

Franz J. Hinkelammert

La constitución de la ética: la ética del mercado y su crítica

Resumen: *El presente artículo realiza un análisis de la ética del mercado y cómo funciona dentro de este último. En primer lugar, se desarrolla la comprensión de esta ética a partir de Platón, pasando por autores como Adam Smith, Kant, Max Weber y Wittgenstein. Seguidamente, se sostiene que la economía capitalista descontrolada implica un suicidio colectivo que no es meta consciente, pero sí consecuencia de lo que se está haciendo. Ante ese panorama se articula la afirmación de la vida como alternativa a ese suicidio colectivo. Se problematiza la teoría de los actos medio-fin sosteniendo que la relación medio-fin está siempre conectada con juicios vida-muerte, algo que Marx tenía claro. Se sostiene que en el centro del cálculo del mercado y de su ética se debe descubrir el criterio vida-muerte.*

Palabras clave: *criterio vida-muerte, ética, Max Weber, racionalidad, juicios de hecho*

Abstract: *This article analyzes the ethics of the market and how it works within the latter. In the first place, the understanding of this ethics is developed from Plato, through authors such as Adam Smith, Kant, Max Weber and Wittgenstein. Then, it is argued that the uncontrolled capitalist economy implies a collective suicide that is not a conscious goal, but a consequence of what is being done. Faced with this panorama,*

the affirmative of life is articulated as an alternative to that collective suicide. The theory of means-end acts is problematized saying that the means-end relationship is always connected with life-death judgments, something that Marx was clear about. It is argued that the life-death criterion must be discovered at the center of the calculation of the market and its ethics.

Keywords: *life-death criterion, ethics, Max Weber, rationality, fact-judgments*

Quiero aquí hacer un análisis del mercado y de la economía del mercado de una manera muy poco usual. Se trata de un análisis de la ética del mercado, que de ninguna manera es simplemente una ética referida a lo que produce el mercado. Se trata, en cambio, de un análisis de la ética del mercado, y de cómo esta ética está presente en el propio funcionamiento de este mercado. Quiero solamente dar algunos ejemplos de esta ética. La ética del mercado tiene tres normas muy básicas, que además son normas éticas cuya validez no se restringe al mercado. Se trata de las normas que prohíben matar al otro para quitarle sus propiedades, las normas que prohíben robar y las normas que prohíben la estafa del otro, es decir, que prohíben mentir. Hay muchas otras normas, pero estas tres permiten analizar lo que es el problema de la ética del mercado. Son normas que aseguran el propio funcionamiento del mercado.



Por supuesto, muchas veces estas normas no se cumplen. Pero, si en un grado demasiado grande no se cumplen, el propio mercado deja de funcionar y se quiebra. Por esta razón, cada sociedad del mercado persigue la violación de estas normas en el grado necesario para poder sostener el mercado.

Max Weber habla de vez en cuando de la ética del mercado. Pero nunca la transforma en objeto de análisis. Eso vale, en general, también para la mayoría de los economistas. Pero, de hecho, no hace falta concebir algo como los juicios de valor de Max Weber para explicar los valores de la ética del mercado. Lo suficiente es querer tener un mercado. Para tenerlo, hay que instalar los valores de la ética del mercado y su instalación no es ningún resultado de juicios de valor. Simplemente es necesario para hacer posible una institución, que se necesita.

He tomado como ejemplos de normas de la ética del mercado tres normas del decálogo del Antiguo Testamento de la Biblia, que aparece en el monte Sion entregado por Jahvé. De hecho, aquí Jahvé asume estas normas ya existentes y las declara, a la vez, como normas que él mismo hace suyas. Se necesita este apoyo, porque estas normas están constantemente en conflicto con lo que es el interés egoísta del ser humano. Este puede ganar al violar las normas, pero la ética condena esta actitud. En la Biblia, Jahvé mismo adopta esta posición. Hoy muchas veces argumentamos en el mismo sentido, en nombre del bien común.

Quiero ahora ver cómo, en nuestra historia, se desarrolla la comprensión de esta ética del mercado. Quiero verlo primero en Platón, después en autores más bien modernos como son, especialmente, Adam Smith, Kant, Max Weber y Wittgenstein.

1. La aparición de la ética de la banda de ladrones: Platón y el templo de Jerusalén

Platón se enfrenta a la crítica de un sofista griego, según el cual siempre sería más racional y exitoso no tener ninguna ética, porque sería falso

tener una ética, porque entonces, no se podría actuar exitosamente. Por eso, Platón le responde, que en este caso sin ética ya no se puede actuar siquiera. Hasta una banda de ladrones, dice Platón, necesita una ética, que es una ética muy normal. Pero la aplican los ladrones solamente en sus relaciones internas, no hacia el exterior. Solamente por cumplir de esta manera con la ética, la banda de ladrones puede tener éxito. Los ladrones de una banda de ladrones no se deben, entre sí, ni robar y tampoco matar, para que hacia fuera puedan robar y matar eficientemente.

Platón se enfrenta a un argumento corriente en su tiempo, según el cual “el injusto es inteligente y bueno; el justo ni una cosa ni la otra (...) el injusto se parece al inteligente y al bueno, mientras el justo no se parece a éstos.” (Platón, República I, 349e).

Hace una pregunta de sorpresa:

El Estado que llega a prevalecer sobre otro, ¿ha de mantener ese poder sin justicia, o le será forzoso contar con justicia? (...) pero ahora dime esto, también para complacerme: ¿te parece que un Estado o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o cualquier otro grupo que se propusiera hacer en común algo injusto, podría tener éxito si cometieran injusticias entre sí? (Platón, República I, 351b-c)

Aquí aparece la ética de la banda de ladrones. Si no cumple con ciertas leyes, ni la banda de ladrones puede funcionar:

La injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad (...). Y ahora dime esto: si la obra de la injusticia es crear odio allí donde se encuentre, al surgir entre hombres libres o bien entre esclavos, ¿no hará que se odien y se disputen entre sí, de modo que sean incapaces de hacer juntos algo en común?

Por consiguiente, sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o en donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de

las disputas y discordias. (Platón, República I, 351d-352a)

La misma *polis*, ahora, resulta una gran banda de ladrones. Platón ni reflexiona eso mayormente, sino deja todo allí. Pero pregunta por la perfección de la *polis*, dado este estado de las cosas.

Se nota enseguida una gran preocupación. Que la *polis* sea organizada como banda de ladrones, no le molesta. Su problema es: ¿cómo evitar que el ejército de la *polis* se transforme al interior de la *polis* en otra banda de ladrones, que le robe a la *polis*? Se imagina, entonces, un sometimiento ideal del aparato militar a la *polis* y su gobierno, lo que hacen presente los magistrados.

En esta línea de Platón sigue después el mismo Jesús. Cuando entra en un conflicto con el templo de Jerusalén, choca también con todos los negociantes que operan en este templo, principalmente para la venta de animales que pueden ser usados como sacrificios de parte de los sacerdotes del templo.

Sobre este lado del templo, Jesús dice que es una “cueva de ladrones” (véase Mateo 21:13). Obviamente esta palabra repite, de hecho, la palabra de Platón de la “cueva de ladrones”.

Dos pensadores de la Ilustración: Adam Smith e Immanuel Kant

Quiero ahora hacer ver cómo dos de los más importantes pensadores de la Ilustración del siglo XVIII —el siglo de las luces— enfocan este problema. Primero quiero citar a Adam Smith, el fundador de la ciencia económica. Adam Smith sigue la misma argumentación que había iniciado Platón. Las variaciones que introduce son solamente de importancia secundaria:

Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros. Al punto en que empiece el menoscabo, el rencor y la animadversión recíprocos aparecerán, todos los lazos de unión saltarán en pedazos y los diferentes miembros de la sociedad serán por así

decirlo disipados y esparcidos por la violencia y oposición de sus afectos discordantes. Si hay sociedades entre ladrones y asesinos, al menos deben abstenerse, como se dice comúnmente, de robarse y asesinarse entre ellos. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más comfortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa. (Smith, 1997, p. 186)

Adam Smith percibe, evidentemente, la ética del mercado como una necesidad imprescindible en cualquier sociedad humana. Insiste que eso vale inclusive para “sociedades entre ladrones y asesinos”. Smith habla en cuanto a la necesidad de esta ética de justicia y, de hecho, Smith no menciona otra justicia que esta ética de mercado. Frente a esta justicia, la “beneficencia” es perfectamente secundaria. Con eso rechaza toda concepción de una justicia social y su intervención en el mercado. Ni habla de justicia social. La palabra beneficencia suena hasta despreciativa, aunque no la rechaza completamente.

Kant sigue en esta línea también. Inclusive, Kant dice que su ética del imperativo categórico habría, necesariamente, que ser aplicada en toda sociedad, inclusive por un “pueblo de demonios”. Dice eso en su libro *La paz perpetua*:

El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios (diablos); basta con que éstos posean entendimiento. El problema es el siguiente: «He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos.» (Kant, 2003, pp. 14-15)

Se trata de la manera de Kant de asumir el argumento de Platón sobre la ética de la banda de ladrones. Ahora no se habla de una banda de ladrones, sino de un pueblo de demonios. Sea la gente mala o buena gente: de todas maneras, tienen que reconocer la validez de la ética formal, que incluye siempre la ética del mercado.

Wittgenstein: el suicidio de la ética

Sin embargo, Wittgenstein, antes de su primer libro famoso, el *Tractatus logico-philosophicus*, del año 1918, formula en sus *Diarios* (1914-1916) una reflexión que posteriormente no repite y que abría otras dimensiones posibles de su reflexión de la ética. Se trata del texto siguiente:

Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo! (Wittgenstein, 1984, p. 187)

Para ver toda la dimensión de esta cita, hace falta invertir la primera frase. Entonces diría: *Si en una sociedad todo está permitido y no hay acciones prohibidas, eso es suicidio colectivo de esta sociedad*. De eso sigue, entonces, efectivamente, lo que Wittgenstein concluye en la cita: “Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental”. Por tanto, este juicio de negar la existencia de la ética resulta ser un *juicio vida-muerte*. La renuncia al carácter objetivo de la ética resulta ser la afirmación del suicidio: No hay vida humana social posible sin una o varias éticas que juzguen sobre esta acción.

Wittgenstein no hace esta conclusión. Pero la crítica a Wittgenstein puede empezar precisamente con nuestra cita de Wittgenstein en su forma invertida: *Si no hay ética, entonces hay puro suicidio*. En nuestro lenguaje más usado, se

puede expresar eso mismo como: *Si no hay ética, hay caos*. Pero caos es solamente otra palabra para la muerte. Por tanto: *Si no hay ética, hay solamente muerte*. Y esta muerte es, a la vez, suicidio.

Ética es, entonces, el conjunto ético que hay que tomar para que el ser humano, como ser que es parte de una sociedad, pueda vivir. Toda sociedad debe tener una ética de este tipo, aunque sea una sociedad extremadamente inhumana. Por eso, una sociedad con esclavos tiene esta ética, pero la misma ética, entonces, establece que el asesinato de esclavos no está prohibido. Es la ética de la antiguas sociedades griega y romana, y también de la sociedad de E.E.U.U. hasta el año 1865, año de la liberación de los esclavos. Ni la Alemania Nazi abolió la prohibición del asesinato. Solamente introdujo la excepción: *excepto sobre todo judíos y comunistas*.

El problema que resulta no es que no haya ética y que no pueda ser desarrollada. El problema es cuál es la ética preferible, la más humana. Para discutir eso se necesita también la construcción de mundos perfectos, es decir, obliga a preguntar cuál es la ética perfecta.

Max Weber y su incapacidad de ver el problema

Lo más llamativo es que, en general, en la literatura positivista, incluida toda la filosofía analítica, ni se discuten en serio estas idealizaciones que ellos efectúan, y que forzosamente tienen que efectuar al desarrollar sus teorías empíricas.

Pero hay muchos más ejemplos. Sin embargo, Max Weber ni los toma en cuenta siquiera. Y cuando usa tales argumentos, él mismo no discute eso y, lo más rápidamente posible, otra vez, lo deja desaparecer. Voy a citar el ejemplo que me parece más llamativo:

Por un lado, los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues se basa en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales

diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión [el mecanismo del mercado, FJH] suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación *del destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica. (Weber, 1984, pp. 741-742)

En esta cita, Max Weber critica el programa de los movimientos socialistas de su tiempo, en los cuales se pide, con el socialismo, fundar a la vez una economía sin el uso de dinero. Afirma esta imposibilidad en términos absolutos. En esta cita lo afirma dos veces. Una vez dice: “Si el mecanismo en cuestión (el mercado FJH) suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos” Y la otra vez dice: “La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas (...) va siendo más fuerte (...), y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica” (Weber, 1984, pp. 741-742).

Lo que resultará es caos y utopía imposible. Por tanto, eso es imposible. Pero si es imposible eso, también es igualmente imposible la eliminación de la ética del mercado, porque el mercado no puede funcionar sin esta ética. Creo que este juicio de Max Weber es cierto, y hoy no hay movimientos socialistas que exijan la eliminación del dinero en el socialismo.

Pero lo que ocurre con el argumento de Max Weber es que resulta completamente incompatible con su propia teoría de la metodología de las ciencias, en especial de las ciencias sociales. Él está claramente justificando una ética por juicios de hecho y eso es, según el propio Max Weber, absolutamente inaceptable. Valores y éticas pueden, según Weber, ser afirmados solamente por juicios de valor y jamás con juicios

de hecho. Pero, en el texto citado, Weber lo hace en nombre de juicios de hecho. Si su crítica es correcta, como también yo creo, entonces toda su metodología pierde validez y sigue válida la tradición de efectuar tales juicios desde Platón.

El resultado de Max Weber es que su crítica del socialismo no hace de ninguna manera imposible la realización del socialismo, mientras que su crítica sí hace perfectamente inaceptable su propia teoría de la metodología de las ciencias sociales. Y Max Weber ni se da cuenta de este problema tan grave.

2. La opción por la vida: el *conatus*

Cuando Spinoza habla del *conatus*, lo define de la siguiente manera: “*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*” [El impulso (*conatus*) de conservarse es la primera y única base de la virtud] (E 4P22). Significa: El suicidio es el final, la negación, la renuncia de toda virtud.

Él añade: “*Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere et vivere, hoc est, actu existere.*” [Nadie puede querer, a la vez, ser feliz, actuar de manera buena y vivir bien, si no quiere, a la vez, ser, actuar y vivir, es decir, vivir realmente (sin ser feliz), actuar de mala manera y sin vivir bien]. (E 4P21)

Son las necesidades las que obligan, no los gustos. Hay que vivir, aunque todavía no se puede vivir bien. Pero, para mantener posibilidades, hay que vivir, aunque se viva mal. Son las necesidades del ser humano, las que hay que satisfacer, no los gustos. Los gustos cuentan, en cuanto no impidan satisfacer necesidades.

La pobreza es un problema de necesidades, no de gustos. Detrás de cualquier satisfacción de gustos, aparece el hecho de que toda demanda tiene, como origen, necesidades y no gustos. La necesidad busca el gusto, pero siempre en el marco de las necesidades. Estas pueden ser muy subjetivas, pero actúan como necesidades que también quieren satisfacer gustos. Pero, en caso de conflictos, siempre deciden las necesidades.

Eso es: *optar por la vida*. Para poder optar por la vida, hay que optar, aunque a uno no le guste la vida que lleva. El suicidio nunca es solución, porque significa renunciar para siempre a soluciones. El suicidio es puro final. Más allá del suicidio solamente se pueden imaginar soluciones del tipo religioso. Pero optar por la vida de uno solo es posible si se opta, a la vez, por la vida de los otros. El emperador romano Calígula decía: *Quisiera que todos tuvieran un solo cuello: para cortarlo*. Lo que está queriendo no es más que su propio suicidio: nadie puede vivir sin depender de la vida de otros.

Aunque se quiere vivir bien, hay que vivir mal, si no hay la posibilidad de vivir bien. Pero hay que vivir, aunque sea para buscar una buena vida. Según Spinoza, hay que vivir como se pueda, para intentar vivir bien. Hay un *conatus* que obliga a vivir, aunque se viva mal. Claro, aquí se plantea la cuestión de si el suicidio es una opción cuando vivir resulta insoportable, como era el caso de varios judíos, cuando los Nazis los querían llevar a Auschwitz. Sin embargo, ni en este caso el suicidio es alternativa, pues, al acabar con todas las alternativas pensables, le quita inclusive al propio suicidio la posibilidad de ser alternativa. Porque para ser alternativa tiene que transmitir una posibilidad de decidir en favor de una manera de vivir.

Eso llega a un límite, e históricamente ha llegado a este límite muchas veces. En este caso, los pobres y desplazados se levantan porque no quieren aguantar más, y también porque encuentran apoyo y solidaridad en otros que vienen más bien de clases sociales superiores, pero que se solidarizan. Hoy estamos viviendo un límite de este tipo. Sin embargo, esta es la primera vez que se hace realmente una resistencia mundial frente al hecho de que se vive una situación mundial, en la cual se nota la presencia de la amenaza de un suicidio colectivo de la propia humanidad. Se trata, sobre todo, de la crisis del clima.

De esta manera, la afirmación de la vida puede desembocar en la revolución de la sociedad. Hoy, la revolución aparece como alternativa posible frente al suicidio colectivo de la humanidad, que nos amenaza. Para juzgar sobre eso hay que mantener en mente el hecho de que las revoluciones no son necesariamente

violentas. Necesitamos una alternativa frente a este suicidio colectivo de la humanidad. Este tipo de alternativas siempre se hacen presentes en las imaginaciones de *otro mundo perfecto*, en relación con las cuales hay que pensar un proyecto histórico correspondiente, que sea efectivamente factible.

3. La producción en el mercado y los juicios vida-muerte

Los juicios que no son juicios medio-fin, pero que son a la vez juicios de hecho, son juicios vida-muerte. Hay normas muy básicas que se basan en tales juicios vida-muerte. Normas necesarias y obligatorias que están basadas sobre juicios vida-muerte. No matarás es una norma obligatoria, que resulta de juicios de hecho. Eso no vale solamente para la norma, sino también para sus excepciones (por ejemplo: la defensa propia). Presuponen el *conatus*, del cual habla Spinoza. Max Weber, en cambio, no toma en cuenta estos juicios de hecho, cuando rechaza los juicios de valor. Normalmente, Max Weber ni ve estos juicios de hecho del tipo vida-muerte. Sin embargo, el *conatus* nace con nosotros. Todo ser vivo lo tiene. El ser humano lo tiene, pero, a la vez, sabe que lo tiene. El mismo Marx da a estos juicios vida-muerte un lugar central.

Sobre cada relación medio-fin pesa todo el tiempo un riesgo, inclusive el riesgo de muerte. Por eso la relación medio-fin está siempre conectada con juicios vida-muerte, que son juicios de hecho, pero no son juicios medio-fin de la razón instrumental. Todo el tiempo resultan juicios que no se orientan por un fin, sino por la relación vida-muerte, que aparece constantemente en el interior de la realización de fines. Por ejemplo: yo cruzo una calle con mucho tráfico, persiguiendo cualquier finalidad dentro de un proyecto medio-fin. Pero, todo el tiempo, tengo que cambiar y adaptar esta actividad de cruzar, dependiendo de los peligros que resultan del tráfico. No son consecuencia del cálculo de un fin, sino que resultan del problema vida-muerte, el cual se hace presente todo el tiempo en la

persecución del fin, y que interrumpe la persecución del fin en ciertas condiciones.

Estos juicios vida-muerte son juicios de hecho igual que los juicios medio-fin. Pero constituyen valores, sin ser juicios de valor en el sentido de Max Weber. Ya vimos: No se puede atravesar una calle, sin afirmar todo el tiempo el valor de la vida frente a la muerte. La vida tiene que ser tratada como valor, si se quiere realizar cualquier meta de la acción instrumental. Entonces, también se podría decir que en este caso la valorización de la vida es uno de los medios para alcanzar la meta. Pero eso no cambia el hecho de que hay que respetar la vida como valor. Es un valor necesario para que los juicios medio-fin pueden seguir. No se transforma en una parte del cálculo medio-fin. La posibilidad de la absolutización de este cálculo medio-fin resulta, precisamente, por la abstracción de la relación vida-muerte. Para que no colapse el mundo de los juicios medio-fin hay que someter estos juicios constantemente al criterio vida-muerte. Si eso no ocurre, el mundo pasa al suicidio colectivo de la humanidad entera. En eso desemboca lo que se llama la “ley de la pauperización” del capitalismo, en la versión del capitalismo hoy dominante como capitalismo salvaje.

Hay una voz popular que expresa muy bien el problema: *no cortes la rama del árbol, sobre la cual estás sentado*.

Marx opera muchas veces con juicios vida-muerte. Quiero solamente mencionar un ejemplo. Se trata del siguiente juicio de Marx (2014): “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (pp. 423-424).

Lo que Marx dice aquí es que, por razón de una gran arbitrariedad, vigente en la economía capitalista descontrolada, esta economía lleva al suicidio colectivo de la humanidad. Hoy estamos volviendo a esta arbitrariedad capitalista y nos vemos frente a una tendencia mortal. Por supuesto, este suicidio, del cual se trata, es un acto no intencional y no es una meta. Al promoverlo, se imagina que quizás puede salir bien a pesar de todo. Se ve la posibilidad y la amenaza de este suicidio, aunque directamente no es querido. Se

lo promueve y, por lo menos, se sospecha que uno lo está promoviendo. Sin embargo, no se trata de una meta consciente, sino de una inevitable consecuencia de lo que se está haciendo.

En esta dirección, actualmente, hay muchas iniciativas, como la del Club de Roma (*Los límites del crecimiento*, 1972), y recientemente aparece el movimiento “Friday for future” (2019/2020), para enfrentarse a la actual crisis de clima.

Que algo se produce y vende en el mercado significa que es técnicamente racional, en el sentido de que es técnicamente factible. Pero eso no implica que sea económicamente racional. Lo mismo vale para toda la racionalidad calculada. Siempre debe entrar el criterio vida-muerte.

No se trata de alguna discriminación de la racionalidad del cálculo del mercado. Se trata, más bien, de recuperarlo como cálculo imprescindible. En el centro del cálculo del mercado debe descubrirse este criterio vida-muerte, sin el cual la humanidad no puede seguir con la propia continuación imprescindible también de este mercado. Todavía, el autor clásico sobre eso es Polanyi (2007; 2012).

Referencias

- Kant, I. (2003). *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Universal.
- Marx, K. (2014). *El Capital. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Meadows, D., Meadows D. y Randers, J. (1972). *Los Límites del Crecimiento*. MIT.
- Platón. (1988). *Diálogos. Vol. IV. La República*. (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación*. La piqueta.
- Polanyi, K. (2012). *Textos escogidos*. CLACSO; Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales (The theory of moral sentiments. 1759)*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1977). *Die Ethik*. Reclam.
- Weber, M. (1984). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1984). *Tractatus logico-philosophicus/ Tagebücher 1914-1916/ Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp.

Franz J. Hinkelammert (franz@correo.co.org) economista y teólogo alemán residente en Costa Rica. Cofundador del Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José.

Dentro de sus obras más recientes destacan *Crítica de la razón mítica* (2008) publicado por la editorial Arlekin, y *Totalitarismo de mercado* (2018) publicado por la editorial Akal.

Recibido: 25 de julio, 2022.
Aprobado: 1 de agosto, 2022.