



Fenomenología de la avaricia. Ensayo de una radicalización de la crítica del dinero

Phenomenology of Greed. Essay on a Radicalization of the Critique of Money

Marcela Venebra Muñoz

Universidad Autónoma del Estado de México, México



<https://orcid.org/0000-0003-3880-8155>



mvenebram@uaemex.mx



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.790>

Resumen. La tesis central de este artículo es que el análisis fenomenológico de la avaricia permite radicalizar la crítica marxiana del dinero —especialmente aquella desarrollada en los Grundrisse— al reconducir dicha crítica, centrada en la acumulación como fuerza natural del capitalismo, hacia su sustrato afectivo y sentimental: la experiencia de una carencia infinita, que funciona como motivación mistificada del capitalismo postindustrial. En una primera instancia, describo la correspondencia estructural entre el dinero y la avaricia a partir de los análisis de Marx en los Manuscritos de Economía y Filosofía, donde la avaricia aparece como una de las tres condiciones estructurales del capital (junto con la competencia y los monopolios). En *El capital*, esta fuerza de acumulación se encarna y escenifica en la génesis misma del capitalismo. En una segunda sección, analizo la función ideológica del concepto de “ganancia” en el sistema capitalista, tanto en su vínculo con el dinero como en su expresión como forma de razón autónoma: una racionalidad instrumental que contrasta con el concepto husserliano de racionalidad desarrollado en los ensayos sobre la Renovación del hombre y la cultura. Finalmente, propongo —en un sentido programático— el agón como contravalor de la pleonexia y como posibilidad para una renovación moral de la competencia económica.

Palabras clave: Capitalismo, Avaricia, Racionalidad, Competencia Agonística, Fenomenología.

Abstract. The central thesis of this article is that a phenomenological analysis of greed radicalizes Marx’s critique of money—particularly as developed in the *Grundrisse*—by grounding the critique of accumulation as a natural force of capitalism in its affective and emotional substratum. Greed is understood here as the idea and feeling of an infinite lack, which functions as a mystified motivational structure of post-industrial capitalism. In the first section, I examine the structural correspondence between money and greed, based on Marx’s analysis in the *Economic and Philosophic Manuscripts*, where greed appears as one of the three historical or structural conditions of capital (alongside competition and monopolies). In *Capital*, this force of accumulation is dramatized and embodied in the genetic description of capitalism. In the second part, I analyze the ideological function of the concept of “profit” within the logic of capital, both in relation to money and as an autonomous form of reason—one that I contrast with Husserl’s concept of rationality in his essays on the *Kayzo*. Finally, in a programmatic sense, I propose agôn as a counter-value to pleonexia, and as a possible horizon for the moral renewal of economic competition.

Keywords: Capitalism, Greed, Rationality, Agonistic Competition, Phenomenology.

Cómo citar: Venebra Muñoz, M. (2026). Fenomenología de la avaricia. Ensayo de una radicalización de la crítica del dinero. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 69-91. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.790>.

Introducción

En los *Manuscritos de Economía y Filosofía* Marx destaca tres factores o elementos radicales de la reproducción del capital: la avaricia, la propiedad privada, y la tendencia a la monopolización.¹ La avaricia está en la raíz del despojo mismo de la propiedad privada, y explica la monopolización derivada de la concentración de capital. Marx dedicó en *El capital* un capítulo del “Libro I” al análisis de la “Acumulación originaria”: el proceso de transformación del dinero en capital implica un proceso de transformación moral² de la acción social, Marx lo señala, pero no lo vincula a una filosofía de los sentimientos por esa vía. La acumulación de riqueza también explica, según Marx, la monetarización del intercambio y la institucionalización de la medida salarial que aliena el sentido humano del mundo. El salario convierte el trabajo en una mera “actividad productora de dinero”.³ El salario es el principio, tanto en términos legales como en términos históricos, de la subsunción de todo valor humano y social bajo el valor dinerario, o a partir de aquí se entiende que el valor sea la “gran puta”⁴ a la que más o menos timoratamente todos reconocen y todos quieren poseer o destruir. Marx y

¹ “Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema monetario”. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza 2013), 134.

² “Si los caballeros de industria lograron desalojar a los caballeros de espada, ello se debió únicamente a que los primeros explotaron acontecimientos en los cuales no les cabía culpa alguna. Ascendieron empleando métodos tan innobles como los que otrora permitieron al liberto romano convertirse en amo de su *patronus*”. Karl Marx, *El capital*, trad. y ed. Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1988), 894. Me refiero al Capítulo XXIV del Libro Primero “La llamada acumulación originaria”, de donde tomo las líneas anteriores, en la edición citada: Tomo I, Vol. 3.

³ “Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza”. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador) 1857-1858, vol. 1 [*Grundrisse*], trad. Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2023), 25.

⁴ “La indiferencia en cuanto a su uso, la falta de apego a ninguna persona puesto que no está relacionado con ninguna de ellas, la objetividad inherente al dinero como un simple medio que excluye cualquier relación emocional —todo esto produce una siniestra analogía entre el dinero y la prostitución”. Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo (Barcelona: Paidós, 2016), 370.

Simmel⁵ coinciden en esta neutralidad del dinero que roza la inmoralidad. Marx, sin embargo, polariza su naturaleza a través de la transmutación o intercambiabilidad de valores como un poder divino, que redundaría en el hecho de que el dinero absorba toda la moralidad de la sociedad capitalista o avara.

La fenomenología permite la reconducción de la crítica del dinero a la experiencia concreta del sujeto económico, el sujeto que vive, intercambia, es explotado y explota a otros. La avaricia es un sentimiento moral, una figuración social de la sensibilidad o bien, un modo de la sensibilidad que brota en el individuo en el trato con los otros, y en la acción intersubjetiva. La avaricia es un sentimiento de falta infinita; es impulso, necesidad compulsiva de acumulación de capital. Y en tanto condición sentimental, la avaricia es elemento estructural en el esquema marxiano de reproducción del capital. Por ello, y en el fondo, la fenomenología de la avaricia es fenomenología de la explotación porque la explotación es el régimen de socialidad del capitalismo, y se explica en razón del incremento de las ganancias. La categoría de ganancia racionaliza la avaricia en el sistema capitalista, institucionaliza la compulsión acumuladora de dinero. La crítica del capitalismo comienza en la crítica del dinero, en la crítica del valor que es ya siempre plusvalor, síntesis y logro del sistema de explotación que sostiene al capitalismo. Por ello los *Grundrisse* representan para Negri la verdadera teoría de la revolución, en tanto vuelta a la subjetividad revolucionaria, a la subjetividad oprimida, es decir, alienada por el poder del dinero, y por lo tanto, por la virulencia y rapacidad de la avaricia. Esto es lo que tratan de mostrar las páginas que siguen: que el análisis fenomenológico de la avaricia es en realidad una radicalización de la crítica marxiana del dinero, una reconducción o reducción del sistema de explotación a la subjetividad que padece la opresión o, en tal caso, a las motivaciones histórico-afectivas del sistema de explotación. El análisis fenomenológico de la avaricia es, al mismo tiempo, el punto de partida de una filosofía moral capaz de otorgar una base sólida tanto a una filosofía económica, en el sentido de Simmel, o de Adam Smith, como a una teoría política que pongan en el centro de sus reflexiones al sujeto concreto de los hechos que describe, no sólo como hechos, sino, primordialmente, como “hechos clasificados”,⁶ hechos a los que les otorga, cada uno, un orden y un sentido, o bien, se lo roba a la propia existencia y a la de otros.

⁵ Me refiero a la posición de Simmel en su propia *Filosofía del dinero*, donde, según Frisby en su estudio introductorio de esta obra: ‘Su aparente neutralidad convierte al dinero en el «punto común de intersección de diferentes series de fines»’. *Ibid.*, 19.

⁶ Esta acotación husserliana es metodológicamente fundamental, véase Javier San Martín, *Mundo, cuerpo e intersubjetividad* (Puebla: Lambda, 2024), 95. (en qué consisten esos “hechos clasificados” y cómo operan metodológicamente en este texto)

El desarrollo de la tesis central de este ensayo (o intento de reconducción de Marx a Husserl) se estructura en tres partes, en la primera me ocupo de la relación de correspondencia estructural entre avaricia y dinero; en la segunda trato la posibilidad de una crítica del concepto de ganancia a través del desensamblaje de la idea de ‘racionalidad’ sistémica que la sostiene y neutraliza moralmente. Por último, en el tercer apartado, expongo la relación entre avaricia y competencia, y la posibilidad de anteponer lo agonístico,⁷ la competencia, como contravalor de la avaricia, es decir, la posibilidad de hacer una revisión crítica del programa liberal, antes, o más allá de la crítica de las ideologías.

La falta infinita

¿Por qué el avaro acumula dinero y no otra cosa? Como tierras raras u hojas de plantas coloridas ¿Es posible separar la avaricia del dinero? Negri dice que el mayor alcance de los *Grundrisse* es la desembocadura misma de la crítica en la destrucción del dinero,⁸ pero ¿equivale la destrucción del dinero a la destrucción de la avaricia? ¿Cuál es la relación última entre la avaricia y el dinero? Primero, el dinero se autorreproduce, es en apariencia autónomo frente al sujeto; segundo, el dinero tiene el poder divino de la transustanciación, cosifica y osifica todos los valores; tercero, el valor del dinero es plusvalor,⁹ explotación y alienación. Es probable que el mayor poder del dinero sea la autonomía que aparentemente cobra respecto del sujeto, y la evolución que esta autonomía sigue desde su origen o fuente de valor en la posesión, hasta su disolución en la patología de la acumulación codiciosa. En el sistema neoliberal o postindustrial, el dinero y la avaricia mantienen una relación circular que erosiona constantemente las relaciones sociales.

⁷ Me sirvo aquí del concepto de “agonístico” tal como lo define Roger Caillois, en *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, trad. Jorge Ferreiro. México: FCE, 1986), 41, y según el uso que le da en su antropología del juego. Lo agonístico es el impulso competitivo del animal humano y el sentido del juego como ejercicio de la voluntad creadora y humanizante de casi todos los ámbitos de la existencia, desde el arte hasta la ciencia, la economía y la política tienen una dimensión lúdica, porque tienen un motivo agonístico.

⁸ “El valor es dinero, es esta mierda, para la que no existe otra alternativa si no su destrucción: la supresión del dinero. Estudiémoslo, pues, para destruirlo”. Antonio Negri, *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, trad. Carlos Prieto del campo. Madrid: Akal, 2001: 43.

⁹ “¿No serán los *Grundrisse* [...] un texto de apoyo a la subjetividad revolucionaria? [...] Convertir la teoría del valor en teoría del plusvalor, significaba efectuar “una tarea directamente revolucionaria y alcanzar el punto de apoyo de una teoría antagonista del capital, de una teoría de la explotación social, y empujarla *hacia la subjetividad de la composición de las clases en lucha*”. *Ibid.*, 22.

La avaricia es infinita insatisfacción, falta insaciable, impulso que no llega nunca a su pleno cumplimiento (en una expresión paralela a la del cumplimiento de los actos intencionales, los actos intencionales exigen un cumplimiento o confirmación; los impulsos buscan una satisfacción sensible). La avaricia solo se desborda en la acumulación, no se satisface ni se contiene; la acumulación agranda su vacío, su falta infinita; y esta infinitud se corresponde con la infinita reproductibilidad del dinero, la naturaleza automática de esta condición es el correlato de la pasividad que envuelve la acción y el impulso del avaro, la acumulación: “[El dinero] puede comer y beber, ir al teatro y al baile [...] Pero siendo todo esto, el dinero no puede más que crearse a sí mismo, pues todo lo demás es siervo suyo [...] Todas las pasiones, deben pues, disolverse en la avaricia” (Marx, 2013: 194). Cuanto más acumula más requiere el avaro, su falta es más honda ¿Falta de qué? Esto tiene que ver directamente con lo que el dinero suple, provee, significa, devora, contiene, representa, es decir, todo, esa totalidad en la que su propio valor se niega y se diluye. El dinero tiene un poder transustanciador de todos los objetos y todos los valores, de la personalidad y la libertad humana.¹⁰ “El valor es, por consiguiente, la misma mierda que el dinero”.¹¹ La relación contradictoria entre el avaro y el dinero es que el avaro no valora lo que posee más que lo que puede tener, no le importan más sus posesiones que lo que no tiene aún en sus arcas.

El avaro del capitalismo postindustrial no es el tacaño rentista de Molière, que se apega a su riqueza y su apego determina la desconfianza con la que se ve en el mundo. Tampoco es el coleccionista de plumas fuente que se deleita en la contemplación de la unidad perfecta de su colección, se satisface en ella, tanto como en el logro de cada pieza, en la peculiar belleza de cada parte. El valor de la colección no precede al de las piezas unitarias que arrastran un contexto vital, biográfico, más amplio. El coleccionista, a diferencia del avaro, encuentra la satisfacción de su impulso en el goce. En la contemplación de sus logros el coleccionista se encuentra y es libre, se expresa en lo que colecta y compone como tal, porque esa composición es la dimensión lúdica del coleccionismo. El avaro no es libre en la acumulación, vive sometido a su impulso que no se contenta en la contemplación de lo que posee sino que vive del acto automático (también esto quiere decir impulsivo) de la acumulación. El tacaño rentista tiene

¹⁰ “Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades”. Marx, *Manuscritos de economía...*, 219. En estas líneas Marx está citando a Shakespeare, también cuando lo llama “puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos”. *Ibid.*

¹¹ Negri, *Marx más allá...*, 43.

una riqueza limitada, no es el avaro productivo, sino el ascético en la caracterología de Marx.¹² El tacaño valora sus posesiones y se encuentra a sí mismo en ellas, deposita su valor en lo que tiene y es el tener lo que le da sentido a su existencia frágil y dependiente. Por el contrario, el avaro del capitalismo financiero no se encuentra a sí mismo en el dinero que posee, ni se encuentra en ningún lado. Bajo la máscara de la opulencia y el exhibicionismo no hay nada porque la avaricia es ciega, es el impulso de un yo dormido, que no es un yo racionalmente motivado. La avaricia es un sentimiento de falta que carece de un valor concreto, no es como el amor que se dirige a lo amado. No es un sentimiento pre-egoico, sino de base egoísta, es decir, sin ser intencional, como impulso patológico de acumulación, la avaricia desborda la voluntad egoica, no es pre-egoica en sentido genético, pero tampoco es egoica en el nivel del yo activo o despierto.

En este sentido, la estructura trascendental de la avaricia es más bien cercana a la del dolor, como fuerza que se impone sobre la voluntad del yo, aunque en el caso del dolor hay una forma de resistencia y oposición, la del yo doliente, en el caso de la avaricia, la falta se impone al yo de la voluntad, pero este no se resiste, sino que se empeña, se vacía a sí mismo en la acumulación, se aliena, por ello el acto de acumulación no equivale a una satisfacción. Natalie Depraz llama “post-reflexivos”¹³ a los estados corporales en los que se aplaza la reflexión en el flujo de la pura vitalidad carnal del cuerpo. No se trata del estadio pre-egoico de la génesis de la sensibilidad, sino del modo en que el yo deja de con-centrarse en sí como un yo, para ceder a una voluntad corporal que de algún modo le margina. Las formas de incontinencia sensible pueden servir en tal caso como referencia, el cuerpo derrota al yo, como el sentimiento, la falta, la avaricia vence al yo y lo arrastra; la avaricia, achica o agota la voluntad y la fuerza del yo, es una pasión triste en el sentido de Spinoza, es decir, disminuye, en tal caso, el ser del yo.¹⁴ Y esta disminución es también relativa a su ser con otros, en donde se afirma la identidad y ‘propiedad’ egoica —en el reconocimiento—, y así se entiende como un sentimiento o, más precisamente, un estado sentimental a-social,¹⁵ no solo del yo, sino que atenta contra las bases

¹² “Esta ciencia [la Economía Política] de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del ascetismo, y su verdadero ideal es el avaro ascético, pero usurero, y el esclavo ascético, pero productivo. Su ideal moral es el obrero que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario”. Marx, *Manuscritos de economía...*, 193.

¹³ Natalie Depraz, *Lucidité du corps* (Dordrecht: Kluwer, 2001), 9

¹⁴ “Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue la pasión por la que pasa la mente a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, la pasión por la que pasa la mente a una menor perfección”. Baruch Spinoza, *Ética*, trad. José Gaos (México, UNAM, 1977), 145-146.

¹⁵ A. Smith hace esta distinción en el quinto apartado de la primera parte “Sobre la simpatía”, donde trata el egoísmo y sus defectos derivados. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza, 1997), 74-75. Su reflexión más precisa sobre la codicia aparece en la Sección III, segundo apartado, p. 122.

cohesivas de los social, las erosiona (o disminuye), esto es lo que significa la a-socialidad de los sentimientos para Adam Smith.

La avaricia es un sentimiento a-social, que atenta contra los valores de realización del individuo y de la sociedad, en este sentido es un sentimiento inmoral,¹⁶ pues disminuye las posibilidades o capacidades del yo al volcar todo el sentido de su existencia en la acumulación de dinero. Por su parte, Marx define la avaricia en un sentido todavía cercano al de la tacañería: “Cuanto menos comas y bebas [...] cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes pintes, esgrimas, etc., tanto más *ahorras*, tanto *mayor* se hace tu tesoro que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*”.¹⁷

La inmoralidad de la avaricia no deviene solo del hecho de que es un sentimiento de base egoísta o a-social, pues también lo es la envidia que, si bien es un defecto de carácter y miseria de quien la padece, no tiene la profundidad inmoral que lastra a la avaricia, y esto es así porque la auto-reproductibilidad del dinero es generadora de un valor agregado. Lo que el avaro acumula es plusvalor, un valor más que añadido, extraído, explotado o expoliado al obrero o a la naturaleza. El egoísmo del avaro es explotación y despojo, porque el valor del dinero es en realidad plusvalor, necesariamente despojo y alienación del otro.

A partir de su posición respecto del dinero como poseedores o desposeídos, el límite de la pobreza y la riqueza, siempre palpable y visible, se transfigura en la frontera de dos esferas morales, es decir, el dinero hace de la pobreza una condición moral, o mejor, inmoral del sujeto, y desplaza en esta minusvalía la condición de clase, es decir, la causa de la cual la pobreza es resultado. ¿Cómo es posible tal desplazamiento de una condición inmoral, la avaricia, a una condición material-circunstancial, la pobreza? Es el poder del dinero el que produce esta transmutación de lo moral en inmoral, y que en el sistema capitalista se justifica en el principio de la “ganancia”.

En el análisis de Marx, centrado principalmente en la emergencia de las manufacturas en Inglaterra, la transformación del dinero y de los medios de producción en capital comienza en el despojo de los campesinos a quienes se les arrebatan los medios de su subsistencia para convertirlos en obreros: “La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción* [y es] ‘*originaria*’

¹⁶ Esta definición no contradice la primera prestada líneas arriba, en la medida en que la anterior define el carácter social e histórico de los sentimientos humanos, respecto del cual se entiende la inmoralidad, como una modalidad negativa de esa estructura que expresa el significado de lo “a-social”.

¹⁷ Marx, *Manuscritos de economía...*, 194.

porque configura la *prehistoria del capital*".¹⁸ La distinción que aquí operó sobre la avaricia como un sentimiento del capitalismo neoliberal, tiene su fundamento en la función que el dinero juega en este modelo y no en anteriores y con ello, respecto de otras formas —o niveles— de la avaricia. El neoliberalismo suscita una correspondencia entre la insaciabilidad de la avaricia y la auto-reproducción del dinero como capital y como ganancia. La ganancia es infinita porque la reproductibilidad del dinero es infinita, porque la falta del avaro es infinita, como en una curva lemniscata.¹⁹ Lo más delicado de la estructura reproductiva del capitalismo, es que el circuito entero, en su funcionamiento y su fin, la acumulación, en tanto asentado en el valor de la libertad (que se hace equivalente del dinero)²⁰ es propuesto como el único marco de racionalidad económica y humana, como el rasero que corta cualquier otro modo de vinculación con la naturaleza como irracional, cualquier otro modo, es decir, que no tenga como meta u objeto la ganancia, el dinero, la libertad, la democracia. Ya todos estos valores se travisten recíprocamente en el horizonte recortado por lo único que hay en el fondo, plusvalor o explotación.

La ganancia y el sentido: racionalidad y razón económica

Cuando Adam Smith habla de leyes naturales del mercado y de su racionalidad interna, se refiere a una legalidad natural, material y cosmológica en la que estoicamente confía; como confía en la posibilidad de construir una ciencia de lo social, de lo económico y lo moral, con el rigor y fundamentos materiales de la física newtoniana. Hay que ver con cuidado el proceso en el que esa idea de racionalidad simplemente se integra en la observación científico-económica, como criterio de una funcionalidad orgánica independiente o previa a la razón humana. La racionalidad interna que rige el orden de la naturaleza no es la razón humana, sino la legalidad que la razón descubre en una naturaleza entendida como meramente fáctica, como

¹⁸ Marx, *El capital*, 893.

¹⁹ "El interés y la ganancia figuran también como tales en la producción, en cuanto son formas en que el capital se incrementa, crece, y por eso, son momentos de su producción misma. En tanto formas de distribución, el interés y la ganancia presuponen el capital como agente de producción [...] Son igualmente modos de reproducción del capital". Marx, *Elementos fundamentales para...*, 15.

²⁰ Esta equivalencia se instaura en el proceso de acumulación originaria o conversión de los productores directos en asalariados. Tentativamente se rompen los vínculos territoriales y el obrero debe ir 'libremente' a dónde pueda ofertar su fuerza de trabajo. El salario "libera" al siervo de la gleba. "...en el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo XVI. Una masa de *proletarios libres como el aire* fue arrojada al *mercado de trabajo* por la *disolución de las mesnadas feudales*". Marx, *El capital*, 897-898.

una mera realidad de hechos, y en ella, también la realidad económica. Esa facticidad, como la reproducción de las secuías o el crecimiento de los arbustos, puede ser observada, racionalizada, pero no determinada a voluntad. Salvando las distancias de la comparación, el liberalismo tiene la economía como problema en el mismo modo en que un ecólogo tematiza un ecosistema. Así nace el modelo de la economía moderna, como ciencia de los hechos económicos. La racionalidad del proyecto liberal, que en mucho se excusó tras las orientaciones deformadas de Adam Smith, tiene su primera ancla en esta idea de legalidad interna de los efectos físicos, naturales, entre los que se ubican los “hechos sociales”, y el mercado o el intercambio como el primero entre ellos. Veremos que la racionalidad, como categoría económica se convierte en el modo ideológico de institucionalización de la avaricia y su justificación moral. Desde esta perspectiva racional, o de la racionalidad económica, Adam Smith no ve en el mercado un todo intersubjetivo cuyas acciones son el resultado de una suma de voluntades individuales, ni el intercambio tiene este sentido de encuentro y enlazamiento de colectivos, etc. El mercado aparece ya como una abstracción, un todo de operaciones en las que lo individual se subordina a las leyes universales, o racionalidad interna del sistema mercantil.

No obstante, Adam Smith no es Milton Friedman, y aclara siempre que la naturaleza del mercado sólo puede ser libre, según lo exigiría su propia naturaleza, si quienes intercambian lo hacen en condiciones de igualdad. Estas son las condiciones mismas del mercado como un escenario agonístico, como dimensión libre de la socialidad humana.²¹ La libertad del mercado es imposible en condiciones de desigualdad, del mismo modo que el juego se termina si en el principio alguno de los competidores tiene ventajas. Este principio es el de la acumulación originaria. La desventaja se asienta en el despojo originario del capital. En adelante Marx señalará una forma coercitiva²² de competencia entre capitales, que exige una continua tensión y agudización de las estructuras de explotación. Esta ‘ley’ coercitiva —o coactiva— es la explicitación de lo que en los *Manuscritos* de 1844 aparece como tendencia a la concentración de capitales. En realidad, no hay competencia entre monopolios, sino una continua absorción y

²¹ “La política de Europa, al limitar la competencia en algunos sectores a un número menor de personas del que estaría dispuesto a entrar en ellos en otro caso, da lugar a una desigualdad muy importante en el conjunto de las ventajas y desventajas de los diversos empleos del trabajo y el capital. Segundo, la política de Europa, al aumentar la competencia en algunos empleos encima de lo que sería natural genera otra desigualdad de índole contraria”. Smith, *La riqueza de...*, 192.

²² “No hemos de considerar ahora —dice Marx en el cap. X, del L. I, de *El Capital*— el modo y la manera en que las leyes immanentes de la producción capitalista se manifiestan en el movimiento externo de los capitales, cómo se imponen en cuanto leyes coercitivas de la competencia y cómo, por tanto, aparecen en cuanto motivos impulsores en la conciencia del capitalista individual”. Marx, *El capital*, 384. Agradezco la orientación brindada por los lectores de este texto hacia esta definición complementaria de coerción pseudo-competitiva.

reabsorción oligopólica de la economía, que destruye el juego económico al abatir primero las economías locales incapaces de competir en sus propios mercados. La promesa del libre mercado es, antes incluso que el libre intercambio, la libre competencia, en el sentido agonístico y antropológico que la competencia entraña, como posibilidad autoconstitutiva del carácter y la identidad personal e histórica. La racionalidad del libre mercado implica esta dimensión agonística para que el intercambio tenga sentido: la afirmación y delimitación de identidades que se reconocen como iguales para poder competir e intercambiar. El régimen de la ganancia desplaza el valor del intercambio por el valor del dinero y su acumulación de más ganancias. El intercambio y la producción se desplazan a un segundo plano, sus desarrollos están en función de la acumulación no del fondo de valores que entraña el intercambio, confianza, competencia, empatía, igualdad. Aun bajo el sesgo naturalista que lastra la construcción del proyecto liberal, es claro que la racionalidad interna no funciona sin el principio básico de libertad que posibilita la participación de las personas en el juego económico en condiciones de igualdad.

Ahora bien, esto nunca existió, nunca ha existido un libre mercado: “La crítica cotidiana al Liberalismo ve en ese hecho básico un predominio del mercado libre sobre la política. Pero no es así, porque no es posible hablar de ‘economía de mercado libre’. Ninguna de las grandes empresas del mundo ha alcanzado su actual tonelaje sin la protección estatal” (Oswalt, 1999: 142). Adam Smith previó que las condiciones de desventaja podrían ser instauradas por el Estado, por lo que la conformación de un Estado mínimo parecía, nuevamente, la vía más racional. Lo racional no define aquí lo justo (lo digno, lo humano), sino lo necesario en el orden de la naturaleza. La ganancia se entiende en esta perspectiva como la legalidad última de una racionalidad neutral, en tanto es la “ley natural” del sistema.²³ Es decir, la ganancia es la razón del capitalismo, pero en cuanto categoría emanada del naturalismo *quasi* mecanicista del liberalismo moderno, y por su asiento en el valor prostituido del dinero, esta racionalidad es neutral, no se califica a sí misma como moral o inmoral, o no acierta a hacerlo en tanto las acciones del avaro se explican en mecanismos que rebasan al sujeto económico. Decir que la ganancia es la razón del capitalismo es afirmar en esta su sentido, todas las acciones alienantes, la explotación y la expropiación de la naturaleza, y la corrupción de la política se explican por

²³ “En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de este modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas [...] el proceso capitalista desarrollado quebranta toda resistencia [...] Es posible confiar el obrero a las ‘leyes naturales de la producción’”. *Ibid.*, 922.

esa única meta sistémica, la ganancia que es, en su raíz, una amplificación del principio auto-reproductivo del dinero. Y así en cuanto sentido se convierte en el único horizonte existencial de la sociedad de la avaricia.

Sería necesario desprender capa por capa las composiciones y recomposiciones de la democracia moderna, sobre todo, será necesario reconocer que hay una diferencia esencial entre el proyecto del Estado liberal y su realización como política-económica neoliberal. Del lado de la teoría crítica, por ejemplo, Chauí ve con claridad que el punto de quiebre fue el originario afán político (desarrollista) del Estado, su preocupación por apertrechar la inmoralidad del capital al proveerlo de lo necesario para la fácil multiplicación de sus ganancias. En el esquema neoliberal el crecimiento de las ganancias es directamente proporcional a la pauperización del trabajo asalariado y, por lo tanto, a la también creciente diferenciación social entre poseedores y desposeídos. La segunda tarea del Estado fue garantizar servicios públicos que siempre crecieron a menor velocidad que las diferencias generadas por el desarrollo capitalista. Llegado el momento el Estado de bienestar no fue capaz de sostener los dos frentes, y se propuso renunciar al segundo, el menos prioritario en términos racionales.²⁴ El congelamiento o definitiva privatización de los servicios y la riqueza pública fue sólo la consecuencia de un programa, el del Estado de Bienestar, que estaba desde su origen —según la misma Chauí— condenado al fracaso, pues al favorecer el desarrollo del capital clausuraba también las posibilidades de competencia local.

De acuerdo con el programa liberal, para que haya libre mercado debe haber condiciones de igualdad, pues la igualdad es la fuente de sentido de la competencia. No puede haber competencia sino sometimiento ante quienes ostentan ventajas, y no son iguales al comienzo del juego, este origen es la “prehistoria del capital”, como llama Marx al momento del despojo que constituye el tránsito del dinero a capital. Esa ventaja de inicio es la “acumulación originaria”.²⁵ Las ventajas que de entrada lleva el capital en el neoliberalismo son las que le otorga el Estado, no sólo políticas o jurídicas, sino materiales. El fallido Estado de bienestar corría lo mismo con los cargos de los ‘segundos salarios’, como llama Chauí a los servicios

²⁴ Marilena Chauí, en *La ideología de la competencia. De la regulación fordista a la sociedad de la competencia*, trad. Mariana Larison (Ulzama: NED, 2014), 65, lo describe con mayor detalle.

²⁵ “La expropiación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos *métodos* idílicos de la *acumulación originaria*”. Marx, *El capital*, 917-918.

públicos —salud, educación—, que con la construcción de infraestructura para el desarrollo de las grandes industrias y, claro, con los costos de la expoliación de recursos naturales.

Si la única razón del capitalismo es la acumulación de riqueza —la reproducción de las ganancias— era a todas luces irracional seguir manteniendo un Estado de bienestar que ‘sangraba’ al Estado los recursos que racionalmente había que dedicar al crecimiento del capital. La crítica de la racionalidad del capitalismo, como categoría y como horizonte deshumanizado depende de la crítica del dinero, como se entiende a través de Negri, pero la crítica del dinero conduce siempre al análisis de la avaricia porque la ganancia (como horizonte existencial del capitalismo) es la institucionalización neoliberal de la avaricia, su racionalización. Avaricia y ganancia integran un circuito justificado por la racionalidad como meta auto-reproductiva del capital.

¿Dónde comienza la crítica de la racionalidad del capitalismo? La antropología no logró desensamblar los supuestos evolucionistas que lastraron el concepto, y más bien se concentró en limitarlo materialmente, o contener de alguna manera su totalización como hicieron en los análisis de economía del campesinado y otros sistemas tradicionales de intercambio. La filosofía, por su parte, se ha decantado por una forma de irracionalismo que se opone al criterio economicista y desarrollista de la razón ya no sólo capitalista, sino en cuanto tal, occidental. La crítica filosófica ha puesto todo en la misma hoguera, la razón, la conciencia o la subjetividad, la modernidad, la praxis científica, todo ha ido a parar en cenizas y sentimentalismos existencialistas tras la guerra. Es como decir que, si la única racionalidad posible es la racionalidad económica, entonces es preferible dar la espalda a esa razón, sin reparar en la trampa ideológica a la que se arrastra este discurso.

No hay racionalidad alguna en un sistema que se sostiene en la avaricia, y en modos de acumulación esencialmente violentos.²⁶ El irracionalismo deriva en una suerte de “desmontaje metafísico del sujeto” que consiste en el confinamiento formalista o ideológico de la vida subjetiva como la suma de sus determinaciones biológicas, “psíquicas”. Y, en efecto, el avaro no se encuentra en ningún lado, tampoco en la filosofía entregada al formalismo que alimenta la matematización de la vida en el capitalismo tecnocrático,²⁷ o a la especulación teológica, casi

²⁶ “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”. *Ibid.*, 892.

²⁷ La matematización de la naturaleza es, para Husserl, el proceso mediante el cual la naturaleza abstracta, cuyos actos de abstracción se fundan en la naturaleza de la experiencia inmediata, se pone a sí misma, en la praxis científica, es decir, como lo fundante, no sólo de la ciencia, sino de la vida, es decir, la matematización de la naturaleza es una mistificación de la ciencia. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne (Buenos Aires, Prometeo, 2008), 65.

en el mismo sentido que Marx reprochaba a los Bauer. La crítica de la racionalidad del capital tendría que emprenderse como reconducción o reducción de la sociedad avara, a los actos racionales, a la razón como motivación de los actos de un yo despierto, un yo humano autoconsciente y lúcidamente situado en su mundo,²⁸ el sujeto de los procesos económicos, en última instancia, y tal como lo vislumbró W. Eucken.²⁹

Pero aquí hay un punto de confluencia de las diversas posiciones de la crítica, quizá de sus distintos niveles. Se trata de la forma en que los discursos científicos, las orientaciones, la praxis científica, se prefigura y determina en el marco metafísico que la filosofía produce, o en el que ella misma se reproduce. Para Husserl, meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos; para Marx, la economía política de sus contemporáneos hace más que meros hombres de hechos, reduce al ser humano a la menos valiosa de las cosas del mundo, lo envilece. Pero en última instancia, esa idea de ser humano como cosa y recurso está filosóficamente legitimada en una idea sí, filosófica de racionalidad, un concepto del que sólo la filosofía puede hacerse responsable. En el caso de Marx la filosofía era el paisaje *putrefacto* del espíritu absoluto, para Husserl, fue el escepticismo psicologista de su propio tiempo. Tanto Marx como Husserl emprendieron una reforma de la praxis científica (psicológica y económica) equivalente a una renovación de los principios mismos de la filosofía, es decir, la filosofía auténtica se despliega como teoría de la ciencia, no sólo como epistemología, sino como crítica de la validez racional del conocimiento científico. Tal reforma científica parte del hecho de que las ciencias “hacen” a los hombres, es decir, que la praxis-teórica tiene una incidencia histórica concreta, tanto la economía moderna, como la psicología o las ciencias de la subjetividad. En ambos casos el frente crítico sigue siendo esa idea filosófica de racionalidad, de naturaleza, de condición humana, reducida, ya a los hechos económicos, ya a los hechos psíquicos.

La racionalidad del capitalismo tiene la función de neutralizar o naturalizar la inmoralidad de la ganancia, al situarla en el sistema de la naturaleza, en el orden sistémico y libre del mercado, así la ganancia es el resultado de la racionalidad causal que determina la dinámica propia, no del intercambio, sino de la reproducción del dinero. La razón del capital es

²⁸ “El yo durmiente en oposición al despierto es la completa inmersión en la materia-de-yo, en la *hyle*, el ser-yo inseparable, el hundimiento-del-yo, mientras que el yo despierto se contrapone a la materia y es así afectado, hace, padece, etc.”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. *Análisis sobre la constitución*, trad. Antonio Ziriñ Quijano (México: FCE/UNAM, 2005), 301.

²⁹ Me refiero, desde luego a la vía del ordoliberalismo que aquí no puedo sino apenas mencionar como recurso crítico, pues su desarrollo debe ser amplio y muy preciso en relación con el modelo clásico del liberalismo. Walter Eucken, *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, trad. T. W. Hutchison. Berlin: Springer, 1992), 29.

vaciamiento del sentido humano del dinero, o bien, naturalización de la avaricia, es decir, inserta la inmoralidad del avaro entre los factores mecánicos de reproducción del sistema. El neoliberalismo se reproduce a través de una idea de racionalidad trasfigurada, que pone en un primer plano la pasividad de sujetos sustituibles en la medida en que no preceden a sus funciones siempre homogéneas dentro del sistema. La economía precede a la vida, por eso no se califica a sí misma como moral o inmoral. A esta condición apunta la crítica husserliana de *La crisis*, a la deshumanización de la praxis científica, y a una renovación que sólo puede consistir en la recuperación del mundo de la vida como mundo de la existencia humana, de la vida económica, política, etc. Pero también Marx lo vio, no sólo en la deformación teológica de la dialéctica hegeliana, sino en la mecanización inhumana con la que procedieron los fisiócratas como Proudhon o Ricardo; Marx denuncia el cinismo con el que se expresan en sus análisis del valor.³⁰ Lo que Marx y Husserl, de alguna manera señalan, es que la filosofía dejó la tarea definitoria del concepto más importante del horizonte racional humano el concepto de razón y verdad científica, a una ciencia de hechos, a la economía, y la psicología.³¹ La economía definió la razón como ganancia.

Los actos codiciosos o de acumulación no son, sin embargo, actos racionales en sentido crítico, pues lo racional se define como opuesto a lo impulsivo, a la ceguera del impulso no-yoico o de-reflexivo que caracteriza a la avaricia. Las acciones racionales o racionalmente motivadas del sujeto se definen como actos de un yo despierto, y sus actos tienen su génesis en un juicio, en una reflexión sobre un juicio, etc. Son actos volitivos, no determinados pasiva sino activamente. La avaricia, es un sentimiento de falta; la falta de un yo que cede su voluntad, que se pierde en el *pathôs* insaciable de la acumulación, es egoísta, y en su pasividad definitivamente irracional.

Los actos racionalmente orientados buscan valores duraderos que propicien, según Husserl, una satisfacción o contento duradero. “Configurada como una vida que vivida con perfecta conciencia moral, como una vida que su sujeto sea capaz de justificar ante sí en todo

³⁰ “Disminúyanse los gastos de fabricación de los sombreros y su precio terminará por descender aunque la demanda pueda doblarse [...]. Disminúyanse los gastos de mantenimiento de los hombres, disminuyendo el precio natural de la alimentación y el vestido que sirven para el sostenimiento de su vida, y se verá que los salarios terminan por bajar [...]. Desde luego, el lenguaje de Ricardo no puede ser más cínico. Poner en el mismo nivel los gastos de fabricación de sombreros y los gastos de sostenimiento del hombre, es transformar al hombre en sombrero”. Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Martí Soler (México: Siglo XXI, 1987), 18-19.

³¹ “Así leemos en la obra polémica de Mill contra Hamilton: ‘La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con ésta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia...’”. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, trad. Manuel García Morente y José Gaos (Madrid: Alianza, 2006), 67.

momento y por completo [...] Una vida que traiga contento puro y duradero” (Husserl, 2002: 34). En el fondo de esta satisfacción duradera no hay más que una autosatisfacción, un contento con la propia vida, es decir, una vida que se vive libre de contradicciones. La vida que busca valores permanentes es lo opuesto de la existencia volcada en la acumulación compulsiva, pues la primera encuentra una mismidad que se satisface en sí misma, en lo que es (sin contradicción); la segunda no se encuentra, no puede encontrarse en el vacío que la acumulación profundiza. La avaricia es un impulso ciego, un sentimiento de falta, y por lo tanto, un sentimiento histórico, a-social, irracional. Lo irracional es la ganancia, es decir, la avaricia institucionalizada

Agón y pleonexía:³² el contravalor de la avaricia

La acumulación, como tendencia del avaro a tener más, mantiene una relación negativa con el instinto agonístico o el impulso de la competencia, posiblemente tanto como con la tendencia social al intercambio. El impulso pleonéxico a tener más, a acumular más y más dinero, parece emparentado con el natural instinto del yo a su autoafirmación en la superioridad agonística que no es más que el instinto o la natural tendencia a ser más que el otro. La relación entre avaricia y competencia en el marco histórico concreto del capitalismo neoliberal es especialmente compleja, dadas las múltiples capas de sentido que se han sedimentado sobre el contenido de la competencia desde el sesgo evolucionista del propio Marx, quien incluye en las tareas críticas del capitalismo la revisión de la relación entre competencia y monopolio.³³ La competencia, el agón, es un telos primario, es tendencia a la autoconstitución del yo en la diferenciación del otro, a través de la afirmación de una “superioridad” lograda por sí y con el pleno

³² El concepto de *pleonexía* en Aristóteles (Constitución de Solón) aparece en relación con el de *kóros*: “El éxito de una determinada figura (*ólbos, ploútos*) conlleva una situación de insaciabilidad (*kóros, pleonexía*) que conduce a la ceguera, la transgresión y la ruina (*áte, hybris, tisis*)”. Lucas Díaz López, “Dêmos Basileús o ¿por qué rechaza Aristóteles la democracia ateniense?”. *Las Torres de Luca*, vol. 8, (2019): 59.

³³ Este sesgo arraiga en la propia formación de Engels en la tradición evolucionismo unilineal que ordena los análisis de El origen de la familia, la propiedad privada y el trabajo, y se manifiesta con especial claridad y fuerza en su propia definición de la competencia, más allá de los Manuscritos, en El capital: “El análisis científico de la competencia —afirma Marx— sólo es posible cuando se ha comprendido la naturaleza intrínseca del capital, así como el movimiento aparente de los cuerpos celestes sólo es comprensible a quien conoce su movimiento real, pero no perceptible por los sentidos”. Marx, *El capital*, 384. En este contexto Marx se refiere a la competencia entre capitales que deriva en la concentración monopólica de los mercados, y a la larga, en oligopolios. En sentido estricto, o no naturalista, esta competencia carece de sentido agonístico o, bien, no es competencia, primero porque carece de las condiciones de igualdad que demanda la libre competencia, segundo porque tiende a eliminar la diversidad que la origina.

reconocimiento de la comunidad. Es decir, lo agonístico es más que un sentimiento un campo y dominio sentimental en el que se rozan el orgullo, la dignidad, el reconocimiento, la admiración y el honor, en el anhelo de ser más. ¿En qué relación está el instinto agonístico con la avaricia? ¿Cómo se distingue en tal caso el querer ser más, del querer tener más? No se transforma una cosa en la otra. No es lo agonístico, la competencia, una matriz de la reproducción del capitalismo neoliberal o avaro. La relación entre agón y avaricia es de radical oposición, pero también de oscura mistificación de la segunda sobre la primera.

La competencia es una tendencia básica del animal humano, su determinación básica atañe pues a la constitución anímica o puramente animal del hombre. Todos los animales compiten, y en sus competiciones, igual que en las humanas, hay exhibicionismo, protagonismo, caos momentáneos, lucha, teatralización y fingimiento. La competencia humana, en todo caso, se distingue no sólo por el desarrollo de capacidades (psicofisiológicas) que el juego exige del sujeto, sino por el orden simbólico e imaginario en el que se despliega el juego humano, tanto como su determinación autoconsciente. El humano juega e imagina que juega, juega y sabe que juega. La competencia agonística representa una entera dimensión de trato con el otro, es un modo de empatía auténtica, que exige el pleno reconocimiento de la igualdad del otro, la igualdad de circunstancias y la igualdad de cuerpos. La ventaja o la trampa invalidan el juego. El instinto agonístico es regulado en el juego, humanizado, dignificado en las formas lúdicas de la existencia y exige esencialmente esa condición de reconocimiento igualitario; más que mera parificación es reconocimiento auténtico de una igualdad que la victoria quiebra instaurando una legítima superioridad, basada no en el sometimiento, sino en la dignidad y el honor.

Pues bien, todos los valores sociales o sentimientos alegres que el juego irradia en los jugadores conforman un ámbito opuesto al de la ganancia. En el capitalismo neoliberal lo agonístico es destruido por la ideología de la ganancia. La ganancia es lo opuesto al ganar del juego,³⁴ el avaro no es un jugador, es el tramposo que arruina el juego, que clausura lo imaginario y la libertad que la competencia entraña y promueve: “El arriesgar se adhiere lo mismo a la empresa económica que al juego. La mera codicia no es la que trafica ni la que juega. Osar, visos inciertos de ganancia, inseguridad del resultado y tensión constituyen la

³⁴ “Un pueblo está en su apogeo industrial cuanto lo principal para él no es la ganancia sino el ganar. En esto los yankees están por encima de los ingleses”. Marx, *Elementos fundamentales para...*, 6. Precisamente en su referencia a los yankees queda claro el sentido con que se refiere Marx a este ‘ganar’, más bien equivalente a lo que se entiende aquí por ‘acumular’.

esencia de la actitud lúdica”.³⁵ El avaro no puede ser un jugador, pues lo que acumula instaure una diferencia de la que depende su reconocimiento individual mediante la supresión de los otros, la idea de ganancia suprime el riesgo pues lo que se arriesga es plusvalor, despojo del valor del otro, no está el propio valor en juego.

La diferencia histórica que el dinero instaure clausura lo agonístico como momento esencial de la constitución del hombre. Querer más, querer acumular más es lo opuesto de querer ser más que el otro en el reconocimiento buscado desde la dignidad de los pares, de los iguales. La competencia es el ámbito de la libertad que deriva de ese igual reconocimiento, esa igualdad expuesta de las voluntades que juegan y compiten y juegan a competir. Sin embargo, es imposible la competencia cuando los ricos son capaces de apostar vorazmente a las pérdidas, a un sistema sostenido de pérdidas anuales, hasta desangrar a la producción local incapaz de resistir en condiciones de absoluta vulnerabilidad fiscal y que se ve obligada a precarizar los puestos laborales o disolverlos. La meta del capitalismo neoliberal no es la producción sino la ganancia, el objeto de la avaricia no es el dinero, sino la acumulación, y la acumulación significa vaciamiento del sentido humano de la producción, tanto como del intercambio.

Ahora bien, el concepto de competencia aparece incrustado en el modelo liberal que el propio Marx critica, y hace también de la competencia un factor de reproducción del capital. Respecto de este delicado punto hay que considerar nuevamente el sesgo naturalista que impregna el lenguaje marxiano a través de Engels, y patente en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Marx está inmerso en el pensamiento evolucionista, propio del positivismo antropológico del que es contemporáneo, y del que Morgan y Tylor son fundadores en Inglaterra. La competencia (desde esta perspectiva no agonística) puede tener distintas salidas interpretativas, una, cercana a la de Chauí, enteramente fisiológica y referida más bien a capacidades y facultades desarrolladas a través de los recursos que el capitalismo le provee a los sujetos que hace “competentes”, o que cataloga como competentes, en el sentido de tener una determinada autoridad sobre parcelas delimitadas de la realidad histórica. Chauí roza una equivalencia entre competencia y autoridad. Los competentes de la sociedad son los que tienen autoridad. Esta idea que tiene un fondo fisicalista compartido con Marx, aunque Chauí hace una delimitación que no toca al mercado. La competencia en este discurso no tiene que ver con la dinámica del mercado sino con la crítica ideológica. En relación con Marx, la competencia sí es un elemento esencial del mercado, pero en un sentido casi malthusiano, el de la

³⁵ Johan Huizinga, *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz (Madrid: Alianza, 2012), 89

competencia como capacidad de subsistencia del más fuerte, si esa fortaleza se ejerce como violencia sobre el otro. Esta idea de competencia poco o nada tiene que ver con la competencia agonística que rige o debería regir el libre mercado. El concepto de Marx deriva de las lecturas sociobiológicas de Spencer, por ejemplo, y de otros que como Adam Smith trataron de ver en la sociedad un sistema, sino orgánico, mecánico, en el que rigen leyes que explican (causalmente) al ser individual. La competencia es otro de esos mecanismos autónomos que rigen la evolución o desarrollo de la vida. Se trata de un principio puramente especulativo en lo social, y también en el evolucionismo biológico, donde realmente Darwin nunca promovió una visión semejante. El concepto de adaptación es en gran medida lo opuesto al de competencia en ese burdo o carnicero sentido de la imposición por la violencia. Esta idea funciona además sobre una idea de especie que subsume lo individual y lo disuelve. Desde esta perspectiva naturalista, las lecturas postmarxistas, como la de Chauí, se apropiaron del concepto fermentado en el caldo de la ideología individualista, donde quizá sea más preciso situar su crítica. El individualismo ideológico y la competencia no son la misma cosa. Pero antes de seguir vale la pena distinguir los dos niveles de la definición de competencia, uno que podríamos pensar, sí, como ideológico, que emana del marco teórico del mecanicismo decimonónico y del evolucionismo antropológico y, segundo, la definición agonística y fenomenológica de la competencia, como tendencia del yo al otro en la oposición y la confrontación igualitaria, como afán de reconocimiento que no pasa por el sometimiento, sino por la auténtica empatía que ve en el otro un igual. La competencia agonística es un impulso social y socializante, no en la distensión amorosa del instinto erótico, sino en la tensión armónica de las diferencias. La esencia de la competencia es la realización del individuo como persona, es decir, en su comunidad social, su concreción y reconocimiento como sujeto social, como el mejor. Ganar, en el juego agonístico, en la competencia, significa el brillo de una individualidad que concentra los más altos valores colectivos, es un logro individual cuyo sentido es eminentemente social: “¿Qué quiere decir “ganar”? ¿Qué es lo que se gana? Ganar quiere decir: mostrarse, en el desenlace de un juego, superior a otro [...] Se ha ganado prestigio, honor, y este prestigio y honor benefician a todo el grupo al que pertenece el ganador” (Huizinga, 2012: 86-87). La competencia es social, la avaricia es impulso a-social; el instinto agonístico es empático, la avaricia es un sentimiento de base egoísta, que encierra al yo en sí mismo. La competencia es humana y humanizante, es un campo de despliegue de la libertad, de concreción de la subjetividad libre en el encuentro con los otros.

Chauí define la ideología, en estricto sentido marxiano, como la imposición de una falsa conciencia a través de un conjunto de principios prácticos y valores orientadores que sirven a unos cuantos, a los dueños de los medios de producción, que hacen pasar estos principios y valores como bienes de la humanidad. Aquí aparece ya una raíz del problema, pues esta idea de humanidad es en realidad el reflejo ideológico —e ideologizante— de esos mismos intereses de la clase dominante. Para Chauí, las instituciones modernas, las que articulan el Estado liberal, son el escenario en el que materialmente se instaura esa idea de humanidad, condición humana, o subjetividad. La ideología, según fuentes como Chauí, es puesta como una estructura que se autorreproduce con independencia de los sujetos que en ella, a través de ella, configuran u orientan su existencia.

Chauí considera que la competencia es un recurso y mecanismo ideológico de la reproducción del capitalismo sin detenerse a ver la efectiva tensión que juega respecto de la tendencia a la monopolización de mercados y capitales.³⁶ La competencia es incompatible la acumulación. La incompatibilidad se solventa en el matiz del tipo de competencia al que se refiere esa determinación inicial que Marx define como “tendencia”. El sentido sociobiológico de la competencia sería ya, de hecho, una primera legitimación ideológica del capitalismo neoliberal. Esto nos aclara el marco en el que se comprende ese concepto de competencia, como parte estructural o esencial de la animalidad pre-humana, o, pre-agonística; como competencia animal, en sentido global, capacidad de autosubsistencia, expresada como dominio técnico de la naturaleza. En el evolucionismo la técnica es la medida de desarrollo de las sociedades, esta misma idea, pasa a la medida neoliberal del desarrollo como competencia en tanto potencia de una sociedad (Estado o transnacional) de concentrar en sí misma la mayor cantidad de riqueza (o consumir la mayor cantidad de energía). La competencia es mensurable así que el criterio de comparación y superación se transfiere a las cantidades dinerarias y de riqueza acumulada como prueba de un triunfo absoluto, pero que de ningún modo se confunde con la victoria agonística. La competencia definida en el marco del naturalismo sociobiológico es prácticamente asocial; en sentido biológico esta posición antepondría el egoísmo como principio de auto-pervivencia de los organismos, y por ende del yo o de la conciencia. Esta forma de egoísmo, ya pasado por el tamiz naturalista del siglo XX, se convierte en el discurso ordinario en individualismo.

³⁶ Como veremos, el problema de esta interpretación deriva de dos condiciones centrales, la primera es la visión naturalista —heredada por Marx— de la competencia. La segunda es la contradicción en la que entra con la competencia como elementos estructural y sentimental de la reproducción del capital, como aparece en un inicio en los manuscritos de 1844.

La parcialidad de la interpretación de Chauí estriba precisamente en poner la competencia como ideología, pasando por alto el hecho de que Marx mismo la define como condición material, pues es tendencia, instinto, naturaleza humana, del género humano. Ya el hecho de que la tendencia a la competencia entre en tensión, o más bien contradicción continua con la otra tendencia, a la monopolización, es indicador de su determinación material, no ideológica: “El neoliberalismo —dice Chauí— al afirmar que los imperativos del mercado son racionales y que, por sí mismos, son capaces de organizar la vida económica, social y política, introduce la idea de competición y competitividad como suelo infranqueable de las relaciones sociales, políticas e individuales” (Chauí, 2018: 88) Sin embargo, la ideología no contradice los mecanismos reproductivos, ni está en tensión con ellos. Chauí pasa por alto su originaria determinación material dada precisamente como tendencia, impulso dependiente de un instinto subjetivo y auto-constituyente.

Ahora hay una ideología de la competencia, la generada por la crítica de la ideología de la competencia, que bien podría entenderse, conforme a sus propios términos, como meta-ideología de la competencia. Y es que al reducir la competencia a una forma o capa de la ideología neoliberal neutraliza su sentido antropológico y racional, es decir, su valor agonístico. La ideologización de la competencia les lava la cara a los monopolios pues en teoría descalifica la competencia que en los hechos los monopolios destruyen, y hacen inviable. La crítica de las ideologías se ha convertido en un momento del circuito ideológico de la reproducción del neoliberalismo y sus camaleónicos encubrimientos. Lo necesario o urgente, parece ser una reconducción radical de la ganancia a sus fuentes deshumanizantes de sentido, ese sería el principio marxiano de la crítica de la racionalidad económica.

La recuperación de los espacios de competencia, o su demanda, no significa la defensa del libre mercado en los términos del monopolismo actual, sino apelar a la re-moralización del juego económico a través de lo agonístico (la competencia) y no de la pleonexía, o bien, de la misma liberalidad aristotélica, el justo medio entre avaricia y prodigalidad.

Conclusiones

La avaricia es un sentimiento de falta infinita que se reproduce a través de la acumulación de dinero. El dinero se auto-reproduce y ahonda la falta del avaro que sostiene la inmoralidad del sistema capitalista. La crítica del dinero nos obliga a reconducir o reducir fenomenológicamente

su valor a la avaricia, a los actos ciegos e irracionales de acumulación, que el capitalismo traviste con la categoría de ganancia o racionalidad o legalidad intrínseca del sistema de reproducción y transmutación del dinero. La ganancia es, más que una categoría económica, la institucionalización capitalista de la avaricia, su racionalización a través de una visión sistémica, mecánica y deshumanizada de la realidad de la vida económica. El régimen avaro destruye la competencia y es un continuo atentado contra la esfera entera de lo agonístico, libre, auténtica y racionalmente humano. Habría que entender por régimen avaro el complejo campo sentimental —egoísmo, miseria, alienación, compulsión, infelicidad continua, falta infinita— que implica las justificaciones deshumanizantes que ordenan los valores y producción de valores existenciales. Por ello es posible pensar lo agonístico como el foco de resistencia que es posible oponer al poder devorador del avaro. El avaro no compite, no juega, explota y expolia. Oponer la competencia como contravalor de la avaricia nos demanda el ejercicio de clarificación o construcción de una filosofía de los sentimientos morales de base fenomenológica, que sirva como instrumento para llevar a cabo una crítica radical de los supuestos del liberalismo y de sus deformaciones ideológicas.

Bibliografía

- Caillouis, Roger. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, trad. Jorge Ferreiro. México: FCE, 1986.
- Chauí, Marilena. *La ideología de la competencia. De la regulación fordista a la sociedad de la competencia*, trad. Mariana Larison. Ulzama: NED, 2014.
- Depraz, Natalie. *Lucidité du corps*. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Díaz López, Lucas. “Dêmos Basileús o ¿por qué rechaza Aristóteles la democracia ateniense?”. *Las Torres de Luca*, vol. 8, (2019): 55-81.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza, 2012.
- Eucken, Walter. *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, trad. T. W. Hutchison. Berlin: Springer, 1992.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas 1*, trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2006.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Análisis sobre la constitución*, trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: FCE/UNAM, 2005.
- Husserl, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. Agustín Serrano de Haro, México, Anthropos-UAM, 2002.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, vol. 1 [*Grundrisse*], trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2023.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2013.
- Marx, Karl. *El capital*, trad. y ed. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1988.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Martí Soler. México: Siglo XXI, 1987.
- Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, trad. Carlos Prieto del campo. Madrid: Akal, 2001.
- San Martín, Javier. *Mundo, cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda, 2024.
- Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Paidós, 2016.

- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones* (Libros I-II-III y selección de los Libros IV y V), trad. Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 2011.
- Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 1997.
- Spinoza, Baruch. *Ética*, trad. José Gaos, México, UNAM, 1977.
- Vendrell, Ingrid. “Emoción y moral: el caso de la envidia”. En C. Cabrera y M. Szeftel (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires: SB, 2021.