

## RESONANCIAS INTEMPESTIVAS: APOSTILLAS EN TORNO A *LA MONNAIE VIVANTE*

Intempestive resonances: notes on *La monnaie vivante*

Cintia Daiana Garrido  
Fundación Universidad del Cine  
daianagarrido@gmail.com

**Resumen:** El siguiente trabajo introduce una lectura de la obra *La monnaie vivante* de Pierre Klossowski como instancia desde donde rastrear e interrogar los procesos de sujeción modernos. Se trata de una apuesta por la indagación de las formas contemporáneas que cifran la fetichización de la producción mercantilizada de bienes, de cuerpos y deseos, inquietando las lógicas de lo Mismo frente a lo Semejante, la copia y el simulacro, la novedad y la repetición.

Palabras claves: **Subjetividad/fetichización/simulacro.**

**Abstract:** This paper presents a reading of Pierre Klossowski's *La Monnaie vivante* as a key stage from where to trace and question modern subjectivation processes. The purpose of this article is to inquire into the contemporary ways that determine the fetishization of mercantiled production of goods, bodies and desires, which trouble the logics of the Same against the Similar, copy against simulation, novelty against repetition.

Key words: **Subjectivity/fetichism/simulacrum**

Como el problema del ajedrez ha desconcentrado a algunos de mis lectores, tal vez convenga explicar que está correctamente ejecutado, en lo que concierne a las *jugadas*. Quizás el *turno* de Rojas y Blancas no se observa con la estrictez debida, el “enroque” de las tres Reinas es, simplemente, una manera de decir que entraron en palacio; pero el jaque del Rey Blanco en la sexta jugada, la captura del Caballero Rojo en la séptima, y el “jaque mate” final al Rey Rojo, serán hallados por cualquiera que se tome la molestia

de ubicar las piezas y hacer las jugadas indicadas, estrictamente acordes con las leyes del juego.

Lewis Carroll

*A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*

### ***Warm-up u otra forma de introducir algunas palabras preliminares***

Una breve carta de Michel Foucault acompaña la edición en castellano de *La moneda viviente* de Pierre Klossowski que fuera publicada por la editorial Las Cuarenta. No es una carta apócrifa, aunque su contenido resulta, a quienes somos lectores de su autor, un dato que no puede pasar desapercibido. Si en *El orden del discurso* Foucault reconoce su deuda con Georges Bataille y Antonin Artaud, este tipo de referencias excelsas no deja de ser una curiosidad de feria. Es raro, *bizarre*, encontrar nombres y apellidos tan explícitamente mencionados en su obra. No pistas que el lector no pueda reconstruir; sino huellas claras, obvias, *dichas*. Y, sin embargo, la referencia tampoco es reveladora: el árbol genealógico de las lecturas foucaultianas es una ramificación hacia ese no-saber que compone el claroscuro de la sospecha nietzscheana. Esas son también sus resonancias.

Foucault dice que *La moneda viviente* “era lo que hacía falta pensar” y secuencia en tres elementos (deseo, valor y simulacro) la contundente actualidad de la obra de Klossowski. Se trata de la actualidad como inconveniencia que denuncia, según Foucault, el valor fatal del sino moderno, aquél que “no sabemos dónde se encuentra, pero que sabemos que está ahí donde usted [Klossowski] lo señaló”<sup>1</sup>.

Aquello que es o aquél quien es contemporáneo se define, según afirma Giorgio Agamben<sup>2</sup>, por su carácter intempestivo. Fuera del tiempo y sin sazón, la contemporaneidad se ciñe a un tipo de conexión dislocada con el presente. *Out of joint*, dice Hamlet; discontinuidad enraizada –jamás desapegada– al presente, Agamben. Lo contemporáneo es un acto inconveniente, actual y actuante. Es un gesto interpelativo que no puede ser eludido, el ejercicio crítico de observar en la oscuridad del presente esas luces, *sus* luces. La contemporaneidad, pues, es también una luminosidad lejana hacia la cual tendemos pero nunca podemos alcanzar definitivamente. En este sentido, también es inasible; kairós moderno, ese instante contradictorio

---

1. M. Foucault, “Carta de Michel Foucault enviada a Pierre Klossowski” en: P. Klossowski, *La moneda viviente*, trad. Axel Gasquet, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2010, p. 53.

2. G. Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?” en: *Desnudez*, trad. M. Ruvituso y M.T. D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2011.

que se escurre en su mismo ocurrir: situado en la línea temporal del orden cronológico, lo contemporáneo es “el anacronismo que nos permite aferrar nuestro tiempo en la forma de un ‘demasiado temprano’ que es, también, un ‘demasiado tarde’, de un ‘ya’ que es, también, un ‘no todavía’”<sup>3</sup>. Es la indagación del origen como meta no teleológica sino cuna del disparate, esa discontinuidad producida en el entramado de relaciones de fuerza que configuran eso que llamamos “historia”, “cultura”. Una bestia de vértebras quebradas que ve hacia atrás y se reconoce cruel y débil: situado en esa fractura, Foucault clama la contemporaneidad de *La moneda viviente*.

### ***La moneda viviente (parte I)***

La modernidad, enclave de la sospecha y en clave sospechosa. La disonancia disruptiva entre desplazamientos (in)congruentes con otras formas, otra axiología desfasada por encontrar y situar un centro: con Razón y sin Dios, el Hombre, urgencia de la exégesis moderna, acontece en caída libre. Es el tránsito entre un mundo que deja de ser *lo que fue siempre* y *aquel que ya siempre será* bajo la égida del nuevo ritmo. Las topologías espacio-temporales se invierten, cuando no desaparecen. La perspectiva extiende el campo en la profundidad del espacio y minimiza el tiempo en la eternidad de segmentos presentes. El futuro es la utopía de un nuevo Edén, un no-lugar al que son arrojadas e hilvanadas las promesas de perfectibilidad, un gesto mimético de lo que advendrá a medida que nos acercamos indefinidamente a la punta de la escurridiza saeta del progreso. Es *eso* que, como nunca antes, debe llegar.

Siguiendo el postulado kantiano, la modernidad (también) es definida “más bien como una actitud antes que como un período de la historia”<sup>4</sup>. Trátese de un momento histórico o una modalidad de la experiencia histórica, el problema de la modernidad implica y excede las dimensiones conceptuales que la reducen a un mero aspecto contextual. Cualquiera sea la denominación que asumamos para etiquetar las problemáticas que la vinculan –en definitiva, las distintas formulaciones no son sino sintomáticas de la misma cuestión– la modernidad es “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente”<sup>5</sup> que, como actitud y como entramado histórico, atraviesa y articula la reflexión que guía este ensayo.

Decíamos: la modernidad inaugura el espacio-tiempo en el que la comunidad que componía el *continuum* de la totalidad de la experiencia humana

---

3. *Ibid.*, p.24.

4. M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración? (1984)”, en: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1996, p.94.

5. C. Baudelaire, “La modernidad”, en *El pintor y la vida moderna*, trad. A. Saavedra, Murcia, Librería Yerba, 1995, p. 92.

se desploma en esferas independientes ordenadas según el dictamen de la estructura plural de la razón. Las esquiras de lo que supo ser Todo quedarán, paradójicamente, sujetas a la lógica productiva del capitalismo naciente: la política, la religión y el arte calibran la brújula alejándose de las funciones sociales que le eran tradicionalmente atribuidas. Rotas cadenas, las esferas independientes son conquistadas por una libertad anónima propia del espacio de mercado. En este nuevo mapa, *revelarse*, pues, resulta *rebelarse*: la reconciliación de lo ahora-ya escindido surge en ese margen en el que “los valores aparecen preocupante y misteriosamente carentes de fundamentación”.<sup>6</sup> Se devela así la trampa que anuncia la novedad: el misterio es la cifra de la época de la reproductibilidad técnico-capitalista y también su peligroso destino.

Lo moderno también es aquello que se descubre cargado de una subjetividad históricamente construida, variablemente definida en el entramado discursivo inmanente a la propia contingencia del devenir del yo que ya no aguarda la salvación en la trascendencia divina. Una independencia apócrifa ciñe esta nueva forma de la experiencia: a partir del paulatino desacople del *Grund* que, despojándola de referentes exteriores y trascendentales, la arrastra hacia un vacío abismal, la existencia deviene *inmunda*, esto es, *de* este mundo, *en* este mundo, un objeto cotidiano e intercambiable, que paga su darse-a-sí-mismo-su-ley al ser consumida en el hacer de la producción del capitalismo mercantilista. Es en este punto donde la denuncia marxista y, en cierto modo, el análisis de Klossowski coinciden pero también se alejan.

La radicalidad de la lectura marxista había acertado en dar cuenta del funcionamiento histórico de las condiciones sociales de producción, introduciendo y explicando las modulaciones binarias del capitalismo graficadas en términos tales como plusvalía, equivalente general, fuerzas de trabajo, sólo por mencionar algunos de los elementos claves de esta composición interpretativa<sup>7</sup>. Sin embargo, Klossowski se aparta en este punto e introduce, como ecos en su obra, la propuesta desarrollada por Georges Bataille con quien también editara la revista *Acéphale*.

A diferencia de lo postulado por la lógica clásica de una economía restringida que mide las actividades humanas en términos de productividad utilitaria conforme al principio de escasez, Bataille entiende que es necesario sustituir o, mejor aún, ampliar este modelo explicativo a fin de dar cuenta de los elementos que componen una economía general. Esto es,

---

6. T. Eagleton, “De la polis al posmodernismo” en *La estética como ideología*, trad. G. Cano y J. Cano, Madrid, Trotta, 2006, p. 449.

7. A. Gasquet, “Posfacio: El cuerpo del simulacro” en: P. Klossowski, *La moneda viviente...*, ed. cit., p.57.

por oposición a la racionalidad antropológica según la cual “la economía es una situación perpetua y fundamental de escasez, [que] no encuentra ya su principio en los juegos de representación, sino por el lado de esta región peligrosa en la que la vida se enfrenta a la muerte”<sup>8</sup>, el exceso (de energía, de bienes, entre otros) resulta, pues, el principio axiomático, esa *parte maldita*, que define la totalidad de lo social aunque resulte obturado en los enfoques clásicos. En este sentido, lo humano, la experiencia humana, no puede agotarse en los parámetros comprendidos por el gasto (re)productivo según una lógica restringida de adquisición, conservación y ganancia sino que necesariamente debe dar lugar al gasto improductivo, esto es, a la puesta en acto del principio de pérdida (derroche, donación, sacrificio) como conjunto de actividades no residuales que organizan la existencia y experiencia soberana. La modalidad en que este gasto ocurra, ya sea festivo o bélico, pacífico o violento, glorioso<sup>9</sup> o miserable, productivo o improductivo, es, en última instancia, una pregunta ética que se resuelve en la práctica.

La propuesta de Bataille afirma la necesidad de completar/realizar la experiencia humana apelando a elementos que la lógica moderna descuida cuando no olvida: el gasto improductivo, pues, no es sino también un señalamiento en dirección a la posibilidad y necesidad de dar lugar al anverso de la racionalidad puramente utilitaria que reduce toda existencia a sus propios términos. No se trata de negar esta lógica sino de ampliarla *negando su negación*: a diferencia de los animales que viven en la inmediatez del puro presente sin conciencia histórica, el hombre pone en suspenso su propia finitud y así asegura la continuidad de su existencia. El trabajo y la ley son las modalidades profanas que componen y expresan la prohibición, es decir, las formas que sustituyen la irrupción del instante presente para dar lugar a la posibilidad de futuro. Así, el hombre intenta asegurar su existencia replegándose a las prohibiciones como manera de poner en suspenso su finitud, de modo tal que “aplazar la voluptuosidad es contar con el futuro, garantizado por la fabricación de objetos de uso”<sup>10</sup>. Sin embargo, su existencia no puede quedar comprimida en la lógica de las prohibiciones conforme a fines, pues “la relación entre la emoción y la producción propiamente dicha”, señala Klossowski, “sigue siendo perfectamente inasequible en razón de dos esferas del comportamiento humano aparentemente incompatibles considerando las condiciones que

---

8. M. Foucault, “Trabajo, vida, lenguaje” en: *Las palabras y las cosas*, trad. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 251-252

9. Bataille define a la gloria como “el efecto de gastos de energías independientes de la obsesión de la utilidad, o que al menos se presentan como tales, o que rebasan en alguna medida la utilidad”. G. Bataille, “Notas” en: *El límite de lo útil: fragmentos de una versión abandonada de La parte maldita*, trad. M. Arranz, España, Editorial Losada, 2005, p. 156.

10. P. Klossowski, *La moneda viviente...*, ed. cit., p.35.

la determina”<sup>11</sup>. Es necesario, en todo caso, que el hombre se niegue a sí mismo transgrediendo el orden que se ha dado, asumiendo positivamente la negatividad, lo cual no supone un retorno a la animalidad negada. Por el contrario, se trata de recuperar la dimensión sagrada, voluptuosa, propiciada por la inmediatez del momento. Es en esa lógica del instante soberano donde se inscribe el gasto improductivo. Así, la transición entre gasto productivo-gasto improductivo cifra la experiencia soberana que inicia nuevamente el mismo recorrido. Así, prohibición y transgresión no son opuestos que se niegan taxativamente sino modalidades complementarias que dinamizan la experiencia subjetiva.

Bataille insiste en la recuperación del gasto improductivo: en oposición al principio de conservación, este autor encuentra en el *potlatch* –forma de intercambio ritual entre grupos primitivos, inseparable de la fiesta– una expresión paradigmática de la lógica improductiva en la forma de don(ación) y destrucción. El *potlatch* es la escenificación espectacular del juego de intercambios entre grupos cercanos que “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”<sup>12</sup>, esto es, un tipo ritualizado de intercambio erótico-sacrificial que no se ajusta a la racionalidad mediada en términos de utilidad. En todo caso, se trata del juego donación/desafío-aceptación/respuesta que traba “la constitución de una propiedad positiva –de la cual derivan el honor, la nobleza, el rango en la jerarquía– [que] da a esa institución su valor significativo”.<sup>13</sup>

Si bien las grandes formas primitivas de gasto improductivo identificadas con el *potlatch* como forma paradigmática se extinguieron en la sociedad moderna<sup>14</sup>, Bataille rastrea las modalidades de lo improductivo que intentan restituir la lógica de lo prohibido y su transgresión como fundamento de la experiencia total. El problema de las sociedades modernas, según advierten Bataille y a su modo también Klossowski, es que la lógica de producción-adquisición-conservación que caracteriza al gasto re-productivo reduce al gasto improductivo a una experiencia aislada incluso sospechosa. La sociedad mercantil moderna, pues, negando o descartando el gasto

---

11. *Ibid.*, p. 26.

12. *Ibid.*, p.19.

13. G. Bataille, “La noción de gasto” en: *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, p. 121.

14. Excede las dimensiones de este ensayo los debates en torno a las modalidades en las que el gasto improductivo ocurre en la actualidad. Existen quienes afirman que determinadas situaciones de consumos suntuarios u ociosos, podrían equiparse con las definiciones dadas por Bataille al concepto de “gasto improductivo”. Sin embargo, sostener o negar esta posición exigiría extender la discusión propuesta por este trabajo.

improductivo, sanciona esta dimensión constitutiva de la subjetividad. En todo caso, la apuesta batailleana es clara:

La vida humana (...) no puede quedar, en ningún caso, limitada a los sistemas que se le asignan en las concepciones racionales [pues] no comienza más que con la quiebra de tales sistemas (...) Sólo por una in subordinación semejante, incluso, aunque sea miserable, puede la especie humana dejar de estar aislada en el esplendor incondicional de las cosas materiales.<sup>15</sup>

Ahora bien, Klossowski entiende que a medida que el proceso de mercantilización acentúa la eficacia y productividad de bienes y relaciones sociales, su uso, en cambio, resulta estéril en las modernas sociedades capitalistas, esto es, “una especie de intimidación y de chantaje [que] se inscribe desde el principio entre la necesidad de subsistencia y el modo de gozar a partir de que tenemos garantizada la subsistencia”<sup>16</sup>. La esterilidad de la producción mercantil se expresa en el goce de los bienes producidos, es decir, en el uso considerado improductivo conforme a la lógica de la eficacia imperante. El goce alejado de su dimensión estéril es el regreso al mundo mercantil del trabajo. Según Klossowski, en la época del capitalismo industrial ocurre la ruptura definitiva “con el mundo de la utilización estéril” que, a su vez, “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”<sup>17</sup>.

De este modo, se establece entre la industria mercantil y la economía de la voluptuosidad una relación de no correspondencia según la cual la primera se beneficia con la segunda; lo contrario, en cambio, no es válido. La situación descrita por este autor refiere, pues, a la posibilidad que conlleva establecer una relación analógica entre una economía afectiva o de los afectos y otra de las necesidades o del intercambio mercantil por la cual “el acto de fabricar concierne tanto al modo en 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”<sup>18</sup>. Esa es la clave de la perversión moderna.

El cuerpo, modernidad capitalista mediante, resulta un vector semántico, un palimpsesto que soporta las inscripciones y borraduras de un poder que lo fija en series continuas y permanentes de sintagmas sociales. Los procesos

---

15. G. Bataille, *La parte maldita precedida por la noción de gasto*, trad. F. Muñoz de Escalona, Barcelona, Editorial Icaria, 1987, p. 42.

16. P. Klossowski *La moneda viviente...*, ed. cit., p. 17.

17. *Ibid.*, p. 10.

18. *Ibid.*, p. 23.

de sujeción se equiparan a los procesos de serialización segmentados y ordenados según la lógica del montaje industrial o cinematográfico que, para el caso, resultan equiparables. La subjetividad corporalmente definida es un nudo de discursividades sostenidas (y sometidas) a un tipo de normalidad deudora del diagrama de relaciones de fuerza que, como condiciones de posibilidad, dan lugar a ese tipo de existencia y también sus resistencias. Ser sujeto, estar sujeto es la ecuación *kitsch* de la identidad moderna. Como en el arte, la coincidencia entre subjetividad, técnica y mercado es llevada al paroxismo: versión hiperbólica y al mismo tiempo estrábica, sujeto y mercancía dan nombre al proceso y al producto que eclipsa la pregunta por la autenticidad del original. La multiplicidad de los mismos converge en una proximidad desmedida del goce y la fascinación inmediata, una amalgama que enlaza la apariencia de lo producido sin cuestionarlo. En otras palabras, se trata del problema de lo Mismo cuyo Otro no es sino lo exactamente Semejante<sup>19</sup>.

La modernidad occidental renuncia a una metafísica de lo infinito a favor de una finitud que no se piensa sino a partir de una referencia inagotable a sí misma. La emergencia de la forma-Hombre sólo es posible a condición de la muerte de Dios y del mismo hombre, esto es, la subjetividad moderna surge en los pliegues, como espesor y vacío, de la finitud que “hacen que el hombre sólo exista a través de la diseminación de los planos de organización de la vida, la dispersión de las lenguas, la disparidad de los modos de producción, que implican que la única ‘crítica del conocimiento’ sea una ‘ontología del aniquilamiento de los seres’”<sup>20</sup>. Así, la muerte de Dios coincide con la crisis de la representación que, en este sentido, desestabiliza las garantías que dan fundamento al principio de Identidad. Se establece de este modo una correlación entre vida-trabajo-lenguaje y los límites del conocimiento que describen esa experiencia moderna, positiva pero limitada, del saber. Según señala Foucault, la cuestión de lo empírico descende hasta una analítica de la finitud a partir de la cual el hombre es capaz de darse a sí mismo un conjunto de positivities que niegan la propia finitud del individuo; es en la repetición “de la identidad y de la diferencia entre lo positivo y lo fundamental”<sup>21</sup> donde acontece esta búsqueda. Así, pues, la cuestión clásica de la Identidad, entendida como una equivalencia  $A=A$  según la cual se afirma “la existencia de una sustancia que posee su doble exacto, o, al contrario, un doble cuya razón de existencia estaría dada

---

19. M. Foucault, “La prosa de Acteón” en: *La prosa de Acteón Seguido de ‘Arqueología de una pasión’*, Buenos Aires, Editorial del Valle, 1995, p. 17.

20. G. Deleuze, “Anexo. Sobre la muerte del hombre y del superhombre” en: *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 167.

21. *Ibid.*, p.306.



en la sustancia verdadera<sup>22</sup>, converge en el problema de la subjetividad. Es la distancia con aquella afirmación lo que da lugar a la oportunidad de pensar al hombre que, partiendo de sí mismo, es capaz de reflexionar sobre lo finito y es también allí, en el pensamiento de lo Mismo, donde lo moderno se desvía de la concepción clásica.

Desde que Dios ha muerto, tambalean las certezas y, como aquel loco jovial, somos testigos de la radicalidad del gesto moderno arrogado a la tradición crítica: la bella y bondadosa verdad del mundo clásico, como postulado teórico, comienza a marchitarse ante la inevitable evidencia del mal. Lo bello se separa de lo verdadero; lo verdadero no es necesariamente lo bueno. Se enraízan las certezas en epifanías sintomáticas. Las verdades estallan y caen por su propio peso que ya no es divino sino humano, demasiado tal vez; comprenderlas es excavar en las capas geológicas de varias cavernas. Zaratustra denuncia la transitividad de la verdad que resulta (una) ficción. El carácter falso de lo verdadero es sinónimo de un cúmulo de mentiras que han olvidado su origen impío, esto es, su carácter ficcional en tanto construcción contingente y no necesaria, social e históricamente conveniente. Ese es el obituario que corona la tumba del Dios muerto que así, líricamente, expresa el carácter inestable y producido de lo verdadero. La verdad, pues, no es sino la realidad de su ausencia que debe afirmarse en su contrario. La ausencia de verdad, como única realidad que signa el carácter unívoco de la Identidad, equipara la muerte de Dios con la muerte del yo y entonces lo imposible resulta real: “lo único real es entonces la imposibilidad de ese yo que estalla y se disemina en un halo, en un vapor o, para decirlo en términos de Klossowski, un soplo<sup>23</sup>”. Esa irrealidad emerge como simulacro en el cuerpo, expresando así ese carácter falso, ficcional de la identidad denunciada.

### ***La moneda viviente (parte II)***

La moderna urbe es la escenificación del sueño prometeico, una geografía de edificios, pasajes y bulevares nutridos por nuevas y vigorosas arterias por donde circulan, indistinta y continuamente, hombres y mercancías. Allí, todo tiene valor de cambio; todo se equipara a la lógica del dinero, equivalente universal, que moviliza los hilos de la mano invisible del mercado: los suspiros del burdel y las parafernalias que ostentan los bazares pero también las fuerzas de trabajo que, como engranajes de la gran maquinaria capitalista, se cotizan en el mismo juego puesto en marcha por la ley de la oferta y la

---

22. A. Gasquet, “Posfacio...”, ed. cit., p. 10.

23. M. Foucault, *La prosa...*, trad.cit., p. 28.

demanda. La racionalidad calculadora, el mercado y la técnica se enlazan como los adoquines que pavimentan las modernas avenidas. La metrópolis deviene entonces la cartografía eficaz en la que el movimiento es fijado como axioma según el cual el cambio continuo no debe ser detenido sino para reacomodar, esto es, para expulsar estratégicamente hacia la periferia, todos aquellos fragmentos anormales que atenten contra el incesante buen fluir. Lo masivo —lo más y lo múltiple— es el calificativo que fija la topología en la que ocurre la relación entre lo moderno y la novedad. Lo nuevo es signo de distinción y lo múltiple un efecto del proceso de producción. Todo se multiplica y la cantidad deviene cualidad. La subjetividad moderna se anuda a una corporeidad individualizada e individualizante que se hunde en la masa. Figura anónima, la multitud es omnes et singulatim, todos y cada uno pero también todos y ninguno. El hombre deviene individuo diferenciado y domesticado como cuerpo dócil y disciplinado. Los antiguos lazos de continuidad que ligaban a los hombres a la comunidad fueron lenta pero progresivamente erosionados por el advenimiento de lo moderno. El individuo es, pues, el efecto del alejamiento sin interrupción de la vieja configuración cosmológica y metonímica entre el todo y la unidad. Ser ya no es pertenecer. La existencia ahora se define por la posesión: se posee un cuerpo como también se poseen una nacionalidad, la fuerza de trabajo y los distintos objetos. Cada individualidad ha debidamente aprendido los gestos que de ella se esperan. Cada sujeto es perfectamente identificable y, al mismo tiempo, anónimo en la lógica de la multitud que también es la del mercado: uno igual a otro, uno igualmente reemplazable por otro. La cadena de montaje fábrica tuercas y subjetividades. Lo uno parece perderse en lo múltiple. Lo masivo parece reemplazar o al menos postergar lo singular. Subjetividad coagulada por disciplinas que la regulan, apología de una reconciliación pendiente: en la lógica de la productividad capitalista, la acción de la risa paródica queda trunca cuando es funcional al misticismo fetichista de las mercancías.

Individuos y mercancías parecen compartir el mismo destino: ambos caen en las redes del proceso de producción capitalista. El borramiento de las marcas del proceso de producción que sentencia el fetichismo de la mercancía se corresponde con el desanclaje de la experiencia histórica. Es ese mismo borramiento el que denuncia Freud como lo propio del sueño. Se trata, en todo caso, de la coincidencia por “eludir la fascinación propiamente fetichista del ‘contenido’ supuestamente oculto tras la forma” y, en todo caso, “el ‘secreto’ a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma sino, en cambio, el ‘secreto’ de esta forma”.<sup>24</sup> Marx inventa el

---

24. S. Žižek, “Cómo inventó Marx el síntoma” en *El sublime objeto de la ideología*, trad. I. Vericat Núñez, México, Siglo XXI, 1992, p. 35.

síntoma, pues, pero ya no es sólo la mercancía el objeto fetiche paradigmático que vehiculiza esta experiencia de relaciones sociales falseadas. Según Klossowski, es el cuerpo, topía despiadada<sup>25</sup>, aquello sobre cuya emergencia el análisis debe insistir: “para la experiencia del hombre, se da un cuerpo que es su cuerpo –fragmento de espacio ambiguo, cuya espacialidad propia e irreductible, se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas (...)”<sup>26</sup>.

Lo que evidencia el análisis marxista es, precisamente, ese enigma que traba las relaciones de intercambio aparente entre objetos. Siguiendo esta línea, Klossowski entiende que la lógica industrial hace de todo fenómeno humano y de todo fenómeno natural “susceptible de ser tratado como *material explotable*, esto es, *sujeto* a las variaciones del *valor* pero también a todas las *incertidumbres de la experiencia*”<sup>27</sup>. Esa es (también) la coincidencia entre el devenir mundo de la mercancía y el devenir mercancía del mundo<sup>28</sup>. Así, el intercambio mercantil es la pauta que cifra las relaciones entre individuos mediatizadas por objetos pero “que no son sólo objetos sino también fantasmas”<sup>29</sup>. No se trata, pues, simplemente de una relación necesidad-satisfacción. Por el contrario, lo que denuncia el fetichismo de la mercancía es ese velo fantasmagórico que equipara bienes y sujetos según la lógica equivalencial del intercambio para el cual el dinero, o *moneda inerte*, opera como referente universal que iguala a unos y a otros y, al mismo tiempo, escamotea el trabajo socialmente necesario para la producción de tales objetos. Así, el principio de Identidad  $A=A$  parece coincidir con una versión *aggiornada* al formato del intercambio mercantil capitalista. Sin embargo, la apuesta de Klossowski instaaura un nuevo hiato a partir de la(s) tensión(es) que inaugura la noción de simulacro:

Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instaaura el mundo de las distribuciones nómades y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un

---

25. M. Foucault, “El cuerpo utópico” en: *El cuerpo utópico. Heterotopías*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p.7.

26. M. Foucault, *Las palabras...*, trad.cit., p.306.

27. P. Klossowski *La moneda viviente...*, ed. cit., p. 15.

28. G. Debord, “Unidad y división en la apariencia” en: *La sociedad del espectáculo*, trad. F. Alegre, Buenos Aires, La Marca Editora, 2008, p.50.

29. P.E. Rodríguez, “La economía política de los cuerpos”, *Clarín, Revista Ñ*, Ideas, 6 de marzo de 2012, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: [https://www.clarin.com/ideas/pierre-klossowski-moneda-viviente\\_0\\_HkgfyT8nwme.html](https://www.clarin.com/ideas/pierre-klossowski-moneda-viviente_0_HkgfyT8nwme.html) (Fecha de consulta: 27/04/2013)

hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como defundamento.<sup>30</sup>

Entre copias y simulacros existe una diferencia radical. Contrariamente a la copia, definida como una imagen dotada de semejanza que responde al modelo de lo Mismo (de ahí la semejanza en tanto copia), el simulacro, entiende Deleuze, responde a una disimilitud, a una diferencia como interiorización de una imagen sin semejanza<sup>31</sup> que no se corresponde sino con lo Otro. En cuanto desemejanza, el simulacro es una potencia positiva que, aunque permanece oculta, “niega el original, la copia, el modelo y la reproducción”<sup>32</sup>. En este sentido, es también un devenir que trastoca el orden eficiente del mundo mercantil, vale decir, un devenir hacia lo no-igual pues ya no hay original ni copia y semejanza e identidad sólo se conservan como un efecto exterior producto de lo simulado. En todo caso, “el simulacro no es una catarsis (...) es la puesta en escena de la realidad agresiva”<sup>33</sup> que refiere, pues, a ese plus que como fondo irreversible asegura la posibilidad de lo imposible. Esa es la denuncia de Klossowski: si el mundo fetichizado de las mercancías reclama la repetición de lo Mismo como condición de posibilidad para la multiplicidad eficaz de la producción de lo ya-siempre-igual, la noción de simulacro, en cambio, hace estallar ese espiral en tanto instala la repetición de lo Otro en copias desemejantes que ya no reclaman semejanza sino la diferencia como potencialidad subversiva, múltiple y descentrada del devenir. Por lo tanto, el mundo denunciado por el misticismo de la mercancía refiere a un tipo de composición social que describe la relación objetiva de sujetos que se vinculan entre sí a partir del intercambio mercantil mediatizado únicamente por objetos. Ahora bien, la propuesta klossowskiana amplía el margen de esa relación, entendiendo que la misma también tiene lugar entre “sujetos que ven a los propios sujetos como objeto de intercambio”<sup>34</sup>. Este intercambio genera entre los sujetos una emoción voluptuosa que no se agota en las concepciones economicistas clásicas consecuentes con el tipo de racionalidad mercantilista definida según la lógica utilitaria de la eficacia de lo fabricable. Se trata, en todo

---

30. G. Deleuze, “Simulacro y filosofía antigua” en: *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Edición Electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 189. Disponible en <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/11/Deleuze-Logica-del-Sentido.pdf>. (Fecha de consulta: marzo 2013)

31. *Ibid.*, p.183.

32. *Ibid.*, p. 186.

33. P. Klossowski, *La moneda viviente...*, ed. cit., p.20.

34. P.E. Rodríguez, “La economía política...”, ed. cit.

caso, del reconocimiento de la dimensión impulsional como componente fundamental del entramado de la vida social:

Fantasma impulsional –simulacro; subsistencia indisimulable– fabricación utilitaria: dos circuitos que en la unidad individual se interpretan sin que esta unidad jamás logre romperlos, sino aplazando perpetuamente la urgencia de uno y 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.<sup>35</sup>

Los procesos de sujeción se montan sobre la gran escenificación moderna y la consecuencia eficaz de la fantasmagoría social sostiene la apariencia de una objetividad suspendida y no crítica, captada y proyectada por la inmediatez unidimensional de un tipo de goce inauténtico, falaz, profano, eficaz. La subjetividad, así producida, es síntoma de esta modernidad capitalista: la reproductividad como origen es también la escenificación desinhibida de la estetización política. Pero su insistencia es también su peligrosidad, la potencialidad del eterno retorno de lo reprimido, cuyos efectos y afectos son neutralizados como elementos que componen la parodia moderna. Se trata, en todo caso, del resultado de la farsa del mercado que confunde e invierte valores, usos y bienes por trabajo socialmente solidificado, que ofrece a los sedientos clientes-consumidores verdades enmascaradas y ficciones petrificadas bajo la forma opaca de una perfecta inadecuación del proceso social de producción que, tras bambalinas, agita las redes del intercambio mercantil. Pero se trata de una parodia alienada en su carácter subversivo, esto es, un gesto vacío que así multiplica la repetición de lo Mismo como novedad.

Los sujetos ya no son sino signos de alienación, extrañamiento. Esa es la evidencia que opaca el fetiche: tanto la identidad, esto es, la existencia social del hombre, como las mercancías, son producidas. En tanto forma “transgresora, promiscua, polimorfa”, la mercancía subyuga “toda identidad distintiva, conservando astutamente la diferencia del valor de uso pero sólo mediante su sometimiento a esa igualdad-in-diferencia(da)”<sup>36</sup>, esto es, estableciendo en este oxímoron una nivelación que iguala diferencias de hecho entre hombres y bienes, que fusiona lo económico con lo simbólico, conforme al misticismo secular del mercado en el cual la lógica equivalencial del dinero es sólo uno de los tantos aspectos allí y así producidos. La mercantilización capitalista blasfema todas las esferas:

35. P. Klossowski, *La moneda viviente...*, ed. cit., p.36

36. T. Eagleton, *op.cit.*, p. 455

como señalamos anteriormente, todo es objeto de valor de cambio, todo se cotiza en términos de eficacia. El problema de la reproductibilidad técnica somete a la subjetividad al yugo de lo-siempre-otra-vez-igual y lo masivo deviene condición de existencia. La novedad es una apariencia que se agota en el mismo proceso de producción. El proceso de producción social de las mercancías queda oculto bajo una aparente relación transparente para la cual el mercado no es sino el telón de fondo donde se monta la gran farsa capitalista. En el orden económico mercantil, el trabajo se opone a la capacidad afectiva y erótica de los sujetos. De este modo, el goce voluptuoso de las aspiraciones sadinas, tal como lo plantea Klossowski, y la promesa de improductividad resultan un signo siniestro. Habiendo sido formateados moralmente por las instituciones, el intercambio entre cuerpos que tiene lugar dentro del circuito de riquezas resulta, pues, un escándalo que debe ser reemplazado cuando no disimulado por un tipo de relación entre objetos y bienes “según el signo neutro y por lo tanto equívoco del numerario”, el cual, no obstante, consolida “secretamente el intercambio de los cuerpos en el nombre e interés de las instituciones”<sup>37</sup>, según advierte Klossowski. En todo caso, “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”<sup>38</sup>, es decir, el intercambio ocurre y sigue ocurriendo como si fuera entre objetos, no entre sujetos. El simulacro resulta, pues, la fuerza mediadora que simboliza lo corpóreo y así frena un retorno exacto al canibalismo y la esclavitud, formas primitivas del intercambio de cuerpos:

(...) 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.<sup>39</sup>

El mundo de las mercancías resulta un universo fundado en las abstracciones de la economía capitalista. El dinero opera como simulacro del simulacro que sostiene la pantomima mediante la cual se asegura la neutralidad de los objetos partícipes del intercambio. El precio resulta ese proceso arbitrario de asignación y fijación de sentidos en el mundo mercantil que cotiza al sujeto como objeto viviente del que emanan las emociones voluptuosas. Las mercancías y los cuerpos o, mejor, las emociones que éstos provocan, asumen un valor sígnico en la lógica de la tasación

---

37. P. Klossowski, *La moneda viviente...*, ed. cit., p. 42.

38. *Ibid.*, p. 50.

39. *Ibid.*, p. 46.

en tanto bienes que ofrecen un tipo de satisfacción inmediata. Aisladas de los objetos vivos, las emociones voluptuosas son captadas como factores de producción que se distribuyen dentro del proceso de fabricación de bienes eficaces, quedando así recubiertas de un velo de misterio, casi mágico, del que resultan una particular y, especialmente, ambigua combinación de fragmentos polisémicos.

Klossowski sostendrá que, aunque parezca obturada, lo que caracteriza a esta época de industrialización a ultranza, es la apropiación de la emoción voluptuosa como objeto de intercambio económico fundamental por parte de la lógica del mundo profano de la eficacia mercantil. Esta situación se refleja en el modo en que los sujetos, estrato corporal de tales voluptuosidades, devienen objetos del intercambio mercantil en tanto se afirman como “objetos para otros sujetos (...) porque los cuerpos son reconocidos como la fuente de las emociones voluptuosas, incorporadas ahora al pensamiento económico”<sup>40</sup>. La aniquilación de cualquier referente trascendental que garantice la identidad de lo Mismo convierte a los sujetos en bienes para otros sujetos. De este modo, la lógica económica avanza sobre el despliegue del principio de prostitución universal (Sade), según el cual “todos y todas están obligados a *venderse*, o proponerse a la *compra*; para que todos sean vendibles, hace falta que cada uno guarde su propiedad moral, lo que constituye el valor del individuo puesto en venta (...)”<sup>41</sup>, dando cuenta, a su vez, del modo en que el goce erótico (Fourier) regula los intercambios entre los sujetos conforme a una lógica ampliada en términos de economía libidinal. Así, la distinción entre cuerpo y trabajo se mantiene para afirmar lo siguiente: que el cuerpo es una mercancía que existe, independiente y simultáneamente, de la mercancía que dicho cuerpo produce, siendo “a la vez riqueza y equivalente de riqueza”<sup>42</sup>.

Pero lo corpóreo también es la invitación a un espacio de intervención a la lógica de lo Mismo que emerge como un conjunto de fragmentos estetizados por sentidos estratificados que pueden ser subvertidos. El cuerpo es aquello que “puede ocasionar una revuelta contra el poder que lo marca; y ese impulso sólo puede erradicarse si se extirpa con él la capacidad de autenticar este mismo poder”<sup>43</sup>, y así cede a un modo de desmarcarse mediante el cual el sujeto se toma a sí mismo como un objeto complejo, un efecto del proceso social de producción. Esa es la impronta que hereda la subjetividad moderna. Esa es, en parte, la singularidad que comparten las mercancías y los cuerpos. Asumir, pues, el carácter poiético como configuración de la

---

40. P.E. Rodríguez, “La economía política...”, ed. cit.

41. P. Klossowski, *La moneda viviente...*, ed. cit., p. 22.

42. *Ibid.*, p. 51.

43. T. Eagleton, “Particularidades libres” en: *La estética como ideología...*, ed. cit., p. 83.

identidad del individuo desafía a la cosificación mercantilista. La potencia del simulacro se inserta en este esquema como aquello que, según entiende Deleuze siguiendo a Klossowski, define a la modernidad: no se trata de un apego por la repetición multiplicada de copias iguales y semejantes sino la instauración del caos creador como operador del principio de destrucción y no-conservación de ese mundo consecuente con la lógica de la representación y sus modelos. El sujeto, como objeto de sensaciones, vale decir, el cuerpo, como puesta en escena de emociones impulsionales, ya no resulta una propiedad atribuida al yo sino que emerge como un lugar azaroso, fortuito y, en tanto simulacro, es un silogismo disyuntivo<sup>44</sup>, vale decir, una potencia subversiva y perversa de desindividualización: “la excitación de los cuerpos, su voluptuosidad desordenada, no es más que una parodia de los mecanismos del poder, de las convenciones ideológicas, económicas, incluso, a través de las cuales se organiza y diseña nuestra realidad”<sup>45</sup>. En Klossowski, el cuerpo, pantomima perversa, es un montaje de simulacros en el que, por azar, coinciden impulsos; un fantasma, en todo caso, “una transgresión del lenguaje por el lenguaje”<sup>46</sup>, una flexión de uno en el otro, a partir del cual se significa a sí mismo como mismidad que desactiva la fetichización de lo real. En este sentido, lo corporal compone un tipo de experiencia ofuscada, ficticia, a partir del cual también es resultado de la combinación de discursos antagónicos, un conjunto de series divergentes y excéntricas que simulan un relato. Así, el cuerpo es condición de posibilidad de lo imposible que, en tanto movimiento perpetuo sin supuestos a priori, se afirma como una dimensión móvil y errante que cuestiona permanentemente el carácter aparentemente unívoco y cohesionado de la realidad, incluso la realidad de esa corporalidad:

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 equivalente del fantasma, del que es simulacro.<sup>47</sup>

Agotados los grandes relatos que hilvanan verdades apaciguadoras, “sólo resta pensar los simulacros, sus infinitas repeticiones, sus cuerpos

---

44. G. Deleuze, *Lógica del sentido...*, ed. cit.

45. J. Fernández Gonzalo, “Pierre Klossowski: La pornografía del pensamiento”, *Revista de Filosofía Cuaderno de Materiales*, número 23, Madrid, 2011. Disponible en: [http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a\\_45.html](http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_45.html) (Fecha de consulta: abril 2013)

46. P. Klossowski, *Un si funeste désir*, Gallimard, 1963, pp. 126-127 citado por G. Deleuze, *Lógica del sentido...*, ed. cit., p. 200.

47. P. Klossowski, *La moneda viviente...*, ed. cit., p. 40



incesantes, sucesivos, hasta hacer del pensamiento una pornografía que compila cuerpos y más cuerpos desde donde hacer comprensible el mundo”<sup>48</sup>. La contemporaneidad que evidencia el análisis de Klossowski, pues, es que, en realidad, los simulacros son los seres humanos<sup>49</sup>. Lo que recupera este autor es la puesta en escena del cuerpo envuelto por la ingeniería fetichista pero que, a diferencia de la mercancía, emerge como una presencia que permanece subrepticia, escamoteado en las formas del intercambio mercantil. Lo que en realidad queda oculto en las relaciones de compra y venta de fuerza de trabajo es el cuerpo que, de este modo, ingresa –material y subterráneamente– como la fuente y el equivalente de riqueza que mediatiza ese tipo de racionalidad social. El cuerpo, pues, moneda viviente.

---

48. J. Fernández Gonzalo, “Pierre Klossowski:...”, ed. cit.

49. A. Gasquet, “Presentación” en Michel Foucault *La prosa de Acteón...*, ed. cit., p. 11.

