

# El dinero en su más propia esencia

*Money in its Own Essence*

TOMÁS MELENDO  
Catedrático de filosofía (metafísica)  
Universidad de Málaga  
tmelendo@uma.es

## RESUMEN

Tras haber analizado la índole instrumental del dinero, y tras advertir que ese carácter meramente instrumental aumenta conforme el dinero se torna más propiamente dinero, el presente artículo examina la raíz última de ese su ser instrumento. Es decir, el rasgo o característica que permite-y-obliga al dinero, en la misma proporción en que lo es, a configurarse como instrumento pura y exclusivamente instrumental. En parte mediante su comparación con otros instrumentos –clásicos y contemporáneos–, se estudian también los riesgos que pueden acompañar a esa condición homogeneizante y des-realizadora.

**Palabras clave:** dinero, instrumento, voluntad, neutralidad axiológica, indeterminación, instrumento de instrumentos

## ABSTRACT

After analyzing the instrumental nature of money, and after warning that this merely instrumental character increases as money becomes more properly money, the present article examines the ultimate root of its being an instrument. That is, the feature or characteristic that allows-and-forces money, in the same proportion in what it is, to make itself an instrument purely and exclusively instrumental. In part, by comparing it with other instruments –classical and contemporary–, it also studies the risks, which can accompany its homogenizing and unrealizable condition.

**Keywords:** money, instrument, will, axiological neutrality, indetermination, instrument of instruments

## 1. Motor de voluntades

### 1.1. Avance preliminar

Habiendo advertido que el dinero se cumple como tal en la proporción exacta en que es meramente instrumento, corresponde analizar el porqué de esa posibilidad-necesidad. En forma de interrogante: ¿qué hace que el dinero, a diferencia de cualquier otro útil o instrumento, *agote* todo su ser en la mera (y al mismo tiempo plena) calidad de instrumento?; ¿qué rasgo lo distingue de los instrumentos que no son completa y exclusivamente tales?

En efecto, la más grande y fundamental característica del dinero, la que compone su peculiar utilidad, merece sin duda un tratamiento propio, aunque una idea previa al respecto haya sido ya insinuada en trabajos precedentes. Y, en verdad, a diferencia de lo que sucede con los restantes instrumentos, que en principio uno puede manipular con independencia de cualquier otra persona, el dinero solo tiene valor cuando es capaz de *mover la voluntad* de otros seres humanos —o la propia *en cuanto otra*— a hacer algo, a trueque del pago correspondiente.

En semejante sentido, Ramos Arévalo sostiene:

Ya se ha dicho que el ser del dinero hay que buscarlo en las potencias superiores del hombre; en su inteligencia y su voluntad. Hemos explicado la facultad del dinero de representar a otras cosas gracias a la facultad de abstracción que tiene el hombre. Se puede decir que hasta ahora hemos analizado la parte racional del dinero, cómo el hombre, a través de su racionalidad y de su forma de conocer, se inventa el dinero y lo utiliza para comunicarse.<sup>1</sup>

Y agrega, enfatizando:

Pero el dinero además sirve para adquirir cualquier cosa, y eso no lo explica la representación. Falta el paso definitivo, el que da valor al dinero y al obrar del hombre: la adhesión libre de la voluntad.<sup>2</sup>

En efecto, según declara Mathieu en el estudio que dedica expresamente a este tema, la característica del dinero es su capacidad de hacerse obedecer no en función de la autoridad personal de quien lo posee ni por las razones que aduce o las perspectivas que abre, sino por una virtud intrínseca al propio dinero, que torna rico a su propietario e induce a otros a obrar a su dictado, con objeto de lograr parte de ese dinero.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> RAMOS ARÉVALO, J. M., *¿Qué es el dinero?*, Pamplona: EUNSA, 2010, p. 153.

<sup>2</sup> RAMOS ARÉVALO, J. M., *¿Qué es el dinero?*, p. 153.

<sup>3</sup> Literalmente: “La característica del denaro è precisamente questa capacità di comandare non per un’*autorità personale* di chi lo possiede, come quella del sergente, bensì per una virtù intrinseca al denaro stesso, che rende “ricco” il

### 1.1.1. Lo específicamente específico del dinero

Fijémonos en el sustantivo utilizado: *la característica* del dinero, lo *propio* de él, lo que lo define como tal. ¿Consecuencia? De manera constitutiva —es decir, no aleatoria o casual—, se establece una conexión estrecha entre dinero y *voluntad ajena*. Más aún, si se observa con atención, en ese lazo hunde sus raíces lo más específico y exclusivo del dinero, su peculiarísima naturaleza instrumental. Pues, en cuanto tal, como instrumento-dinero, lo único que puede hacer es mover la voluntad de otro para que realice lo que yo demando; si no logra este objetivo, no ha conseguido *nada*, casi puede decirse que ha dejado de *ser* dinero... con la fuerte inclinación *nihilista* que ese dejar-de-ser lleva consigo.

¡He aquí una *alianza* —voluntad propia  $\approx$  *dinero*  $\approx$  voluntad ajena— de impensables consecuencias en el mundo contemporáneo!

Veámoslo. Es relativamente probable que la mayoría de los varones o mujeres que manejan dinero —casi todos los mortales— no hayan reflexionado nunca expresamente sobre ello; pero también es muy posible que, aunque de manera no consciente, bastantes hayan experimentado la estrecha relación entre dinero y voluntad a que vengo aludiendo: bien como sujetos activos que solicitan las prestaciones de otros, bien como ejecutores de esas acciones o, más probablemente aún, de ambos modos.

Tal experiencia se inicia a edades progresivamente más tempranas. Los niños del Occidente contemporáneo piden a sus padres dinero cada vez que detectan o suponen una necesidad o quieren satisfacer un capricho; y si no lo obtienen de inmediato, insisten y utilizan todos los recursos a su alcance para doblegar *la voluntad* de sus progenitores y lograr así, a través del dinero que les dan, lo que en principio deseaban.

En este caso, como es obvio, la voluntad que hay que forzar no es la del vendedor, que está más que dispuesto a dispensar sus artículos a quien pague por ellos, sino la del padre o la madre, directamente movida por el niño e indirectamente por el comerciante, como ya apunté y todavía veremos.

Además, y esto se relaciona asimismo con el carácter abstracto o des-realizador del dinero tratado en otro artículo, cada vez se extiende más la costumbre de regalar en los santos o cumpleaños, no un juguete u otro objeto preciso, sino una cantidad de dinero, con la que el niño se apropia más aún de la voluntad ajena, ya que —en lugar de hacerlo quien le obsequia con un presente— es el propio niño quien *elige*

---

su possessore, e induce un altro a offrirgli i suoi servigi per entrarne in possesso". MATHIEU, V., *Filosofía del denaro*, Roma: Armando, 1985, p. 60; tr. cast.: *Filosofía del dinero*, Madrid: Rialp, 1990, p. 70.

ahora lo que prefiere. Que es asimismo lo que sucede a los adultos en los grandes almacenes, donde se va imponiendo, a pasos agigantados, la impersonal, instrumental y tristemente abstracta tarjeta-regalo, que equivale a cierta cantidad de dinero utilizable solo en esa tienda; es decir, en los términos que vengo empleando –un tanto forzados por razones didácticas, pero no falsos–, una *porción de la voluntad* de quien desea o se ve obligado a agasajarlo.<sup>4</sup>

De forma más o menos clara, la relación entre dinero y voluntad ajena está presente también en todos los intentos de negociación para ajustar los precios de lo que se traspasa y, de manera tanto o más patente, en los regateos, tan abundantes en algunos lugares del planeta: en los dos casos, aunque de modo distinto, el incremento del valor del dinero del que uno dispone, permaneciendo este invariable, pasa por la modificación de la voluntad de la contraparte, que ahora está dispuesta a cambiar el bien o el servicio por más o por menos dinero que antes. Repito, porque estimo que merece la pena: más que cualquier otro instrumento, el dinero puede incrementar *su* eficacia y *su* valor sin cambio alguno intrínseco, con solo variar *la voluntad* de aquel de quien se solicita una prestación.<sup>5</sup>

### 1.1.2. Los riesgos que lo acompañan

Con lo que pienso que podemos sacar la suma de las dos propiedades básicas del dinero que intento poner de manifiesto, con el fin de mostrar el *peligro* que quien más quien menos intuye, y que compone la contrapartida de su prodigioso valor: el de trocarlo en un bien absoluto, capaz de subordinar cualquier otra cosa... ¡o persona!

Lo expongo con solo tres frases:

a) En primer término, por su propia naturaleza y con las condiciones que he señalado, el dinero es el instrumento que permite adquirir lícitamente cualquier otro instrumento, *cosa* o acción.

<sup>4</sup> No pretendo decir nada nuevo. Todos conocemos el párrafo con el que se inicia, en *El Capital*, el apartado que lleva por título “El proceso de intercambio”: “Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse por sí mismas. Tenemos, pues, que dirigir la mirada hacia sus guardianes, los propietarios de mercancías. Las mercancías son cosas, y, por lo tanto, no oponen resistencia al hombre. Si no muestran buena voluntad, puede emplear la violencia, en otras palabras, puede apoderarse de ellas. Para relacionar éstas entre sí como mercancías, los guardianes de mercancías tienen que comportarse entre sí como personas cuya voluntad reside en esas cosas [... *als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust*], de suerte que uno se apropia de la mercancía ajena, alienando la propia, solamente con la voluntad del otro; esto es, cada uno lo hace mediante un acto de voluntad común a ambos. De ahí que tengan que reconocerse recíprocamente como propietarios privados”. MARX, K., *El Capital*, Madrid: Alianza Editorial, 2007 (1ª ed., 1976), libro I, tomo I, p. 119.

<sup>5</sup> Estamos ante una nueva manifestación de que, por encima de todo instrumento, el dinero tiene su valor-bondad *fuera de sí*.

b) Pero esto solo lo logra en cuanto inclina –o encuentra ya inclinada– la voluntad de otra *persona* a realizar aquello que quiere quien posee el dinero.

c) Cosa... persona... ¿No es fácil con-fundir ambas propiedades y hacer del dinero aquello con lo que puedo *comprar* todas las demás *cosas-y-personas*?

Dejo que cada cual lo piense, o que contemple lo que sucede a su alrededor, e intento hacer ver por qué hablo del riesgo de que esto tenga lugar.<sup>6</sup>

Como anticipo o preparación intuitiva, no me resisto a señalar tres efectos perversos y bastante palpables, a la par que frecuentes, de lo que acabo de sugerir. Se trata de realidades íntimamente ligadas, incluso en su secuencia temporal, pero que expongo solo por alusiones o ejemplos.

1) *Publicidad “infantil”*. El primero es la utilización de los niños con fines comerciales. Según he apuntado, por su corta edad y su peculiar ingenuidad-sencillez, resulta fácil convencerlos de que deben poseer determinados juguetes, ropa de marca, móviles o videoconsolas, alimentos, chucherías, etc., y ellos se encargan de hacer que sus padres los provean del dinero imprescindible para comprarlos. Mediante esta estrategia, el vendedor manipula dos voluntades: la del niño, de manera directa, e, indirectamente, la de sus padres, que son quienes poseen... ¡dinero!

En relación con este punto, comenta Bruckner:

Por ello, la publicidad sin reglas es una intolerable violación de la intimidad, sobre todo cuando se dirige contra los niños pequeños, población objetivo privilegiada. Philip K. Dick, autor americano de ciencia-ficción, imaginó anuncios publicitarios vivientes que se introducían en las casas para soltar su arenga y era preciso combatirlos con fusiles, como si de una plaga de parásitos se tratara.<sup>7</sup>

2) *Comercialización de la vida humana*. El segundo es mucho más que un simple ejemplo: se trata de una tendencia de la economía... que también es más que una tendencia, pues se ha hecho casi universalmente realidad. Antes me referí a ella y puede que más tarde vuelva a hacerlo. Cabría describirla con pocas palabras: la “*mercancía*” por excelencia de los últimos tiempos, la que soporta buena parte de la economía

---

<sup>6</sup> En cualquier caso, si llegara a suceder, el dinero perdería su carácter instrumental: pues lo propio de lo útil, como vimos, es referirse a una esfera *determinada* de realidades, fuera de la cual desaparece su utilidad. En nuestro supuesto, el ámbito al que se extiende el valor utilitario del dinero es relativamente universal: *todo* lo infrapersonal, que admite equivalentes. El problema es que, cuando se aplica también a las personas, se esfuma asimismo el límite que separa lo puramente físico de lo espiritual: ya no existe ningún dominio circunscrito, que es, como acabo de recordar y antes señalé, requisito indispensable para cualquier instrumento.

Las preguntas que se imponen resultan tan fáciles de formular como difíciles de responder: en estas circunstancias y supuesto que deja de ser “instrumento”, ¿en qué hemos transformado el dinero, cuál es su valor, cómo lo definiríamos?; ¿cuáles serían las consecuencias de tal mutación?; ¿hasta dónde llegarían?

<sup>7</sup> BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité: La religion marchande et ses ennemis*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2002, p. 73; tr. cast.: *Miseria de la prosperidad: La religión del mercado y sus enemigos*, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 65.

en el momento presente, se basa sobre la compra-venta de “experiencias vitales” (o personales).

Es, en el fondo, el gran tema del trabajo de Rifkin –*The Age of Access*–, publicado en el año 2000. Lo que entonces era hasta cierto punto profético, hoy se ha hecho vida de nuestra vida. Cabría resumirlo con un par de citas.

Ante todo, el nuevo capitalismo comercia con experiencias personales –con *personas*, por tanto, en última instancia–, no con productos:

Los cambios que se producen en la estructura de las relaciones económicas son parte de una transformación incluso mayor que tiene lugar en la naturaleza misma del sistema capitalista. Estamos contribuyendo a un movimiento a largo plazo que lleva desde la producción industrial a la producción cultural. En el futuro un número cada vez mayor de parcelas del comercio estarán relacionadas con la comercialización de una amplia gama de experiencias culturales en vez de con los bienes y servicios basados en la industria tradicional. El turismo y todo tipo de viajes, los parques y las ciudades temáticas, los lugares dedicados al ocio dirigido, la moda y la cocina, los juegos y deportes profesionales, el juego, la música, el cine, la televisión y los mundos virtuales del ciberespacio, todo tipo de diversión mediada electrónicamente se convierte rápidamente en el centro de un nuevo hipercapitalismo que comercia con el acceso a las experiencias culturales.<sup>8</sup>

Esto lleva consigo una modificación profunda de lo que suele denominarse *ética* o *filosofía* de los negocios, que en estos últimos se ha concretado en la sustitución de la ética del trabajo (*work ethic*) por la ética del juego (*play ethic*) tomando el término “juego” en un sentido bastante amplio, como comprobaremos en la cita:

La metamorfosis que se produce al pasar de la producción industrial al capitalismo cultural viene acompañada de un cambio igualmente significativo que va de la ética del trabajo a la ética del juego. Mientras que la era industrial se caracterizaba por la mercantilización del trabajo, en la era del acceso destaca sobre todo la mercantilización del juego, es decir, la comercialización de los recursos culturales incluyendo los ritos, el arte, los festivales, los movimientos sociales, la actividad espiritual y de solidaridad y el compromiso cívico, todo adopta la forma de pago por el entretenimiento y la diversión personal. Uno de los elementos que definen la era que se avecina es la batalla entre las esferas cultural y comercial por conseguir controlar el acceso y el contenido de las actividades recreativas.<sup>9</sup>

Lo cual no es, en última instancia, sino una intensificación enormemente significativa de la tendencia propia del capitalismo o de la economía basada priori-

<sup>8</sup> RIFKIN, J., *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*, New York-London-Toronto: Penguin Books, 2000, p. 7; tr. cast.: *La era del acceso: La revolución de la nueva economía*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 17.

<sup>9</sup> RIFKIN, J., *The Age of Access...*, p. 7; tr. cast., pp. 17-18.

tariamente en el dinero-capital: la propensión creciente a transformarlo *todo* en mercancía.<sup>10</sup>

3) *Desvalorización "nihilista"*. Esbozo el tercer ejemplo, simplemente, con unas reflexiones de Tagore relativas a su infancia: en ellas se dibuja a escala individual algo que hoy observamos con dimensiones mundiales. También la divido en dos fases.

La primera expone el hecho:

Los mayores se han vuelto algo asequible, demasiado accesible; lo mismo sucede con todo lo que se les antoja a los pequeños. Nosotros nunca conseguíamos nada con tanta facilidad. Considerábamos rarezas muchas cosas triviales y vivíamos con la esperanza de alcanzar, cuando fuéramos lo bastante mayores, todo aquello que el futuro lejano nos reservaba.<sup>11</sup>

De inmediato, extrae la conclusión:

En consecuencia, lo poco que conseguíamos, lo disfrutábamos al máximo, de cabo a rabo, sin desperdiciar nada. Hoy, el niño de buena familia mordisquea solo la mitad de lo que le ofrecen, desaprovechando la mayor parte de su mundo.<sup>12</sup>

Y no solo el niño: también el adolescente, el joven y el varón o la mujer maduros, acostumbrados a vivir en la abundancia.

Por eso, relacionando el conjunto de los síntomas mencionados, se alzan al menos un par de preguntas, íntimamente ligadas.

¿No se vislumbra, aunque solo sea vaga e intuitivamente, que ese "desaprovechar la mayor parte" de lo que consigue —una suerte de "des-precio" habitual e inadvertido— va haciendo que ya para el niño todo pierda valor y, al término, puede desembocar en la conclusión de que nada vale la pena y cristalizar en el imperio de la nada (*nihil*), en el nihilismo más radical?

¿Y no sucederá algo parecido con los adultos así acostumbrados, conforme vayan experimentando que los frutos obtenidos por el dinero, a menudo tras largo esfuerzo y contra lo que insistentemente les han hecho creer, no bastan para llenar su vida, la dejan bastante vacía?: ¿no es relativamente frecuente que la abundancia de dinero incluso multiplique la sensación de que, en el fondo, uno no tiene *nada* que realmente valga la pena? Nos encontraremos de nuevo con estas cuestiones.

---

<sup>10</sup> "Cultural production represents the final stage of the capitalist way of life, whose essential mission has always been to bring more and more human activity into the commercial arena". RIFKIN, J., *The Age of Access...*, p. 19; tr. cast., p. 8.

<sup>11</sup> TAGORE, R., *My reminiscences*, New Delhi: Rupa, 2008, p. 10; tr. cast.: *Mis recuerdos*, La Coruña: Ediciones del Viento, 2008, p. 16.

<sup>12</sup> TAGORE, R., *My reminiscences*, pp. 10-11; tr. cast., p. 16.

## 1.2. Determinación definitiva

Aunque dé la impresión de rizar el rizo, las observaciones que ahora propongo me parecen del todo pertinentes para acabar de comprender la naturaleza del dinero, e imprescindibles para extraer las conclusiones de cuanto estamos viviendo y captar el sentido más hondo de *la crisis*.

En última instancia, se trata de ceñir más todavía la naturaleza instrumental del dinero, respondiendo a la pregunta: ¿el modo en que el dinero mueve la voluntad humana se identifica, en el sentido más propio y estricto –y muy en particular desde el punto de vista axiológico–, con la manera como lo hacen otras realidades?

Avanzo que la respuesta es negativa e intento mostrarlo mediante algunos casos paradigmáticos.

### 1.2.1. La voluntad, movida esencialmente por el bien

En principio, no es descabellado –sino más bien sensato y observable– decir que la voluntad se inclina siempre hacia algo o alguien que el sujeto considera bueno, aunque sea como un bien parcial que lleva aparejados otros males: en estos últimos casos, para decidirse a realizar lo que uno desea y entrevé que no es correcto, basta con no prestar atención a las consecuencias o aspectos negativos de lo que se dispone a hacer. Lo que equivale a afirmar que la voluntad es movida por el bien que le presenta la inteligencia y tal como esta se lo muestra.<sup>13</sup>

¿Ejemplos? Estoy escribiendo estas páginas porque disfruto al hacerlo y porque pienso que su lectura podría ayudar a alguien. Trasnocho viendo una película, aunque sepa que al día siguiente me pasará factura, porque me resulta lo suficientemente atractiva como para pechar con esas y otras consecuencias, que de momento procuro eliminar de mi mente. Me expongo al sol durante tres horas seguidas y sin crema protectora el primer día de playa porque prefiero el moreno de la piel a todas las molestias que sé que me sobrevendrán, pero me niego a tener en cuenta.

Mas, según se infiere de los ejemplos citados y de acuerdo con el sentir multiseccular, aquello a lo que me estoy refiriendo puede ser un bien real, que en efecto mejore a la persona en cuanto persona, o un bien tan solo aparente, que genera algún fruto sectorial, en cualquiera de los muchos ámbitos en los que se despliegan las

<sup>13</sup> “In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum”. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c. 107, n. 7.



actividades humanas, a costa de un deterioro de la mujer o del varón considerados en sí mismos, como persona femenina y persona masculina.<sup>14</sup>

Nada de lo anterior impide, sino al contrario, la existencia de realidades y situaciones que tienden naturalmente a inclinar la voluntad hacia el bien auténtico, mientras que otras la inducen, también por su misma esencia, hacia el mal.

Por ejemplo, la amistad genuina me lleva a realizar acciones que, en principio, son buenas. De lo contrario, como ya aclaró Aristóteles,<sup>15</sup> no debería hablarse de amistad. Y algo similar sucede con los padres respecto a sus hijos, los maestros respecto a sus discípulos, y un largo etcétera. Por naturaleza, y excepto en caso de error o ejercicio ilegítimo, intentan disponer la voluntad de quienes tienen a su cargo en la concreta dirección del bien.

Pero también cabe lo opuesto. Por la misma índole de una dictadura, dentro de ella las voluntades son movidas hacia el mal, por cuanto –si todos los términos utilizados corresponden propiamente a la realidad que designan– los ciudadanos actúan sin auténtica libertad, es decir, de manera no-humana: se despersonalizan. Y algo análogo cabría decir de una banda de salteadores, de los traficantes ilegales, etc.: por su propia condición, inclinan hacia el mal, no hacia el bien, aunque ahora torciendo las voluntades, en lugar de anularlas.

Conclusión: en la mayor parte de los casos, en virtud de su esencia constitutiva, el género de relación que se establece entre dos seres humanos anima a mover las voluntades en un sentido axiológico determinado, aunque a veces pueda inclinarlas hacia su opuesto, pero solo por error, dolo o fraude; es decir, según la jerga metafísica al uso, únicamente *per accidens*: coincidencial o consecuencialmente.

### 1.2.2. O movida instrumentalmente por el dinero

Si lo pensamos despacio, y estimo que vale la pena hacerlo para acabar de perfilar su peculiar índole de instrumento, con el dinero no sucede lo mismo. Puede que lleve a obrar en pos del bien o que motive e impulse a realizar el mal; pero ni en

---

<sup>14</sup> El caso más sencillo y fácil de captar, porque todos nos hemos visto alguna vez envueltos en una situación de este tipo, es el de aquellas realidades apetecibles desde el punto de vista de la sensibilidad, pero que dañan la salud física, psíquica o espiritual-humana.

<sup>15</sup> El viejo filósofo griego rechazaba, como falsa y muy peligrosa, “la amistad entre los hombres de mala condición, que se asocian para cosas bajas, y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros. En cambio –añadía–, es buena la amistad entre los buenos, y los hace mejores conforme aumenta el trato, pues mutuamente se toman como modelo y se corrigen”. Y reforzaba: “La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, porque estos quieren el uno para el otro lo auténticamente bueno”. ARISTÓTELES, *Éticas*; esta vez cito por la versión compendiada, y más asequible, de AYLLÓN, J. R., Sevilla: Altair, 1998, nn. 123 y 129.

una ni en la otra circunstancia se trata de algo intrínsecamente ligado al modo de ser constitutivo del dinero: a su naturaleza. Claro que, en principio, lo que pretendo lograr gracias a él se me presenta como beneficioso; de lo contrario, no lo buscaría. Pero en la esencia misma del dinero no está incluido que *eso* –lo ventajoso para mí en esta coyuntura– sea realmente bueno, como sí lo engloba la amistad, aunque en circunstancias concretas los amigos puedan equivocarse e incluso obrar contra su condición de amigos, persiguiendo el mal a través de su “amistad”; ni tampoco el dinero reclama por naturaleza que se le dé un uso indebido, al contrario de lo que sucede en la red de quienes trafican con drogas, que, justo en cuanto negocian con ellas, incitan a hacer el mal.

Cuando se observa con hondura desde la perspectiva ahora adoptada, lo propio, específico, determinante y exclusivo del dinero es su neutralidad axiológica o, si se prefiere, la capacidad de mover a las voluntades (que se presten a ser movidas) *por sí mismo* –por un *puro* instrumento– y, como consecuencia, no en un sentido positivo o negativo –*aut/aut*–, sino en cualquiera de ellos. Respecto a esa direccionalidad, el dinero resulta, por naturaleza, indiferente, aunque no en las actuaciones singulares, donde por fuerza inclina hacia uno de los extremos mencionados, igual que sucede con cualquier otra realidad circunstanciada y precisa.<sup>16</sup>

Y, así, son muchas las ocasiones en que el dinero actúa como acicate para la realización y prosecución de buenas obras, como también abundan aquellas en las que alguien paga a otra persona para que haga el trabajo sucio que él no quiere en absoluto llevar a cabo, por considerarlo indecente (*non decet*).<sup>17</sup> Y ello no atenta contra la esencia del dinero. Pues el amigo que a sabiendas indujera a otro a realizar algo malo debería dejar de ser considerado amigo, porque, a ese respecto, ciertamente no lo sería; y el “camello” que, por compasión, proporcionara a un adicto una dosis sin cobrársela o incluso le ayudara a superar su mal y abandonar la droga, no lo haría en cuanto traficante: dejaría de serlo mientras y en la medida en que realiza esas acciones. Sin embargo, y precisamente porque mueve *por sí mismo* –y porque tal es la función que por naturaleza le corresponde: simplemente mover–, el dinero no cesa de ser dinero por conseguir que alguien haga aquello que –bueno o malo– no haría por ninguna otra causa o motivo.

<sup>16</sup> Pronto comprobaremos que esta afirmación, expuesta casi de pasada, goza de excepcional relevancia y reclama ciertos matices.

<sup>17</sup> Un caso paradigmático, repetido a lo largo de la historia con leves variantes: “Durante una gran parte de los siglos XIV y XV, las ciudades-estado medievales de la Toscana –Florenia, Pisa y Siena– estaban en guerra entre sí o con otras ciudades italianas. Pero era esta una guerra que se libraba con dinero tanto como con hombres. En lugar de requerir que sus propios ciudadanos hicieran el trabajo sucio de la guerra, cada ciudad encargaba la tarea a una serie de contratistas militares (*condotieros*) que, tras reunir un ejército, se anexionaban las tierras y expoliaban los tesoros de sus rivales”. FERGUSON, N., *The Ascent of Money*, New York – London – Toronto: Penguin Books, 2008, p. 70; *El triunfo del dinero*, Barcelona: Debate, 2009, p. 86.

Iba a decir que “todo lo contrario”, pero me contengo o, mejor, me explico. En primer término, no se trata de una gracia más o menos lograda, sino que, precisamente cuando alguien está de veras dispuesto a hacer cualquier cosa exclusivamente por dinero, es cuando este muestra su carácter de instrumento puro para mover voluntades. Si lo que la persona pagada lleva a cabo lo realiza solo por dinero, no le importará en absoluto que la acción sea fácil o difícil, habitual o extraña, ridícula o admirable, legítima o no... Curiosa y significativamente, como en algunas otras, en tales ocasiones se dice que uno está dispuesto a hacerlo a cualquier precio, refiriéndose a la desconsideración de los inconvenientes ligados a ese acto; pero en realidad habría más bien que afirmar, en relación con la causa que lo mueve y que hace palidecer las consecuencias negativas o las dificultades ligadas a su acción, que lo hará “no a cualquier precio, sino a uno suficientemente elevado... pero constituido exclusiva o fundamentalmente por dinero”, ya que de lo contrario no se podría hablar –en su acepción más propia– de “precio”.

En este sentido, pero en mi opinión únicamente en este –es decir, cuando el carácter instrumental se intensifica hasta tornarse pleno y excluyente, o sin “residuos”– cabe sostener que, de por sí, los instrumentos resultan antropológica y éticamente neutros y que la bondad o maldad deriva tan solo del uso que de ellos se haga.

Lo pone bien de manifiesto este hecho histórico, que continúa lo apuntado en desarrollos anteriores:

Pero Hawkwood era un mercenario, que estaba dispuesto a luchar por cualquiera que le pagara, incluyendo Milán, Padua, Pisa o el papa. Así, unos deslumbrantes frescos del florentino Palazzo Vecchio muestran a los ejércitos de Pisa y Florencia entablado combate en 1364, en un momento en el que Hawkwood luchaba por Pisa. Quince años después, no obstante, había pasado a servir a Florencia, y dedicaría el resto de su carrera militar a esta ciudad. ¿Por qué? Pues porque era en Florencia donde estaba el dinero.<sup>18</sup>

¿Hacen falta más pruebas del carácter neutro o ambivalente de *este* instrumento?

### 1.2.3. Un juicio concreto

Por el contrario, frente a lo que habitualmente se sostiene, estimo que la afirmación que defiende la neutralidad universal de los instrumentos –es decir, de cualquiera de ellos– resulta de ordinario equivocada.<sup>19</sup> Con otras palabras, la considero

---

<sup>18</sup> FERGUSON, N., *The Ascent...*, p. 71; tr. cast., pp. 87-88.

<sup>19</sup> Como es sabido, en el extremo opuesto se sitúa McLuhan, cuando afirma sin ambages que, por más que extraña a la sociedad contemporánea, “el mensaje es el medio”. McLUHAN, M., *Understanding Media, the extensions of man*, London: Routledge, 1995 McGraw-Hill Book Co., 1964, p. 7; tr. cast.: *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós, 2009, p. 29.

errónea, excepto cuando se trata del instrumento de los instrumentos –el dinero–, que no posee ninguna otra naturaleza que su acusada y excluyente cualidad instrumental.<sup>20</sup> Referido a los restantes útiles, estoy convencido de que ese principio es falso y que resulta viciado justo por su condición *abstracta*.

O, expresado de nuevo desde la orilla contraria: tal juicio solo sería verdadero si el instrumento en cuestión no tuviera ninguna naturaleza determinada, excepto la de ser instrumento, puro instrumento, como le sucede al dinero.<sup>21</sup> Mas de hecho sí posee una configuración o modo de ser concreto, distinto de los restantes. Y semejante índole inclina, con más o menos ímpetu, según las circunstancias, hacia un uso positivo o negativo; aunque, eso sí, la orientación constitutiva a que me vengo refiriendo, aunque impela a la voluntad a dirigirse hacia un polo o su opuesto –y, desde tal punto de vista, la condicione–, nunca la determina; de suerte que lo definitivo es, en efecto, el uso que alguien *decida* hacer del medio.

Con ejemplos tal vez demasiado simplones: atendiendo a la propensión inscrita en su modo de ser, y en relación a su capacidad para incitar al bien o al mal, pienso que una pistola o una bomba no deben valorarse igual que determinadas medicinas, pese a que estas últimas admitan también un abuso –nocivo e incluso letal– y las primeras puedan ser utilizadas en defensa propia, para evitar un mal mayor.<sup>22</sup>

Pero el carácter *abstracto* del aforismo aludido se advierte mejor, y es más significativo, aun sabiendo que son muchas las diferencias entre ambos, al examinar con cierta hondura medios como la televisión o Internet, estrechamente ligados al resto de los componentes más caracterizadores de nuestra civilización. Desde el punto de vista técnico, afirmar que se trata de artefactos prodigiosos es casi una tautología o, más bien, una simpleza, que muy pocos se atreverían a poner en duda. Pero eso no impide, y me parece decisivo, que se trate de nuevo de una consideración abstracta, que hace caso omiso de las naturales alianzas a las que esas realidades incitan: es decir, prescindiendo de todos los demás, contempla un único aspecto, la dimensión

---

McLuhan es contrario al sentir generalizado, al menos desde dos perspectivas: a) por una parte, por cuanto atribuye al instrumento un valor condicionante, en lugar de declararlo neutro; b) por otra, todavía más relevante, en cuanto ese valor es lo propiamente sustantivo: el instrumento o medio no constituye el simple vehículo del mensaje, sino que lo absorbe y subordina, *determinando* el resultado final.

<sup>20</sup> Desde tal punto de vista, por tanto, sí sería válido el juicio que estoy discutiendo: en cuanto instrumento, ninguna realidad lleva necesariamente aparejada ni siquiera una inclinación al uso legítimo o al opuesto. Lo que sucede es que *únicamente* el dinero *agota* su naturaleza en su ser-instrumento.

<sup>21</sup> Sabemos que algo análogo sostiene McLuhan de la electricidad, aunque me parece –y lo estudiaré más adelante– que las diferencias son patentes... como también son claras muchas semejanzas. Cf. McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 8 ff.; tr. cast., pp. 30 ss.

<sup>22</sup> Advértase, pues es significativo, que la direccionalidad propia de la bomba o la medicina tienden más fácilmente a homogeneizarse en la proporción en que su fabricación y uso se encuentren más regidos por el dinero que por otros móviles “menos neutros”.

técnica –no propiamente tecnológica–,<sup>23</sup> que no basta para emitir un juicio definitivo, sino solo una valoración parcial y provisional.

Según vengo repitiendo desde el comienzo del ensayo, pronunciarse correctamente acerca de la bondad o maldad humana de esos medios lleva consigo considerarlos *en relación con el todo*, al menos con el conjunto de la civilización actual, de la que –según acabo de decir– componen síntomas o manifestaciones privilegiadas y, simultáneamente, elementos que realimentan los rasgos propios de nuestra cultura, entre los que se incluyen la masificación y la velocidad. Premura o apresuramiento a los que el carácter de *masa* se encuentra bastante más ligado de lo que a veces se piensa... justo porque la constante aceleración del tiempo interno y externo no permite *pararse o detenerse* a pensar y llegar a ser quien uno está llamado a ser, tomando las riendas de la propia vida.<sup>24</sup>

#### 1.2.4. Frente a otros juicios, también concretos

Lo cual, como también he señalado, frente a la *neutralidad* del dinero o de la técnica en cuanto tales, *sí* que puede y debe calificarse *negativamente*.

Para comprobar esta valencia negativa, sin complicar en exceso el análisis, me seguiré refiriendo a la televisión, que en su momento cumbre constituyó el cenit de los medios de comunicación... de *masas*. Como vengo diciendo, ese calificativo no puede ser despreciado al enjuiciarla. Porque la *masa*, por su misma naturaleza, es mucho más susceptible de ser manipulada que de recibir un influjo positivo.<sup>25</sup> Y, por su condición intrínseca, en cierto modo como la energía eléctrica que la susten-

---

<sup>23</sup> De momento, rechazo adrede el adjetivo *tecnológico*, tan utilizado, por simples razones lingüístico-semánticas: es decir, porque la tecnología sería, en rigor terminológico, el estudio o tratado (*lógos*) de la técnica; y, en semejante sentido, los avances *tecnológicos* no dejan de ser puros adelantos *técnicos*, aunque normalmente de gran envergadura.

<sup>24</sup> Entre otros, Carlos Llano ha alertado sobre este desorden. Refiriéndose a nuestra época, afirma: “Se da un claro predominio del *facere* sobre el *agere*, términos para los que el castellano no nos ofrece una traducción fácil. Hay una preponderancia del hacer cosas exteriores –desde autopistas hasta ordenamientos jurídicos, desde presas hasta sistemas políticos– con abandono de esa otra acción interior –el *agere*– que me configura a mí mismo como persona, que me acuña individualmente, destacándome a mí solo, a despecho de toda la relación masiva y despersonalizante que la sociedad impersonal pudiera ejercer sobre mí. Esa acción interna, que me convierte en algo único e irrepetible en el mundo, como responsable que soy de un destino propio, de una vocación personal a la que ningún otro ser humano puede contestar por mí y que, por ello mismo, yo no puedo transferir a ningún otro, tiene su punto de arranque en la vigorización de mi conciencia personal, y es por ello por lo que mi vida adquiere un perfil propio y genuino que los demás no podrán imitar”. LLANO CIFUENTES, C., *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*, México: Trillas, 1995, pp. 17-18.

<sup>25</sup> Se trata de uno de los temas más recurrentes en Kierkegaard y sobre los que no vale la pena detenerse. Cito solo un texto, que condensa la relación entre masa y falsedad: “Der er een Anskuelse af Livet, som mener, at der hvor Mængden er, er ogsaa Sandheden, at det er en Trang i Sandheden selv, at den maa have Mængden for sig. Der er en anden Anskuelse af Livet; den mener, at overalt hvor Mængde er er Usandheden, saa hvis end alle Enkelte, hver for sig i Stilhed havde Sandheden, saa vilde, hvis de kom sammen i Mængde (saaledes dog, at Mængden fik

ta, la televisión tiende a homogeneizar y a masificar. Por eso es más fácil, a través de ella, destruir que edificar, igual que sucede en una arenga, un mitin, un concierto de rock duro, etc.

¿Que, a pesar de todo, cabe utilizar esos instrumentos a favor del ser humano?

¡Quién lo pondría en duda!

Pero, para lograrlo, es necesaria una talla personal nada frecuente, capaz de *rescatar* del conjunto indiferenciado a cada una de las personas que lo componen y cuyo carácter personal estricto y grandioso se desvanece de ordinario en el seno de las multitudes.<sup>26</sup>

Por el contrario, en una conversación hondamente personal, de tú a tú, donde se pone en juego lo más íntimo de quienes se comunican, es mucho más hacedero provocar una sincera conversión o una decisiva mudanza de vida.

También ahora la razón es clara. Por su misma índole, la persona –toda persona: cada una de todas–<sup>27</sup> no solo es ontológicamente buena, sino lo más grandioso que existe: *perfectissimum in tota natura*, según afirmaban los clásicos.<sup>28</sup> Y esa inefable valía ontológica la inclina, aunque sin obligarla, a difundir el bien que posee y, en fin de cuentas, a entregar –por amor– su propio ser personal y cuanto a él está ligado: lo que tiene, lo que le falta, lo que anhela como ideal...

Por semejante motivo, el *medio* que masifica o des-personaliza facilita la destrucción, mientras que la relación personal hace más sencilla una acción constructiva. Lo que no impide –¿habrá que repetirlo?– que a través de los *mass media* se pueda promover una mejora personal ni que en las conversaciones privadas se corrompa a veces a las personas. Por eso hablaba de inclinación o incitación, o incluso de condicionamiento –si esta palabra se entiende correctamente–, pero no de determinación.

Nos encontramos ante una de las más notables *coincidencias* con algunas de las valoraciones de la *Caritas in veritate* y, más aún, con la actitud de fondo que inclina a

nogensomhelst afgørende, stemmende, larmende, lydelig Betydning) Usandheden strax være tilstæde". KIERKEGAARD, S., *Papirer*, VII 1 A 176.

<sup>26</sup> Un estupendo resumen de la oposición radical entre persona y multitud o masa, con connotaciones más actuales, puede leerse en CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*, Madrid: Rialp, 1990, pp. 163 y ss: "Acerca de la singularidad".

<sup>27</sup> La expresión ha sido acuñada por Cardona, tras las huellas de Kierkegaard. La utiliza profusamente en su *Ética del quehacer educativo*, ya citada (por ejemplo, en las páginas 100, 138, 170, 179).

<sup>28</sup> "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura: persona es lo más perfecto [perfectissimum] que existe en el conjunto de la naturaleza, es decir el subsistente en una naturaleza racional [o, en su caso, intelectual] ". TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I, q. 29, a. 3 c.

realizar las valoraciones respectivas. Algo que, como iremos viendo, resulta clave a la hora de emitir un juicio fundado sobre la crisis y sobre los principios que permitirían superarla. Intentaré desplegarlo con cierto orden.

Llevo muchos años exponiendo, oralmente y por escrito, la tendencia de los *mass media* a despersonalizar y, por tanto, a inducir más fácilmente a obrar mal que a hacerlo con corrección. Y, aunque siempre he aclarado que esto solo acaba de ser cierto cuando esos medios se consideran *in concreto*, teniendo en el punto de mira sus *naturales alianzas* o, lo que es lo mismo, al advertirlos como expresión privilegiada de una cultura que ha depositado toda su esperanza en el progreso tecnológico,<sup>29</sup> casi nunca he logrado evitar algún gesto de desagrado entre quienes me escuchan o alguna crítica de quienes me leían.

Y, sin embargo, Benedicto XVI afirma, tajante, con un trasfondo teológico-doctrinal y una visión filosófico-concreta:

El desarrollo tecnológico está relacionado con la influencia cada vez mayor de los medios de comunicación social. [...] Para bien o para mal, se han introducido de tal manera en la vida del mundo, que parece realmente absurda la postura de quienes defienden su *neutralidad* [*in concreto*, convendría tal vez añadir] y, consiguientemente, reivindican su *autonomía* con respecto a la moral de las personas.<sup>30</sup>

De momento, no necesito resaltar nada. Estimo que el uso de la palabra “absurda” llega más lejos de cuanto yo pudiera insinuar. Pero no todo queda ahí. Según Benedicto XVI —y con ello aludo a la actitud esencial que acabo de mencionar—, es la consideración *abstracta* de los medios de comunicación como realidad *meramente técnica* lo que propicia su uso indebido y su subordinación anti-ética a la economía y a factores ideológicos:

Muchas veces, tendencias de este tipo, que enfatizan la naturaleza estrictamente técnica de estos medios, favorecen de hecho su subordinación a los intereses económicos, al dominio de los mercados, sin olvidar el deseo de imponer parámetros culturales en función de proyectos de carácter ideológico y político.

A lo que agrega, ciertamente con otras palabras, que el mensaje vendría a ser el medio, por cuanto este provoca *una determinada* manera de apreciar la realidad; y que es preciso un notable empeño para *rectificar* la propensión *natural* de esos instrumentos, justo, si no yerro, por las alianzas que tienden a establecer:

---

<sup>29</sup> A este respecto, aún resulta provechosa la lectura de los “Ensayos sobre el progreso”, de García Morente. Cf. GARCÍA MORENTE, M., “Ensayos sobre el progreso”, en *El “Hecho extraordinario” y otros escritos*, Madrid: Rialp, 1986, pp. 63-64. Otros clásicos sobre el progreso fueron, en su momento: BURY, J., *The idea of progress: An inquiry into its origin and growth*, London: Macmillan and Company, Ltd., 1970; NISBET, R., *History of the idea of progress*, Basic Books, Inc. 1980.

<sup>30</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*. Carta Encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, 29-VI-2009, Madrid: Palabra, 2009 (Madrid: EDIBESA, 2009), núm. 70. Las cursivas son mías.

Dada la importancia fundamental de los medios de comunicación en determinar los cambios en el modo de percibir y de conocer la realidad y la persona humana misma, se hace necesaria una seria reflexión sobre su influjo, especialmente sobre la dimensión ético-cultural de la globalización y el desarrollo solidario de los pueblos. Al igual que ocurre con la correcta gestión de la globalización y el desarrollo, el sentido y la finalidad de los medios de comunicación debe buscarse en su fundamento antropológico. Esto quiere decir que pueden ser ocasión de humanización no solo cuando, gracias al desarrollo tecnológico, ofrecen mayores posibilidades para la comunicación y la información, sino sobre todo cuando se organizan y se orientan bajo la luz de una imagen de la persona y el bien común que refleje sus valores universales.<sup>31</sup>

Tampoco ahora es preciso sino poner de relieve la primacía absoluta de la persona en la valoración de cualesquiera realidades que tengan que ver con *lo humano*. Desligadas de su conexión con la persona, sin ponerlas expresa y voluntariamente a su servicio para hacerla crecer como persona, se tornan inútiles o dañinas.

Pero, para advertirlo, conviene reflexionar, pararse a pensar y, mediante una consideración universal-concreta como la que vengo postulando desde el comienzo de este conjunto de escritos, discernir las coaliciones que he llamado *naturales* y separarlas de aquellas otras cuya obtención exige un esfuerzo y un apoyo suplementarios, a veces nada desdeñables. Las palabras que transcribo parecen apuntar en esa dirección:

El mero hecho de que los medios de comunicación social multipliquen las posibilidades de interconexión y de circulación de ideas, no favorece la libertad ni globaliza el desarrollo y la democracia para todos. Para alcanzar estos objetivos se necesita que los medios de comunicación estén centrados en la promoción de la dignidad de las personas y de los pueblos, que estén *expresamente animados* por la caridad y se pongan al servicio de la verdad, del bien y de la fraternidad natural y sobrenatural. En efecto, la libertad humana está intrínsecamente ligada a estos valores superiores. Los medios pueden ofrecer una valiosa ayuda al aumento de la comunión en la familia humana y al ethos de la sociedad, cuando se convierten en instrumentos que promueven la participación universal en la búsqueda común de lo que es justo.<sup>32</sup>

Sin comentarios, pero con *deberes*: ¿no es fácil descubrir, a través de los enunciados de la cita, los distintos tipos de *alianzas* entre las realidades que nombra y aquellas otras *coaliciones* que solo se realizarán bajo determinadas circunstancias, que hay que *esforzarse* en conseguir?

Sirvan, entonces, como sugerencia para descubrir qué género de vínculos o relaciones *tiende a* provocar el dinero; o, si se prefiere, a qué otras realidades *suele* estar unido no por propia y estricta naturaleza, sino cuando –elevado a objetivo supremo– una persona o un conjunto de ellas se proponen de manera desafortada, y un tanto ingenuamente, incrementarlo más y más.

<sup>31</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, núm. 70.

<sup>32</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, núm. 70. También ahora las cursivas son mías.



## 2. Su relación con otros instrumentos

### 2.1. *El dinero, instrumento por antonomasia*

Antes de seguir adelante, y para paliar en parte el “mal sabor de boca” que pudieran haber dejado las consideraciones que preceden, tal vez convenga insistir en que el dinero es el único instrumento puramente instrumental o, lo que viene a coincidir, que por sí mismo carece de cualquier naturaleza excepto la de ser portador, del todo indeterminado, de una posible prestación futura, también tan imprecisa que nunca puede asegurarse que tendrá lugar si de hecho aún no se ha llevado a cabo: hasta el punto, según sabemos, de que algunos autores lo califican como *nada*.

¡He aquí la peculiaridad de este instrumento de instrumentos! Podría describirse diciendo que no es *nada* más que instrumento, que no tiene “residuos” no instrumentales. Y, por tanto —este es el punto que me interesa resaltar—, que, en función de su propia índole, no inclina preferentemente a una actividad inteligente o a una necia y sin sentido, como tampoco, según vengo exponiendo, incita con prioridad y de por sí al bien o al mal.

El asunto resultará más claro al considerar que la expresión “instrumento de instrumentos” se utiliza a menudo en contextos diversos, muchos de ellos con un status ya establecido y confirmado por el uso. Conviene, pues, aunque sin detenerse excesivamente en ello, marcar las diferencias entre esos otros instrumentos (también “de instrumentos”), dotados todos de una naturaleza particular determinada (un “residuo” no instrumental), y el dinero, cuya esencia se agota (casi o “casi sin casi”, como veremos) en su función instrumental.

Tal diferencia se establece más fácilmente, por contraste, analizando en primer lugar la semejanza entre los diversos instrumentos o útiles capaces de manejar otras herramientas. Pues lo que une a los distintos *instrumentos de instrumentos* es precisamente su versatilidad o indeterminación: es decir, desde el punto de vista positivo, su universalidad aptitudinal o, si se prefiere, la capacidad real y próxima de *abrirse* al manejo de otros muchos instrumentos, en lugar de poder ejercer una única y precisa función.

Más todavía. Dentro del género común de lo que es capaz de utilizar otras realidades, y dentro de la especie o ámbito puntual en el que se sitúa cada uno, la categoría o grandeza del instrumento en cuanto instrumento —su potencialidad instrumental— es inversamente proporcional a su determinación: cuanto más definido u orientado a una o varias tareas particulares, menor capacidad de servir para otras diversas de ellas. No extraña, entonces, y de ahí las consideraciones elementalísimas que preceden, que en la proporción en que cabe sostener que el dinero no tiene ninguna naturaleza definida ni actual, su valor como instrumento se torne univer-

sal, casi infinito... justo porque su auténtico vigor, como he apuntado y seguiremos viendo, reside más en el espíritu humano –abierto al todo– que en la materialidad a veces casi inexistente en la que el dinero se asienta.

¿Otros instrumentos de instrumentos avalados por la tradición? Entre los que se remontan a tiempos inmemoriales, la mano, manifestación privilegiada de la irrestricta apertura de la inteligencia humana o, si se entiende como es debido –y sé que me estoy moviendo en terreno peligroso, pero lo considero imprescindible para terminar de percibir ciertos matices exclusivos del dinero–, el esclavo griego o cualquier persona al servicio de otra, en la medida exacta en que lo está.

## 2.2. *La mano*

Si no yerro, apenas escrito este epígrafe –*La mano*–, surge la tentación de extenderse en explicaciones sin fin, en sí mismas interesantes, pero que, además de ser de sobra conocidas, nos alejarían del objeto del presente escrito. Intentaré no caer en ella.

### 2.2.1. Exposición sumaria

Como punto de referencia, todavía puede servir el libro de Brun, *La main et l'esprit*, cuya primera edición se remonta a 1963.<sup>33</sup> Y para hacernos una idea del carácter instrumental a que vengo aludiendo, basta traer a colación algunos de los abundantes textos que Aristóteles dedica a su estudio. Puesto que se trata de una mera ilustración, lo haré siguiendo bastante de cerca las páginas iniciales del ensayo de Brun.

En lo que atañe a nuestro tema, el popular escritor francés comienza contraponiendo –tal vez sin matizar del todo las respectivas posturas– a Platón y Aristóteles:

El mito del *Protágoras* y el de la *Política* nos representan al hombre como un ser débil y carente de ayuda, sin industria y sin arte, que se distingue únicamente de los demás animales por el privilegio que tiene de creer en la existencia de los dioses. Este ser permanece desnudo y desamparado mientras no ha recibido del Cielo el fuego, las técnicas y las simientes. Para Aristóteles, por el contrario, el hombre es el ser viviente mejor armado que existe, y esto precisamente porque posee una mano.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> BRUN, J., *La main et l'esprit*, Genève: Ed. Sator, 1986 (1<sup>o</sup> éd. Paris: PUF, 1963); tr. cast.: *La mano y el espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

<sup>34</sup> BRUN, J., *La main...*, pp. 15-16; tr. cast., p. 15.

A continuación, transcribe unas célebres palabras de *Las partes de los animales*, en extremo pertinentes para lo que nos ocupa, a saber, la importancia primordial del instrumento de instrumentos que es la mano:

Los que dicen que el hombre no está bien constituido y que es el menos favorecido de los animales (porque, se dice, está descalzo, va desnudo y no tiene armas para combatir) están en el error. Pues los otros animales no tienen más que un solo medio de defensa y no les es posible trocarlo por otro, sino que están forzados, por decirlo así, a conservar su calzado para dormir y para hacer cualquier otra cosa, y no pueden quitarse jamás la armadura que les rodea el cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte. El hombre, por el contrario, posee numerosos medios de defensa, y siempre le es hacedero cambiarlos e incluso tener el arma que quiere y cuando quiera. Porque la mano se convierte en garra, zarpa, cuerno, o lanza o espada o cualquier otra arma o herramienta. Puede ser todo esto, porque es capaz de asirlo todo y de sostenerlo todo.<sup>35</sup>

Y apostilla y explica, con cierta imprecisión, perfectamente disculpable:

Estamos, pues, aquí en presencia de una filosofía que, pese a todo el desprecio que puede mostrar respecto del trabajo manual, hace de la técnica, no ya una especie de don concedido a los hombres por unos dioses compasivos, sino una conquista de la mano. Porque puede cambiar de utensilio y tener así una actividad politécnica, la mano da al hombre la posibilidad de convertirse en el soberano de la naturaleza (*la main donne à l'homme la possibilité de devenir le maître de la nature*).<sup>36</sup>

De inmediato puntualiza que la grandeza de la mano, posibilitada por su propia disposición o constitución, deriva en fin de cuentas de la inteligencia que la “informa” o “anima” —más bien, que la informa o estructura y anima o da vida y movimiento—, haciéndola participar de su propio vigor y universalidad:<sup>37</sup>

Así la mano sirve al hombre; pero si ella lo sirve es sobre todo porque él mismo se sirve de ella y porque es capaz de hacerlo; ya que, contrariamente a lo que pensaba Anaxágoras, es por ser el más inteligente de los seres vivos por lo que el hombre posee una mano. Si, según la definición famosa, la mano es “un instrumento de instrumentos” [*Del alma*, III, 8 432 a 1], se debe a que tiene la posibilidad de escoger y de asir utensilios y sobre todo porque la mano es un utensilio a disposición de la inteligencia.<sup>38</sup>

Otra vez unas palabras literales de Aristóteles, que relacionan versatilidad y multifunción:

---

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Las partes de los animales*, IV, 10, 687a 24-b 5.

<sup>36</sup> BRUN, J., *La main...*, p. 16; tr. cast., p. 16.

<sup>37</sup> Desde tal punto de vista, se advierte fácilmente una “ley” tan clara como desatendida: es el *todo* el que explica y da sentido a las partes, y no estas las que originan y confieren su significado al todo en el que se engloban. En nuestro ejemplo, el hombre —la condición humana— da razón de la mano y de su peculiar estructura y disposición; y no al contrario. Lo veremos aún más claro conforme sigamos leyendo, en el cuerpo del escrito, las aportaciones de Aristóteles y Brun.

<sup>38</sup> BRUN, J., *La main...*, p. 16; tr. cast., p. 16.

En efecto, el ser más inteligente es aquel que es capaz de emplear bien el mayor número de utensilios: ahora bien, la mano parece ser no un utensilio, sino varios, pues, por decirlo así, es un utensilio que sustituye a los demás. Ha sido, por lo tanto, al ser capaz de adquirir el mayor número de técnicas aquel al que la naturaleza ha dado el utensilio más útil con mucho: la mano.<sup>39</sup>

### Y nuevas y pertinentes aclaraciones de Brun:

Por consiguiente, si la mano es en efecto el órgano que se encuentra en el origen de todas las técnicas gracias a las cuales puede el hombre modificar la naturaleza imitando los artificios de esta, no hay que olvidar que la mano no es en modo alguno una adquisición del hombre, sino un don de la naturaleza. Porque la mano no es mano sino porque es viva y porque se mantiene al servicio de la inteligencia, la cual no es otra cosa que el acto que la mueve. A esto se debe que Aristóteles insista sobre este punto, haciendo notar que una mano de bronce no es una mano, ya que es incapaz de cumplir su función, lo mismo que un dedo muerto no tiene ya de dedo más que el nombre.<sup>40</sup>

El último texto aristotélico citado, en el que se afirma que la mano solo es mano en la medida en que se encuentra “informada” por el alma y la inteligencia; de lo contrario, perdería –junto con su estricta condición de mano– todo su valor instrumental:

No es en efecto la mano, hablando en absoluto, la que constituye una parte del hombre, sino únicamente la mano capaz de realizar su trabajo, por lo tanto la mano animada; inanimada, no es una parte del hombre.<sup>41</sup>

### Y un breve comentario personal de Brun:

Hay que decir, pues, que propiamente hablando, no es realmente la mano la que maneja, sino el alma que la dirige y que, como tal, es análoga a la mano [cf. *Del alma*, III, 8 432 a 1].<sup>42</sup>

## 2.2.2. Sucinta apostilla

En lo que a mí atañe, me contentaré con llamar la atención sobre un punto que todavía no he destacado expresamente, pero que ayuda a precisar la peculiar instrumentalidad del dinero. A saber, que en la fórmula “instrumento de instrumentos”, el carácter instrumental compete a los dos vocablos –*instrumento* e *instrumentos*–, aunque de un modo no del todo equivalente.

a) La mano es instrumento del alma, en cuanto que esta la adiestra y utiliza para expresarse hacia el exterior y, en los ejemplos citados, manipular el entorno material y *manejar* instrumentos, aunque también podría emplearla para acariciar, para

<sup>39</sup> ARISTÓTELES, *Las partes de los animales* IV, 10, 687a 19-25.

<sup>40</sup> BRUN, J., *La main...*, p. 17; tr. cast., p. 17.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, II, 1036b 30-32.

<sup>42</sup> BRUN, J., *La main...*, p. 17; tr. cast., p. 17.

hacerse entender, para injuriar al prójimo, para dar vida a mil formas de belleza artística y un enorme y fascinante etcétera.

b) La inteligencia es, pues, superior a la mano, que a su vez –y en cuanto unida a ella y, por así decir, apropiándose la capacidad intelectual– se eleva sobre el conjunto de utensilios de los que es capaz de servirse de manera inteligente... y doblemente instrumental: como instrumentos de ella misma, que es, por su parte, instrumento del alma; con lo que la inteligencia, a través de la mano, acaba en cierto modo *informando* y dotando de vida inteligente a los restantes instrumentos.<sup>43</sup>

Por el contrario, hablando en estricto rigor, puesto que cualquier realidad puede valer como dinero, y no tiene que modificar su estructura para serlo, el dinero no incorpora o encarna en sí la menor dosis de inteligencia, sino que esta se sitúa antes y después de él, en el comprador y en el vendedor y en sus respectivas actividades (con lo que se advierte desde una nueva perspectiva que lo útil tiene su bondad fuera de sí).

Pero hay más. Frente a lo que sucede con la mano y, habitualmente, con el asalariado o con el esclavo clásico-griego, a los que me referiré de inmediato, el dinero no implica que quien lo posee goce de una inteligencia superior, ni siquiera que sea muy perspicaz. Más aún, en bastantes ocasiones sirve para comprar –con frecuencia, a escondidas– el talento del que carece su poseedor.

### 2.3. *El esclavo, en el decir de Aristóteles*

No es muy distinta –o *sí* lo es, depende de la interpretación–<sup>44</sup> la relación entre el esclavo y su dueño, tal como, por ejemplo, la propone Aristóteles, parcialmente inspirado en Platón.

No lo es en la medida en que el pensamiento aristotélico sobre las relaciones entre siervos y amos se corresponde con una misma visión de fondo, en virtud de la cual unos y otros desempeñan la función que les compete según sus respectivas *naturalezas* y de acuerdo con la relación también *natural* que media entre el cuerpo y el alma.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Con los matices indispensables, algo análogo cabría sostener respecto a la relación de la mano con la voluntad, también en cuanto buena o mala; pero este extremo será tratado en el siguiente epígrafe, al reflexionar sobre la esclavitud.

<sup>44</sup> Todos los juicios de este apartado se fundamentan, sobre todo, en la *Política* I, cc. 3 a 7, ambos incluidos. Como antes apunté, sé el riesgo que asumo al tratar este tema. Sin embargo, acepto el reto porque la dialéctica encerrada en lo que me apresto a exponer, en la medida en que sea eficazmente explicada y comprendida, ilumina muy vigorosamente –por contraste– la específica naturaleza instrumental del dinero.

<sup>45</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política* I, 1253 b 24-1255 a 3.

Y sí lo es por cuanto, a pesar de todos los déficits de la propuesta de Aristóteles y de los textos que parecen afirmarlo –y en cierto modo lo afirman–, el hombre-libre conserva su condición humana,<sup>46</sup> aunque no posea plenamente la que correspondería a la *persona* en un pensamiento posterior, y que equivaldría a la del ciudadano griego, aunque situándose muy por encima de este.

Prescindo, pues, de los anacronismos que –atendiendo a la mentalidad contemporánea, no ulteriormente matizada–<sup>47</sup> obligarían a estigmatizar sin más la postura aristotélica; y también, pero dejando clara constancia del hecho, hago caso omiso de la porción de irresponsabilidad –cuando no de hipocresía–<sup>48</sup> que lleva a escandalizarse de una estructura que, según dejó bien claro el propio Marx,<sup>49</sup> se reproduce consciente y repetidas veces en la sociedad civilizada en que vivimos,<sup>50</sup> aunque, eso sí, con otros ropajes –también terminológicos– y distintas y más sutiles configuraciones.<sup>51</sup>

A modo de simple ejemplo, sin afán de probar nada sino solo de abrir perspectivas y sugerir reflexiones en el lector, consideremos ciertos tipos de franquicias, no forzosamente todas. En *The Franchising Handbook*, Kirkham y McGowan escriben que, “en contraposición con la creencia popular, el franquiciador no puede ‘vender’ la franquicia al candidato”.<sup>52</sup> Y Rifkin comenta que, según los autores citados, el malen-

<sup>46</sup> Tanto el señor como el siervo son denominados y considerados seres humanos; además, aunque a veces la compare a ella, la autoridad que el amo ejerce sobre el siervo no puede equipararse a la que lo relaciona con los animales: “el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo”. ARISTÓTELES, *Política I*, 1254 a 16-17.

<sup>47</sup> En este sentido, constituye un clásico imprescindible la doble obra de LÉVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, Paris: Denoël, 1989 (UNESCO, 1952); *Race et culture*, Paris: Librairie Plon, 1983; tr. cast.: *Raza e historia*, Madrid: Cátedra, 1993 (contiene las dos anteriores, con un amplia *Introducción* de Manuel GARRIDO).

<sup>48</sup> Al respecto, escribe Grimaldi: “Cuando se trata de la esclavitud, ¿es el hecho lo que espanta a nuestros contemporáneos, o más bien es la palabra? ¿Es su bella alma la que se trastorna y subleva, o simplemente se ofusca su fariseísmo? Respecto a este tema, la observación más inmediata y trivial puede suscitar alguna perplejidad”. GRIMALDI, N., *Le travail. Communion et excommunication*, Paris: PUF, 1998, p. 147-148; tr. cast.: *El trabajo. Comunción y excomunicación*, Pamplona: EUNSA, 2000, pp. 134-135.

<sup>49</sup> Como recuerda Schumpeter, “un escritor –Linguet– trazó de modo más explícito que otros exactamente el cuadro que luego Marx hizo suyo, cuadro que contiene no solo a los terratenientes que someten y explotan a los siervos rurales, sino también a los patronos industriales y comerciales que hacen exactamente lo mismo con los trabajadores nominalmente libres, pero realmente esclavos [nominally free, yet actually slaves]”. SCHUMPETER, Joseph A., *History of economic analysis*, London: George Allen, Sixth printing, 1967, p. 389; tr. cast.: *Historia del análisis económico*, Barcelona: Ariel, 2ª ed., 1982 (1ª, 1971), p. 444. También Ingham, al exponer el pensamiento de Marx, sostiene: “Capitalism is distinctive in so far as workers are legally free, but are none the less exploited”. INGHAM, G., *Capitalism*, Cambridge – Malden: Polity Press, 2008 and 2011, p. 19; tr. cast.: *Capitalismo*, Madrid: Alianza editorial, 2010, p. 29.

<sup>50</sup> No tendría que aclarar que con esto no pretendo en absoluto justificar la esclavitud que se daba entre los griegos –aun cuando animaría a conocerla mejor–, sino a repudiar y, en lo que de nosotros depende, a impedir la que se ofrece a diario ante nuestros ojos y casi nos deja indiferentes.

<sup>51</sup> Cf. GRIMALDI, N., *Le travail...*, pp. 147-148; tr. cast., pp. 134-135.

<sup>52</sup> KIRKHAM, J.; MCGOWAN, T., “Strengthening and Supporting the Franchising System”, in SHERMAN, A. J. (Comp.), *The Franchising Handbook*, New York: American Management Association, 1993, p. 11.

tendido no es solo una cuestión semántica, sin repercusiones o sin fundamento real, ya que el franquiciado viene a convertirse en una “posesión” de quien le concede la franquicia, cuestión que se resume casi por completo en la afirmación con que cierra la cita, en la que considera estas relaciones como “un nuevo tipo de capitalismo”.

En efecto:

La franquicia es un acuerdo de una empresa para conceder a otro el acceso a su propio concepto de negocio, a sus actividades y a su marca por un período limitado de tiempo sujeto a renovación. El franquiciado no *compra* el negocio sino que, por el contrario, obtiene la concesión del acceso al negocio por un corto período de tiempo bajo las condiciones establecidas por el proveedor. Las relaciones no se dan entre vendedor y comprador sino más bien entre proveedor y usuario. La esencia del acuerdo de franquicia no es la transferencia de propiedades sino la negociación del acceso. Éste es un nuevo tipo de capitalismo.<sup>53</sup>

De hecho, las condiciones de un buen número de franquicias son draconianas: el franquiciador puede controlar el terreno donde se asienta el negocio, el producto que el franquiciado ofrece, las herramientas que utiliza, el teléfono, el tipo de operaciones, el trato que dan a los clientes —mediante “espías” disfrazados de falsos compradores—, los horarios, los precios...

No extraña, por eso, que Alan Felstead, de la Universidad de Leicester, tras una exhaustiva investigación sobre el asunto, concluya afirmando que:

[...] los franquiciados, a pesar de haber invertido grandes sumas de dinero, con frecuencia los ahorros de toda su vida o los fondos obtenidos por una segunda hipoteca de su casa, no tienen prácticamente ningún derecho de propiedad sobre los bienes intangibles de sus negocios y sólo tienen derechos limitados sobre algunos bienes tangibles.<sup>54</sup>

Ni que Kirkham y McGowan pongan asimismo de relieve que “el uso de las palabras *vender*, *comprar* y *propietario* producen un mensaje contrario al objetivo real de las relaciones de franquicia”; esos vocablos dan a entender que “si vendes algo, lo has comprado. Si lo has comprado, lo posees. Si lo posees, puedes hacer con ello lo que quieras”<sup>55</sup>. No obstante, comenta Rifkin, “ninguno de estos supuestos funciona realmente en los acuerdos de licencia para obtener una franquicia”.<sup>56</sup>

¿Nos encontramos muy lejos de cierto tipo de esclavitud “verbalmente disfrazada”?

De todos modos, como ya adelanté, nada de eso resulta ahora muy relevante. Para los efectos que busco —esclarecer la específica instrumentalidad del dinero—, importa subrayar, sobre todo, lo que sigue: el esclavo, lo mismo que el hombre que,

---

<sup>53</sup> RIFKIN, J., *The Age of Access...*, pp. 60-61; tr. cast., pp. 90-91.

<sup>54</sup> FELSTEAD, A., *The Corporate Paradox: Power and Control in the Business Franchise*, New York: Routledge, 1993, p. 114.

<sup>55</sup> KIRKHAM, J.; MCGOWAN, T., “Strengthening and Supporting...”, pp. 11-12.

<sup>56</sup> RIFKIN, J., *The Age of Access...*, p. 61; tr. cast., p. 91.

sin serlo, se encuentra al servicio de otro, es considerado como un instrumento animado, que mueve a otros instrumentos, de manera análoga, no idéntica, a como la mano era respecto al alma un instrumento capaz de manejar a otros: es, por tanto, también, a su modo, “instrumento de instrumentos”.<sup>57</sup>

Asimismo, de nuevo igual que la mano bien o mal adiestrada, el esclavo o el asalariado ponen algo de su parte en la transmisión y ejecución de los designios de quien los emplea, pudiendo enriquecerlos o debilitarlos. En el extremo opuesto, el dinero sería *mero* instrumento transmisor, de suerte que las operaciones realizadas gracias a él dependen por completo de las *inteligencias* (y la totalidad de cada persona) situadas antes y después, según vimos: la de quien paga, que al menos ha de *saber* elegir a quienes pone a su servicio y, en su caso, orientarlos e instruirlos, y la del empleado, que puede potenciar enormemente la consecución y el alcance de los objetivos propuestos por quien lo contrata, aunque no fuera más que para volver a ser contratado y, a ser posible, con un sueldo más alto.<sup>58</sup>

### 2.3.1. Rasgos de la esclavitud entre los griegos

Importa también señalar que, aunque sin razón, en determinados casos Aristóteles considera la esclavitud no solo justa, sino necesaria y conveniente o, en expresión más sencilla, como “buena”.<sup>59</sup> Pues, según la concibe, encontramos en la esclavitud:

a) Un ciudadano, el señor, cuya superior naturaleza intelectual le lleva a establecer las líneas más adecuadas de comportamiento de otros hombres, sus siervos; y un conjunto de esclavos, mucho menos dotados por naturaleza de la capacidad de razonar y proyectar planes inteligentes, pero poseedores de vigor físico y destinados naturalmente, por este motivo, a ejecutar los designios de su dueño o, en su caso, de quien los hubiera contratado. Estos segundos serían equivalentes, no idénticos, al instrumento (de otros instrumentos), como la mano lo es respecto a la inteligencia.

b) Por tanto, siempre en el decir de Aristóteles, lo que justifica esta división de tareas es, de una parte, la perentoria necesidad de subvenir a las carestías doméstico-individuales, sin que ello vaya en detrimento del bien común por excelencia: el de la *polis*; y, de otra, una disparidad natural entre los hombres, análoga a la que existe

<sup>57</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política* I, 1253b 24-35.

<sup>58</sup> Para ser más precisos, el dinero genera ingenio en función de su cuantía, pero *si y solo si* la persona que lo recibe tiene la inteligencia y el resto de capacidades suficientes para llevar a cabo el fin propuesto: de lo contrario, por más que las cantidades pagadas se multipliquen, el resultado seguirá siendo nulo. En este sentido, el dinero –propia-mente– no causa, sino que sirve de detonante o catalizador de la inteligencia y el ingenio que posee quien lo recibe.

<sup>59</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política* I, 1255b 4-15.



entre el alma y el cuerpo o entre la inteligencia y la mano, si queremos conservar el paralelismo un tanto forzado (y más aún para la mentalidad de hoy, mucho más avanzada en este punto). Es precisamente esa diferencia la que aconseja y torna “buena” la relación de imperio y servicio entre amo y esclavos: ese nexo se establece por el *bien* de uno y otros, en primer término; del hogar-familia en que conviven, en segundo lugar; y, por fin, del conjunto de la *polis*.

Pero, si la consideramos bajo este prisma, y dando un *inmenso salto* en el tiempo y en la dirección a la que apunta el presente ensayo, la necesidad de hacer frente a las exigencias de la vida –que está en la base de la invención del dinero– es asimismo uno de los motores principales del desarrollo tecnológico, estrechamente ligado a los instrumentos o herramientas, de los que venimos ocupándonos a lo largo de estos escritos. El nexo entre amo y esclavo podría, por tanto, asimilarse al del hombre contemporáneo y la máquina, aunque de nuevo mediante la analogía, que implica semejanza y mayor desemejanza. Lo curioso, y bastante sugerente, es que esta segunda conexión –cientos de veces establecida– también ha recibido valoraciones muy opuestas, en función de sus connotaciones *serviles*, aunque ahora referidas, más que a los actuales pretendidos “esclavos” –las máquinas–, a los presuntos “amos”: los usuarios e inventores.<sup>60</sup>

Hay quienes, como Norbert Weiner, han visto en la tecnología desmesurada un grave peligro, caracterizado precisamente por su conexión con la esclavitud. Para él, la máquina automática sería “el equivalente económico del trabajo con esclavos”, y “cualquier forma de trabajo que compita con él deberá aceptar las consecuencias económicas del trabajo de esclavos”.<sup>61</sup> Y hay quienes, como Negroponte, descubren en los admirables productos tecnológicos algo tan similar al hombre que la relación con él no puede establecerse sino como la dos amigos, “que tienen potencial y deseos de auto-complacencia mutua”,<sup>62</sup> o incluso como la que se entabla con un ser

---

<sup>60</sup> Cualquiera puede advertir que también esta inversión de “roles” resulta significativa para los fines que persigue el presente escrito.

<sup>61</sup> WEINER, R., *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Human Beings*, Boston: Houghton Mifflin, 1950. A lo que Rifkin, de quien he tomado la cita, comenta: “No es, pues, sorprendente que la primera comunidad en quedar devastada por la revolución de la cibernética fuese, precisamente, la comunidad de color de América. Con la introducción de las máquinas automáticas se hizo posible sustituir millones de trabajadores afroamericanos por formas inanimadas de trabajo de menor coste, de manera que afectaba de nuevo a una comunidad que ha estado siempre en la parte inferior de la pirámide económica, primero como esclavos en las plantaciones, después como aparceros y finalmente como mano de obra no cualificada en fábricas y fundiciones del norte del país”. RIFKIN, J., *The end of work: The decline of the global force and the dawn of the post-market era*, New York: Putnam Berkley Group, Inc., 1994, pp. 78-79; tr. cast.: *El fin del trabajo: Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 105.

<sup>62</sup> Citado por BRANDT, S., *The Media Lab: Inventing the Future at MIT*, New York: Viking Press, 1987, p. 149.

(personal) de naturaleza superior a la humana; y, así, afirma Hillis: “Me gustaría construir una máquina que estuviera orgullosa de mí”.<sup>63</sup>

Pero sobre todo esto nos detendremos en breve. Volviendo al pensar de Aristóteles, y para más inri y escándalo no del todo justificado –aunque perfectamente comprensible–, habría que afirmar que, supuesta la imperiosa necesidad de llevar a cabo tareas complejas y variadas, lo rechazable no sería la esclavitud, tal como la estamos entendiendo, por cuanto –siempre en el decir de Aristóteles– responde a un designio de la naturaleza y a una urgencia perentoria; lo único desastroso sería que los menos inteligentes (aunque dotados de mayor fuerza física) dirigieran a los que son más perspicaces que ellos, de manera análoga a como constituiría un despropósito que el cuerpo y sus *fuerzas* dominaran sobre el alma y las suyas, o que las máquinas se impusieran al hombre...<sup>64</sup> o el dinero supeditara y llegara a subyugar a quienes lo han inventado y hecho evolucionar.

Tras esta tan sumaria caracterización del perfil instrumental del esclavo, conviene establecer las diferencias entre la relación que lo remite a su dueño –en la que no media dinero alguno, al menos considerado formalmente– y la que se establece entre quien vende (o alquila) un objeto o un servicio y quien lo adquiere (o utiliza) pagando el correspondiente precio.

### 2.3.2. Semejanzas y diferencias con el comercio actual

Considerando el asunto en abstracto, y desde la perspectiva de la eficacia laboral o de la productividad, tal vez lo primero que salte a la vista sea una inicial y rotunda semejanza, que en absoluto pretendo desdibujar: como acabo de repetir, el esclavo realiza bajo las órdenes de su señor lo que este decide que ha de llevar a término; por tanto, si el esclavo está capacitado para desempeñar la ocupación que puede ejercer hoy un asalariado, las similitudes parecen imponerse a las divergencias.

a) Para marcar estas segundas no sería suficiente –aunque tampoco resulte irrelevante– considerar que el número de esclavos a disposición de cada amo es limitado, como también lo son las tareas que aquellos saben realizar (el dinero gozaría, entonces, de una instrumentalidad más *universal*). Y no es esto lo determinante, entre otros motivos, porque, hablando en términos estadísticos o de “media”, esas funciones –y las correspondientes *necesidades* de los ciudadanos griegos– eran bastante menores, en número y calidad, que las de cualquier occidental contemporáneo, y

<sup>63</sup> Citado por FJERMEDAL, G., *The Tomorrow Makers: A Brave New World of Living-Brain Machine*, New York: McMillan Publishers, 1986, p. 94.

<sup>64</sup> Cf. GRIMALDI, N., *Le travail...*, p. 149; tr. cast., p. 136.

más todavía en una sociedad de servicios y consumo, como la que nos acoge. Pues parece innegable que “la producción capitalista moderna se basa en la expansión del consumo privado para la satisfacción de necesidades culturalmente definidas que están cada vez más divorciadas de las necesidades básicas”.<sup>65</sup>

b) En cualquier caso, como he sugerido, más revelador de su diferencia con el asalariado actual resulta el que –sin fundamento, según vengo repitiendo– Aristóteles haga residir la obligación del esclavo de prestar el servicio a su dueño en una relación anclada en la más noble naturaleza de cada señor respecto a sus siervos; y no, como ocurre en el comercio y también he recordado, en el hecho de que cualquier persona, de cualquier clase y condición, puede en principio adquirir, sin otro título que el dinero de que dispone, cualquier servicio u objeto que cualquier otra le ofrezca por el correspondiente precio. Respecto al vendedor, el comprador no tiene ninguna otra superioridad que el dinero que aquel reclama por su mercancía.

c) Pero, para lo que intento mostrar, todavía resulta más significativa una nueva discrepancia, a la que ya he aludido. Como Aristóteles repite sin cesar, y por más que hoy pueda sonarnos extraño, la estructura amo-esclavos es algo que beneficia tanto a uno como a otros. Y esto implica que semejante nexo inclina por naturaleza, sin determinarlo, a que el dueño solicite de sus siervos una acción siempre buena, de manera análoga –semejante y desemejante– a lo que ocurre entre los amigos o entre padres e hijos.

¿Conclusión aristotélica? Según su propia índole y mientras no se la corrompa, la esclavitud mueve la voluntad hacia el bien: del esclavo, del amo, del hogar e, indirectamente –aunque pudiera ser lo primero perseguido, por cuanto esta goza de cierta prioridad respecto al individuo aislado–, de la *polis*.<sup>66</sup> Por el contrario, como hemos comprobado desde distintas perspectivas, lo que caracteriza al dinero en cuanto motor de voluntades ajenas es justo el *no* tender hacia un tipo de valor axiológico preciso y definido: el no estar por naturaleza orientado ni, por tanto, orientar *o* hacia el bien *o* hacia el mal (*aut/aut*).

Cosa que, como el lector advertirá sin excesivo esfuerzo, diversifica radical y definitivamente el estatuto de la esclavitud –tal como lo concibe Aristóteles, no habría que repetirlo, pero conviene hacerlo– respecto al vínculo establecido mediante el dinero, que es lo que interesa resaltar.

---

<sup>65</sup> INGHAM, G., *Capitalism*, p. 101; tr. cast., p. 124.

<sup>66</sup> No tendría que aclarar, por obvio, que en sí misma cualquier relación de esclavitud, en cuanto priva realmente de libertad a un ser humano, implica una inclinación actualizada hacia el *mal* obrar; y que esto se acentúa de manera extraordinaria en la esclavitud de los siglos más cercanos a nosotros, que es la que mejor conocemos y la que, casi sin advertirlo, nos sirve de referencia para juzgar las restantes.

En definitiva, por tanto, frente a otros instrumentos de instrumentos –y me he referido adrede al más paradigmático, la mano, y al que presenta mayores problemas, el esclavo–, el dinero confirma su carácter axiológicamente neutro o indiferenciado: ni inteligente ni ayuno de sabiduría –aunque a veces agudice el ingenio y otras provoque auténticos despropósitos, sinsentidos y desvaríos–, ni intrínsecamente bueno o malo.

La misma “indiferencia” quedará reforzada en el epígrafe que sigue, aunque ahora más por semejanza que por contraste. Pero, además, y por eso la pongo sobre el tapete, la consideración de la energía eléctrica nos ayudará a comprender mejor las diversas modulaciones que adopta el dinero, así como las propiedades o tendencias que acompañan a cada una de ellas, sobre todo a las que están vigentes en el momento actual.

#### 2.4. La electricidad, tras las huellas de McLuhan

Damos, pues, un brinco inmenso en el tiempo, para emplazarnos de forma más definitiva en la civilización *tecnológica*. Y nos limitamos a citar el “instrumento de instrumentos” que, si no yerro, mejor nos permite esclarecer la esencia y evolución del dinero: la luz eléctrica o, para ser precisos, la electricidad o energía eléctrica, uno de los tipos de energía fundamental,<sup>67</sup> soporte no visible de multitud de funciones, resultados y contenidos, que, en muchos casos, son asimismo medios que sustentan otros mensajes.

De manera análoga a como hice con Aristóteles, por pura comodidad y para facilitar la lectura, centraré mi atención en lo reflexionado al respecto por McLuhan, sin atender propia y hondamente a la mayor o menor razón o pertinencia global de sus asertos ni detenerme tampoco en enjuiciar o matizar lo que en otro contexto sí requeriría puntualizaciones.<sup>68</sup> Me interesa tan solo facilitar una más honda captación de la condición del dinero, sobre todo en los tiempos más cercanos a nosotros, que son

<sup>67</sup> Al respecto, resulta enormemente significativo que Heidegger, cuando contrapone la técnica moderna a la tradicional, otorgue un papel decisivo precisamente a la energía: la caracterización común de la técnica, asegura Heidegger, “si bien es válida para el pensar griego y es adecuada, en el mejor de los casos, para la técnica del obrero manual, sin embargo no lo es para la moderna técnica de las máquinas que producen energía. Y es precisamente esta técnica, sólo ella, lo inquietante, lo que nos mueve a preguntarnos por ‘la’ técnica”. HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik*; in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen, 1954, S. 17; tr. cast.: *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 17.

<sup>68</sup> Una relativa puesta al día de esas afirmaciones fue realizada por LAPHAM, L. H., treinta años después de que se publicara por vez primera *Understanding Media*. Esa valoración, tremendamente positiva, se publicó como *Introducción* a la versión inglesa de la obra de McLuhan, editada en 1994 por el “Massachusetts Institute of Technology”, y ha sido recogida en la edición castellana de Paidós, 2009.

cuando –en buena parte por su fusión con la tecnología punta y, de manera muy particular, con la informática– más propiamente acentúa y muestra su índole dineraria.

### 2.4.1. Sobre medios, mensajes y masajes

En lo que nos atañe, las tesis de McLuhan, en su momento revolucionarias y más que conocidas, pueden condensarse en una serie de afirmaciones categóricas:

a) Resulta habitual y se acepta como obvio que el contenido es lo determinante en cualquier interacción humana.<sup>69</sup>

b) Por el contrario, al medio (o instrumento) a través del cual llega hasta nosotros no se le otorga normalmente valor alguno, pues ni siquiera se percibe, excepto en los casos en que él mismo se convierte en contenido, sustentado a su vez por otro u otros medios, que, de nuevo, nos resultan invisibles, no advertidos.<sup>70</sup>

c) Sin embargo, según McLuhan, lo que estructura radicalmente las relaciones humanas en la actualidad *nunca* es el contenido, sino el medio primordial o básico que lo transporta; un medio cuya existencia, como acabo de decir y el autor repite hasta la saciedad, resulta habitualmente inadvertida.<sup>71</sup> Motivo por el que se considera suficientemente autorizado a confirmar su tesis más clásica y global. Según sostiene, ese desconocimiento

[...] no hace sino recalcar el hecho de que “el medio es el mensaje” porque es el medio lo que modela y controla la escala y forma de las asociaciones y trabajo humanos. Los contenidos o usos de estos medios son tan variados como incapaces de modelar las formas de la asociación humana. En realidad, lo más típico es que los “contenidos” de cualquier medio nos impidan ver su carácter.<sup>72</sup>

Con palabras más claras: percibimos contenidos o mensajes en apariencia muy distintos y, sin necesidad de pensarlo expresamente, creemos que son ellos los que influyen con más vigor en nuestro comportamiento, actitudes y personalidad; pero

---

<sup>69</sup> Cf. McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 18; tr. cast., p. 34.

<sup>70</sup> “La luz eléctrica, en tanto que medio de comunicación, escapa de la atención justamente porque carece de ‘contenido’. Y esto hace de ella un ejemplo inapreciable de cómo los medios no se estudian en absoluto. La luz eléctrica no se considera un medio mientras no alumbré una marca registrada cuando se la mira como un medio. Así, pues, lo que se nota no es la luz eléctrica, sino su ‘contenido’ (que, en realidad, es otro medio)”. McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 9; tr. cast., p. 33.

<sup>71</sup> Cf. McLuhan, M.; Fiore, Q., *The Medium is the Massage. An inventory of effects*, London: Penguin Books Ltd., p. 8; tr. cast.: *El medio es el masaje*, Barcelona: Paidós, 1988, p. 8.

<sup>72</sup> McLuhan, M., *Understanding Media...*, pp. 8-9; tr. cast., p. 31. La cita venía precedida por estas palabras: “Pero volvamos a la luz eléctrica. Poco importa que se utilice para alumbrar una intervención quirúrgica o un partido de béisbol. Podría argüirse que esas actividades son el ‘contenido’ de la luz eléctrica, ya que no pueden existir sin ésta”.

esto es bastante difícil, entre otros motivos, por la diversidad e incluso contraposición de esos contenidos, que actúan, por tanto, en sentidos opuestos; también de ahí que, de hecho, lo que real y más radicalmente nos conforme y configure sea el medio, sustancialmente homogéneo, que les sirve de soporte.

d) Desde tal punto de vista, la luz eléctrica parece inocua y pasa desapercibida,<sup>73</sup> excepto cuando se transforma en portadora de un supuesto mensaje; por otro lado, esa misma luz sería uno de los contenidos de la energía eléctrica, que, así conceputada, compone el medio primario de un sinfín de manifestaciones, en apariencia diferentes, aunque sustentadas y homogeneizadas por la idéntica materia última instrumental.

e) En definitiva, concluirá tajante McLuhan, todos los contenidos-medios a los que subyace la electricidad provocan idéntico o muy parecido resultado: ya se trate de los modernos “aparatos” de la industria o del hogar –como los electrodomésticos–, ya formalmente de los medios de comunicación: la radio, el telégrafo, el teléfono, la televisión... y la multitud casi inabarcable que hoy podríamos agregar en cuanto –estimo que con toda legitimidad– nos adentráramos en los dominios de la informática. Con otras palabras, contenidos muy diversos “ocultan” medios homogéneos o idénticos, que son los que realmente nos conforman:

El mensaje de la luz eléctrica es parecido al mensaje de la energía eléctrica en la industria: totalmente radical, omnipresente y descentralizado. La luz y la energía eléctricas están separadas de su uso, y, sin embargo, eliminan factores temporales y espaciales de la asociación humana, como también lo hacen la radio, el telégrafo, el teléfono y la televisión, que crean implicaciones profundas.<sup>74</sup>

f) Por fin y como se nos acaba de sugerir: el efecto fundamental del *medio* –la energía eléctrica, la electricidad y la electrónica, en distintos niveles– es la modificación de la escala perceptiva de los fenómenos: un notable incremento de velocidad, que acerca, unifica y torna homogéneo lo que hasta ahora se nos mostraba como disperso y diferente (y, en ese sentido, des-realiza, pues lo real es siempre singular y concreto, y distinto de cualquier otra realidad: también, cuando es física o corpórea, en virtud de su situación espacio-temporal). Todo lo demás, asegura McLuhan, resulta en fin de cuentas irrelevante.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Cf. McLUHAN, M., *Understanding Media...*, p. 8; tr. cast., p. 30. De manera bastante similar, tal como vimos, el dinero a la vez desvela y oculta lo que realmente ocurre “tras” él.

<sup>74</sup> McLUHAN, M., *Understanding Media...*, p. 9; tr. cast., pp. 31-32. Considero el adjetivo *profundas*, que en la cita he puesto en cursivas, bastante inadecuado. Más bien habría que hablar de una implicación global, difusa o incluso irresistible, muy cercana a la de las adiciones; rechazo la denominación de *profunda* porque en estos y en similares casos la persona pierde justo la hondura o profundidad que debería caracterizarla.

<sup>75</sup> “No obstante, lo que estamos considerando aquí son las consecuencias mentales y sociales de los diseños o esquemas en cuanto amplifiquen o aceleren los procesos existentes. Porque el ‘mensaje’ de cualquier medio

Justo a continuación, con acusada ironía y mezclando clara y tal vez provocativamente elementos muy dispares, McLuhan aporta manifestaciones *palmarias* de la ceguera de sus contemporáneos para cuanto acaba de exponer: no advertimos que, por detrás de la aparente multiplicidad de mensajes que nos bombardean sin pausa, existe *un* medio común que nos afecta hondamente.

Pido excusas por la extensión de la cita, pero revela, en primer término, el talante de *enfant terrible* propio de nuestro autor,<sup>76</sup> y, por otra parte, de manera muy gráfica, el sustrato fundamental de lo que pretende comunicarnos.

Vaya por delante la anécdota, tal como es narrada por el propio McLuhan:

Al recibir un título honorario de la Universidad de Notre Dame, hace unos años, el general David Sarnoff hizo la declaración siguiente: “Somos demasiado propensos a convertir los instrumentos tecnológicos en chivos expiatorios de los pecados de quienes los esgriman. Los productos de la ciencia moderna no son en sí buenos o malos; es la manera en que se emplean lo que determina su valor”.

De inmediato, el juicio, duro y sarcástico:

Ésta es la voz del actual sonambulismo: *That is the voice of the current somnambulism.*

A continuación, el comentario, claramente díscolo y alborotador:

Y si dijéramos: “La tarta de manzana no es buena ni mala en sí; es la manera en que la empleamos lo que determina su valor”. O bien: “El virus de la viruela no es en sí ni bueno ni malo; es la forma en que se emplea lo que determina su valor”. O incluso: “Las armas en sí no son ni buenas ni malas; es la forma en que se utilizan lo que determina su valor”. Es decir, si las balas alcanzan a la persona correcta, entonces las armas son buenas. Si el tubo catódico de la televisión dispara la munición adecuada a las personas adecuadas, entonces es bueno. No me estoy poniendo perverso. Simplemente, no hay nada en la declaración de Sarnoff que pueda resistirse a un examen, porque pasa por alto la naturaleza del medio, de todos los medios, en el verdadero estilo narcisista de quien está hipnotizado por la amputación y extensión de su propio ser en una nueva forma tecnológica.<sup>77</sup>

Para ir terminando, el enunciado teórico universal, precedido de un nuevo ejemplo, también grotesco:

---

o tecnología es el cambio de escala, ritmo o patrones que introduce en los asuntos humanos”. McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 8; tr. cast., p. 30.

<sup>76</sup> Escojo una frase entre muchas: “*El medio es el masaje* es una mirada a nuestro alrededor para ver qué está pasando. Es un choquedoscopio de situaciones multifacéticas que se entretrejen”. Cf. McLuhan, M.; Fiore, Q., *The Medium is the Massage...*, p. 10; tr. cast., p. 10.

Una buena y breve síntesis de la figura de McLuhan se encuentra en el *Epílogo* a la edición española de *El medio es el masaje*, pp. 163-167. En él se lee, por ejemplo: “Toda la obra de McLuhan fustiga la mente de su lector. Aforismos breves, razonamientos sorprendentes y arriesgados e hipótesis fundamentalmente adivinatorias no parecen buscar otro fin que el provocar una toma de conciencia sobre la brutalidad de los acontecimientos”. Pérez Tornero, J. M., *Epílogo* a McLuhan, M.; Fiore, Q., *The Medium is the Massage...*, p. 164.

<sup>77</sup> McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 11; tr. cast., pp. 33-34.

El general Sarnoff siguió ampliando su actitud frente a la tecnología de la imprenta al decir que, si bien era cierto que la imprenta puso en circulación mucha basura, también había diseminado la Biblia y los pensamientos de sabios y filósofos. Nunca se le ocurrió que cualquier tecnología no podía sino *añadirse* a lo que ya éramos.<sup>78</sup>

Por si quedaran dudas, McLuhan añade poco más tarde:

Nuestra respuesta convencional [*Our conventional response*] a todos los medios, de que lo que cuenta es cómo se utilizan, es la postura embotada del idiota tecnológico [*is the numb stance of the technological idiot*]. Porque el “contenido” de un medio es como el apetitoso trozo de carne que se lleva el ladrón para distraer al perro guardián de la mente. El efecto de un medio sólo se fortalece e intensifica porque se le da otro medio que le sirva de “contenido”. El contenido de una película es novela, obra de teatro u ópera. El efecto de la forma de película no guarda relación alguna con el programa contenido. El “contenido” de lo escrito y de lo impreso es discurso, aunque el lector apenas toma conciencia ni de lo impreso ni del discurso.<sup>79</sup>

#### 2.4.2. Lo aprovechable de esta teoría

Parece innecesario repetir que, para McLuhan, el medio o instrumento es *lo relevante*, y que, con independencia de sus contenidos, lo propio de la electricidad y de todo cuanto cabalgue sobre ella es acelerar los tiempos y acercar los espacios: casi, casi, suprimirlos.<sup>80</sup>

Anuncié que no era mi intención emitir un juicio pormenorizado de las tesis sustentadas por McLuhan ni, mucho menos, de las quiebras en su manera de argumentar, a veces patentes, como se habrá advertido.<sup>81</sup> Por el contrario, pues en otro caso no lo hubiera traído a colación, tal vez valga la pena explicitar lo que estimo más aprovechable en relación con la naturaleza instrumental del dinero.<sup>82</sup>

Utilizando también yo un lenguaje sumario, me atrevería a sintetizar la posición de McLuhan en un par de juicios:

<sup>78</sup> McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 11; tr. cast., pp. 33-34.

<sup>79</sup> McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 18; tr. cast., p. 41.

<sup>80</sup> Cf. McLuhan, M., *Understanding Media...*, p. 12; tr. cast., p. 34.

<sup>81</sup> Lo han puesto de relieve autores de prestigio: “*The medium is the message* tiene además sobre las otras dos obras citadas del autor la ventaja de carecer del prurito cientificista que engolaba a aquéllas y les procuraba al mismo tiempo su mayor debilidad. *El medio es el masaje* puede y debe ser leído como un ensayo, una hipótesis y no una teoría sobre los media que, como han defendido Eco, Baudrillard y Morin, entre otros, tendría, para ser considerada como tal, enormes deficiencias históricas, sociológicas y hasta lógicas”. PÉREZ TORNERO, J. M., *Epílogo a McLuhan*, M.; FIORE, Q., *The Medium is the Message...*, p. 165.

<sup>82</sup> Por otro lado, considero oportuno manifestar mi desacuerdo con una de sus tesis centrales: frente a lo que McLuhan sostiene sin descanso, *no* me parece que la electricidad y la informática hayan recompuesto la unidad del ser humano, perdida a causa de los instrumentos meramente mecánicos y “lineales”. A mi parecer, contribuyen, aunque de manera distinta, a reforzar ese fraccionamiento.



a) La apariencia de lo que nos ofrecen los distintos medios es muy diversa; a través de ellos nos llega hoy prácticamente todo.

b) Pero lo que realmente se nos endosa –casi de contrabando– es la uniformidad de un sustrato radicalmente homogéneo y homogeneizante: masificador, des-diversificador y origen de con-fusión.

De manera análoga al dinero –semejante y desemejante–, la electricidad es un instrumento que “elimina diferencias”, haciendo similares, en el fondo, realidades de apariencia y constitución muy diversas.

Pienso que no traiciono la mente de McLuhan si hago avanzar la energía eléctrica a la que alude en este escrito hasta la electrónica informatizada –que en cierto modo previó–, montada en última instancia sobre un lenguaje o un medio binario y en esencia bastante simple –1 / 0–, pero susceptible de combinaciones diversísimas. Y si, con la misma “libertad” con que él se permite hacer sus interpretaciones, sostengo que la realidad más real e influyente en quienes utilizamos la informática no es sino esa combinación de 1 / 0, por más que se encuentre revestida de ropajes espectacularmente diversos y por más que sean estos –y no la uniformidad de base subyacente– lo que de hecho percibimos y (parece que) nos atrae.

Tal vez no sea preciso seguir adelante en el análisis. Mediante una dosis de inteligencia *instrumental* sin duda extraordinaria, se ha logrado diseñar un medio eficacísimo y dotado de una pasmosa homogeneidad básica. Y *eso*, prosiguiendo a McLuhan, es lo realmente configurador (también en la medida en que la informática utiliza a los demás medios-energías –que manejamos a través de y gracias a ella– y, desde este punto de vista, sería un nuevo y muy radical “instrumento de instrumentos”). No, por tanto, los contenidos, sino justo el medio es lo que nos modula: aquello que, según el sentir popular, resultaría neutro, irrelevante, indiferente respecto al bien y al mal. O, mejor, aquello sobre lo que el ciudadano de a pie ni siquiera se pronuncia, sencillamente porque apenas lo percibe.

Como sugiero en el epígrafe de este apartado, es muy posible que, en última instancia, las tesis de nuestro autor encierren más verdad de lo que inicialmente uno –comenzando por mí mismo– está dispuesto a concederle; o, al menos, debería darnos pie para recapacitar sobre ello. A los efectos, y como detonante para esas reflexiones, resulta significativa la frecuencia con que cualquiera de nuestros contemporáneos, cuando se le pregunta sobre la actividad que lo ocupa, responde apelando al medio.

—¿Qué piensas hacer esta tarde?

—Ver la tele.

Sin duda, *la tele* no es propiamente lo visto, sino los respectivos contenidos, aunque en cierto modo –y yendo más a la raíz– parece tener razón McLuhan: en la mayoría de los casos, lo que se ve es... *la tele* (una-u-otra-realidad-lejana-que-se-te-hace-presente, si quisiéramos utilizar la terminología de Heidegger, que en posteriores artículos traeré a colación).

Y algo muy similar –y tal vez más significativo, por cuanto compone simultáneamente un medio de trabajo, ocio e interrelación social– sucede con el (lenguaje del ordenador o computadora. Más que diseñar, escribir, maquetar, jugar al ajedrez, “chatear” o incluso “hacer deporte” –que todas esas “actividades” y mil más hacen posible los programas informáticos–, bastantes de nuestros contemporáneos comparten engañosamente sus días y su propia intimidad... con el ordenador.

Estimo que este comentario de Rebetez, el prologuista de la primera edición española de *Understanding Media*, corrobora lo que vengo afirmando y permite ir poniendo fin a este artículo.

Nos encontramos, en primer término, con el juego de palabras:

El humor es ingrediente primordial en la obra del pensador canadiense. Kierkegaard dijo alguna vez que el humorismo es el tránsito entre el hombre moral y el hombre religioso. McLuhan dice que la propaganda termina cuando el diálogo comienza. Al haber transformado su slogan “*The Medium is the Message (El Medio es el Mensaje)*” por “*The Medium is the Massage (El Medio es el Masaje)*”, McLuhan hace más que un juego de palabras; toda la semántica de su teoría se involucra en este nuevo slogan humorístico que convierte en algo tangible el lavado de cerebro que reciben los televidentes cotidianos.<sup>83</sup>

De inmediato, el intérprete pone ante nuestros ojos los efectos homogeneizantes de un único medio básico:

Todo está cambiando en virtud de este “masaje” de los medios de información a sus receptores: “usted, su familia, su vecindario, su educación, su trabajo, su gobierno, su relación con ‘los otros’ “. La alienación contemporánea, el drama entre generaciones, son para McLuhan “un drama de la electricidad”, el resultado de intentar “efectuar el trabajo de hoy con las herramientas de ayer, los conceptos de ayer”. Su lenguaje es un lenguaje realmente revolucionario, en el mismo sentido que es revolucionario el lenguaje de Krishnamurti cuando dice: “Repetir una verdad es repetir una mentira”.<sup>84</sup>

Parece, pues, imprescindible, atender a las modificaciones que el “nuevo orden” pudiera haber provocado en el dinero, tal como lo experimentamos y utilizamos hoy día. Pero eso será objeto de trabajos posteriores.

<sup>83</sup> REBETEZ, R., *Prólogo* a la primera edición española de McLUHAN, M., *Understanding Media...*, tr. cast., pp. 7-8.

<sup>84</sup> REBETEZ, R., *Prólogo* a la primera edición española de McLUHAN, M., *Understanding Media...*, tr. cast., pp. 7-8.