

ARCANO NRO V

EL HIEROFANTE





3. DIOS ES DI-GUITA-L: EL DINERO Y SUS IMAGINARIOS ENTRE MERCADO, LIBERTAD Y TÉCNICA

EZEQUIEL GATTO* MARÍA EVA BENAMO**

Introducción

Las tecnologías de la información y de la comunicación (TICS) transformaron la producción, comercialización y consumo de bienes y servicios, afectando masivamente tanto las dimensiones propiamente económicas, como la influencia, relación o naturaleza de estos procesos en el ámbito amplio de la cultura. En este contexto, el Hierofante de la economía, el Dinero, parece haber cambiado el signo de su eficacia simbólica, afianzando tendencias que ya le eran propias y alcanzando estatutos novedosos en su ethos o modo de existencia. Se trata de una transformación disruptiva en la concepción del dinero que por su interactividad y evolución podría ser llamada ontogenética: el dinero cambió su rol de medium a factum, y parece hoy ser interpretado como el axis mundi según el cual la vida individual y sus potenciales de acción

* Investigador Asistente (LICH/CONICET), Docente en el Doctorado en Ciencias Humanas (UNSAM), la Maestría e Comunicación y cultura (UBA) y en la materia Sociología de la Cultura y el Arte (carrera de Gestión cultural, Universidad Nacional de Rosario). Integra la editorial Tinta Limón. Próximamente publicará Memorias el futuro. Anticipación y porvenir en el último medio siglo (Casagrande, 2025).

** Lic. en Filosofía (UNS) Becaria doctoral (CONICET), maestranda (CEA-UNC) y auxiliar docente (UNS). Trabaja en la intersección entre Cibernética y Bioética, en el marco de Filosofía de la Técnica y Filosofía de la Cultura

encuentran puntos de conexión y desarrollo. En este sentido, el dinero, como la alquimia, la religión o el saber, es una entidad que media, como fin en sí mismo, entre el individuo consigo mismo y con el colectivo. Ungido en la actualidad con la capa ubicua de los ecosistemas digitales que refuerza su estatuto capitalista de propiedad privada, alcanza una ilusión trascendental: el dinero habilita la creencia en la posibilidad de una expansión individual que no pase por la intermediación del colectivo.

Esta concepción cuasi metafísica del dinero en la economía política contemporánea es lo que nos interesa en esta oportunidad. Este cambio de rol del dinero habilita ciertos imaginarios sobre el despliegue de la vida individual y colectiva, presente y futura, mientras deshabilita otros. Muchos de esos imaginarios parecen únicamente acelerar las crisis que llevaron al dinero a ocupar tal rol preponderante; no retornan sobre ese desplazamiento para romper su inercia, ni buscan soluciones virtuosas a los problemas para los cuales el Dinero, sucedáneo de Dios, es ahora respuesta. Como ejemplo de soluciones que no modifican el rol del dinero sino que lo intensifican y expanden podemos señalar futurizaciones en torno a las posibilidades económicas, éticas y políticas para la supervivencia de la humanidad fuera de la Tierra que proyectan la vida en otro planeta, en vez de configurar otra vida en este planeta. En el plano individual, se dan imaginarios que recurren a un tipo de "espiritualidad" que o bien recorta al individuo de su entorno, invitándolo a prescindir de lo común o compartido, para encerrarlo sobre sí mismo como "elegido" o alguna variante de ello, o bien construyen discursos en los que acercan figuras del devenir al fluir y la energía. Propician, así, una noción de individuo que oscila entre ser un poder de compra o ser un flujo monetario. El dinero aparece como mediación ontológica o, de nuevo, metafísica.

Para abordar esta cuestión, entonces, tomamos como punto de partida la hipótesis de que el Dinero se ha transformado en el límite interno de una problemática signada por un desfase entre tres ejes: la economía política, la ética y el paradigma tecnológico. Es por ello que, en el presente artículo nos proponemos dar cuenta de los ejes mencionados analizando conceptualizaciones filosóficas propias del "neoliberalismo" con el objetivo de relevar y aportar ideas en torno al desplazamiento del rol del dinero y su importancia para el devenir de la cultura contemporánea.

En el primer apartado, abordamos las ideas de la escuela austríaca en torno al mercado y su efecto expansivo hacia la mercantilización de todas las esferas sociales, destacando la concepción de Friedrich Hayek (1899- 1992). En el segundo apartado, revisamos un aspecto más reciente de dicha escuela, la concepción ética de Murray Rothbard (1926-1995), resaltando sus fundamentos praxeológicos e iusnaturalistas.

Finalmente, recurriendo a los aportes críticos sobre la noción de modelo de los filósofos de la técnica Bernard Stiegler (1952-2020) y Gilbert Simondon (1924- 1989), revisamos el paradigma tecnológico, al que denominamos "tecnopolítica", en el que esta filosofía política diseña y despliega su modelo de organización.

Las moscas del mercado

Nos interesa pensar la filosofía política neoliberal como un corpus que incluye cuestiones antropológicas, morales y cognitivas decisivas para la manera en que concibe sus objetivos económicos. Pese a la heterogeneidad interna de ese *corpus*¹, sostenemos junto a Biebricher que:

El neoliberalismo puede ser entendido como un discurso en economía política que se dirige explícitamente a las precondiciones no económicas de los mercados en funcionamiento y a los efectos interactivos entre mercados y sus entornos"

[Biebricher, 27].

El neoliberalismo nace, aproximadamente, en las segunda y tercera décadas del siglo XX, como intento de responder a la crisis del liberalismo y orientado por una problemática doble: el funcionamiento de los mercados y la amenaza colectivista. Es frecuente reconocer como fecha y lugar de su nacimiento el Coloquio Walter Lippman de 1938, en París. Diez años después, terminada la Segunda Guerra Mundial, pensadores como Hayek, Von Mises, Rustow, Ropke, Friedman, Knight y el propio Lippman, se reunieron en Suiza, fundando la Mont Pelerin Society (1947). En este marco, escribieron sobre mercados, capital, finanzas, burocracia, economía planificada, estado, gobierno, religión, ciencia, conocimiento e historia del pensamiento económico, entre otros.

Desde su punto de vista, la coyuntura para su trabajo (el advenimiento de los

1. Tal como afirma Biebricher, "It makes a difference if we speak of Hayek's neoliberalism with its vision of the economy as a space of laws and signals, of Becker's neoliberal-ism with its monetization of every last human organ, of Ropke and Rustow's call for a Vitalpolitik of extra-economic morality to anchor the market, or Friedman and Greenspan's vision of the rational actor and the economic forecast. Seeing neoliberalism as a variety of capitalism rather than its final instantiation will deflate rhetoric for the sake of precision".

Estados de bienestar en países europeos y en Estados Unidos), era hostil a sus ideas. Se veían a sí mismos como un grupo minoritario de iluminados rechazado por la mediocridad del ambiente o por la incomprensión de sus ideas. La salida de la IIGM había propiciado unas estructuras económicas, sociales y políticas en las que el Estado ocupaba un lugar importante en la dirección de los asuntos así como en la orientación y control de la economía. Los neoliberales veían allí un problema: un constructo nacido en condiciones de guerra no podía mantenerse en condiciones de paz, pues podía terminar llevando a nuevos autoritarismos y nuevas guerras.

Michael Foucault señala que si el liberalismo clásico buscaba combinar esferas sociales que reconocía como diferentes y pugnaba por que la economía funcionara bajo el principio del *laissez faire*, el neoliberalismo, en cambio, es el despliegue de una lógica económica de la competencia (ya no del intercambio, sino de la empresa) en todo el cuerpo social. La hipótesis de los neoliberales era que para evitar una reedición de un totalitarismo como el nazismo había que convertir a la sociedad en una sociedad de mercado capitalista, privatizando las esferas sociales -criminalidad, subjetividad, soberanía- que no implicaban directamente intercambio de bienes y servicios. Bajo este principio, el rol del Estado no era cuidar el *laissez faire*, sino producir la competencia social que, de acuerdo al paradigma neoliberal, impediría que surja un poder autoritario. Se trata de una concepción en la que la competencia capitalista es una manera de mantener en movimiento lo social.

En línea con Weber, y tal como señala Foucault en *Nacimiento de la Biopolítica*, en el neoliberalismo alemán -con sus elementos poskantianos y fenomenológicos- se enfatiza tanto una sociología del conocimiento, enlazada a la historia del desarrollo técnico y social, como una teoría gnoseológica que afirma que no es posible para ningún individuo conocer la totalidad. Dicha relación entre competencia, conocimiento y economía se puede ver en la propuesta de Friedrich Hayek, la que sin embargo difiere en algunos sentidos del neoliberalismo alemán estudiado por Foucault. Su filosofía política constituye una cepa naturalista del neoliberalismo porque considera el evolucionismo como una fuente teórica para la concepción dinámica de los mercados. Sin embargo, se diferencia de sus antecesores anglosajones Dewey y Lippman, en la medida en que su concepción es antiestatista (Stiegler, 2023, p. 13).

Para Hayek, el sistema económico tiene que permitir el movimiento evolutivo, por lo frente a progresistas y conservadores, es necesario que aflore un tercer actor, que encarnaría al verdadero defensor de la libertad de la libertad. Según él, el progresismo de Europa "lejos de propagar la filosofía realmente liberal, desde hace tiempo viene

allanando los caminos al socialismo y facilitando su implantación." (Hayek, 1960, p. 871). Mientras que, en la vereda de enfrente, los conservadores alérgicos al cambio hacen lo que sea por sostener el status quo. En este sentido, ambos sectores promueven una tendencia a la acumulación desmedida del poder por medio de la detención de los flujos que lo componen. Dicho en otros términos, Hayek se vale de la imposibilidad de un conocimiento total -por parcialidad y finitud del punto de vista-, frente al incremento de la complejidad social -por desarrollo intrínseco del sistema- para proponer una política económica y, más en general, un antiestatismo. El individuo en mayor o menor medida ignorante, no puede -o no tendría que tener derecho a- imponer su voluntad sobre otro individuo. Máxime si pretende hacerlo en nombre de un conocimiento que poseería. Toda política que desconozca la imposibilidad de trascender estos límites subjetivos de las decisiones económicas, está destinada a entrar en el campo de adversidad de Hayek bajo nombres como socialismo, comunismo y, sobre todo en los primeros años, colectivismo. En ese escenario, el mercado aparece como el dispositivo económico en condiciones de resolver esa ignorancia radical de los individuos -un tipo de ignorancia inherente, imposible de colmar- y también de evitar el colectivismo, interpretado por Hayek como la soberbia del individuo autoritario.

Ese mercado, ese orden competitivo que debía ser la única agenda u objetivo económico del Estado (Friedman, p., 1951) se basa en seis principios: un sistema de precios, dinero circulante, mercados abiertos, propiedad privada, libertad de contrato y responsabilidad personal ilimitada. Para la escuela austríaca, dicha competencia de mercado tiene como horizonte, además, su punto de articulación fundamental en el poder del mecanismo del precio: el precio permite la organización espontánea de la vida económica de individuos autónomos. (Stedman Jones, 2012, p., 69). Es una información resumida de un movimiento que nadie puede ver en su totalidad. Así, el precio, una expresión monetaria, es pensado explícitamente como la información más fiable. En este sentido, como afirma Stedman Jones, el neoliberalismo está muy lejos de creer en los mercados como emergentes naturales de lo social. Al contrario, es la dificultad para que un mercado emerja y exista lo que moviliza al neoliberalismo. Tal como escribe Steedman:

La problemática neoliberal concierne a las condiciones de posibilidad políticas y sociales de funcionamiento de los mercados, caracterizados por la integridad del sistema de precios, que debe operar sin perturbaciones" (Steedman, 2012, p. 26).

Pongamos énfasis en ello: el neoliberalismo es una propuesta programática que se propone construir el mercado capitalista. No sostiene que la inclinación al intercambio mercantil sea natural. Sólo dice que es la mejor forma para la libertad individual, en el marco de su concepción de individuo y libertad. Por eso se distancia del liberalismo clásico. Hay que fabricar al sujeto competitivo. De allí la centralidad de la política, que Karl Polanyi, -hermano de Michael Polanyi, un neoliberal de los primeros-, también marcaba en su libro, *La gran transformación*. Como había dicho Robespierre: hay que obligarlos a ser libres. En este sentido, se alejan del *laissez faire*: el Estado es mucho más que un árbitro de un juego que se daría de todas maneras. En este nivel la imagen de futuro es programática, no está dada en sí ni es inevitable; por eso mismo es frágil, no es profética. [La profecía vendrá en un segundo momento cuando se hace el inventario de las funciones del mercado]. Pero en su marca de origen, el mercado es una apuesta política explícita. Y ya sabemos, después de Zaratustra, que donde acaba la soledad -y la profundidad- comienza el mercado. ¿Estaremos todos envueltos en el destino del espantamoscas?

La libertad

La apuesta política sobre las instituciones económicas es, entonces, para Hayek, el punto de encaje entre economía y libertad. Dice el austríaco que los fines de la economía no son económicos; salvo en el caso de aquellos que tienen como meta hacer dinero por hacer dinero y de aquellos que están en la absoluta miseria, y tienen por objetivo no morir de hambre. Es decir, los únicos que tienen fines económicos puros son quienes encarnan la actualización de una única posibilidad -hacer dinero- y la actualización de la imposibilidad -riesgo de morir-. Esas dos posiciones -el usurero y el indigente- tendrían fines económicos, pero después, según Hayek, hay una infinita variedad de acciones en las que el dinero no es la finalidad de la acción económica, sino su medio. Entre la idea fija y el destino final, se armaría todo el espectro de lo posible. Hayek sostiene, entonces, que quien controla la actividad económica controla los medios para nuestros fines y, por lo tanto, decide cuáles han de ser satisfechos y cuáles no (Hayek, 2007). Esta es la clave: el control económico no es simplemente el control de un sector de la vida humana que puede ser separado del resto. Es el control de los medios para nuestros fines.

Allí radica la importancia del carácter no personal del mercado para la escuela austríaca. Según ésta, aquél expresa como ninguna otra institución la libertad nega-

tiva, la ausencia de coacción. En este sentido, para Hayek la libertad es la ausencia de una voluntad imponiéndose sobre otra voluntad. Se sigue de ello que la libertad es también el fundamento de la elección racional que permite a cada ciudadano, por sí mismo, planificar la mejor manera de maximizar su bienestar económico. El debate, entonces, se localiza en si es mejor, para este propósito, que el portador del poder coercitivo -el Estado- se limite a crear las condiciones bajo las cuales el conocimiento y la iniciativa de los individuos encuentren el mejor campo para que ellos puedan componer sus planes, o si una utilización racional de nuestros recursos requiere la dirección y organización centralizada de todas nuestras actividades, de acuerdo con algún «modelo» construido expresamente.

Retomaremos la cuestión del modelo en el próximo apartado, pero hagamos aquí la siguiente salvedad: si bien es crítico de la planificación colectivista, -caracterización que incluye al socialismo como especie, pero que alcanza también expresiones autoritarias liberales o conservadoras [Hayek, 2007, p. 64]-, para Hayek "es importante no confundir la oposición contra la planificación de esta clase, con una dogmática actitud de *laissez faire*." [Hayek, 2007, p. 33]. Libertad sí, pero no libertinaje, parece pretender el pensador, quien defiende una posición dentro de la escuela austríaca en algún sentido moderada, al argumentar que el Estado puede jugar un rol limitado y esencial para proteger ciertos derechos y el marco de reglas generales que permiten la libre interacción. Así, para Hayek, la libertad es la ausencia de coacción arbitraria, por lo que un Estado limitado es necesario para evitar que otros actores impongan su voluntad sobre los individuos. Una postura distinta parece ser la posición del anarcocapitalista Murray Rothbard [1926-1995].

El norteamericano sostiene que cualquier intervención del Estado, incluso en su mínima expresión, es una violación de la libertad individual. Rothbard concibe un orden social basado en acuerdos voluntarios, sin coacción estatal, en donde el mercado, no el gobierno, es el garante de la justicia y del bienestar. Así, mientras Hayek propone una libertad condicionada por un sistema legal que limite tanto el poder estatal como el poder privado, Rothbard aboga por una libertad negativa y absoluta, que concibe a partir de retomar viejos principios *iusnaturalistas*. En esta línea, Rothbard dice que si bien en sus obras *Hombre, economía y Estado* [1962] y *Poder y mercado* [1970] llevó a cabo una crítica basada exclusivamente en las realidades prácticas, que se desplazaba ya desde la economía pura a la crítica ética, "aún no incluía dentro de sus límites la libertad entendida como un valor y no conseguía estructurar, por tanto, una teoría ética positiva de la libertad individual." [Rothbard, 1995, p. 19]. Es por eso que en *La*

ética de la libertad (1982) sostiene que:

La economía puede contribuir aportando numerosos datos en favor de una posición libertaria, pero no es capaz de implantar por sí sola esta filosofía política. Para emitir juicios políticos se requieren juicios de valor, de donde se sigue que la filosofía política es necesariamente ética y que, por tanto, es preciso implantar un sistema ético positivo para defender con sólidos argumentos la causa de la libertad individual. [Rothbard, 1995, p. 20]

Así, Rothbard establece la necesidad de una ética positiva para la filosofía política libertaria, ética que se expresará en la aseveración de que existe un orden de leyes "naturales" accesible a la "razón". El autor del Manifiesto Libertario comienza su argumento denostando la crítica de "una distinguida politóloga" (Hannah Arendt) al concepto de ley natural y su acepción teológica. Rothbard cree que es necesario retomar el iusnaturalismo para establecer un sistema ético, sin necesidad de recurrir al reino divino como garante epistemológico. Se inscribe para ello en la tradición tomista que defiende la posibilidad de conocer mediante la razón los fines de la naturaleza y, especialmente, se apoya en la posición de John Locke, en quien encuentra "[...] una de las primeras elaboraciones sistemáticas de la teoría libertaria e individualista de los derechos naturales." [Rothbard, 1995, p. 49].

Más allá de esa definición anacrónica, John Locke fue un pensador de la modernidad que, como tal, se interesaba en el problema del hombre como sujeto portador de razón en vínculo con la naturaleza². Su propuesta posee rasgos empiristas, como el rechazo a las ideas innatas, y rasgos racionalistas, como la concepción gnoseológica representacionista capaz de establecer la analogía en cuestión entre naturaleza y derecho. En este sentido, las ideas de Locke maridan bien con los otros dos pensadores tomados como antecedentes por Rothbard: el iusnaturalista Lysander Spooner y el mecanicista Herbert Spencer [Rothbard, 1995, p. 50]. Para Spencer y los mal llamados darwinistas sociales³, las leyes de la evolución aseguran mecánicamente el pasaje

2. Nos referimos al Ensayo del entendimiento humano (1690). A diferencia de lo que acontecía hasta el momento, Locke intenta fundamentar los principios morales en un análisis previo del entendimiento que es "el último medio por el que el hombre dirige sus actos" [epístola].

3. Barbara Stiegler sostiene que Spencer equivoca el sentido del evolucionismo de Darwin al querer incorporar sus ideas en su filosofía política y que por ello es "absolutamente impropia" su calificación como darwinista social

de la materia inerte a la sociedad industrial e implican un mecanismo de selección automática capaz de suministrar un criterio de valor en términos de aptitud para la supervivencia. Desde este criterio, sencillamente, quienes prevalecen son valorables y quienes perecen no, sin importar de cuál sea la razón de la prevalencia. El círculo entre naturaleza, valor y derecho, parece cerrarse en torno al mercado como el terreno abstracto favorable para la competencia que, en sí misma, estabilizaría la armonía entre justicia, preferencias subjetivas y pericia para su consecución en términos de éxito económico.

En este sentido, la influencia de la praxeología de Ludwig Von Mises (1881-1973) es también muy importante en el planteo ético de Rothbard. Le permite al libertario articular su positivismo ético con una metodología económica que toma como epicentro de su modelo a la acción humana, caracterizada como un comportamiento deliberado y consciente, dirigido a alcanzar fines específicos mediante el uso de medios escasos. Se trata de un marco analítico que busca comprender la praxis en base a principios deductivos. Esto significa que, para Mises, la economía no depende de observaciones empíricas o experimentos, sino que se fundamenta en principios derivados lógicamente de un axioma central: el hecho de que los seres humanos actúan deliberadamente para alcanzar fines. Según este enfoque, a partir de este axioma evidente por sí mismo, y de otros supuestos básicos, como la escasez de recursos y la subjetividad del valor, se pueden deducir leyes económicas universales que explican fenómenos como los precios, los mercados y las interacciones de oferta y demanda.

Estas leyes son atemporales y aplican a toda acción humana, independientemente del contexto histórico. Es decir, Mises rechaza los métodos empíricos porque argumenta que los fenómenos económicos son demasiado complejos y subjetivos para ser abordados con los enfoques que tratan de planificar centralizadamente la economía, aspecto que, como vimos, recuperó Hayek. Entre estos métodos encont-

[Stiegler, 2023, p. 20]. Según la filósofa, es la revolución darwiniana la que "[...] justamente permitió prescindir de esas leyes fundadas en un sistema de naturaleza" a la inversa de lo que quería Spencer. Distinta es la interpretación evolucionista del también neoliberal John Dewey, para quien la inteligencia colectiva como órgano funcional de control es lo que más se acerca a la lógica darwiniana. Dewey se ubica -en parte- dentro de la herencia spenceriana, pero siguiendo a William James, señala que el organismo no se somete pasivamente a su ambiente y que, por el contrario, existe entre ambos una relación retroactiva. Se trata de un evolucionismo continuista que ya no tiene nada en común con el reduccionismo mecanicista de Spencer. Refiriéndose a James y a Dewey, Stiegler escribe: "Ellos defienden, más bien, un naturalismo de la ruptura y de la emergencia, en el cual todos los procesos evolutivos son necesariamente imprevisibles. De aquí deriva una importante conclusión política. Lejos de ser mecánica y pasiva, la adaptación podrá ser, tanto en el plano social y político como en el plano psicológico, creadora e interactiva" [Stiegler, 2023, p. 27].

ramos los estudios históricos, sociales, los análisis de tendencias, etc. actitud cuasi fundamentalista que nos devuelve por otra vía a la discusión antignoseológica de Hayek. Por lo dicho, para Rothbard -y para quienes tomen su "ética de la libertad" como fundamento de la economía política-, el partido libertario es una ideología que se opone al fallido y falso pragmatismo de los conservadores estadounidenses -o al menos de sus gobiernos tradicionales-, proponiendo en su lugar la praxeología de Mises en consonancia con el iusnaturalismo como marco lógico y universal para derivar principios éticos objetivos.

Esto contrasta con enfoques relativistas o utilitaristas que justifican la coerción estatal en función de mayores beneficios o del cuidado de la mayoría. Dicho de otro modo, la mirada radical sobre la ética de la libertad que propone Rothbard ni siquiera es utilitarista, concepción ética que busca evaluar la moralidad de la acción por sus consecuencias y no por la "corrección" intrínseca de esa misma acción, y que en muchos casos es utilizada para contraponerse al posible autoritarismo derivado de las posiciones éticas contrapuestas, como las deontológicas, en la que los valores pueden ser considerados de manera absoluta. La concepción de Rothbard sobre la libertad radical es lisa y llanamente axiomática, lo cual en sí mismo no sería un problema, si no fuera porque las variables de las que está hecho ese axioma parecen profundamente contradictorias con su objetivo: instalan o permiten un modelo cuasi metafísico en donde la acción racional y la naturaleza misma no dependen más que de sí mismas como actos puros en ausencia de condiciones. Parece que Rothbard no estaba al tanto de que "jamás se ha colgado la verdad del brazo de un incondicional" [Nietzsche, 2013, p. 106].

El Modelo

Las ideas discutidas anteriormente constituyen una concepción de la economía política muy particular a la hora de distribuir conceptualmente los actores sociales, sus intereses y su gobernanza. Se trata de un esquema de abstracción, de un modelo según el cual abordar la complejidad del sistema social y ofrecer determinados diagnósticos y terapéuticas. El modelo libertario no es necesariamente unívoco, ni se traduce íntegramente en quienes gobiernan mediante estas ideas, pero puede reconocerse como marco teórico coherente en el que destacan algunos rasgos dominantes. El foco en la acción individual como fundamento del crecimiento, la atención a la dimensión dinámica de los sistemas, la desconfianza en la autoridad vía consenso y

el aprecio por la innovación y/o las posibilidades que ofrece la tecnología son algunos de ellos. Este último rasgo es tal vez uno de los más interesantes de las expresiones libertarias concretas de la actualidad, y le dedicaremos a ello este último apartado. Pero antes, cabe decir que pese a la pretendida diferencia de eficacia del modelo libertario frente a modelos socialistas y liberales preexistentes, éste pareciera compartir con ellos un rasgo de época: sus propuestas tienen dificultades para traducirse de manera coherente en un dispositivo concreto para la gobernanza. La distancia entre el ideario libertario y su accionar es por lo menos cuestionable. Esta dificultad, creemos, no solo estriba en las posibles tensiones políticas o fallas de la dimensión humana, sino en la naturaleza conceptual misma del ideario. La creencia en que la racionalidad basta para gobernar justamente, por ejemplo, es una de las distorsiones que creemos dificulta la coherencia entre modelo y aplicación concreta. La racionalidad descrita en apartados anteriores, desestima todo aquello que se esconde tras la sombra de la razón y opera singularmente en cada individuo, se amplifica colectivamente y marca el rumbo del devenir social.

La afinidad del modelo libertario con el presente tecnológico es, decíamos, muy interesante desde el punto de vista de filosofía de la cultura. Se trata de un momento fértil que podría llamarse "tecnopolítico", en el sentido de que las vías por las que discurren dimensiones relevantes para la organización política, como la información, el dinero y la conversación social, se han automatizado, multiplicado y/o diferenciado de sus carriles habituales. Esta automatización instituye y decanta en condiciones de posibilidad novedosas para el devenir de la población y su gobernanza; condiciones ante las cuales no saben cómo responder las herramientas teóricas y prácticas tradicionales. Una de esas modalidades novedosas es la confianza que se deposita en la interpretación que el modelo permite en distintos sistemas de cognición distribuída. Se trata de una delegación que, sin embargo, genera ciertos desacoples entre medios y fines; esto es, dificulta aún más el retorno informado que un modelo supuestamente ofrece para testear su efectividad, en tanto abstracción epistemológica.

Estos desacoples no son un problema en sí mismos, pero generan crisis en la medida en que pasan desapercibidos en una concepción instrumental de la tecnología que la considera neutral. Esto implica que no hay una comprensión profunda de los matices y operaciones singulares que traen consigo esta nueva modelización y distribución, con lo cual la relación con ella y sus resultados es por lo menos insuficiente. Ahora bien, la gobernanza delegada es tan solo uno de los efectos de lo que Bernard Stiegler llama "la era de la disrupción" a manos del "nihilismo automatizado":

El poder automático de la desintegración reticulada se extiende a través de la superficie de la tierra mediante un proceso conocido como disrupción. La reticulación digital penetra, invade, paraliza y finalmente destruye las relaciones sociales a la velocidad de la luz, y con ello los neutraliza y aniquila desde adentro. Sistemáticamente explotando el efecto de red, este nihilismo automatizado esteriliza y destruye las culturas locales y la vida social como una bomba de neutrones: lo que desintegra explota, no solo equipamiento local, infraestructura y herencia, [...] sino también las energías psicosociales (ambas de individuos y grupos). (Stiegler et al., 2019, p. 7).

En este sentido, podríamos decir junto a Stiegler que la interpretación que realizan los modelos de gobernanza a través de "instrumentos" derivados de las tecnologías de la información y la comunicación, es ella misma una operación que modifica cuanto aborda. Esta variación no es sólo en el sentido relativo a la intención o fin con el que se diseñó, sino en sus "externalidades", esto es, efectos o derivas que no se pueden anticipar antes de que la cosa ocurra y que, tal vez, ni siquiera así sean detectables. Un ejemplo de ello es la destrucción de los circuitos de transindividuación, que Stiegler advierte en la cita precedente, caracterizando este proceso como "nihilismo automatizado" propio de la era de la disrupción. Con este concepto, Stiegler se refiere a la destrucción de la riqueza de la relación de los individuos consigo mismos y que empobrece la relación de los individuos entre sí. Curiosamente y relativo al tema discutido en este artículo, además, esta destrucción tiene que ver con un devenir entrópico e inercial que falsea la naturaleza de la racionalidad como umbral abierto. Devenir que la lleva a un límite absoluto en el cual pierde su funcionamiento saludable para el conjunto:

Lo que se alcanza de este modo es una etapa extrema de racionalización, formando un umbral, es decir, un límite. Lo que yace más allá de este límite permanece desconocido: destruye la razón no solo en el sentido de que el conocimiento racional se ve eliminado por la proletarización, sino en el sentido de que los individuos y grupos, al perder la posibilidad misma de existir (pues su existencia depende de poder expresar su voluntad), pierden por lo tanto toda razón para vivir, se vuelven literalmente locos y

tienden a despreciar la vida, tanto la propia como la de los demás. [Stiegler, 2019, p. 8]

Ante este peligro⁴ denunciado por Stiegler, cabe la pregunta sobre la pertinencia misma de sostener un modelo filosófico o esquema de abstracción basado en una idea absoluta de racionalidad y de normatividad, basadas ambas en una idea absoluta de naturaleza -como en el esquema expuesto en los apartados anteriores-. Todo esto en un contexto tecnopolítico, en el que, además, se ejerce la gobernanza por carriles distintos a aquellos por los que se la interpreta, tanto ideológica como técnicamente. El mismo Stiegler señala que el capitalismo basado en un modelo consumista es una "tontería sistémica" que no logra superar el cortoplacismo según el cual la economía ha venido operando sin invertir en el futuro. Cortoplacismo que además "se tradujo sistémicamente, y no accidentalmente, como la descomposición de las inversiones en especulaciones" [Stiegler, 2016b, p. 12], lo cual destruye el medio económico mismo al multiplicar las externalidades negativas, al reemplazar las burguesías por mafias y al destruir el tejido conjuntivo social a manos de la inconsistencia cínica resultante del comercio fagocitado por el mercado⁵. Así, el desafío profundo que plantea el escenario actual es el de reclamar inteligencias y acciones que no pueden ser aplicaciones mecánicas de cosas ya sabidas o actuales, de manera absoluta, sino resultados de una reconsideración de la imaginación estratégica basada en potenciales virtuales. A la luz de nuestra situación, y de esa interrogación por la relación entre lo urgente y lo estratégico, repasamos a continuación características de la propia forma-Modelo para la imaginación política de futuro. Es decir, ¿qué tipo de imaginación de futuro implica pensar en términos de modelo?

Un Modelo es un artefacto simbólico, una forma de conocimiento y, en ese sentido, una manera de imaginar el futuro. Se trata de una abstracción que, aunque pa-

4. Esta cita podría completarse con reflexiones en el marco de estudios psicológicos en torno a procesos políticos totalitarios en los que impera la deshumanización y la crueldad, de la mano de la implantación de ideologías rígidas incongruentes con el devenir singular de las poblaciones. Aquello mismo que el ideario libertario, en teoría, denuncia.

5. En su libro *Para una nueva crítica de la economía política*, Stiegler sostiene que la crisis económica de la primera década del siglo XXI "presenta signos del fin del modelo de consumo" [Stiegler, 2016b, p. 10] en tanto camino posible para la reactivación económica. Incluye en este modelo a aquellos que apelan a la reactivación por medio de la inversión, puesto que considera que incluso en el intento de reconstituir la rentabilidad por esta vía, no se propone ninguna visión a largo plazo que pudiera extraer las enseñanzas del derrumbe de un modelo "[...] que se ha vuelto autodestructivo, negando y ocultando tanto como sea posible que este modelo consumista será, de ahora en más, masivamente tóxico [...]" [Stiegler, 2016b, p. 11].

rezca estrictamente epistemológica, es también una modelización política, que distribuye los elementos involucrados del sistema en consideración de la manera más virtuosa posible para su conocimiento y operativización. El modelo no es la realidad ni lo será, justamente es algo que no puede coincidir con la realidad. El modelo es siempre algo a partir de lo cual se lleva adelante una práctica. Pero la práctica no es instalar el modelo. En ese sentido, podemos pensar la imaginación modélica de futuro como una estrategia para que surja algo nuevo. Un modelo, entonces, es una abstracción que simplifica la complejidad para analizar, explicar y, en algunos casos, controlar fenómenos, funcionando como una herramienta práctica de organización, prevención y proyección. Aunque puede evocar la idea de un molde rígido, también puede ser dinámico, adaptándose a los materiales y circunstancias que lo conforman, como en un proceso artesanal. Además, a diferencia de un proyecto, un modelo organiza principios que necesitan ser traducidos en acciones concretas. Su flexibilidad y capacidad de interacción entre forma y materia permiten imaginar futuros viables, ofreciendo una referencia para la acción sin imponer necesariamente una estructura inflexible.

Ahora bien, si tomamos en cuenta lo que decíamos en torno a los peligros de absolutizar el marco de racionalidad sobre el cual se construye el modelo, cabe enfatizar la importancia de la flexibilidad y dinámica necesaria mencionada de la forma-Modelo. Para eso hay que tener en cuenta la manera en la que conceptualizamos la noción de forma que está a la base de cualquier proceso de composición, dado que ella es la que va a determinar dicho proceso. En este sentido, una forma es una estructura abstracta que puede ser obtenida mediante distintas operaciones. El modelo, en tanto esquema de abstracción, contiene múltiples formas. Nosotros consideramos que el mismo no será efectivo -ni ético- si se lo considera como un molde fijo, como límite coercitivo. Seguimos en esto a Simondon, para quien la mediación no se impone sino que se informa, en el sentido de que implica un proceso de individuación. Cuando Simondon analiza el moldeado de un ladrillo para dar comienzo a su estudio de la individuación y observa el rol del molde en las manos del artesano, lo asimila a la noción de forma abstracta -tanto en el caso de idea platónica o del telos aristotélico, que luego devendrá paradigma tecnológico-. El molde no se impone porque es la condición pasiva para que el régimen de gestos del artesano se comunique con la materia, la arcilla, disponible para su transformación; esto es, el molde es condición de mediación, de la individuación del ladrillo.

Este ejemplo permite mostrar la diferencia entre lo que Simondon llama "forma

implícita" y la "forma explícita" y su importancia en la deriva tanatológica del paradigma tecnológico. El problema es, según el filósofo, que cuando en la historia del pensamiento se utiliza la noción de forma como cualidad o "buena forma", se confunde la noción de forma con las cualidades del objeto. Pero en realidad, en la operación técnica, no son las cualidades abstractas del objeto las que instituyen la mediación, sino que es la forma implícita, es decir la condición histórica y potencial radicada en la singularidad (haccedad) de la materia, la que le permite y condiciona su transformación. La forma implícita alude, entonces, a la noción de singularidad y permite comprender en qué sentido un molde tiene que ser dinámico, flexible y colocarse como elemento de un problema si quiere ser mediador, y no imponerse totalitariamente en un tipo de organización top down o bottom up. Las condiciones potenciales, la singularidad, son la condición de reciprocidad entre el modelo y la realidad que organiza.

Así, la forma modelo compatible con la organización política, consideramos, no sería exactamente un molde. Se trataría de un modelado, que a diferencia de la modulación, -trabajo continuo que no se interrumpe-, y del molde, trabajo pasivo, discontinuo, instantáneo-, implica mediación o individuación, cuya marcha es paralela a la individuación de la realidad que aborda. Esta concepción se sustenta en la abstracción que surge de una forma implícita, -virtual, potencial-, que es una abstracción basada en información, puesto que entendemos, junto a Simondon, que la información es el aporte de una variación en relación con una forma y no "la pura imprevisibilidad de toda variación" (Simondon, 2008:154). Esto significa que, como escriben Pablo Rodríguez y Javier Blanco, "(...) la imprevisibilidad absoluta de una variación de forma no constituiría información, pues no habría quién pudiera interpretarla, como si habláramos una lengua que nadie entiende" (Blanco & Rodríguez, 2015, p. 98). En síntesis, la abstracción con la que se compone un modelo trabaja con la complejidad pero emerge a su vez de ella. La forma sostiene y transforma sus condiciones, por eso no hay que confundirla con el dato incondicionado.

Por lo dicho, consideramos, el modelo tiene que ser un mediador, no una externalidad que se imponga arbitrariamente, ya sea para absolutizar al individuo por sobre el conjunto o para totalizar el conjunto por sobre el individuo. Tiene que posibilitar una mediación entre la sociedad y el individuo concibiéndolos en el marco de un sistema dinámico y evolutivo, esto es, una transindividuación que tenga en cuenta sus condiciones ambientales, que son tanto naturales como culturales, por lo tanto, técnicas. Una mediación que en sí misma invita a crear, en esa complejidad, soluciones que compatibilicen las tensiones siempre existentes en una realidad compuesta

de cambio y mezcla permanente, entre escalas y estructuras diversas y simultáneas. Si tenemos en cuenta estas consideraciones, respetaríamos la realidad evolutiva o dinámica del modelado como estrategia de organización tecnopolítica, sin caer en delirios de la razón que, ya sabemos, produce monstruos.

¿Y ahora qué pasa? (con la guita), eh

Como punto de partida de este artículo, preguntamos por el devenir deidad del dinero, entidad que, sosteníamos, había pasado de ser un medio para fines, a ser un fin en sí mismo. Estructuramos esta pregunta en tres ejes: economía política, ética y paradigma tecnológico. Según lo revisado, creemos que en este devenir juegan un rol, al menos, pregnante las concepciones neoliberales libertarias analizadas sobre mercado, libertad y modelo tecnopolítico. Por supuesto, el aspecto salvífico que convierte al dinero en una hierofanía tiene muchas más dimensiones que las relevadas aquí. Sabemos que este examen no es de ningún modo exhaustivo y que en el devenir axis mundi del dinero se expresan diversas tensiones de las crisis sistémicas contemporáneas, en gran medida marcadas por el repliegue al individualismo con base en la desesperación por la supervivencia. Por lo pronto, enumeramos a continuación las conclusiones de nuestro análisis.

En el primer apartado, vimos que el neoliberalismo expresa una mirada sobre el alcance de la economía transversal a todas las dimensiones de la acción humana. La economía, para este ideario, se organiza en torno a condiciones y fines pre-económicos, es decir, en el marco de las interacciones del mercado y el ambiente. Distinguimos algunas características del liberalismo clásico con la escuela libertaria, enfatizando la concepción programática y antiautoritaria de esta última que los predispone a pensar al mercado como un artificio garante del movimiento. Analizando las ideas de Friedrich Hayek, conceptualizamos la lógica de la competencia en favor de esa dinámica de los mercados. Esta lógica, según Hayek, es un escudo contra regímenes basados en lo que caracterizan como soberbia gnoseológica, al pretender organizar finalidades ajenas. En este sentido, clarificamos por qué, para la escuela austríaca, el mercado y su carácter no personal, resuelve la ignorancia inherente de los individuos. Tipificamos también el problema en torno a la coacción aparentemente ejercida por instituciones colectivas como el Estado, y distinguimos ante ello la posición más moderada de Hayek de las del anarcocapitalista Murray Rothbard, descrita en el segundo apartado.

Ya en este punto, vemos la aparición de una concepción cuasimetafísica, en la

que el mercado aparece como una entidad incondicionada. Una entidad compuesta por un sistema de precios que debe alcanzar equilibrios y ser capaz de armonizar a los individuos mediante sus preferencias racionales por su sola entelequia. Así, la figura encarnada del mercado es el precio, una expresión monetaria. El precio es pensado explícitamente como la información más fiable, lo cual parece colocar al dinero en esa posición ligada a la dimensión de la creencia y a la prepotencia de un absoluto por la que preguntábamos.

En el segundo apartado analizamos la concepción ético política elaborada por la escuela austríaca. Caracterizamos, sobre todo, la posición de Rothbard en composición con la mirada de Mises y otras variantes liberales como el "darwinismo social". Postulamos las razones por las que la libertad es, según Rothbard, ausencia de coacción y fundamento de la elección racional, basándose en una posición a la vez praxeológica e iusnaturalista. En este punto, vemos otra tensión con el planteo de Hayek en torno al mercado como un artefacto ideado para organizar algo incontrolable por naturaleza. Concluimos que la caracterización de la libertad de Rothbard termina postulando como factum un inverosímil, la preferencia racional interpretada formalmente, extirpada de sus condiciones de aparición. Esta afirmación se comprende mejor si tomamos lo analizado en el último apartado en torno a la noción de modelo. Concluimos respecto del problema ético, que la mirada libertaria no aporta demasiado a la dificultad largamente examinada por distintos puntos de vista filosóficos, según la cual la definición de un principio axiomático es éticamente arbitraria, si no se la considera en funcionamiento y en relación con el sistema en el cual el mismo emerge: por más que se simplifique al máximo un imperativo, o se multiplique al infinito los portadores de un principio, no hay valores absolutos que puedan garantizar ni ontológica ni lógicamente, la eticidad dinámica de la naturaleza, garantizando la acción moral correcta. En este sentido, consideramos, la idea de la libertad como ausencia de coacción, puede ser tan coercitiva como cualquier totalitarismo, aunque opere a escala microfísica. Es efectivamente, una especie de totalitarismo molecular.

En el tercer apartado, nos concentramos en el paradigma tecnológico actual, en el que el ideario libertario encontró las vías para su propagación. Observamos, con Bernard Stiegler, que el ambiente tecnológico en el que estamos inmersos, prolonga aquel concepto de racionalidad exacerbada del ideario en cuestión, que se vuelve tanática para los circuitos de transindividuación. Esto es, los circuitos que permiten no sólo la sustentabilidad y crecimiento del colectivo, sino de los individuos que lo conforman. Retomamos la noción de modelo en su acepción organizacional y prob-

lematizamos su conceptualización en relación al concepto de forma implícita. Nos apoyamos para ello en las ideas de Gilbert Simondon, quien criticaba el paradigma tecnológico basado en una noción de forma explícita y no implícita. Esta crítica le permitió al pensador francés elaborar una noción de individuación cuyo soporte es el concepto de singularidad, y en la que la mediación -en sí misma una individuación- no se impone, no se fuerza, ni desde la sumisión de la totalidad hacia la particularidad, ni viceversa. En este sentido, consideramos que el modelo debe pensarse en términos de mediación entre mediaciones.

Consideramos, en este sentido, que individualismo dominante en la concepción liberal libertaria incurre en al menos en un error teórico y práctico serio para un sistema de gobernanza en la era de la complejidad: le otorga privilegio ontológico al individuo constituido, denegando la naturaleza compleja e interrelacionada de las partes de los sistemas abiertos, como son las sociedades humanas. Donación de privilegio que contradice abiertamente su aparente intencionalidad no coercitiva, y nos deposita peligrosamente ante el umbral de lo monstruoso, depositando el absoluto en una idea de individuo atomizada. Esta afirmación responde también a nuestros análisis en torno la noción de modelo en tanto filosofía de la economía política, puesto que las formas racionales caracterizadas en torno a la maximización de un bien considerado sagrado como es el dinero, son también rígidas e incondicionadas. En este sentido, el modelo a implementar, consideramos, no puede pensarse en torno a una única meta, el dinero, puesto que esta absolutización del mismo termina siendo contraproducente para la consecución del objetivo inicial de su postulación como medio para fines distintos de sí mismo.

Por lo dicho, sostenemos que el imaginario político que diseñe e instituya modelos de acción no puede considerarse a sí mismo como un demiurgo externo, ligado a una visión totalitaria ya sea del individuo atomizado o del conjunto cerrado. La política es el lenguaje de la supervivencia y mejora de la calidad de vida de la comunidad, considerada esta misma en cada uno de sus individuos, lenguaje cuyo propósito es la evolución de la misma en el marco de la intemperie constitutivamente cambiante de la existencia. La política es un saber hacer que si olvida la dimensión interna, rizomática, profunda de los individuos y el ambiente que organiza, olvida la importancia de la coherencia entre escuchar, pensar, actuar y transmitir. Olvida que no hay nada más opuesto a la vocación autoritaria que la vocación política. ¿Pues quién dedicaría la vida a imaginar cómo organizarse si creyera que basta con imponerse, para vivir una vida más o menos digna?

Bibliografía:

BLANCO, J., & RODRÍGUEZ, D. P. E. (2015). Sobre la fuerza y la actualidad de la teoría simondoneana de la información. En *Amar a las Máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon* (pp. 79-120). Prometeo Libros.

HAYEK, F. A. (1960). *LOS FUNDAMENTOS DE LA LIBERTAD*.

HAYEK, F. A. (2007). *Camino de servidumbre*. Alianza.

NIETZSCHE, F. (2013). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.

ROTHBARD, M. N. (S. F.). *El Manifiesto Libertario*.

ROTHBARD, M. N. (1995). *La ética de la libertad*. Unión Editorial.

SIMONDON, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos* (P. Rodríguez & M. Martínez, Trads.). Prometeo Libros.

STIEGLER, B. (2016). *Para una nueva crítica de la economía política*. Capital Intelectual.

STIEGLER, B. (2019). *The Age of Disruption: Technology and Madness in Computational Capitalism* (D. Ross, Trad.; English edition). Polity Press.

STIEGLER, B. (2023). *Hay que adaptarse. Tras un nuevo imperativo político*. La Cebra, Palinodia, Kaxilda.