

La noción del gasto

GEORGES BATAILLE (1897 - 1962)

En 1924 Bataille trabaja ya como archivista en el departamento de numismática de la Biblioteca de París, ocupación esta, la de bibliotecario y erudito bibliófilo, que realizará durante toda su vida. Este mismo año conoce a Michel Leiris y al pintor André Masson y con ellos a los surrealistas y, como no, al "papa" Breton con el que mantendrá una larga relación de disputas y desencuentros.

En 1931 conoce a Boris Souvarin y se incorpora al "Cercle Communiste Démocratique", publicando varios artículos en su revista "La Critique Social", como "El problema del Estado" o "La estructura psicológica del fascismo", es ahí donde en 1933 publica "La noción de gasto".

En 1935 formará Contre-Attaque, grupo definido como antifascista, antinacionalista y antidemócrata y que preconiza la revolución moral y sexual, reivindicando, entre otros, a Sade, Nietzsche y Fourier. El año siguiente, junto con André Masson e instalados en Tossa de Mar, coincidiendo con la Revolución en Catalunya, realizan la revista "Acéphale", de la que editaran 4 números. Posteriormente, junto a Roger Callois y Leiris, formara el "Colegio de Sociología sagrada". En 1946, funda la revista "Critique", aún vigente.

Durante 40 años, al mismo tiempo que frecuenta burdeles, tabernas y apasionadas relaciones amorosas, Bataille compone una obra tan lúcida como difícil de clasificar: relatos pornográficos, poemas, ensayos filosóficos, antropológicos y económicos, crítica política y literaria, e importantes escritos de arte.

Sin embargo, una idea común recorre su obra, la concepción de que la condición humana es esencialmente paradójica y que el ser humano es, ante todo, un animal contradictorio, hecho este que hace de la vida de cada individuo y de la humanidad entera una tragedia de difícil solución y que nos somete a una tensión constante entre, por ejemplo, el deseo de ganancia y el de pérdida, entre la acumulación y la destrucción de energía, entre el trabajo y la fiesta o el juego, entre el cálculo y el derroche, entre la ley y su transgresión.

La humanidad afirma su condición, negando su animalidad, mediante el trabajo y el uso de útiles, lo que hace posible la aparición de la conciencia y la separación entre sujeto y objeto. Pero el trabajo, como formación de sociabilidad, exige la prohibición de la satisfacción inmediata del deseo por la ley. Trabajo y ley responden a una misma racionalidad, la de subordinar el presente al futuro y mediante ellos el humano intenta conjurar el temor a la muerte, negando la inmediatez animal para afirmar el cálculo racional que asegura la perduración de la vida. Y sin embargo lo que obtiene no es más que una vida reducida a la mera condición de subsistencia, una vida servil que se limita a reproducirse con la sola voluntad de perdurar.

Ante semejante perspectiva, la humanidad no puede dejar de negarse a sí misma, negando el mundo del trabajo y el de la ley y afirmando un retorno a lo reprimido, a esa inmediatez que mantiene al animal en una relación inmanente con el mundo. Bataille no pretende retroceder a la animalidad perdida, sino recobrar para el ser humano el valor de la animalidad negada, lo que el llama la "santidad del mal" y que reivindica como otra posible dimensión de la experiencia humana.

Por lo tanto, en el humano se da la paradoja que se define sometiéndose servilmente al trabajo y a la ley, pero al mismo tiempo solo es, cuando niega este orden de trabajo y ley. Solo cuando los humanos somos capaces de afirmar y mostrar una in-humanidad valerosa y soberana que no teme a la muerte y capaz de hacer del presente un fin, solo entonces descubrimos parte de nuestra verdadera humanidad y exploramos otra posible experiencia vital. Es esta afirmación de soberanía del ser humano y su permanente conflicto con la civilización de la humanidad servil, lo que hace posible fenómenos heterogéneos y soberanos como el juego, la fiesta, el sacrificio, el erotismo, el arte..., es decir, la manifestación de la inutilidad frente a la utilidad, la noción de gasto, de derroche, de pérdida frente a la ganancia.

Con "la noción de gasto" Bataille presentaba la nocividad que para la vida representa esta obsesión patológica por la racionalidad de la economía productiva y de la utilidad, a la que oponía la lógica de lo improductivo, del derroche y el gasto. Para ello se basó en el "Ensayo sobre el Don" en el que el sociólogo Marcel Mauss estudiaba las relaciones de sociabilidad e intercambio de los indios del noroeste americano, basado principalmente en la práctica de la "Potlatch".

Etimológicamente Potlatch era una palabra de la tribu Chinook, utilizada también por los Kawakiult de la Columbia Británica o los Tlingit de Alaska y que significa "consumido por el fuego", un regalo tenía que ser correspondido de tal manera que el que lo había recibido y aceptado, tenía que regalarlo todo hasta que no le quedase nada que dar, sólo así la deuda quedaba saldada. "Un jefe conocía a otro y le hacía un regalo y este tenía que responder con otro de más valor. El juego podía comenzar con un regalo de un collar y acabar con el incendio del poblado, aumentando la obligación del rival a límites casi imposibles".

El Potlatch era parte de una gran fiesta, con comida abundante, canciones, bailes, en la que incluso se podían poner nuevos nombres a determinados lugares geográficos; podía consistir en un intercambio simbólico de cortesía y devociones, motivado por la celebración de un acto social cualquiera, un nacimiento, una boda o un funeral, e incluso podía ser considerada como una guerra simbólica, un intercambio de retos y humillaciones. Para una tribu, el rendirse y no poder superar la provocación de la otra, era admitir la humillación de que valoraba más la propiedad, los simples objetos, que el honor.

Según Mauss, "Lo ideal es dar un Potlatch y no obtener compensación". Para él el Potlatch era el eco de la Edad de Oro, la supervivencia de una forma de intercambio que una vez fue universal y que en su nivel más profundo se trataba de una forma de comunicación entre personas que no se guardaban nada.

A partir de Mauss, Bataille encontró algo muy diferente, la prueba de otra y escondida economía de pérdida y derroche, ocultada y negada por las históricas economías de la producción y acumulación. En "La noción de gasto" actualizó la noción de Potlatch, no como un pintoresco recuerdo de una época dorada, sino como una permanente idea de disolución. Al olvidar los valores absolutos de la Potlatch, en los que el valor se derivaba de la posibilidad de una pérdida total de objetos y mercancías, la humanidad refundaba la civilización exclusivamente sobre el principio de utilidad encadenándose a un sistema de límites donde todo tiene su precio. Pero la civilización ya se reprodujera en el comercio mercantilista, en el capitalismo o en el comunismo de Estado, simplemente ocultaba, tapaba, el odio que la humanidad siente por la utilidad y los límites, disfrazando su lujuria por el "gasto incondicional" en actividades que "no tienen un fin en sí mismas".

Si en Mauss el Potlatch era una difusa representación de lo que en otro tiempo había sido la vida real, para Bataille una vez comprendido esto, era también una revelación de lo que podría ser la "verdadera vida". Aunque sea en estado latente la "verdadera vida" está presente en el hombre, aún en el caso de que, como ahora, esté soterrada por esta cultura masificada de consumismo que lo totaliza todo. Ocultando a esta otra cultura posible, que a su vez se muestra desfigurada en estas formas que se manifiestan dentro de la cultura burguesa y que constituyen la danza moderna de echar la propiedad por la ventana, como puede ser el adulterio, la prostitución, la mentira y el engaño, la estafa, el juego, el alcoholismo, la drogadicción...etc.

Todo lo que queda del Potlatch como acto social y público, según Bataille, es la continua humillación que la burguesía inflige a los pobres; una humillación que los pobres sólo pueden devolver a través de la Revolución, ofreciéndose así mismos a la destrucción y pidiendo a cambio más destrucción. Pero el triunfo de la burguesía está sellado por su cultura, la cual garantiza que la "vida real" de gasto y pérdida sea sólo permitida "tras las puertas cerradas", en privado, pues en esto la burguesía se distingue de otras clases o castas "por el hecho de que se le consiente gastar sólo en sí misma y dentro de sí misma". El resultado, según Bataille, es la desaparición de "todo lo que era generoso, orgiástico, excesivo" y su sustitución por una "mezquindad universal", este es el "regalo" que debemos a esta clase tan segura de su hegemonía, tan triunfante al identificar su historia con la naturaleza, y que finalmente habiendo prescindido de la máscara y contra todo aquello que para ella está felizmente escondido y aparentemente olvidado, expone su "sórdido rostro, un rostro tan rapaz y tan carente de nobleza, tan atterradoramente pequeño y mezquino, que toda la vida humana, ante ello, aparece degradada".

Este es el ideal del Potlatch, la humillación que no puede ser devuelta. Los pobres atrapados en la promesa de que algún día podrán gastar sólo para sí mismos, se muestran incapaces de responder ante tan continuada humillación. Ni tampoco los a sí mismos llamados revolucionarios, díganse comunistas o anarquistas han podido sustraerse de la producción, prisioneros de la racionalidad y de la ficción del progreso y de la utilidad, permanecen ciegos y sordos ante la "pasión por el gasto cuyo único fin sea la pérdida".

LA NOCION DE GASTO

1. INSUFICIENCIA DEL PRINCIPIO CLÁSICO DE LA UTILIDAD

En cada ocasión que el sentido de un debate depende del valor fundamental de la palabra útil, es decir, cada vez que se aborda un problema esencial referente a la vida de las sociedades humanas, cualesquiera que sean las personas que intervienen y las opiniones representadas, es posible afirmar que el debate está necesariamente falseado y que el problema fundamental queda eludido. No existe, en efecto, ningún medio correcto, dado

el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil a los hombres. Esta laguna está suficientemente subrayada por el hecho de la constante necesidad de recurrir de la manera más injustificable a unos principios que se intentan situar más allá de lo útil y del placer: el honor y el deber son invocados hipócritamente en unas combinaciones de interés pecuniario y, sin hablar de Dios, el Espíritu sirve para disfrazar el desconcierto intelectual de algunas personas que se niegan a aceptar un sistema cerrado.

Sin embargo, la práctica habitual pasa por encima de estas dificultades elementales y parece de entrada que la conciencia común sólo puede oponer algunas reservas verbales al principio clásico de la utilidad, es decir, de la pretendida utilidad material. En teoría, ésta tiene por objetivo el placer - mas únicamente bajo una forma moderada, pues el placer violento se considera patológico - y se deja limitar en la adquisición (prácticamente en la producción) y en la conservación de bienes por una parte, y en la reproducción y la conservación de vidas humanas por otra (hay que decir que a esto se añade la lucha contra el dolor cuya importancia basta por sí sola para denotar el carácter negativo del principio del placer introducido teóricamente en la base). En la serie de representaciones cuantitativas ligadas a esta concepción anodina e insostenible de la existencia, sólo el problema de la reproducción se presta seriamente a la controversia, por el hecho de que un aumento exagerado del número de los seres vivientes amenaza con disminuir la parte individual. Pero en su conjunto, cualquier juicio general sobre la actividad social supone el principio de que todo esfuerzo particular debe ser reducible, para ser válido, a las necesidades fundamentales de la producción y de la conservación. El placer, trátase de arte, de libertinaje admitido o de juego, queda reducido, en definitiva, dentro de las representaciones intelectuales corrientes, a una concesión, es decir, a un solaz cuya función no pasa de subsidiaria. La parte más apreciable de la vida es vista como la condición -a veces incluso como la condición deplorable- de la actividad social productiva.

Es cierto que la experiencia personal, si se trata de un hombre joven, capaz de malgastar y de destruir sin motivo aparente, desmiente en cada ocasión esta concepción miserable. Pero incluso cuando se prodiga y se destruye sin el menor reparo, el ser más lúcido ignora por qué, o bien se considera enfermo; es incapaz de justificar utilitariamente su conducta y no se le ocurre que una sociedad humana pueda tener interés, como él, en unas pérdidas considerables, en unas catástrofes que provoquen, de acuerdo con unas necesidades definidas, unas depresiones tumultuosas, unos gritos de angustia y, en último término, un cierto estado orgiástico.

La contradicción entre las concepciones sociales normales y las necesidades reales de la sociedad recuerda también, y de la manera más abrumadora, la consideración mezquina que opone el padre a la satisfacción de las necesidades del hijo que está a su cargo. Esta mezquindad impide al hijo expresar su voluntad. La solicitud parcialmente malintencionada de su padre se aplica al alojamiento, a las ropas, a la nutrición, en el mejor de los casos a unas cuantas distracciones anodinas. Pero ni siquiera tiene derecho a hablar de lo que le inquieta: está obligado a dejar creer que no siente ni percibe ningún horror. A este respecto, es triste decir que la humanidad consciente sigue siendo menor de edad: se reconoce el derecho de adquirir, de conservar o de consumir racionalmente, pero excluye por principio el gasto improductivo.

Es cierto que esta exclusión es superficial y que no modifica la actividad práctica, de la misma manera que tampoco las prohibiciones limitan al hijo, que se entrega a unas diversiones inconfesables en cuanto no está en presencia del padre. La humanidad podría o no expresar como propias unas concepciones teñidas de la insulsa suficiencia y de la ceguera paternas. En la práctica de la vida, sin embargo, se comporta de manera que satisface unas necesidades de un salvajismo atroz y ni siquiera parece capaz de subsistir si no es al borde del horror. Además, por poco incapaz que sea un hombre de doblegarse enteramente a unas consideraciones oficiales o susceptibles de serlo, por poco inclinado que se sienta a sufrir la atracción de quien consagra su vida a la destrucción de la autoridad establecida, es difícil creer que la imagen de un mundo apacible y conforme a sus cálculos pueda parecerle otra cosa que una cómoda ilusión.

Las dificultades que pueden encontrarse en el desarrollo de una concepción que no imite el modo servil de las relaciones del padre con el hijo no son, pues, insuperables. Es posible admitir la necesidad histórica de imágenes vagas y decepcionantes para uso de la mayoría que no actúa sin un mínimo de error (del que se sirve como una droga) y que, además, en todas las circunstancias, se niega a reconocerse en el laberinto resultante de las inconsecuencias humanas. Para los sectores incultos o poco cultos de la población, una simplificación extrema representa la única posibilidad de evitar una disminución de la fuerza agresiva. Pero sería una vileza aceptar como un límite para el conocimiento las condiciones de miseria, las condiciones menesterosas en las que se han formado tales imágenes simplificadas. Y si una concepción menos arbitraria está condenada a permanecer, de hecho, esotérica, si, en cuanto tal, se enfrenta en las circunstancias inmediatas a una repulsión enfermiza, hay que decir que esta repulsión es precisamente la vergüenza de una generación en la que son los rebeldes quienes temen el rumor de sus propias palabras. Por consiguiente, es imposible tenerla en cuenta.

II. EL PRINCIPIO DE LA PERDIDA

La actividad humana no es enteramente reductible a unos procesos de producción y de conservación y el consumo debe ser dividido en dos partes distintas. La primera, reductible, está representada para los individuos de una sociedad determinada, por el uso del mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva: es decir, se trata simplemente de la condición fundamental de esta última. La segunda parte está representada por los gastos llamados improductivos, el lujo, los lutos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la finalidad genital) representan otras tantas actividades que, al menos en las condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. Ahora bien, es necesario limitar el nombre de gasto a estas formas improductivas, con exclusión de todos los modos de consumo que sirven de salida a la producción, Aunque siempre sea posible oponer entre sí las diferentes formas enumeradas, constituyen un conjunto caracterizado por el hecho de que en cada caso se hace hincapié sobre la pérdida que debe ser lo mayor posible para que la actividad adquiera su auténtico sentido.

Este principio de la pérdida, es decir, del gasto incondicional, por contrario que sea al principio económico de la contabilidad (el gasto regularmente compensado por la adquisición), el único racional en el estricto sentido de la palabra, puede evidenciarse con ayuda de un pequeño número de ejemplos extraídos de la experiencia corriente:

1) No basta con que las joyas sean bellas y deslumbrantes, cosa que permitiría su sustitución por otras falsas: el sacrificio de una fortuna a la que se ha preferido una diadema de diamantes es necesario para la constitución del carácter fascinante de esta diadema. Este hecho debe ser relacionado con el valor simbólico de las joyas, general en psicoanálisis. Cuando un diamante tiene en un sueño una significación excremental, no se trata únicamente de asociación por contraste: en el inconsciente, tanto las joyas como los excrementos son unas materias malditas que manan de una herida, partes de uno mismo destinadas a un ostensible sacrificio (sirven de hecho a unos regalos suntuosos cargados de amor sexual). El carácter funcional de las joyas exige su inmenso valor material y es lo único que explica la poca atención que se presta a las más bellas imitaciones, que son casi inutilizables.

2) Los cultos exigen un despilfarro sangriento de hombres y de animales sacrificados. En el sentido etimológico de la palabra, el sacrificio no es otra cosa que la producción de cosas sagradas.

Desde el primer momento, se descubre que las cosas sagradas están constituidas por una operación de pérdida: el éxito del cristianismo debe explicarse precisamente por el valor del tema de la crucifixión infamante del hijo de Dios que lleva la angustia humana a una ilimitada representación de la pérdida y de la ruina.

3) En los diferentes juegos de competición, la pérdida se produce, en general, en unas condiciones complejas. Se gastan considerables sumas de dinero para el mantenimiento de los locales, de los animales, de los instrumentos o de los hombres. En lo posible, la energía se prodiga de manera que provoque un sentimiento de estupefacción, en cualquier caso con una intensidad infinitamente mayor que en las empresas productivas. No se evita el peligro de muerte que constituye, al contrario, el objeto de una fuerte atracción inconsciente. Por otra parte, a veces las competiciones ofrecen la ocasión de primas ostensiblemente distribuidas. Asisten a ellas inmensas muchedumbres, que a menudo desencadenan sus pasiones sin ningún control y se arriesgan a la pérdida de increíbles cantidades de dinero bajo forma de apuestas. Es cierto que esta circulación de dinero aprovecha a un pequeño número de jugadores profesionales, pero esto no excluye que esta circulación pueda ser considerada como una carga real de las pasiones desencadenadas por la competición y que ocasione en un gran número de jugadores unas pérdidas desproporcionadas a sus medios; los jugadores no tienen otra solución que la prisión o la muerte. Además, según las circunstancias, diferentes modos de gasto improductivo pueden ir relacionados con los grandes espectáculos de competición: al igual que unos elementos animados por un movimiento propio son atraídos por un torbellino mayor. De esta manera, las carreras de caballos van asociadas a unos procesos de clasificación social de carácter suntuario (basta con mencionar la existencia de los jockey Clubs) y la producción ostentosa de las lujosas novedades de la moda. Hay que tener en cuenta, además, que el gasto total representado por las carreras actuales es insignificante comparado con las extravagancias de los bizantinos que relacionaban con las competiciones hípcas el conjunto de la actividad pública.

4) Desde el punto de vista del gasto, las producciones artísticas deben ser divididas en dos grandes categorías: la primera de las cuales está integrada por la construcción arquitectónica, la música y la danza. Esta categoría implica unos gastos reales. De todas maneras, la escultura y la pintura, sin mencionar la utilización de unos lugares para ceremonias o espectáculos, introducen en la propia arquitectura el principio de la segunda

categoría, el del gasto simbólico. Por su parte, la música y la danza pueden cargarse fácilmente de significaciones exteriores.

Bajo su forma mayor, la literatura y el teatro, que constituyen la segunda categoría, provocan la angustia y el horror mediante unas representaciones simbólicas de la pérdida trágica (ruina o muerte); bajo su forma menor, provocan la risa a través de unas representaciones cuya estructura es análoga, pero que excluyen algunos elementos de seducción. El término de poesía, que se aplica a las formas menos degradadas y menos intelectualizadas de la expresión de un estado de pérdida, puede considerarse como sinónimo de gasto. significa, en efecto, de la manera más precisa, creación por medio de la pérdida. Por consiguiente, su sentido es próximo al de sacrificio. Es cierto que el nombre de poesía sólo puede aplicarse de manera apropiada a un residuo extremadamente raro de lo que suele designar vulgarmente y que, a falta de una previa reducción, pueden introducirse las peores confusiones; ahora bien, es imposible en una primera y rápida exposición hablar de los límites infinitamente variables entre unas formaciones subsidiarias y el elemento residual de la poesía. Es más fácil indicar que para los escasos seres humanos que disponen de este elemento, el gasto poético deja de ser simbólico en sus consecuencias. es decir, en una cierta medida, la función de representación compromete la propia vida del que la asume. Le aboca a las más decepcionantes formas de actividad, a la miseria, a la desesperación, a la búsqueda de sombras inconsistentes que sólo, pueden ofrecer el vértigo o la rabia. Es frecuente no poder disponer de las palabras más que para su propia pérdida. verse obligado a elegir entre un destino que convierte al hombre en un réprobo, tan profundamente separado de la sociedad como las deyecciones lo están de la vida aparente, y una renuncia cuyo precio es una actividad mediocre, subordinada a unas necesidades vulgares y superficiales.

III. PRODUCCION, INTERCAMBIO Y GASTO IMPRODUCTIVO

Una vez indicada la existencia del gasto como una función social, es preciso determinar las relaciones de esta función con las de producción y adquisición que se le oponen. Estas relaciones se presentan inmediatamente como las de un fin con la utilidad. Y si bien es cierto que la producción y la adquisición cambian de forma al desarrollarse e introducen una variable cuyo conocimiento es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, no son, sin embargo, más que medios subordinados al gasto. Por muy atroz que resulte, la miseria humana nunca ha tenido un dominio suficiente sobre las sociedades como para que la preocupación de la conservación, que confiere a la producción la apariencia de un fin, domine sobre la del gasto improductivo. Para mantener esta preeminencia, como el poder es ejercido por las clases que gastan, la miseria ha sido excluida de cualquier actividad social: y los miserables no tienen otro modo de penetrar en el círculo del poder que la destrucción revolucionaria de las clases que lo ocupan, es decir, un gasto social sangriento e ilimitado.

El carácter secundario de la producción y de la adquisición en relación al gasto aparece de la manera más clara en las instituciones económicas primitivas, por el hecho de que el intercambio sigue siendo considerado como una pérdida suntuaria de los objetos cedidos: se presenta así, en la base, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición. La economía clásica ha imaginado que el intercambio primitivo se producía bajo forma de trueque: no tenía, en efecto, ningún motivo para suponer que un medio de adquisición como el intercambio pudiera haber tenido por origen, no la necesidad de adquirir que satisface actualmente, sino la necesidad contraria de la

destrucción y de la pérdida. La concepción tradicional de los orígenes de la economía no ha sido derribada hasta hace muy poco tiempo, tan poco como para que un gran número de economistas siga representando arbitrariamente el trueque como el antepasado del comercio.

Oponiéndose a la noción artificial de trueque, la forma arcaica del intercambio ha sido identificada por Mauss bajo el nombre de *Potlatch*, tomado de los indios del noroeste americano que ofrecieron su tipo más notable. En muchas partes han aparecido instituciones análogas al *potlatch* indio, o huellas de él.

El *potlatch* de los tlingit, de los haida, de los tsimshian, de los kwakiutl de la costa noroeste fue estudiado con precisión desde fines del siglo XIX (pero sin ser comparado entonces con las formas arcaicas de intercambio de los demás países). Algunas de estas tribus americanas menos avanzadas practican el *potlatch* con motivo de los cambios en la situación de las personas - iniciaciones, matrimonios, funerales -, e, incluso bajo una forma más evolucionada, jamás puede ir separado de una fiesta, que ocasiona, o que se celebra con motivo de ella. Excluye cualquier regateo y, en general, está constituido por un don considerable de riquezas ostensiblemente ofrecidas con el fin de humillar, desafiar y obligar a un rival. El valor de intercambio del don resulta del hecho de que el donatario, para borrar la humillación y recoger el desafío, debe satisfacer la obligación, contraída por él en el momento de la aceptación, de contestar ulteriormente con un don más importante, es decir, de devolver con usura.

Pero el don no es la única forma del *potlatch*; es igualmente posible desafiar a unos rivales mediante espectaculares destrucciones de riqueza. A través de esta última forma, el *potlatch* se identifica con el sacrificio religioso, puesto que las destrucciones son ofrecidas teóricamente a los antepasados míticos de los donatarios. En una época relativamente reciente, seguía sucediendo que un jefe tlingit se presentara ante su rival y degollara alguno de sus propios esclavos ante él. Esta destrucción era devuelta en un plazo determinado por el degollamiento de un número de esclavos mayor. Los chukchi del extremo nordeste siberiano, que conocen unas instituciones análogas al *potlatch*, degüellan jaurías de perros de un valor considerable a fin de avergonzar y humillar a otro grupo. En el noroeste americano, las destrucciones llegan hasta los incendios de aldeas y el destrozo de flotillas de canoas. Unos lingotes de cobre sellados, especie de monedas a las que a veces se atribuye un valor ficticio que llega a constituir una inmensa fortuna, son rotos o lanzados al mar. El delirio propio de la fiesta se asocia indistintamente con las hecatombes de propiedad y con los dones acumulados con la intención de asombrar y de anonadar.

La usura, que interviene regularmente en estas operaciones bajo forma de excedente obligatorio con motivo de los *potlatch* de desquite, ha llevado a decir que el préstamo con interés debía sustituir al trueque en la historia de los orígenes del intercambio. Hay que reconocer, en efecto, que en las civilizaciones de *potlatch* la riqueza se multiplica de una manera que recuerda la inflación crediticia de la civilización bancaria: es decir, sería imposible realizar a un tiempo todas las riquezas poseídas por el conjunto de los donadores por el hecho de las obligaciones contraídas por el conjunto de los donatarios. Pero esta similitud se refiere a una característica secundaria del *potlatch*.

Lo que confiere a esta institución su valor significativo es la constitución de un atributo positivo de la pérdida, de la que se desprenden la nobleza, el honor y el rango en la

jerarquía. El don debe ser considerado a un tiempo como una pérdida y como una destrucción parcial, ya que el deseo de destruir es trasladado en parte al donatario. En sus formas inconscientes, tal como las describe el psicoanálisis, simboliza la excreción, relacionada en sí misma con la muerte según la conexión fundamental del erotismo anal y el sadismo. El simbolismo excremental de los cobres blasonados, que constituyen en la costa noroeste los objetivos de don por excelencia, está basado en una mitología muy rica. En Melanesia, el donador designa como si fueran sus residuos los magníficos regalos que deposita a los pies del jefe rival.

Las consecuencias en el orden de la adquisición no son más que el resultado involuntario -al menos en la medida en que los impulsos que dirigen la operación sigan siendo primitivos- de un proceso dirigido en sentido contrario. «Lo ideal, señala Mauss, sería dar un *potlatch* y que éste no fuera devuelto.» Este ideal se realiza a través de algunas destrucciones a las que la costumbre no conoce ninguna contrapartida posible. Por otra parte, al estar, en cierto modo, comprometidos de antemano los frutos del *potlatch* en un nuevo *potlatch*, el principio arcaico de riqueza se pone en evidencia sin ninguna de las atenuantes que resultan de la avaricia desarrollada en estadios posteriores: la riqueza aparece como adquisición en tanto que es el hombre rico quien adquiere un poder, pero está enteramente dirigida hacia la pérdida en el sentido de que este poder se caracteriza como poder de perder. Sólo se relaciona con la gloria y el honor a través de la pérdida.

Visto como juego, el *potlatch* es lo contrario de un principio de conservación: acaba con la estabilidad de las fortunas tal como existía en el interior de la economía totémica, donde la posesión era hereditaria. Una actividad de intercambio excesivo ha sustituido por una especie de póker ritual, de forma delirante, a la herencia como fuente de la posesión. Pero los jugadores no pueden retirarse con la fortuna a salvo: quedan a merced de la provocación. Por consiguiente, la fortuna no tiene en absoluto la función de situar a quien la posee al abrigo de la necesidad. Al contrario, permanece funcionalmente, y con ella su poseedor, a merced de una necesidad de pérdida desmesurada que existe en estado endémico en un grupo social.

La producción y el consumo no suntuario que condicionan la riqueza aparecen de esta manera como utilidad relativa.

IV. EL GASTO FUNCIONAL DE LAS CLASES RICAS

La noción de *potlatch* en sentido estricto debe reservarse a los gastos de tipo agonístico realizados por desafío, que provocan unas contrapartidas, y más precisamente aún a unas formas que en las sociedades arcaicas no se diferencian del intercambio.

Es importante saber que, en su origen, el intercambio estuvo inmediatamente subordinado a un fin humano, pero resulta evidente que su desarrollo unido al progreso de los modos de producción sólo ha comenzado en el estadio en que esta subordinación dejó de ser inmediata. El mismo principio de la función de producción exige que los productos escapen a la pérdida, al menos provisionalmente.

En la economía mercantil, los procesos de intercambio tienen un sentido adquisitivo. Las fortunas ya no están puestas sobre una mesa de juego y se han hecho relativamente estables. Solamente en la medida en que se asegure la estabilidad y que ni siquiera unas pérdidas considerables puedan comprometerla, se someten al régimen del gasto

improductivo. Los componentes elementales del *potlatch* reaparecen en estas nuevas condiciones bajo unas formas que ya no son tan directamente agonísticas: el gasto sigue destinado a adquirir o a mantener el rango, pero, en principio, ya no tiene como objetivo el hacérselo perder a otro.

Cualesquiera que sean estas atenuaciones, la pérdida ostentatoria sigue universalmente unida a la riqueza como su función última.

El rango social va unido, más o menos estrechamente, a la posesión de una fortuna, pero siempre a condición de que la fortuna sea parcialmente sacrificada a unos gastos sociales improductivos tales como fiestas, espectáculos y juegos. En las sociedades salvajes, donde la explotación del hombre por el hombre es todavía débil, se observa que los productos de la actividad humana no afluyen hacia los hombres ricos únicamente a causa de los servicios de protección o de dirección social que se supone que prestan, sino también a causa de los gastos espectaculares de la colectividad que deben sufragar. En las sociedades llamadas civilizadas, la obligación funcional de la riqueza sólo ha desaparecido en una época relativamente reciente. La decadencia del paganismo ha provocado la de los juegos y los cultos que estaban obligados a sufragar los romanos opulentos: por tal motivo pudo decirse que el cristianismo privatizó la propiedad, confiriendo a su poseedor una disposición total de sus productos y aboliendo su función social. Aboliéndola, al menos, en tanto que obligatoria, pues el cristianismo sustituyó el gasto pagano prescrito por la costumbre por la limosna libre, bien bajo forma de distribución de los ricos a los pobres, bien, especialmente, bajo forma de donaciones extremadamente importantes a las iglesias y después a los monasterios: y fueron precisamente estas iglesias y estos monasterios los que asumieron, en la Edad Media, la mayor parte de la función espectacular.

Actualmente, han desaparecido las formas sociales, grandes y libres, del gasto improductivo. Sin embargo, esto no excluye que el mismo principio del gasto esté situado al término de la actividad económica.

Una determinada evolución de la riqueza, cuyos síntomas tienen el signo de la enfermedad y del agotamiento, lleva a una vergüenza de sí misma al tiempo que a una mezquina hipocresía. Todo lo que era generoso, orgiástico y desmesurado ha desaparecido: los temas de rivalidad que siguen condicionando la actividad individual se desarrollan en la oscuridad como si fueran vergonzosos eructos. Los representantes de la burguesía han adoptado un aspecto apagado: la exhibición de riquezas se efectúa entre cuatro paredes, de acuerdo con unas deprimentes y aburridas convenciones. Además, el acceder a una fortuna mediocre o ínfima los burgueses de la clase media, los empleados y los pequeños comerciantes, han acabado de envilecer el gasto ostentatorio, que ha experimentado una especie de parcelación y del que ya sólo queda una multitud de esfuerzos vanidosos unidos a unos fastidiosos rencores.

Con escasas excepciones, remilgos parecidos se han convertido en la principal razón de vivir, de trabajar y de sufrir de quienquiera que carezca del valor de entregar su enmohecida sociedad a una destrucción revolucionaria. En torno a los bancos modernos al igual que en torno a los mástiles totémicos de los kwakiutl, el mismo deseo de deslumbrar anima a los individuos y les arrastra a un sistema de pequeños alardes que les ciega a unos contra otros como si estuvieran ante una luz demasiado fuerte. A pocos pasos del banco, las joyas, los trajes, los coches aguardan en los escaparates el día en que servirán para establecer el creciente esplendor de un siniestro industrial y de su anciana

esposa, más siniestra aún. Un peldaño más abajo, unos relojes dorados, unos aparadores de comedor, unas flores artificiales prestan unos servicios no menos inconfesables a unas parejas de tenderos. Entre un ser humano y otro la envidia se libera como en los salvajes, con una brutalidad equivalente: sólo han desaparecido la generosidad y la nobleza, y con ellas, la espectacular contrapartida que los ricos ofrecían a los pobres.

Como clase poseedora de la riqueza, y que con ella ha recibido la obligación del gasto funcional, la burguesía moderna se caracteriza por la negativa de principio que opone a esta obligación. Se ha distinguido de la aristocracia en que sólo ha consentido en gastar para sí, en el interior de sí misma, es decir, disimulando sus gastos, en la medida de lo posible, a los ojos de las demás clases. Esta forma particular se debe originariamente al desarrollo de su riqueza a la sombra de una clase noble más poderosa que ella. A estas concepciones humillantes de gasto restringido correspondieron las concepciones Nacionalistas que desarrolló a partir del siglo XVII y que no tienen otro sentido que una representación del mundo estrictamente económica, en el sentido vulgar y burgués de la palabra. El odio hacia el gasto es la razón de ser y la justificación de la burguesía, al mismo tiempo que el principio de su horrible hipocresía. Los burgueses utilizaron las prodigalidades de la sociedad feudal como una acusación fundamental y, después de haberse apoderado del poder, se creyeron obligados a practicar, gracias a sus hábitos de disimulo, una dominación aceptable para las clases pobres. Y es justo reconocer que el pueblo es incapaz de odiarles tanto como a sus antiguos señores: en la medida en que, precisamente, es incapaz de amarles, pues les resulta imposible disimular, al menos, una faz tan sórdida, tan rapaz, tan innoble y tan horriblemente mezquina que toda la vida humana, al verles, diríase degradada.

En contra de ellos, la conciencia popular se ha limitado a conservar profundamente el principio del gasto representando la existencia burguesa como la vergüenza del hombre y como una siniestra anulación.

V. LA LUCHA DE CLASES

Al esforzarse a la esterilidad en lo que se refiere al gasto, de acuerdo con una razón que lleva cuentas, la sociedad burguesa sólo ha conseguido desarrollar la mezquindad universal. La vida humana sólo halla una agitación capaz de satisfacer unas necesidades irreductibles en el esfuerzo de quienes llevan al extremo las consecuencias de las habituales concepciones racionalistas. Los restos de los modos de gasto tradicionales han tomado el sentido de una atrofia y el viviente tumulto suntuario se ha perdido en el increíble desencadenamiento de la lucha de clases.

Los componentes de la lucha de clases existen en el proceso del gasto a partir del período arcaico. En el *potlatch*, el hombre rico distribuye unos productos que le proporcionan otros hombres miserables. Intenta elevarse por encima de un rival rico como él, pero el último grado de elevación buscado no tiene otro objeto necesario que el de alejarle más de la naturaleza de los hombres miserables. De este manera, el gasto, aunque sea una función social, se convierte inmediatamente en un acto agonista de separación, de apariencia antisocial. El hombre rico consume la pérdida del hombre pobre creando para él una categoría de ruina y abyección que abre las puertas a la esclavitud. Ahora bien, es evidente que, de la herencia indefinidamente transmitida del mundo suntuario antiguo, al mundo moderno le ha tocado en suerte esta categoría, reservada actualmente a los proletarios. Es indudable que la sociedad burguesa, que pretende gobernarse de acuerdo

con unos principios racionales y que tiende, además, por su propia dinámica, a realizar una cierta homogeneidad humana, no acepta sin protestas una división que parece destructiva del hombre en sí, pero es incapaz de llevar la resistencia más allá de la negación teórica. Concede a los obreros unos derechos iguales a los de los patronos, y escribe ostentosamente esta igualdad en las paredes: pese a ello, los patronos, que actúan como si fueran la expresión de la sociedad, se preocupan -más gravemente que de cualquier otra cosa - en señalar que son completamente ajenos a la abyección de los hombres empleados por ellos. El fin de la actividad obrera es producir para vivir, pero el de la actividad patronal es producir para entregar a los productores obreros a una espantosa ruina: pues no existe disyunción posible entre la calificación buscada en los modos de gasto propios del patrono, que tienden a elevarla muy por encima de la bajeza humana, y la misma bajeza de la que es función dicha calificación.

El oponer a esta concepción del gasto social agonista la representación de los cuantiosos esfuerzos burgueses que tienden al mejoramiento de la suerte de los obreros no es más que una expresión de la cobardía de las modernas clases superiores, que ya no tienen la fuerza de reconocer sus destrucciones. Los gastos emprendidos por los capitalistas para socorrer a los proletarios y darles ocasión de ascender en la escala humana sólo demuestran la impotencia - por agotamiento - de llevar hasta el fondo un proceso suntuario. Una vez realizada la pérdida del hombre pobre, el placer del hombre rico se ve Poco a poco vaciado de su contenido y neutralizado: es reemplazado por una especie de indiferencia apática. En tales condiciones, a fin de mantener, pese a unos elementos (sadismo, piedad) que tienden a turbarlo, un estado neutro que la misma apatía llega a hacer relativamente agradable, puede resultar útil compensar una parte del gasto que engendra la abyección por un nuevo gasto que tienda a atenuar los resultados del primero. El sentido político de los patronos, sumado a determinados períodos parciales de prosperidad, ha permitido en ocasiones conceder una amplitud notable a este proceso de compensación. Es así como en los países anglosajones, especialmente en los Estados Unidos de América, el proceso primario sólo se produce a expensas de una parte relativamente débil de la población y como, en cierta medida, la propia clase obrera ha sido llevada a participar en él (sobre todo cuando la cosa era facilitada por la existencia previa de una clase considerada como abyecta de común acuerdo, como la de los negros). Pero estas escapatorias, cuya importancia queda, por otra parte, estrictamente limitada, no modifican en nada la división fundamental de las clases de hombres en nobles e innobles. El cruel juego de la vida social no varía a través de los diferentes países civilizados donde el esplendor insultante de los ricos pierde y degrada a la naturaleza humana de la clase inferior.

Es preciso añadir que la atenuación de la brutalidad de los amos - que no se refiere tanto a la destrucción en sí misma como a las tendencias psicológicas a la destrucción - corresponde a la general atrofia de los antiguos procesos suntuarios que caracteriza la época moderna.

Inversamente, la lucha de clases se convierte en la forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desarrollada, en esta ocasión por cuenta de los obreros, con una amplitud que amenaza la misma existencia de los amos.

VI. EL CRISTIANISMO Y LA REVOLUCIÓN

Al margen de la revuelta, ha sido posible a los miserables provocados rechazar cualquier participación moral en un sistema de opresión de unos hombres sobre otros: en

determinadas circunstancias históricas, han conseguido, en especial a través de unos símbolos aún más contundentes que la realidad, rebajar toda la «naturaleza humana» hasta una ignominia tan horrible que el placer de los ricos en medir la miseria de los demás se hacía repentinamente demasiado agudo para ser soportado sin caer en el vértigo. De esta manera se instituía, independientemente de todas las formas rituales, un intercambio de desafíos exasperados, sobre todo por parte de los pobres, un *potlatch* en el que la basura real y la inmundicia moral desvelada rivalizaban en una igualdad horrible con todo lo que el mundo contiene de riqueza, de pureza y de resplandor: y a este modo de convulsiones espasmódicas se le abrió una salida excepcional mediante la desesperación religiosa que constituía su explotación sin ambages.

Con el cristianismo, la alternancia de exaltación y de angustia, de suplicios y de orgías, que constituye la vida religiosa, fue llevada a conjugarse con un tema más trágico, a confundirse con una estructura social enferma, desgarrándose a sí misma con la más inmundicia crueldad. El canto de triunfo de los cristianos glorifica a Dios porque ha entrado en el juego sangriento de la guerra social, porque ha «derribado a los poderosos de lo alto de su grandeza y ha enaltecido a los miserables». Sus mitos asocian la ignominia social y la ruina cadavérica del ajusticiado al esplendor divino. Así es, como el culto asume la función total de oposición de fuerzas de sentido contrario repartidas hasta entonces entre los ricos y los pobres, con la cual unos consuman la perdición de los otros. Se relaciona estrechamente con la desesperación terrestre, el no ser en sí más que un epifenómeno del inconmensurable odio que divide a los hombres, pero un epifenómeno que tiende a sustituir al conjunto de los procesos divergentes que resume. De acuerdo con las palabras atribuidas a Cristo, en las que dice que él ha venido para dividir, no para reinar, la religión no intenta, pues, en absoluto hacer desaparecer lo que algunos consideran como la lacra humana: al contrario, bajo su forma inmediata, en la medida en que su movimiento ha permanecido libre, se complace en una inmundicia indispensable para sus tormentos extáticos.

El sentido del cristianismo aparece en el desarrollo de las consecuencias en verdad delirantes del gasto de clases, o lo que es lo mismo en una orgía agonista mental practicada a expensas de la lucha real.

Sin embargo, por mucha importancia que haya adquirido en la actividad humana, la humillación cristiana sólo es un episodio en la lucha histórica de los innobles contra los nobles, de los impuros contra los puros. Es como si la sociedad, consciente de su intolerable desgarramiento, se sumiera durante un tiempo en una embriaguez total, a fin de gozarla sádicamente: la embriaguez más completa no ha agotado las consecuencias de la miseria humana y, como las clases explotadas se oponen a las clases superiores con una lucidez creciente, no se puede asignar ningún límite concebible al odio. Única en la agitación histórica, la palabra Revolución domina la confusión habitual y lleva consigo unas promesas que responden a las exigencias ilimitadas de las masas: una simple ley de reciprocidad exige la esperanza de ver abocados al miedo a los amos, a los explotadores cuya función es crear unas formas despreciables que excluyen la naturaleza humana - tal como esta naturaleza existe en el límite de la tierra, es decir, como barro-, en la gran noche en que sus bellas frases serán ahogadas por los gritos homicidas, de las masas amotinadas. Ahí reside la sangrienta esperanza que se confunde cotidianamente con la existencia popular y que resume el contenido insubordinado de la lucha de clases.

La lucha de clases sólo tiene un final posible. la pérdida de aquellos que se han esforzado en perder la «naturaleza humana»

Pero sea cual fuere la forma de desarrollo emprendida, revolucionaria o servil, las convulsiones generales constituidas, dieciocho siglos atrás por el éxtasis religioso, y actualmente por el movimiento obrero, deben representarse igualmente como un impulso decisivo que obliga a la sociedad a utilizar la exclusión de unas clases por otras para realizar un modo de gasto tan trágico y tan libre como sea posible, al mismo tiempo que para introducir unas formas sagradas tan humanas que las formas tradicionales pasan a ser, comparativamente, despreciables. El carácter trópico de dichos movimientos es lo que confiere el valor humano total de la Revolución obrera, susceptible de operar una atracción tan irresistible como la que dirige los organismos simples hacia el sol.

VII. LA INSUBORDINACION DE LOS HECHOS MATERIALES

La vida humana, diferenciada de la existencia jurídica y tal como se ha desarrollado realmente en un globo aislado en el espacio celeste, del día a la noche, de una región a otra, no puede en absoluto permanecer limitada a los sistemas cerrados que le han asignado unas concepciones razonables. El inmenso trabajo de abandono, de sangría y de tempestad que la constituye podría expresarse diciendo que sólo comienza con el déficit de esos sistemas: cuanto orden y reserva admite sólo adquiere sentido, al menos, a partir del momento en que las fuerzas ordenadas y reservadas se liberan y se pierden para unos fines que no pueden sujetarse a nada capaz de ser contabilizado. Es únicamente mediante dicha insubordinación, incluso miserable, que la especie humana deja de estar aislada en el esplendor incondicional de las cosas materiales.

De hecho, y de la manera más universal, aisladamente o en grupos, los hombres se hallan constantemente implicados en unos procesos de gasto. La variación de las formas no provoca ninguna alteración de los caracteres fundamentales de estos procesos cuyo principio es la pérdida. Una cierta excitación, cuya cantidad se mantiene en el curso de las alternativas en un estiaje sensiblemente constante, anima las colectividades y las personas. Bajo su forma acentuada, los estados de excitación, asimilables a unos estados tóxicos, pueden definirse como unos impulsos ilógicos e irresistibles al rechazo de unos bienes materiales o morales que habría sido posible utilizar racionalmente (de acuerdo con el principio del balance de cuentas). A dichas pérdidas se halla relacionada -tanto en el caso de la «mujer perdida» como en el del gasto militar- la creación de valores improductivos, el más absurdo de los cuales y al mismo tiempo el que provoca mayor avidez es la gloria. Completadas por la ruina, la gloria, tanto bajo formas más bien siniestras como particularmente admirables, no ha dejado de dominar la existencia social y sigue siendo imposible emprender nada sin ella cuando está condicionada por la práctica ciega de la pérdida personal o social.

Así es como el despilfarro inmenso de la actividad arrastra las intenciones humanas - incluidas aquellas que van asociadas a las operaciones económicas - al juego calificativo de la materia universal: en efecto, la materia sólo puede definirse mediante la diferencia no lógica que representa en relación a la economía del universo lo mismo que el crimen representa en relación a la ley. De igual manera que la ley jamás puede excluir el crimen, la gloria que resume o simboliza (no enteramente) el objeto del gasto libre no puede diferenciarse de la calificación, siempre que nos refiramos a la única calificación que tiene un valor comparable al de la materia, a la calificación insubordinada, que sólo es condición de sí misma.

Si imaginamos por otra parte el interés, coincidente con el de la gloria (tanto como con el de la ruina), que la colectividad humana relaciona necesariamente con el cambio cualificativo realizado con perseverancia por el movimiento de la historia, si suponemos finalmente que dicho movimiento es incapaz de contenerse o de dirigirse hacia un objetivo limitado, es posible, abandonando cualquier reserva, atribuir a la utilidad un valor relativo. Los hombres aseguran su subsistencia o evitan el sufrimiento no porque esas funciones representen por sí mismas un resultado suficiente, sino para acceder a la función insubordinada del gasto libre.