

# LA CONSTITUCIÓN DE LA ÉTICA: LA ÉTICA DEL MERCADO Y SU CRÍTICA

## THE CONSTITUTION OF THE ETHICAL: A CRITIQUE OF THE ETHICS OF THE MARKET

FRANZ HINKELAMMERT

*Grupo de Pensamiento Crítico, San José, Costa Rica*

### RESUMEN:

Este ensayo fija su atención a una reflexión sobre la ética y la vida. Haciendo un recorrido breve por autores clásicos de la filosofía y la economía, como Platón, I. Kant, L. Wittgenstein y Adam Smith, respectivamente, muestra cómo para ellos la ética es una condición necesaria para el funcionamiento de la sociedad y la comunidad, pues incluso, siguiendo a Platón, hasta en una cuadrilla de bandidos y ladrones el cumplimiento de normas básicas es imprescindible. Posteriormente, con Max Weber y el positivismo, el argumento de la necesidad de la ética sufre un viraje, pues en la metodología de las ciencias sociales planteada por este sociólogo ya no se pueden declarar juicios de valor sobre la realidad sino sólo juicios de hechos. No obstante, Weber sí enuncia lo que él niega, sólo que, en vez de expresarlo como un juicio subjetivo de valor, lo hace de forma sonsacada como juicio de hecho. Más aún, Max Weber al aceptar la realidad dominante, entendida como mercado capitalista, acepta también su ética, pues el mercado también necesita de una normatividad para su funcionamiento. Por último, el ensayo dirige su atención a la problematización de los juicios vida-muerte y los juicios medio-fin. Los segundos son juicios que al perseguir fines se abstraen de la relación vida-muerte, sin embargo, para lograr fines se necesita vivir. Por esta razón, los juicios medio-fin tienen que someterse a los juicios vida-muerte.

### ABSTRACT:

This essay focuses attention on a reflection about ethics and life. A brief survey of classical authors in the fields of philosophy and economics, such as Plato, I. Kant, L. Wittgenstein and Adam Smith, respectively, shows how for them ethics is a necessary condition for the functioning of society and the community; following Plato, even for a gang of bandits and thieves, compliance with basic rules is a must. Later, with Max Weber and positivism, the argument for the necessity of ethics takes a turn; now, according to the methodology of the social sciences proposed by this sociologist, one cannot make value judgements about reality, but only judgements of facts. However, Weber does state what he denies, only that instead of expressing it as a subjective judgment of value, he does so in an elusive way as a judgment of fact. Furthermore, Max Weber by accepting the dominant reality, understood as the capitalist market, also accepts its ethics, since the market also needs normativity for its operation. Finally, the essay directs attention to the problematization of life-death judgements and means-ends judgements. The latter are judgments that by pursuing ends are abstracted from the life-death relationship, however, to achieve ends one needs to live. For this reason, the means-end judgements have to undergo life-death judgements.

**RECIBIDO: 15 de noviembre de 2020**

**APROBADO: 15 de diciembre de 2020**

---

**Palabras clave:**  
ética crítica,  
ética del mercado,  
juicios vida-  
muerte,  
juicios medio-fin,  
teoría crítica  
latinoamericana,  
vida humana,  
crítica al  
capitalismo,  
crisis ambiental

---

**Keywords:**  
critical ethics,  
ethics of the  
market, life-death  
judgements,  
means-end  
judgements, Latin  
American critical  
theory, human  
life, critique  
of capitalism,  
environmental  
crisis.

## INTRODUCCIÓN

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, como 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 no 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 el cumplimiento 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 tomadas del decálogo que aparece en el Antiguo Testamento de la Biblia en el monte Sión y que es entregado por Jahvé. De hecho, aquí Jahvé asume estas normas ya existentes y las declara a la vez como normas que el mismo hace suyas. Se necesita este apoyo, porque estas normas están constantemente en conflicto con lo que es el interés egoísta del ser humano. 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 como 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 eso sería falso porque entonces ya 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 éxitos. Los ladrones de una banda de ladrones no se deben entre sí ni robar y tampoco matar, para que hacia fuera pueden robar y matar eficientemente.

Platón se enfrenta a un argumento corriente en su tiempo, según el cual “El injusto es inteligente y hábil, y el justo no es ni lo uno, ni lo otro.... El hombre injusto se parece, por consiguiente, al hombre inteligente y hábil y el justo no se parece a éste” (Platón, 1972, p. 1054). Hace una pregunta de sorpresa:

Lo que quería saber yo es si un estado que se hace dueño de otro estado, puede llevar a cabo esta empresa sin emplear la justicia, o si se verá precisado a valerse de ella..... hazme el favor de decir si un estado, un ejército, o una *cuadrilla de bandidos y ladrones*, o cualquiera otra sociedad de este género podrían triunfar en sus empresas injustas, si los miembros que la componen violasen, los unos respecto de los otros, todas las reglas de la justicia. (Platón, 1972, p.1057. Subrayado mío.)

Aquí aparece la ética de la banda de ladrones. Si no cumple con ciertas leyes, ni la banda de ladrones puede funcionar: “¿No sería porque la injusticia daría origen a sediciones, odios y combates entre ellos, al paso que la justicia mantendría entre los mismos la paz y la concordia?... ¿no produciría indudablemente el mismo efecto entre los hombres, sean libres o esclavos y no les hará impotentes para emprender cosa alguna en común?” (Platón, 1972, p.1058) “Es tal, pues, la naturaleza de la injusticia, ya se encuentre en un estado, ya en un ejército o en cualquiera otra sociedad, que, en primer lugar, la hace absolutamente impotente para emprender nada a causa de las querellas y sediciones que provoca”. (*Ibidem*).

La polis misma 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 en seguida 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, que hace presentes 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 ahora dice que es una: "cueva de ladrones" (Mateo 21.13). Obviamente esta palabra repite de hecho la palabra de Platón de la "cueva de ladrones". Lo que Jesús sostiene es que este templo como cueva de ladrones no tiene otra ética que la ética de la banda 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 asesinar-se 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 confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa. (Smith, 1997, p. 186. Subrayado mío.)

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 éti-

ca 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, p. 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 formula antes de su primer libro famoso, el *Tractatus logico-philosophicus* del año 1918, en sus diarios, 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, ni bueno ni malo! (Wittgenstein, 1917, 10.1).

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 se 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. Una ética de este tipo toda sociedad tiene que tener, 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 sociedad griega antigua, de la romana antigua, pero también del moderno EE. UU. hasta el año de 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 puede ser desarrollada. El problema es cuál es la ética preferible, más humana. Discutir eso 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 discute en serio estas idealizaciones que ellos efectúan y 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 deja, lo más rápidamente posible, otra vez 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. Subrayado mío)

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] suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos. Y la otra dice: La vinculación *del destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas... 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.

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 exigen la eliminación del dinero en el socialismo.

Pero lo que ocurre con el argumento de Max Weber es que es 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 ésta, su crítica, 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, define éste 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]. (Spinoza, 1977, pp. 486-487). 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 a la vez querer 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)] (*Ibid*, pp. 484-485).

Son las necesidades que obligan, no los gustos. Hay que vivir, aunque todavía no se pueda vivir bien. Pero para mantener posibilidades, hay que vivir, aunque se viva mal. Son las necesidades del ser humano que hay que satisfacer, no los gustos. Los gustos cuentan, en cuanto no impiden 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 también 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 puede imaginar soluciones de tipo religiosas.

Pero optar por la vida de uno es solamente posible, optando a la vez por la vida de 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. Pero, según Spinoza, hay que vivir como se puede, para poder intentar vivir bien. Hay un conatus que obliga a vivir aunque se viva mal. Claro, sigue la opción del suicidio en el caso que el vivir es insostenible como era el caso de varios judíos, cuando los nazis los querían llevar a Auschwitz. Pero ni en este caso, el suicidio es alternativa. 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 siempre también porque encuentran apoyo y solidaridad en otros que vienen más bien de clases sociales superiores, pero que se solidarizan. Estamos hoy viviendo un límite de este tipo que, sin embargo, esta vez es la primera vez 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 para el 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 para este suicidio colectivo de la humanidad. Este tipo de alternativas siempre se hacen presentes en 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 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: 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. Un ser vivo lo tiene, sin embargo, el ser humano lo tiene también, 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 resultan del problema vida-muerte, que 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 como los juicios medio-fin. Pero constituyen valores, sin ser juicios de valor en sentido de Max Weber. Ya vimos: No se puede ni 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 se podría también 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 que hay que respetar la vida como valor. Es un valor necesario para que los juicios medio-fin puedan 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 interpretando el capitalismo como el capitalismo salvaje hoy dominante.

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:

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. (Marx, 1966, pp. 423-424)

Esta cita de Marx viene del año 1867. 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. Pero se ve la posibilidad y la amenaza de este suicidio, aunque directamente no es querido. Pero 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 hay hoy muchas actividades, como la del Club de Roma (Cfr. Meadow, et al, 1972). En es-

ta misma línea aparece recientemente 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 racionalidad calculada. Siempre entra el criterio vida-muerte.

No se trata de alguna discriminación de la racionalidad del cálculo del mercado. Se trata más bien 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 (Cfr. Polanyi, 1989 y 2012).

## BIBLIOGRAFÍA

Kant, I., 2003, *La paz perpetua*, Biblioteca Virtual Universal.

Marx, K., 1966, *El capital*, t. I, México: Fondo de Cultura Económica.

Meadows, Donella, D. Meadows, J. Randers & W. Behrens, 1972, *Los límites del crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón, 1972, *Diálogos. La república o el Estado*, Madrid: EDAF.

Polanyi, K., 1989, *La gran transformación*, Madrid: La Piqueta.

—, 2012, *Textos escogidos*. Buenos Aires: CLACSO: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Smith, Adam, 1997, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.

Spinoza, Benedictus de, 1977, *Die Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Weber, Max, 1984, *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, L., 1917. *Diario*.