaria de la unidad individual*, a la función procreadora del individuo, y *se propone en su intensidad como lo no intercambiable*, es decir, aquello *fuera de precio*. Y aunque la unidad de un individuo logre completarse fisiológicamente, en su apariencia corporal, ésta es de algún modo intercambiada por el *fantasma*, bajo cuya coacción ahora se encuentra en forma exclusiva.

No existe una economía propiamente dicha de la voluptuosidad que beneficie a los medios industriales -como lo pretendían los moralistas, que como tal la denunciaban a los guardianes de las instituciones-. Por el contrario, lo opuesto es cierto: la industria también se beneficia de lo que nombramos desdichadamente el erotismo en tanto que norma económicamente variable. Pero en las esferas delimitadas por la producción editorial, publicitaria y cinematográfica, esto es, de la sugestión, ésta queda más acá de una explotación confesada tal como la industria sería capaz de asumirla, si los medios de producción estuvieran en manos de aquellos a los que estos "productos" competen directamente. No son ni la propaganda ni la publicidad (de la alta costura o los productos cosméticos) los que la expresan. Semejante economía aún queda latente y quizá no llegue a desprenderse mientras el régimen industrial no sepa prever las condiciones del goce de otro modo que a un nivel doméstico, al interior de una legislación fundada sobre la familia nuclear. Y sin embargo, por todos los medios que la constituyen, la industria significa una ruptura ya realizada (concluida) con el espíritu de esta legislación, una conmoción de los hábitos efectuada desde hace

tiempo y que las instituciones fingen todavía preservar.

Por principio, y a través de todas sus iniciativas, la industria plantea que todo fenómeno humano, al igual que todo fenómeno natural, es susceptible de ser tratado como *material explotable*, esto es, *sujeto* a las variaciones del valor pero también a todas las *incertidumbres de la experiencia*. Se trata aquí del carácter al mismo tiempo espiritual y animal de la emoción voluptuosa, considerada a partir de su *fuerza de sugestión*.

En el mundo de la industria artesanal, la representación de la emoción voluptuosa se comunicaba -al igual que el conocimiento- a través de los instrumentos de la sugestión tales como los cuadros, el libro, el espectáculo, y fue por el trabajo hecho con la ayuda de estos instrumentos que *la emoción* sugerida lograba circular *como objeto raro*. Todavía ahí el valor -conforme a la jerarquía de las necesidades de la economía clásica- proviene del carácter único del *prestigio obtenido mediante el instrumento de sugestión*, y no por la emoción experimentada; porque el *simulacro* aún pertenece al mundo de las "ideas", es decir, de la cultura, y la sugestión en sí cuesta más caro que la sensación experimentada en contacto con el objeto sugerido.

A partir del régimen industrial, que en función del consumo masivo va a estandarizar los *instrumentos mecanizados de la sugestión* tanto como los del conocimiento general, la comunicación se desvaloriza cambiando de naturaleza y de intención -y la sugestión así procurada por vía de los estereotipos-, se hace cada vez más gratuita en sus efectos -a media que

el prototipo mismo se mantiene fuera de alcance (fuera de precio)-. El vuelco sería total: la sensación *experimentable* vale más que su imagen sugerida. Sin embargo, la tensión que de esto resulta crea un terreno de explotación masiva, al tiempo que el estereotipo de la sugestión permite a la industria interceptar la génesis de los fantasmas individuales para desviarlos hacia sus propios fines, rechazarlos y dispersarlos según el interés de las instituciones.

Corremos el riesgo de establecer entre la "economía" de los afectos y la economía de las necesidades, definida por el intercambio, una relación puramente analógica. Ésta relación no conduce a nada, si exceptuamos que partimos del punto de vista de los *objetos* y de las *necesidades* para descubrir la lucha de los afectos contra su *inadecuada formulación*, reconvertida *materialmente al estado de una demanda de bienes* que sólo se corresponderá con una forma contraria.

En esta reconversión, hay que considerar inicialmente la función *del número* del que depende el precio y el medio de adquisición de estos bienes, de por sí inadecuados.

A continuación, el *uso de estos bienes*, que a su turno *actúa sobre el afecto*.

En tercer lugar, la *diferenciación* más o menos consciente entre la *posesión*, el *uso*, el valor o el no-valor de dichos *bienes*, según estos *representen o no estados afectivos* provocando nuevos, por lo que la primera reivindicación de los afectos se ve provisoriamente coronada, o bien acentuada, por una *disonancia fundamental*.

Una especie de intimidación y de chantaje se inscribe desde el principio entre la necesidad de

subsistencia y el modo de gozar a partir de que tenemos garantizada la subsistencia.

Esta intimidación a distintos niveles contribuye a formar una reivindicación afectiva a nivel de las necesidades individuales: tal grupo de individuos se somete a las normas del intercambio, aceptando así definirse moral y socialmente según una determinada categoría de necesidades, que señala la manera por la que ese grupo, en virtud de su modo de subsistencia, pretende acceder al modo de goce de los bienes que le corresponden.

A primera vista, a ojos de la economía, el goce denominado erótico de un bien entre otros: no es sino en la medida en que éste se relaciona con un objeto, ya sea el objeto viviente (es decir el cuerpo), como el goce de dicho objeto en tanto pueda ser poseído, o quizá estimado como un bien: un objeto de uso; lo que las palabras de Sade expresan de manera a la vez simple y muy equívoca: *el derecho de propiedad sobre el goce*.

En la *jerarquía de las necesidades*, el goce erótico se confunde con la "necesidad" sexual: esto es, la *necesidad imprescriptible del hogar*, base de las primeras necesidades llamadas domésticas. No se trata del goce erótico propiamente dicho, el que es degradado al rango de *vicio*, entre otros vicios, que toma el sentido de una "demanda" como fuente de prosperidad general tan sólo si pone en tela de juicio la "negativa a invertir" como fuente de las miserias públicas.

Es a partir del siglo diecinueve que comienza a entreverse el goce erótico como una necesidad primordial. Así al "socialismo utópico" se le ocurre extender la "puesta en común" de

cualquier bien a los objetos vivientes de la voluptuosidad.

El proyecto de Fourier, largamente enterrado, vuelve a resurgir bajo la forma de asiduas exégesis, y esto en un contexto completamente diferente del que surgiera. Las tentativas empíricas a las que dio lugar hace más de un siglo, especialmente en los Estados Unidos, no salían de la iniciativa improvisadora de algunas individualidades generosas y entusiastas sin ninguna posibilidad de desarrollo ni de durabilidad. Hoy día ocurre de otro modo cuando las condiciones industriales han trastornado completamente las antiguas clases y multiplicaron las nuevas, mientras que de un modo general el espíritu y el sentido experimentador de las últimas generaciones llevaron a aproximarse grupos más vastos a semejante proyecto, ya sea que éstos hayan eliminado de una vez y para siempre la noción de utopía, o que al contrario, retengan esta noción de *lo que está en ninguna parte* identificándose ellos mismos con el *ninguna parte*, en fin, de extender esta única realidad por todos lados debido a su *presencia activa*.

La puesta en común del falangsterio, al interior del cual los intercambios pasionales deben redistribuir la sociedad en clases de afinidad -según la ley de la Atracción-, transforma completamente la naturaleza misma del trabajo. La falsa noción del "ocio" que se acomodaría a las clases diversamente "laboriosas" se ve aquí de antemano denunciada por Fourier. Para que la conjunción de los medios de producción y los individuos logre suprimir el carácter punitivo del trabajo, se requiere que la producción de objetos (incluso los objetos utilitarios) se adecue a una

aspiración *pasional*, y no a una *necesidad industrialmente determinada*: el trabajo debe efectuarse en la euforia de la imaginación como obrar espontáneo y creador del hombre. Tratándose de una actividad emuladora de diversos grupos, de distintas clases de edades y afinidades, de "hordas", toda actividad estará organizada como un juego ritual, *en el que el espectáculo, a través de la puesta en escena de intercambios entre grupos de afinidades debe asegurar el equilibrio y las aptitudes de todos y cada uno, como si fuera una vasta recapitulación contemplativa y espectacular de la gama y de las variaciones de la vida pulsional*. De ahí una sabia y sutil combinación de la poligamia y de la poliandria como principio social llamado "armónico".

Notemos en primer lugar que el postulado de gratuidad (a partir de la conjunción, expandiéndose en el libre juego de las pasiones) parecería aquí hacer abstracción de un elemento primordial de la emoción voluptuosa: el elemento agresivo que exige y supone la resistencia -implícita tanto al trabajo creador como al beneficio emocional-, es decir, lo que continúa siendo *irreversible* en ausencia de todo tipo de juego. Ahora bien, Fourier no sólo no ignora esto, sino que toda su inventiva consiste en querer saciar las pretensiones agresivas y particularmente la agresividad voluptuosa mediante una organización lúdica de las situaciones pasionales, que de por sí no son lúdicas. ¿Cómo podrá ésta tener en cuenta la provocación y el desafío, que hacen que la emoción voluptuosa no sea jamás en su propia génesis *gratuita*, sino supone antes bien la apreciación, el valor y el afán, esto es, el *precio*

a pagar? Podemos decir aquí que la agresividad constituye la materia misma del juego. Pero elaborando las diversas impulsiones bajo la forma de actividades que persisten como simulacros, el juego apunta a captar -es decir a canalizar- las prolongaciones del fondo perverso implícito en la emoción voluptuosa. O bien el juego vacía de contenido aquello que quiere desarrollar bajo la forma de actividad lúdica *dejando intacto dicho fondo*. Para que haya simulacro hace falta un fondo irreversible, puesto que esta realidad es inseparable del fantasma que comanda la realidad de un comportamiento perverso. Sade afirma que el fantasma, actuando sobre el organismo y sus reflejos, sigue siendo indesarraigable; Fourier se opone: el fantasma puede ser reproducido como simulacro.

Sin embargo, en este sentido el simulacro no es una catarsis (la que sólo significa una desviación de fuerzas); pues reproduce la realidad del fantasma a nivel del juego, es la *puesta en escena* de la realidad agresiva. Fourier apuesta no tanto por la libertad como por la creación liberadora de una realidad: el juego. Justamente es inconcebible en Sade la creación de un objeto compatible con la perversión, que pueda hacerle tomar el aspecto del juego, pues la perversión en sí misma es un juego en relación a las normas irreductibles. Es por esto que la destrucción de su objeto sigue siendo inseparable de la emoción perversa; el instinto de muerte y la función de vida son indisociables. Fourier defiende la maleabilidad, o sea la plasticidad de las impulsiones: estas impulsiones serían relativas a "la vida" o a "la muerte" según la fijación o la mutación del fantasma. Y a su turno Fourier no

deja de afirmar que el hecho vívido de la resistencia, de la agresividad, en fin, de la violencia, forma la instancia del juego. Y si hay en efecto simulacro, ¿cómo reabsorberá el hecho vívido de la violencia a partir del momento en que ésta provee la sustancia misma del simulacro? Sin por tanto concluir, Sade de nuevo objetaría: para que se exprese sólo la singularidad de una perversión o una manía, es necesario un agente. Pero para que éste *observe las reglas* de vuestro "juego", ¿cómo simulará "seriamente" lo experimentado, y aún mejorado, sino simulando su propio fantasma que lo convierte en un maniaco o en un perverso? La seriedad no reside en el frenesí con que el agente se afecciona a su fantasma impulsional, sino en la fuerza irreductible con la que las impulsiones mantienen al agente dentro de su fantasma, para manifestarse devorándolo. Si no hay seriedad, tampoco habría voluptuosidad real; y ésta sólo será experimentada teniendo en cuenta la seriedad, para que la voluptuosidad sea al "precio de la seriedad", ligera y frívola, respecto del resto de la existencia.

Ahora bien, lo que parece determinante para la singular construcción de Fourier, es que la época en la que él concibe su proyecto, la virtud del juego continúa enteramente condicionada por un contexto social cuya propia regla de juego es sustraer la perversión a toda exhibición elucidadora. La gloria de Fourier consiste en haber expresado y denunciado este escamoteo partiendo de normas económicas. Es decir: ahí mismo donde estas normas operaban con total seguridad.

Sin embargo, el juego de nuestro propio mundo industrial, que llega a explotar toda

exhibición, incluso aquella del elemento perverso, obliga a repensar la utopía del falangsterio partiendo de hechos completamente nuevos. Su proyecto sólo es "utópico" en razón de la resistencia que el mundo industrial y burgués opone por codicia al lúcido vaticinio de Fourier. Pero también podría ser que otro elemento *radical*, y no la simple codicia, explique de otra forma dicha resistencia.

Fourier ha comprendido perfectamente el significado del *gesto deliberado de venderse* dentro de la imaginación erótica, su contenido y su incumbencia psíquica: su resonancia, inicua e innoble, socialmente le repugna: pues ese gesto deja lesiones profundas, desde el momento en que "civilización" (es decir, en el mecanismo industrial, el *sentido del juego*) no asegura la *reversibilidad lúdica* de éste gesto, como sí lo sería en *Armonía*. El proyecto anti-utópico de Sade, por lo que éste revela *económicamente* -en tanto que la perversión misma siga fundando su valor- hará comprender mejor el sentido de la gratuidad lúdica en Fourier.

* * * * *

Anterior a la utopía de la armonía, y como refutación anticipada, Sade había desarrollado en nombre de la universalidad de la sensación voluptuosa, y como postulado colateral de su ateísmo integral, una puesta en común en el sentido de la violación de la propiedad física y moral de las personas. A partir de que el Dios moral desaparece (garante del yo responsable e idéntico a sí mismo), en cuanto *bienes* todos pertenecen a todos. Pero lo que en Fourier se

presenta como una expropiación moral *gratuita* de las personas según la ley diferencial de las afinidades, en Sade da lugar a un principio de prostitución universal: a saber, que todos y todas están obligados a *venderse*, o proponerse a la *compra*; para que todos y todas sean vendibles, hace falta que cada uno guarde su propiedad moral, lo que constituye el valor del individuo puesto en venta: el esclavo no es un objeto inerte desprovisto de amor propio, sino un ser viviente reducido al estado de objeto cuyo atractivo consiste en que se encuentra (deliberadamente o no) humillado o humillable en su dignidad, su integridad, es decir, en su aptitud a poseer su propio bien, a poseerse a él mismo; la emoción erótica en Sade emana de la ruptura de dicha integridad, a través de esta prostitución voluntaria o forzada. Prostitución cuya "calidad" tiende a la sobrepuja del precio que el sujeto se atribuye en proporción a su degradación moral -como en el personaje de Juliette-. De este modo la sensación voluptuosa ya no se intensifica gratuitamente, sino por el hecho de que el objeto del que esta sensación emana es vendible. Ahora bien, esta venalidad -según la interpretación de Sade- estaría fundada en el hecho de que los seres humanos sólo pueden comunicarse entre ellos en calidad de objetos traficables. Por esto, antes de exponer el rol del numerario en este dilema, conviene detenerse un instante sobre aquello que suple esta incomunicación en el mundo de la fabricación de objetos utilitarios. Pues el acto de fabricar concierne tanto al modo en el que el ser humano se comporta frente a todo lo fabricable, como también a su cuerpo y al cuerpo del otro en tanto objeto instrumentalizable. ¿Qué propensión se

verá beneficiada con la forma de la demanda?
¿Cuál será la oferta?

La manera en que la industria se concibe a sí misma con sus innumerables técnicas llevaría a creer que ésta neutralizará las fuerzas pulsionales por medio de la fabricación de objetos instrumentales, fabricables, utilitarios. Ahora bien, por sus propias normas, la industria provoca al contrario la representación fantasmática de dichas fuerzas, y esto bajo un doble punto de vista.

La fabricación de objetos utilitarios, cada vez más complejos, reúne dos o tres facultades, determinadas por una operación cualquiera, y separa lo sensible de su agente corporal; no solamente los "ojos para no ver", o las "orejas para no escuchar" sobrepasan el ejercicio manual limitado en su contacto, sino todavía el *instrumento* que componen *se proyecta él mismo en los objetos a producir* como tantas otras funciones físicas y mentales diferenciadas a las que dichos objetos responden.

La operación instrumental parecería inicialmente significar el abandono de una región en la que el obrar manual, todavía orientado más o menos según las potencias oníricas, los captaba y exorcizaba de alguna manera en sus productos. En lo sucesivo, si el instrumento libera la mano, el ojo, la oreja, al mismo tiempo libera estas mismas potencias que, cesando de aparecer en lo que tenían de agente corporal, con seguridad se convierten en perversión utilitaria como también en pura y simple perversión, teniendo ahora a disposición un agente extra corporal: el instrumento, revelador del objeto fijo y previamente desarticulado en la representación, con vista a su rearticulación instrumental. Por esto,

en tanto que abstracción materializada de la aprehensión misma, pero en tanto "mentalización" del contacto corporal, el instrumento es el agente inmediato del fantasma. Primer aspecto, pero también primera consecuencia de la estrecha relación entre el comportamiento industrial y la perversión fantasmática: *el objeto únicamente se hace explícito según el contacto instrumental*. A pesar que el fantasma perverso se constituye como objeto de uso de la emoción voluptuosa por medio de la disyunción de las funciones orgánicas, y que a través de su redistribución incongruente procura un goce obstinado *mejor de lo que podría hacer una sensibilidad "sana"*, es así como el instrumento *conoce de otro modo y mejor* su objeto y su efecto como jamás podría hacerlo una mano, porque ha sido concebido en función del objeto explorable y fabricable y éste -inanimado o viviente- jamás se definió sino en función de lo que tiene de explorable o fabricable.

El instrumento es indisociable del objeto que presupone, fabrica o explora, del mismo modo que la perversión lo es del fantasma que engendra. Ambos obligan al uso de sus productos. Quien quiere el objeto quiere el instrumento. Es por esta razón -segundo aspecto de la estrecha relación entre el comportamiento instrumental y el comportamiento perverso- que la repetición operatoria les es común. La aptitud de la repetición está en su obligatoriedad. La repetición perversa se efectúa por el fantasma de una función vital tan apremiante como ininteligible, puesto que se encuentra aislada de su conjunto orgánico inteligible. Si la operación efectuada por un instrumento, limitada por su

propia funcionalidad, parece inmediatamente absurda desde que es utilizada en forma contraria a su efecto, se debe a que todo instrumento exterioriza un fantasma. Sólo impedirá que surja un grado de utilidad o de inutilidad siempre variable, con tanta más razón que éste realiza siempre el mismo objeto o el mismo efecto -cuando sin él el objeto sería irrealizable o su efecto ignorado-. Le hará falta imponer entonces el uso del objeto o del efecto que este procura para justificar así su costoso mantenimiento. Lo que nos conduce al segundo punto de vista de la intervención industrial en el dominio de la representación fantasmática, a saber, el de la calidad y la cantidad, ya se trate del acto productor o del producto.

Tan sólo hace falta ver la manera en que la industria, por estos mismos procedimientos técnicos, no sólo puede sino necesariamente debe favorecer y desarrollar un automatismo (inherente a lo sensible) que quiere que las reacciones de la sensibilidad en el uso de los objetos aislen el goce, esto es, la eficacia misma de dicho objeto; de modo que el beneficio sólo esté en el derroche -estando a partir de entonces la calidad únicamente en los objetos, de modo relativo a lo que éstos pueden procurar; y esto significa, también, en relación al *tiempo* de goce-. De manera contraria, su cantidad asegura la calidad del *momento* procurado por el goce; y así el acto mismo de producción de los objetos triunfa sobre el producto; cuanto más perfeccionado es el acto (productor), menos importa el ejemplar producido. La *calidad del acto* ruina su producto por la capacidad misma de producirlo en cantidad. Y es ahí que Sade nos muestra al mismo

nivel de la vida impulsional: develando la otra cara de la mercantilización industrial de la emoción voluptuosa, en relación a la producción "masiva".

Para los personajes de Sade, algunas veces es la *calidad* de la *víctima misma* sobre la que se encarna el acto de su verdugo -diversamente practicado- la que se impone sobre la propia noción de acto, otras veces es la *reiteración de un mismo acto* que, ejercido de modo indiferente sobre gran *cantidad de víctimas*, afirma la *calidad* del acto.

Así primero aparece el trastrocamiento de la relación entre la sensación y su objeto: en el primer caso, el objeto es la fuente, es el que por su carácter irremplazable determina el comportamiento hacia él, quien provoca las diversas tentativas por su posesión; el objeto es mantenido con su valor intrínseco, a pesar de su *destrucción aparente*, sobrepasando siempre *el uso* al que parece prestarse.

En el segundo caso, el objeto es sólo un pretexto de la emoción y del acto que la pronuncia en contacto con un objeto tan indiferente como una cosa. Para que la emoción del acto destructor (siempre el mismo) pueda reiterarse, *el uso del acto*, experimentado como fuente de emoción, *se impone sobre el objeto*, en el que la emoción nunca termina de agotarse.

De esta forma, a favor de la intuición de Sade aparece en el dominio de la emoción lo que será el principio de nuestra moderna economía en su era industrial: el principio de la producción a ultranza, que exige un consumo a ultranza; fabricar productos destructibles, habituar al consumidor a perder la noción misma de objeto

durable. Producir, fabricar según determinado método un objeto en serie, responde aquí a una cualidad del acto ejercido indiferentemente sobre la cantidad de su víctimas. A la inversa, experimentar diversos métodos de fabricación para imponer la calidad de un mismo producto y aumentar así su carácter de rareza, obedece a la diversidad de actos intentados sobre una misma víctima para poseerla en lo que ésta tiene de particular o de único en su género. La absurdidad de semejante analogía da cuenta del trastrocamiento que las fuerzas impulsionales sufren a nivel del enunciado económico de las necesidades y de la producción de objetos correspondientes. La relación entre la emoción procurada ya sea por el acto, como por el objeto vivo, y la producción propiamente dicha sigue siendo perfectamente inasequible en razón de dos esferas del comportamiento humano aparentemente incompatibles considerando las condiciones que las determinan. La razón es que en el orden económico la capacidad de trabajo es contraria a la vida afectiva en general y a la emoción voluptuosa en particular. ¿Cómo asimilar al esfuerzo ejercido sobre la materia viva o inanimada el acto que expresa una emoción? Si esta última se traduce por un conjunto de gestos que forman una actividad concertada, tan sólo se trata de una puesta en escena de la emoción. Cualquiera sea la comparación de la apariencia con el uso de los objetos fabricados, ¿es acaso comparable con los peores tratamientos infligidos a los seres vivientes?

Semejantes cuestiones no serán concebibles en el terreno económico en tanto no se vea que al igual que el trabajo, el afecto también "produce",

y que la emoción "fabrica" no sólo la imagen del ser viviente que constituiría su objeto, sino un aspecto del mismo para que la emoción pueda ser tratada como objeto, esto es, como el fantasma con el que se elabora y aumenta la emoción; pero como tal esta fabricación sólo parece ser aquí un término analógico, porque no es separable de la emoción, que es el reverso de su esfuerzo.

Ahora bien, aquello que constituye un todo indisociable en la esfera impulsional: la emoción voluptuosa, el instinto de propagación, el fantasma, sólo pueden descomponerse a nivel del comportamiento consciente en la misma cantidad de factores que encuentran su réplica en la esfera mercantil: el productor, el consumidor, el objeto fabricado.

En las dos esferas prevalece el mismo fenómeno del uso.

En la perspectiva impulsional, el productor y el consumidor se confunden.

En la perspectiva económica, uno o varios productores enfrentan una o más categorías de consumidores determinando así la producción masiva o la multiplicación de un mismo objeto.

En la esfera impulsional, la multiplicación de la emoción por sí mismo en contacto con un mismo objeto (fantasma) se efectúa por su intensidad; o aún una misma emoción se alimenta en contacto con diversos fantasmas.

En la perspectiva económica, las mismas condiciones de fabricación (esfuerzo, trabajo) quieren que el objeto fabricado y su consumo *marquen el punto de no retorno en relación a la producción del fantasma* (esto es, una vez más, la oposición del esfuerzo a la emoción pura, a partir de la "necesidad" -consumo voluptuoso del objeto

que ella elabora-). Este punto de no retorno -no retorno al mundo impulsional- desemboca en la perspectiva económica de la producción utilitaria.

Es la lenta victoria del instinto de propagación obtenido sobre la emoción voluptuosa y, de manera general, sobre la perversión inicial.

Sin embargo, el precio de esta victoria del instinto de propagación, es decir del esfuerzo que gana sobre la emoción, será la revancha de la perversión: la desproporción entre el esfuerzo y su producto, la disparidad entre la demanda y su objeto, y no sólo el desequilibrio entre la oferta y la demanda; en fin, la desaparición de la unidad individual a la que acaban de sustituir los conglomerados de necesidades, hipertrofiados según las coyunturas.

El fenómeno industrial sería así la perversión vuelta contra el instinto de conservación y de propagación de la especie; el goce estéril de la emoción habría al fin encontrado su equivalente más mentiroso y eficaz. El consentimiento a la subsistencia por medio del trabajo, es decir, a redimir la pasividad inicial, establece la noción de las necesidades y su variable jerarquía, por la que el instinto de propagación logra remontar su propia gratuidad; su arbitraria repetición se convierte en necesaria, desde el momento en que procura a sus ejemplares humanos el pretexto de resistir al prolongamiento estéril de la emoción voluptuosa.

Primero la tierra; después los instrumentos; a continuación los objetos y por último los signos de los objetos, hasta la interposición entre los seres y sus deseos, de signos que valen por los deseos y sus objetos en tanto recursos evaluables. Para

estructurarla en necesidades, otras tantas muestras efectúa el instinto específico sobre la perversión a partir de ejemplares de la especie. Éstos verifican su ejemplaridad en su propia unidad mediante la afirmación de dichas necesidades. Pero es porque las necesidades que afirman sólo toman forma en los objetos que fabrican (y que esos objetos los alejan cada vez más de lo que desean en primer y último lugar), que tan sólo se afirman dividiendo en ellos mismos y al infinito la fuerza pulsional que los reconduciría a la pasividad de la sensación voluptuosa.

Consideremos ahora la posible relación entre la elaboración perversa del fantasma por un lado, y la fabricación del objeto de uso por otra.

Los dos procesos divergen en que el fantasma, producto impulsional, señala una amenaza para la unidad individual, mientras que el objeto fabricado presupone la estabilidad del individuo; el fantasma quiere perdurar a expensas de la unidad individual; su fabricación y uso implican la exterioridad, la delimitación con respecto al medio, lo que también dice respecto a otras unidades.

Pero por su parte el fantasma supone el *uso* de alguna otra cosa: su elaboración se confunde con el uso de algún goce o sufrimiento: lo que el individuo *usa* aquí en el fantasma es el signo de una *coacción*, debido a su unidad. De este modo también la elaboración del fantasma da lugar a un estado de *compensación continua*: esto es, de *intercambios*. Pero para que haya intercambio debe haber un *equivalente*, es decir un equivalente

válido para cada cosa, ya sea en la esfera del fantasma elaborado a expensas de la unidad individual, como en la esfera externa del objeto fabricado.

En el estado pulsional, la búsqueda de un equivalente del fantasma obedece a su propia obligatoriedad; la unidad orgánica que la experimenta como goce irresistible tiende a ser satisfecha, pues responsable de esta obsesión estéril, tuvo en consideración la específica solidaridad de las unidades entre sí.

A nivel de la unidad orgánica, todo equivalente representa en consecuencia una doble sanción: la de la *coacción interna* y la de la *afirmación de sí, externa*; de ahí el dilema: *goza sin afirmarte, o afirmate sin gozar tan sólo para subsistir.*

Sólo es posible dar cuenta de ambas sanciones a condición de formar un equivalente ya no de la *coacción interna*, sino del *renunciamiento* a la misma. Las condiciones del trabajo y el específico acto de fabricar están fundados en el equivalente de este renunciamiento.

Si según la definición de Keynes, la "*desutilidad*"¹ del trabajo es (subjetivamente hablando) la aptitud a contrariar una "necesidad", o fuera asimismo "el placer de no hacer nada", esta única palabra reviste toda la tensión entre goce estéril y la decisión de fabricar objetos.

¹ He mantenido el neologismo *désutilité* utilizado por Pierre Klossowski, que busca aquí claramente distinguirlo del término 'inutilidad' (Nota del Traductor).

La noción de *desutilidad* (aquí invertimos el sentido keynesiano dado por un eminente comentador, M. de Largentaye) mide aquella parte de *inteligibilidad* en el acto de fabricar objetos propios a un uso y el carácter originalmente *ininteligible* de la coacción "fantasmática". Pero el equivalente que expresaría el acto de fabricar, o sea satisfacer una o varias necesidades y así admitir un uso determinado pero *sin ninguna relación con lo que se renuncia*, se efectúa en forma proporcional a la contrariedad obsesiva: el "placer de no hacer nada" en sentido económico, o el deseo de otra actividad que permita hacerse valer por otra aptitud, propia a elaborar propensiones afectivas -esto sería en forma implícita (según Keynes) el sentido del salario que el trabajador le atribuye o le deniega-; pero tal es también el sentido que posee la compra de un producto por el consumidor, quien consiente en utilizar el producto según sus propios límites.

Si reina un estado de compensación continua y de intercambios entre las fuerzas pulsionales que se sustentan a expensas de la unidad orgánica, estos intercambios no se efectúan sin dejar huellas que son "notaciones" de lo tomado como muestra, intercambiado: el fantasma es responsable del organismo, como el goce o el sufrimiento experimentados son responsables del fantasma que les procura el individuo. He aquí el "saldo deudor" de la unidad individual.

¿Cómo podría encontrarse esta misma notación en la fabricación del objeto de uso? ¿Es acaso concebible que la unidad individual del productor se limite (en tanto sujeto económico) a

afirmarse para sí como en consideración a otras unidades, reconocibles por la aptitud que tienen de fabricar, pero asimismo de usar?

Para el uso que prescribe, el objeto fabricado ya sería la línea variable de una propensión, la que en algunos existiría en grados diferentes y en otros que la fabrican estaría totalmente ausente, indiferentes a su uso, o los que la utilizarían a falta de una necesidad que ignoran en ausencia de un objeto que se las revele. Habrá sin duda una apariencia de igualdad o una igualdad accidental, o aun y casi siempre, una inevitable desigualdad de las propensiones en el uso tanto como en la fabricación. ¿Se trataría pues del "libre juego de las pasiones"? Pero esto es razonar todavía al interior de un circuito en que todos los juegos están hechos por las estadísticas o las coyunturas y no por los jugadores. Y en efecto, a nivel del sujeto económico como *unidad* individual (¿sabe que no es lo que "quiere" sino lo que puede!) la desigualdad fundamental de las propensiones exigiría que intervenga una significación compensadora en la decisión aparente de fabricar para tal o cual uso, no sólo respecto a otras unidades, sino principalmente al *interior de la misma unidad*. Sin embargo, el único interés del régimen industrial está en que el productor o el consumidor no manifiesten como algo espontáneo un *aspecto de ellos mismos*, que tomarían prestado a tal *forma* de fabricación o del consumo la forma propia de su sustancia y de su modo de existencia, en tanto que "unidades individuales". La total perogrullada en la que cae esta constatación no nos avanza en nada; no más que el hecho de observar que "no sabría ser de otra forma", ya que el objeto que fabrica y

consume define no sólo el sujeto económico, sino garantiza además su unidad moral y material. Ahora bien, en ninguna otra parte salvo en este tipo de perogrulladas se esconde el apremiante motivo de la búsqueda de un equivalente; la unidad del sujeto económico sigue siendo una unidad eficazmente productiva *a condición de que sea inducida a confundir sus pretendidas propensiones con la continua desviación de las mismas*. Pero ya sea que *esta desviación se efectúe* por el *acto* tan indispensable y legítimo de fabricar objetos de uso -he aquí una interpretación demasiado absurda como para que la unidad se detenga por un instante- : ¿cómo puede negarse a dicha fabricación puesto que ha salido ganando? La unidad del sujeto no puede salir de esta inmediata evidencia, por la única razón de que no ve que ésta es la ficción de una necesidad tan incontrolable como deliberada.

De tal suerte una categoría de objetos de uso se substituye inmediatamente a cualquier otro uso dictado por las aptitudes pasionales; en cambio, si el sujeto económico cesara tan sólo de implicarse como unidad y tomara las riendas de su propia "descomposición" para recomponerse según *la aptitud de cualquier pasión para fabricar su objeto*, éstas aptitudes podrían desarrollarse en otros tantos objetos fabricables: -es tanto más inconcebible cuanto que jamás interpretará semejantes aptitudes (como tantas otras pretendidas propensiones) desde el punto de vista de su "unidad individual", determinadas por las coyunturas que de antemano calculan sus "necesidades"-.

¿Puede indicar la fabricación de objetos utilitarios (que da su fisonomía a nuestro mundo)

que el sujeto económico -a partir de su unidad individual, de su aptitud para producirse y reproducirse- busca pronunciar su renunciamiento a ese estado en favor de su subsistencia, a falta de equivalente para su estado pulsional (como el simulacro del arte), o de otro equivalente diferente del salario? ¿Fabrica acaso con el único fin de sustituir? ¿O bien la *renunciada* impulsión, o la aptitud para expresar dicha impulsión, exigirá que en el *acto de fabricar* objetos utilitarios se pronuncie el valor de la *pérdida sufrida* en provecho del uso prescrito por esos mismos objetos?

Desde el punto de vista de la eficacia fabricable, a partir de su discriminación entre el uso estéril y el uso productivo, no compete ya a la utilidad resolver el apremio obsesivo por una determinada fabricación destinada a dicho uso. Sin embargo el fabricante de simulacros -de uso estéril- subsiste en el mundo utilitario. No sólo divulga sus propios fantasmas a través de los productos inventados por la astucia de su intelecto, sino, al igual que el fabricante utilitario, de instrumentos y de objetos de uso, también él vende lo que divulga al precio que le cuesta el acto de divulgar; ¿debió acaso morir de hambre, o pretende enriquecer el conocimiento por medio de las sensaciones que procura? El productor de cualquier tipo de herramientas, el trabajador en general, no divulga nada -con excepción de su necesidad de otros objetos a través de objetos existentes-: es decir, el uso perfeccionado de un objeto limitado y prescrito exclusivamente para ese uso.

¡Ni siquiera se discute qué ninguna divulgación fantasmática no pueda ni deba abrirse

paso en el acto de fabricar para un uso indispensable! Así, cualquiera sea la aplicación imaginativa que aporta la ciencia es pura locura querer buscar la más mínima coincidencia, o analogía, entre el acto de fabricar un utensilio y el acto de divulgar cualquier fantasma por medio de un simulacro.

No pudiendo el mundo utilitario compensar por ningún signo el trastorno del estado impulsional en plena actividad fabricadora, *puesto que esta misma actividad ya se efectúa como compensación*, se considera que tan sólo el simulacro del arte puede *dar cuenta* de este trastocamiento y, porque es simulador, sus productos podrán asimilarse a los objetos de uso. Ahora bien, las impulsiones ignoran esta distinción entre dos categorías de instrumentos, entre los simulacros "nobles" y los utensilios "innobles". mientras que los afectos toman indiferentemente a su servicio tanto estos últimos como las puras operaciones del intelecto. Pero si los simulacros del arte indican la propia urgencia impulsional, y que, por el ingenio del artista se convierten en utensilios para uso de los afectos, ¿no serían también por casualidad los utensilios simulacros? Si las impulsiones toman indiferentemente a su servicio todo lo propiamente utilitario, nos queda pues considerar esta categoría de objetos para discernir los simulacros: a saber, que por definición las herramientas se encuentran más alejadas del simulacro, en lo que hace a la prescripción de un uso rigurosamente restringido para ser eficaz (es decir que circunscriben una operación irreversible en sus efectos y, por muy ramificada que esté, excluyen todo resultado simulado), y por esto

mismo serán *simulacros de no-simulación*, es decir, *del hecho consumado*, en el que se toma esa parte desviada de la vida pulsional para la fabricación de los objetos de uso. Ahora bien, si el simulacro del arte es una *herramienta de las pasiones*, hace falta entonces que la simulación también sea una *operación eficaz*; si hubiera sido sólo un *simulacro simulado*, habría faltado su efecto (cuando sabemos que éste consiste justamente en ser constantemente reversible en su operación, y de un uso tan extendido y variable como la misma vida pasional).

El afecto encontraría en el producto del arte la expresión de su fantasma: el afecto actuaría en el utensilio que se *niega a expresarlo*, so pretexto de la utilidad de alguna cosa, y donde el afecto no tendría ningún espacio.

El impulso sólo actúa en *la relación del ser humano con lo que él fabrica o no*; se remite por tanto al objeto para decidir cuáles son sus urgencias. Lo urgente (como la subsistencia) forma parte de lo serio y no sabría en absoluto simularse, como se simula la urgencia de *aquello que no lo tiene*.

Si los objetos utilitarios sólo garantizan por sí mismos la *no-simulación*, no habría entonces ninguna urgencia de los afectos como tampoco ninguna urgencia utilitaria. La urgencia utilitaria es proporcional a la urgencia afectiva. Y porque la afectividad sólo es *aplazable* por lo utilitario (cuya urgencia no es simulable), por esta razón la urgencia afectiva encuentra en la utilidad *el simulacro de su propio aplazamiento*.

Aplazar la voluptuosidad es contar con el futuro, garantizado por la fabricación de objetos de uso. Sin embargo, los impulsos no tienen otro

límite a la urgencia más que el suyo propio, y la voluptuosidad como tal es tan inmediata como latente e imprevisible. Por lo que debe ser constantemente postergada. Si desde el punto de vista utilitario, *la voluptuosidad no es urgente*, es en cambio *urgente que sea simulada* por cualquier medio convenientemente *serio*, para que lo serio *no sea simulado* por una urgencia indiscutible.

De este modo la impulsión voluptuosa no suprime únicamente la operación simulante en el dominio utilitario, sino le exige tanto más por cuanto le discute su propia urgencia: trastorna simplemente los factores y conduce al simulacro ahí donde reina la dura necesidad.

Fantasma impulsional -simulacro; subsistencia indisimulable- fabricación utilitaria: dos circuitos que en la unidad individual se interpenetran sin que esta unidad jamás logre romperlos, sino aplazando perpetuamente la urgencia de uno u otro circuito.

Sólo por este motivo se plantea la cuestión de un equivalente: simular (por el esfuerzo) el aplazamiento de lo que no es urgente pero es inmediato (la emoción voluptuosa), equivale a simular una urgencia que en sí misma es indisimulable. La voluptuosidad sigue siendo tan poco simulable como la subsistencia -según estimemos una más urgente que la otra-. Decidirse por una urgencia contra otra forma lo irreversible, como cuando restablecemos la fabricación, de la que salimos sólo por medio de la destrucción.

Nada en la vida impulsional parece propiamente *gratuito*. Desde que una interpretación dirige el proceso mismo (el combate de la emoción por mantenerse contra el instinto de propagación), interviene la evaluación, esto es, el *precio*; pero el que carga con todos los gastos, el que de un modo u otro pagará, es el agente constituido por el *lugar* en que se desarrolla el combate, donde se trafica o se negocia un posible o imposible compromiso, el *propio cuerpo*.

Aquí se configura un primer dilema: o bien *perversión interna* -*disolución* de la unidad; o bien afirmación interna de la unidad- *perversión externa*.

Quien se niega a pagar el precio de la emoción voluptuosa y reivindica *la gratuidad del instinto de propagación*, es decir de su *propia unidad*, pagará *centuplicada* dicha gratuidad por *la perversión externa de las condiciones en las que la unidad individual es llamada a afirmarse*.

El día en que el ser humano haya superado, esto es reducido la perversión externa, la monstruosa hipertrofia de las "necesidades", y consienta en cambio a la perversión *interna*, es decir a la disolución de su ficticia unidad, se organizará una concordancia entre el deseo y la producción de dichos objetos en una economía racionalmente establecida en función de sus impulsiones; pues la *gratuidad del esfuerzo* corresponderá al *precio de lo irracional*. La lección de Sade demostraría que la utopía de Fourier oculta una profunda realidad. Pero hasta entonces, está en el interés de la industria que la utopía siga siendo una utopía y que la perversión

de Sade continúe siendo la dínamo misma de la monstruosidad industrial.

La gratuidad y el precio

La gratuidad (aparentemente) equivale a gozar con lo que está fuera de precio o a conceder el goce sin compensación:

1) El propietario absoluto no sueña con intercambiar lo que le pertenece (y que saca su inapreciable precio de esta posesión) contra cualquier otra cosa que pueda recibir a cambio.

¿Quién es propietario absoluto? La "divinidad" o la "vida inagotable" (dada a cada uno según su medida) -imagen del "sol dispensador"-.

2) Pero lo que es dado a todos y a cada uno, es lo que se puede hallar inmediatamente, sin diferencia ni distinción; ocurre entonces que no hay más precio, pues todo se da e intercambia gratuitamente; esto ocurre con el acto fisiológico de procreación y las sensaciones previas a su realización (la voluptuosidad).

3) La "vida" fuera de precio, otorgada sin precio gratuitamente, recibida, experimentada, en sí misma no tiene ningún precio. Sin la voluptuosidad no vale nada. Pero la voluptuosidad, la facultad de experimentarla, es a su turno también dada a todos: ésta tampoco tiene ningún precio.

Ahora bien, cada persona recibe según su propia capacidad de recibir (primera restricción); la persona constituye todo aquello que ha

recibido -es decir que vale tanto como lo que podría dar- además de lo que ella es; es por esto que nadie soporta recibir *más* de su capacidad para dar -a riesgo de pertenecer a aquellos que reciben sin cesar-.

4) Pero el que da más de lo que es *para valer más de lo que es* (esto es, más de lo que ha recibido) piensa aumentar lo que es; ¿qué podrá aumentarlo más allá de lo que es y qué medida se aumentará para que sea capaz, por encima de su necesidad de recibir, de dar más de lo recibido?

Si da, se aumenta; ¿pero cómo puede aumentarse dándose en lugar de disminuir? Da para no recibir y porque es capaz, se aumenta. ¿Cómo aumentaría su valor y qué lo hace posible? Sólo vale frente a quien, no siendo más que lo que recibió, está de este lado. De este modo, el precio que éste adquiere respecto a quien recibe sin poder dar, se expresa en el derecho a *tomar más* aún de lo que le fue dado.

Si no existiera la *impotencia a dar*, a pesar de la capacidad de recibir, tampoco habría *aumentación del que da para no recibir*. Quien da para no tener que recibir toma a cada paso posesión de quien *habiendo recibido para ser* no puede dar; este último se entregó de antemano a la potencia que aumenta, en lugar de disminuir, dando sin recibir para recuperar más de lo que ha dado.

En el mundo de la fabricación industrial, ya no es más atractivo lo que parece naturalmente gratuito, sino el precio de lo que es naturalmente gratuito; una emoción voluptuosa (no comunicada o incomunicable) es en primer lugar indiferente y *sin valor* en el sentido de que nadie puede experimentarla. Ahora bien, ésta es *menos*

indiferente y gana en valor desde que cada uno, siempre susceptible de vivenciarla, *no puede sin embargo procurarse los medios de vivirla inmediatamente*; si por fin ésta es única en su género -y que sólo un número limitado de individuos pueden procurársela como única-, entonces, o bien ésta no es absolutamente valorizable, o bien el deseo de experimentarla le asegura un precio elevado. Este es el proyecto mercantilizador de la emoción voluptuosa. Sin embargo, creer que esta operación sería un gesto sórdido del espíritu de lucro, es negarse a ver simplemente la propia naturaleza de la emoción voluptuosa.

Invirtiendo el arcano proverbio citado por Stendhal: «*Logra venderse aquel que no pudo darse*», Nietzsche escribe: «¡Nadie quiere dar, por lo que hace falta vender!» y de tal modo expresa el mismo proceso de la emoción voluptuosa. ¿Hay que decir ahora que la explotación industrial respondería a esta implícita estrategia del goce?

En el terreno de los intercambios, la moneda continúa siendo el signo de la equivalencia más general, según una función análoga a la que tiene la palabra en la comunicación. La inteligibilidad (económica) del objeto de uso sobre el plano de la mercancía, en virtud de la sintaxis monetaria, asegura la misma operación fraudulenta en relación a las necesidades y sus objetos que la inteligibilidad del lenguaje en relación a la vida pulsional. Excepto que la inteligibilidad del uso está concretamente circunscrita por la diferencia que existe entre las unidades individuales, quienes por medio del uso, querido o involuntario, expresan así su manera de existir. El límite de la inteligibilidad es lo no-intercambiable, según el

grado de idiosincrasia -ya sea de la propensión oscura que se ignora en la palabra instituida, como en la pretendida concordancia del objeto con su deseo-. En ese caso particular, hay tan sólo un equivalente que puede compensar al objeto de uso como irreductible a cualquier otro modo de usar otra cosa, y es el caso de la moneda.

Excursus

Pero para comprender bien por qué la moneda puede ocupar este rol particular de equivalente sin confundirse jamás con aquello cuyo valor encarna, debemos volver nuevamente a Sade.

Abolir la propiedad del cuerpo propio como ajeno es una operación inherente a la imaginación del perverso; éste habita el cuerpo ajeno como si fuera el suyo y así atribuye el propio al otro. Lo que equivale a decir que el propio cuerpo se recupera como dominio fantasmático; de tal modo deviene el equivalente del fantasma, del que es simulacro.

Entre el fantasma y su valorización mercantil, el numerario como signo del valor invalorable del fantasma es parte integrante del modo representativo de la perversión. El fantasma perverso es en sí mismo ininteligible y no-intercambiable; es por esto que el numerario, por su propio carácter abstracto, constituye su inteligible equivalente universal. Hay que distinguir aquí por un lado: la función

fantasmática del dinero -es decir el hecho de comprar o de venderse- en tanto que el numerario exterioriza y desarrolla la perversidad entre diferentes miembros; y por otra parte: la *función mediadora del dinero* entre el mundo cerrado de las anomalías y el mundo de las normas institucionales.

El dinero, equivalente de riquezas escasas, signo de penas y esfuerzos en el sentido institucional, debe significar la desviación de estas riquezas en beneficio del fantasma perverso: si el fantasma exige un *determinado gasto en numerario*, el numerario expresará la equivalencia del fantasma así concretizado, por la misma cantidad de riquezas representadas por el poder de compra del numerario. He aquí tantos esfuerzos frustrados, tantas frustradas penas al exterior. Equivalente de riquezas, el dinero es por lo tanto la destrucción de estas riquezas, *mientras este conserve el valor*: al igual que el lenguaje, signo de lo existente (en cuanto poseedor de un sentido), en el estilo de Sade se hace signo de lo inexistente, es decir simplemente de lo posible (desprovisto de sentido según las normas del lenguaje institucional). El dinero, al mismo tiempo que representa y garantiza lo existente, se convierte en el mejor signo *de lo que no existe*, esto es del fantasma, que en su monstruosidad integral, se presenta como la transgresión de las normas, como una progresiva conquista de lo inexistente: es decir lo posible.

El acto de transgredir las normas existentes en nombre de una posibilidad siempre inexistente, sugerido por el fantasma, está representado de manera eminente por la naturaleza del numerario: esto es, la libertad de elegir o rechazar tal o cual

bien entre otros bienes existentes. Por medio de esta posibilidad de elección o rechazo, el numerario cuestiona el valor de lo existente en favor de lo inexistente. Lo *inexistente*, según el lenguaje de las normas -las anomalías enunciadas negativamente- se enuncia de modo positivo por *el numerario no gastado, que rechaza lo existente*. El cerrado mundo de la perversión sanciona a través del numerario *la incomunicabilidad misma de los seres*; es la única manera inteligible por la que el mundo de las anomalías reacciona positivamente al mundo de las normas. Para hacerse oír por el mundo institucional, la monstruosidad integral toma prestado de éste el signo abstracto de los bienes intercambiables. Esto quiere decir que habría tan sólo una auténtica comunicación universal: *el intercambio de los cuerpos por el secreto lenguaje de los signos corporales*. El argumento (de Sade) es más o menos el siguiente: las instituciones pretenden salvaguardar la libertad individual, es decir, la integridad de las personas, substituyendo al intercambio de los cuerpos el intercambio de los bienes según el signo neutro y por lo tanto equívoco del numerario; pero al abrigo de la protección de la circulación de riquezas, el numerario no hace sino asegurar secretamente el intercambio de los cuerpos en el nombre e interés de las instituciones. La desaprobación de la monstruosidad integral por las *instituciones se convierte en una prostitución de hecho, material y moral*. Y todo el sentido de las sociedades secretas que Sade imagina es la de hacer manifiesto este dilema: *o bien la comunicación de los seres a través del intercambio de sus cuerpos, o bien la prostitución bajo el signo del numerario*.

Respecto al exterior, los candidatos a la monstruosidad integral no pueden afirmarse moralmente sino por el lenguaje lógico y, materialmente, por el numerario. Moralmente, se hacen cómplices entre los seres normales; materialmente, reclutan sus víctimas experimentales a precio fuerte y de este modo compiten con lo que las instituciones otorgan para una subsistencia "normal".

En el cerrado mundo de la monstruosidad integral, *el fantasma, de por sí invalorable, inasequible, inútil y arbitrario, desde que pasa al nivel del prestigio corporal, se constituye como una rareza*: ya se asiste al inicio de la moderna mercantilización de la emoción voluptuosa, con excepción de que la explotación industrial será capaz de estandarizar la sugestión a bajo precio, y de colocar al objeto viviente de la emoción fuera de precio, mientras que en la época aún manufacturera de Sade, *la sugestión y el objeto vivo de la emoción se confunden*. En el circuito cerrado de la monstruosidad de Sade, el simulacro vivo del fantasma está fuera de precio: los estatutos de la Sociedad de Amigos del Crimen estipulan no recibir en calidad de miembro a «nadie que no pueda probar al menos veinticinco mil libras de renta, visto que los gastos anuales son de alrededor diez mil francos por persona». Excepto esta condición, no se admite ninguna otra discriminación de rango o de origen. En cambio, «veinte artistas o gente de letras serán recibidos al módico precio de mil libras por año. La Sociedad protectora de las artes quiere atribuirles dicha deferencia; está disgustada con el hecho que sus bajos recursos no le permitan admitir a este

mediocre precio un número mayor de hombres por los que siempre tendrá una enorme estima».

Al fin de cuentas, es el hombre de letras (Sade) el que aporta la sustancia de la sociedad que *imagina*; la *Sociedad de Amigos del Crimen* es ante todo la sociedad de sus propios lectores; pues tal como Sade la concibe, un espacio para los espíritus, una sociedad secreta sólo se justifica a nivel espiritual. Pero ese nivel espiritual reaparece en la fabricación del simulacro; el fabricante de simulacros depende de la demanda de una clientela; la presencia del artista o del escritor en la *Sociedad de Amigos del Crimen* indica aquí la relación del creador en el seno de la sociedad en general y esta relación está estrechamente ligada al problema de la producción de bienes y de su valor en el circuito económico y en particular a la fabricación de objetos concernientes a la vida psíquica, de por sí invaluable; cuanto más sufren los clientes el apremio de sus propios fantasmas, más aumenta el precio en la oferta de los fantasmas correspondientes. Según Sade, la *Sociedad de Amigos del Crimen* explota vergonzosamente al fabricante de simulacros: pretende "honrarse" con sus invenciones, pero se declara incapaz de remunerarlo de modo justo. Semejante desproporción está inscrita en la misma naturaleza de la empresa: cuanto más requiere el fantasma al simulacro, más actúa y reacciona el simulacro sobre el fantasma, es decir, más lo desarrolla y más encarece el fantasma -y adquiere la *seriedad* de todo lo que necesita un gasto-.

Ahora bien, la representación misma de la venalidad aumenta la valorización del fantasma: de ningún modo es la miseria lo que empuja a las

personas a venderse, sino por el contrario, es su propia riqueza la que los obliga. Así en la *Nouvelle Justine*, Verneuil corrobora en la de Esterval una particularidad anatómica, garante de una propensión lúbrica a sus ojos inestimable, pero no quiere librarse a una prometedora experiencia sino a condición de que su compañera acepte ser remunerada: tasación objetivada que provoca en ésta un goce inmediato. El numerario ejerce aquí una evidente función de *transubstanciación* -sin otra utilidad que esta misma función: es decir una operación puramente lúdica-. De este modo Juliette evalúa de manera diferente los atractivos que componen su cuerpo, mientras que ella no es (o no es más) una cortesana profesional, sino una mujer comedida, viuda (deliberada) del Conde de Lorsange, es decir aventurera por corrupción moral -todo esto entra en la sutilidad del fantasma que Juliette se apresta a concretizar-. Y sin embargo la fortuna de este modo acumulada precipita a Juliette en una expropiación de su cuerpo continuamente renovada; ella siempre sigue estando más acá del fantasma y su única satisfacción es la de no haber jamás socorrido siquiera con un centavo la miseria humana. Y esto porque en efecto Juliette en sí misma la representa. ¿Cómo evaluar en numerario el invalorable fantasma? ¿De dónde vendría su valor numerario sino de la privatización que a su vez esto significa?

Grado máximo de la *evaluación*: el equivalente del fantasma (la suma pagada) no sólo representa en sí la emoción, sino también la exclusión de millares de vidas humanas. Del

punto de vista gregario, su valor aumenta con este escándalo.

Pues el dinero gastado de esta forma significa: *voluptuosidad exclusiva = escasez = aniquilamiento = valor supremo del fantasma*. Eso es tanto como decir: *más este dinero representa miles de bocas, más confirma el valor del cuerpo expropiado: más este mismo cuerpo representa el valor de miles de vidas humanas; esto es: un fantasma = una población entera*. Si el desvío no existe, si no tuviera el *peso* que representan las *miserias*, esta *evaluación caería inmediatamente en el vacío*. Pues por un lado hace falta que esté la significación positiva del dinero en tanto representa el equivalente de innumerables vidas humanas, y por otra parte su significación negativa por lo que viene a compensar arbitrariamente la *insignificancia* del fantasma: ahora bien, esta destinación del dinero es en sí arbitraria, porque el mismo valor del dinero sigue siendo arbitrario: *en sí, no es sino un fantasma que responde a un fantasma*.

De aquí en más la precaria situación del artista o del hombre de letras, es decir del fabricante de simulacros, en el seno mismo de la *Sociedad de Amigos del Crimen*, es absolutamente clara y comprensible; el fabricante de simulacros figura él mismo como un intermediario entre dos mundos con evaluaciones diferentes. Por un lado representa el valor intrínseco del simulacro fabricado según las normas institucionales, que son las de la sublimación. Por otra parte, está al servicio de la valoración del fantasma según la obsesiva obligación de la perversión. El fabricante de simulacros es honrado de ambos lados por su desinterés espiritual y tratado prácticamente como

un proveedor. Esta es la situación personal de Sade después de la Revolución. No se puede servir a dos amos. Pero de una u otra parte, se trata de un solo amo que se oculta bajo la protección de las instituciones: en la Sociedad de Amigos del Crimen se manifiesta bajo su auténtico rostro. Este amo, es una vez más la monstruosidad integral: y el *numerario*, signo vergonzoso de su propia riqueza, deviene signo de su gloria en la Sociedad de Amigos del Crimen. Es por el *numerario gastado en el fantasma* que la sociedad clandestina imaginada por Sade toma de rehén al mundo de las sublimaciones institucionales. Suprima el numerario y tendrá la comunicación universal entre los seres. Por este tipo de desafío, Sade prueba justamente que la noción de valor y de precio está inscrita en el fondo de la emoción voluptuosa, y que nada es más contrario al goce que la gratuidad.

La moneda viviente

Imaginemos por un instante una regresión aparentemente imposible: es decir una fase industrial en la que los productores tengan los medios para exigir, como título de pago de los consumidores, objetos de sensación. Estos objetos son seres vivos.

Según este ejemplo de trueque, productores y consumidores vienen a constituir colecciones de "personas" pretendidamente destinadas al placer, a la emoción y a la sensación. ¿Cómo puede la "persona" humana ocupar la función de moneda? ¿Cómo los productores, en lugar de "pagarse" las mujeres, se harán pagar "con mujeres"? ¿Cómo pagarán entonces los empresarios y los industriales a sus obreros e ingenieros? "Con mujeres". ¿Quién mantendrá esta moneda viviente? Las otras mujeres. Lo que supone el caso contrario: las mujeres que ejercen un oficio serán pagadas "con muchachos". ¿Quién mantendrá (es decir, sustentará) dicha moneda viril? Aquellos que dispondrán de la moneda femenina. Lo que estamos enunciando realmente existe. Pues sin echar mano a un trueque literal, toda la industria moderna reposa en el trueque mediatizado por el signo de la moneda inerte, neutralizando la naturaleza de los objetos intercambiados, es decir, sobre el simulacro del trueque -simulacro que reside bajo la forma de recursos en mano de obra, es decir de una moneda viviente, en cuanto tal inconfesable, pero ya existente-.

Si la producción perfeccionada de instrumentos de producción llega a reducir la

mano de obra, si el tiempo ganado en producir tiempo ganado se salda por tiempo disponible para las sensaciones, para los certámenes de placer (Fourier) -la sensación misma no sabría ser entonces gratuita-. Pero el simulacro del trueque (creado inicialmente por el sistema monetario, y luego por las condiciones de la sociedad industrial) quiere que el tiempo ganado sea destinado a otras producciones.

Suprimir el salario en especies para pagar al trabajador con objetos vivos de sensación sólo es practicable si el objeto vivo es evaluado como suministro de trabajo, de modo que la subsistencia ya esté asegurada; si ésta entra en cuenta, la posesión de objetos o de objetos vivos será para el trabajador algo puramente simbólico y por tanto tasable. Para que un objeto de sensaciones pueda valer una determinada cantidad de trabajo, hace falta que este objeto (vivo) constituya previamente un valor, originalmente igual si no superior al producto del trabajo. No hay ninguna relación común entre la sensación que este objeto vivo es susceptible de procurar por sí mismo y la cantidad de trabajo suministrado, equivalente a tantos y tantos recursos propios al eventual mantenimiento de este objeto de sensaciones. ¿Cuál es la relación entre el valor de una herramienta, de un terreno estimado según su probable rendimiento, y el precio atribuido a la existencia de un ser viviente, fuente de una emoción extraña? Ninguna, sino el hecho que dado lo fortuito (es decir la rareza) del objeto viviente, fuente de emoción, vale más que el costo de su mantenimiento. Una herramienta da tal beneficio; el objeto vivo procura tal emoción. El valor de la herramienta debe compensar el costo de su mantenimiento; el valor del objeto

vivo fuente de emociones en cambio es fijado arbitrariamente, sin que pueda deducirse el costo de su mantenimiento.

Que no se objete aquí que esto es rebajar el objeto vivo, fuente de emoción, al nivel de un criadero o de una caballeriza, o asimilarlo con una obra de arte o simplemente con un diamante. Se trata de una emoción autosuficiente, inseparable de la existencia inútil y fortuita del objeto "tasable", e incluso, por esto mismo, arbitrariamente apreciada.

Para que el objeto viviente, fuente de emociones extrañas, tan sólo pueda prevalecer como moneda, sería obligatorio admitir que haya alcanzado universalmente un cierto estado psíquico y que dicho estado se exprese en forma de prácticas y costumbres indiscutibles. ¿Quiere decir que para esto hace falta una cantidad de objetos vivos tan grande como la circulación de moneda inerte? Sin duda no, semejante costumbre significaría la desaparición misma de la práctica monetaria. Pero incluso como mercado paralelo a la moneda inerte, la moneda viviente, al contrario, sería susceptible de sustituir el patrón oro, implantado en las costumbres e instituido en las normas económicas. Salvo que este hábito modificaría profundamente los intercambios y su significación. No es el intercambio de objetos inertes raros lo que podrá modificarlo, como por ejemplo la obra de arte. Pero un objeto viviente, fuente de sensaciones voluptuosas, o bien será moneda y suprimirá las funciones neutralizantes del dinero, o bien fundará el valor de cambio a partir de la emoción procurada.

El valor arbitrario del oro, su propia inutilidad, que de algún modo sigue siendo la

metáfora de toda emoción procurada en el seno de las riquezas -debido a que su régimen universal es tan inhumano como práctico-. Las normas de valor en cantidad de trabajo, aparentemente más "legítimas" del punto de vista de la economía, aún conservan un carácter punitivo. El objeto viviente, fuente de emoción, desde el punto de vista del intercambio, vale el costo de su mantenimiento. La pena o el sacrificio que se ha infligido el obsesionado propietario que lo mantiene, representa el precio de este objeto raro e inútil. Ninguna cifra podría expresarlo; sólo la demanda. Pero antes de considerar el objeto viviente como un bien intercambiable, primero hay que examinarlo como moneda.

En calidad de viviente debe constituir el equivalente de un monto salarial -aunque el trueque en especies congele de buenas a primeras la posibilidad de comprar bienes inferiores, indispensables-, y hará también falta que se establezca como patrón. Pero en el contexto de las condiciones de la economía moderna, tanto más grande es la desproporción natural entre la cantidad de trabajo -tomada como norma de valor- y el objeto viviente a título de moneda.

Si toda herramienta representa una inversión de capital, esta inversión es todavía mayor con un objeto de sensación (en un terreno pretendidamente extracomercial), es decir, con una criatura humana que representa una fuente eventual de sensación, y cuya simple eventualidad puede ser objeto de inversión. Sobre el plano comercial, no es la criatura humana la que se encuentra afectada, sino la emoción que ésta provoca en los eventuales consumidores. El falso ejemplo que nos permitirá comprender de qué se

trata es el banal ejemplo de la diva cinematográfica: la misma sólo representa un factor de producción. Cuando los periódicos se ponen a definir en numerario las cualidades visualizadas de Sharon Tate el día después de su trágico final, o los gastos o el costo de mantenimiento de cualquier otra exhibición femenina, es el propio industrialismo el que se expresa en cifras, es decir cuantitativamente, la fuente de la emoción en tanto que rentabilidad o coste de mantenimiento, lo que sólo es posible porque esas damas no son designadas como "moneda viviente" sino tratadas como esclavas industriales. Y por esto mismo tampoco son consideradas como actrices o grandes aventureras o como simples personas de prestigio. Si se estima lo que aquí denominamos como esclavo industrial no únicamente como capital, sino como moneda viviente (abstracción hecha de todos los inconvenientes que semejante instauración acarrearía), éste asumirá al mismo tiempo la calidad de signo de valor constituyendo íntegramente el valor, o sea la calidad del bien correspondiente a la satisfacción "inmediata" -no ya de una necesidad, sino de la perversión inicial-.

"Moneda viviente", el esclavo industrial al mismo tiempo vale por un signo garante de riqueza y por la riqueza misma. En cuanto signo vale por cualquier otro tipo de riquezas materiales, en cuanto riqueza excluye sin embargo cualquier otra demanda, a excepción de la demanda cuya satisfacción representa. Pero la satisfacción propiamente dicha, su calidad de signo igualmente la excluye. He aquí en qué difiere esencialmente la moneda viviente del estado de esclavo industrial (vedette, estrella, modelo

publicitario, azafatas, etc.). Ésta no sabría reivindicar el título de signo en tanto no realice una diferencia entre lo que acepta recibir, en moneda inerte, y lo que vale para sí misma.

Sin embargo, esta explícita diferencia que manifiesta moralidad (aquí y en cualquier parte) oculta la confusión fundamental: en efecto, nadie sueña con definir como "esclava" a este tipo de "productoras" -por poco que el término esclavo exprese si no la oferta al menos la *disponibilidad* a una demanda, subyacente a las necesidades *limitadas*-. Aislada del objeto viviente que es la fuente, la emoción, convertida en "factor de producción", se encuentra dispersa en múltiples objetos fabricados que, por las limitadas necesidades que estos definen, hacen desviar la impronunciable demanda: hela aquí convertida en irrisoria frente a las "serias" condiciones de trabajo. De tal modo, el esclavo industrial es *disponible* como cualquier otra mano de obra, pues lejos de constituirse como signo, como moneda, depende "honestamente" de la moneda inerte. Y el término esclavo es propiamente excesivo, impropio, injurioso, ya que es libre de aceptar o no su salario. La dignidad humana queda a salvo y el dinero conserva todo su valor. A saber: que la posible elección que implica la función abstracta del numerario quiere que toda evaluación no atente contra la integridad de la persona, para ejercerse sobre el rendimiento de sus capacidades productivas, de modo que sólo se refiera de manera "imparcial" y asegure de esta forma la neutralidad de los objetos. Pero es un círculo vicioso: pues la integridad de la persona, desde el punto de vista industrial no existe en

ninguna otra parte que en y por el rendimiento evaluable como moneda.

En cuanto la presencia corporal del esclavo industrial encaja absolutamente en la composición del rendimiento evaluable de lo que puede producir (su fisionomía es inseparable de su trabajo), hay una distinción aparente entre la persona y su trabajo. La presencia corporal ya es una mercancía, independientemente y *además* de la mercancía que dicha presencia contribuye a producir. Y de aquí en más, o bien el esclavo establece una relación estrecha entre su presencia corporal y el dinero que la misma produce, o bien el esclavo se sustituye a la función del dinero, convirtiéndose él mismo en dinero: a la vez riqueza y equivalente de riqueza.

**Carta de Michel Foucault enviada
a Pierre Klossowski
sobre la publicación de
"La moneda viviente"
(invierno de 1970).**

Querido Pierre:

Hubiera necesitado escribirle después de la primera lectura de *La Moneda Viviente*; pero aunque seguramente habría podido reaccionar, tenía entonces la inspiración cortada. Ahora que lo releí varias veces, sé que se trata del libro más importante de nuestra época. Se tiene la impresión que todo lo que de algún modo cuenta -Blanchot, Bataille, y también *Más allá del Bien y del Mal*- nos conducía hacia allí insidiosamente: pero he aquí que recién ahora se lo ha dicho, y se lo ha dicho con tanta altura que debo retroceder a medias. Era lo que hacía falta pensar: deseo, valor y simulacro -triángulo que en nuestra historia nos domina y sin duda nos constituye desde hace siglos-. Al borde de sus trincheras, se encarnizaron aquellos que decían y dicen Freud y Marx: ahora podemos reír sabiendo por qué.

Pierre, sin usted habríamos quedado a contracara de esta verdad que alguna vez Sade supo enunciar y que nadie antes de nosotros se atrevió a soslayar -y a la que nadie, a decir verdad, se había siquiera aproximado-. Usted acaba de enunciar y valorizar nuestra fatalidad. No sabemos dónde se encuentra, pero sabemos que está ahí donde usted la señaló.