

UNA INTRODUCCIÓN AL “LENGUAJE” POSMODERNO

Alberto Benegas Lynch (h)

El presente ensayo analiza los ejes centrales de la corriente de pensamiento denominada “posmodernismo”. En este sentido, estudia las implicancias del relativismo epistemológico, los distintos ángulos de la hermenéutica posmoderna y los enfoques que se elaboran sobre la cultura y los marcos comunes. Finalmente, en este mismo contexto, estudia algunas de las propuestas referidas al campo socioeconómico. El rol de la razón, el alegado “logocentrismo” y la consecuente inversión de valores constituyen puntos de partida que se someten al análisis crítico.

ALBERTO BENEGAS LYNCH (H). Presidente de la Sección Ciencias Económicas de la Academia Nacional de Ciencias y miembro de la Academia Nacional de Ciencias Económicas de la Argentina. Profesor titular de Economía Superior en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica de La Plata. Rector de ESEADE. Autor de numerosas publicaciones.

“I may be wrong and you may be right,
and by an effort, we may get nearer to the truth.”
(Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*)

“Wisdom and goodness to the vile seem vile.”
(Shakespeare, *King Lear*)

Todas las tradiciones de pensamiento revelan distintas avenidas, vericuetos, matices y ramificaciones que hacen difícil su agrupamiento en bloque como si se tratara de una vertiente monolítica y absolutamente homogénea. Lo mismo ocurre con la mayoría de los autores, en proporción a la cantidad de trabajos producidos y la extensión de tiempo en el que han realizado las respectivas faenas intelectuales. En el caso de lo que ha dado en llamarse modernismo y posmodernismo esto ocurre tal vez con más fuerza debido a las distintas interpretaciones que se les han atribuido a través del tiempo e incluso las diversas connotaciones que, simultáneamente, se les han aplicado y se les aplican a estas etiquetas. No se trata de conceptos unívocos, especialmente en lo que se refiere a la “posmodernidad” puesto que la misma naturaleza de esta idea implica la noción del no-significado específico de las cosas, lo cual, claro está, incluye al propio posmodernismo. Habitualmente se recurre a las denominaciones genéricas como una fórmula de simplificación de la tarea para evitar así complejas individualizaciones, con lo que no siempre se hace justicia.

I

La modernidad es heredera de una larga tradición cuyo inicio puede situarse en la Grecia clásica, en donde comienza el azaroso proceso del *logos*, esto es, el inquirir el porqué de las cosas y proponerse la modificación de lo modificable en lugar de resignarse a aceptarlas sin cuestionamiento. Louis Rougier afirma que en esto precisamente consiste el mito de Prometeo, que expresa el intento de una ruptura con la superstición y que la “contribución de Grecia a la civilización occidental consistió en darle sentido a la palabra ‘razón’. En contraste al Oriente, que se sometía en silencio a los mandatos de los dioses y los dictados de los reyes, los griegos trataron de entender el mundo en el que vivían [...] Aparecen palabras nuevas que no tienen equivalente en las antiguas lenguas orientales: teoría, demostración lógica y silogismo. Esto registra un salto cuántico para el espíritu humano logrado en Grecia. Los griegos descubrieron el poder del pensa-

miento deductivo, las reglas de la demostración. Los griegos de la Escuela Eleática tempranamente distinguieron el campo de la *opinión* del de la *verdad*¹. Pero el modernismo propiamente dicho es renacentista aunque pueden rastrearse rasgos más o menos marcados en algunos escolásticos (mal que les pese²) y especialmente en la escolástica tardía de la Escuela de Salamanca³. En todo caso, el llamado modernismo hace eclosión en la Revolución Francesa⁴ antes de sumergirse en la contrarrevolución de los jacobinos, el terror y el racionalismo iluminista.

El posmodernismo, por su parte, irrumpe aparentemente a partir de la sublevación estudiantil de mayo de 1968 en París⁵ y encuentra sus raíces en autores como Nietzsche y Heidegger⁶. Los posmodernistas acusan a sus oponentes de “logocentristas”, rechazan la razón, son relativistas epistemológicos (lo cual incluye las variantes de relativismo cultural y ético) y

¹ Louis Rougier, *The Genius of the West* (1971), pp. 2-3. Tanto Rougier como Friedrich A. Hayek (quien escribe la introducción a la mencionada obra) cuando recurren a la expresión “civilización occidental” no lo hacen como un antropomorfismo ni como una idea que se congela en determinada geografía, sino al efecto de ilustrar la característica central de una tradición.

² Mal que les pese, porque no son pocos los seguidores de la Escolástica que confunden *modernidad* con *iluminismo* (como veremos más adelante, la muy difundida confusión entre racionalismo crítico y racionalismo constructivista); véase Gabriel J. Zanotti “Modernidad e Iluminismo” (1989), año VI.

³ Vid. Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca* (1952).

⁴ Para la primera fase de la Revolución Francesa, véase, por ejemplo, George Jellinek, *La Declaración de los Derechos del Hombre* ([1899] 1908).

⁵ Según I. Hassan la expresión *posmoderno* la utilizó por vez primera Federico de Onís en los años 30, “The Culture of Postmodernism” (1985). Roy C. Macridis y Mark L. Hulliung muestran la heterogeneidad en el movimiento de mayo del 68: entre otros, comunistas, anarquistas, ecologistas, feministas, pacifistas, nueva izquierda, etc. El estallido inicial tuvo lugar en la Sorbona tras la reiterada declaración de que la universidad “pública” (para no decir estatal) es para todos, lo cual hizo crisis cuando 30.000 estudiantes pretendieron irrumpir en la biblioteca que sólo podía acomodar a 300 lo que, a su turno, condujo a los reclamos de una mayor participación estudiantil en la gestión universitaria. *Las Ideologías Políticas Contemporáneas* ([1996] 1998), Cap. 13.

⁶ Para la versión posmoderna de Martin Heidegger puede consultarse, por ejemplo, Gianni Vattimo, *Más Allá de la Interpretación* (1997), Cap. 5, y Heidegger y la *Crisis de la Época Moderna* (1993) (y, en general, sobre la posmodernidad, del mismo autor, *vid. El Fin de la Modernidad*, 1986); respecto de Friedrich Nietzsche véase, por ejemplo, su *Beyond Good and Evil* ([1859] 1964). Los tres autores más sobresalientes de la posmodernidad son Richard Rorty, Jacques Derrida, Michel Foucault (que se conocen como pertenecientes a la sub-clasificación de pragmatismo, deconstructivismo y posestructuralismo respectivamente, aunque, en este último caso, además de la influencia lacaniana, la conexión más que con Ferdinand de Saussure (1857-1913) y con Roland Barthes (1915-1980), es más estrecha con el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss quien, entre otras cosas, destaca su relativismo, por ejemplo, en *Antropología Estructural* (1958) y, aun antes de haberse acuñado la expresión de lo “posmoderno”, los antropólogos Melville Herskovits, Bronislaw Malinowski y Ruth Benedict (a los que siguieron autores como Clifford y Tyler). Menos conocido, aunque muy prolífico, es Don Lavoie quien se declara discípulo del hermeneuta Hans-Georg Gadamer. Para un análisis de Rorty-Derrida-Foucault (además de Jean-François Lyotard y de bucear en fuentes tales como Williard Quine,

adoptan una hermenéutica de características singulares, también relativista, que, por tanto, no hace lugar para interpretaciones más o menos ajustadas al texto. George B. Madison explica que “una de las cosas que el posmodernismo subraya es que, de hecho, no hay tal cosa como el sentido *propio* de nada [...] es lo que I. A. Richards muy acertadamente ha titulado como ‘La superstición del significado propio’. El posmodernismo mantiene que todo significado es dialéctico”⁷. Esto, como queda dicho, en última instancia se aplica también al “significado” del propio posmodernismo. Por eso es que Denis Donoghue señala que a prácticamente todo estudiante de nuestra cultura se le requiere que, entre otras cosas, exponga su posición frente al posmodernismo, aunque en realidad signifique cualquier cosa que queramos que signifique⁸. Featherstone nos dice que “hasta ahora no existe un acuerdo general sobre el significado del término posmoderno”. Sin embargo, curiosamente, en la misma página, concluye que “El posmodernismo es de interés para una amplia gama de prácticas artísticas y de disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades porque hace que prestemos atención a cambios que se producen en la cultura contemporánea”⁹.

Donald Davison y el primer Wittgenstein), puede consultarse Christopher Norris, *Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory* (1997), obra en la que se ilustran las refutaciones principalmente a través de ejemplos tomados de las ciencias naturales. Para un contexto más amplio véase, también de este último autor, *The Truth About Postmodernism* (1993) y *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism* (1996). Para estudiar visiones posmodernas vinculadas a las ciencias sociales, véase, por ejemplo, Fredric Jameson, *El Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado* ([1984] 1995), Mike Featherstone, *Cultura de Consumo y Posmodernismo* ([1991] 2000) y Nicolás Casullo, Ricardo Forester y Alejandro Kaufman, *Itinerarios de la Modernidad. Corrientes del Pasado y Tradiciones Intelectuales desde la Ilustración hasta la Posmodernidad* (1999). Debe tenerse en cuenta que, si bien muchos autores describen la posmodernidad como una reacción saludable frente al capitalismo, en cambio otros autores estiman que se trata de una consecuencia malsana del capitalismo de la época moderna, en este último sentido, entre otros, además de Jameson (1995), véase Daniel Bell, “Beyond Modernism, Beyond Self” (1980) y, en cierta medida, J. Baudrillard, *The Mirror of Production* (1975). Según autores posmodernos el célebre debate Jürgen Habermas-Foucault ha servido para precisar el ámbito y los pros y contras de esta tradición, reproducido en *Theory, Culture & Society* “The Fate of Modernity”, 1985, N° 3, lo cual se completó con respuestas y críticas en los N° 2 y 3 de 1988 con el título de “Postmodernism”. De todos modos, como hemos apuntado, la expresión *posmoderno* resulta ambigua, resbaladiza y por momentos contradictoria según el autor que trate el tema; por ejemplo, no ayuda a precisar el concepto, la definición que ensaya el propio Lyotard: “Posmodernismo indica simplemente un estado de ánimo o, mejor dicho, un estado mental”, en “Rules and Paradoxes or Svelte Appendix” (1986-87), p. 209.

⁷ I. A. Richards, “Postmodern Philosophy?” (1988), p. 167.

⁸ Denis Donoghue, “The Promiscuous Cool of Posmodernism” (1986).

⁹ Mike Featherstone, *Cultura de...* (1991), p. 36. Destacamos nuevamente que a las diversas interpretaciones de lo posmoderno se agrega una diferencia de perspectiva: en algunos casos se alude a la posmodernidad como una reacción regenerativa de la modernidad y, en otros, como derivado necesario de ella, pero siempre está presente el rechazo a las raíces de la modernidad.

En uno de los libros de Isaiah Berlin que reúne una colección de textos¹⁰ se refiere a algunos aspectos que resultan consubstanciales con los del posmodernismo, aunque esta terminología no existía en esa época. Berlin se refiere a un punto de inflexión en la historia que se produce “hacia finales del siglo XVIII, principalmente en Alemania; y aunque es generalmente conocido bajo el nombre de ‘romanticismo’, su significado e importancia no han sido completamente apreciados incluso hoy día”¹¹. Afirma que se trata de “una inversión de la idea de verdad como correspondencia, o en todo caso como relación fija, con la *rerum natura*, que viene dada y es eterna y que constituye la base de la ley natural”¹². En Fichte se ve que “lo que importa es su tesis de que los valores se construyen, no se descubren”¹³. En resumen, muestra “como la esencia del hombre se identifica ahora, no con la razón, que debe ser una en todos los hombres, sino con la fuente de la acción, la voluntad; las voluntades de los hombres pueden entrar en pugna de un modo en el que los productos de la razón —afirmaciones descriptivas verdaderas— lógicamente no pueden entrar”¹⁴, es en definitiva “la ruptura con el mundo clásico objetivo”¹⁵. Dice Berlin que para el romanticismo sólo el grupo existe y no el individuo, lo cual “lleva en su forma socializada la idea de autarquía —la sociedad cerrada, planificada centralmente de Fichte y de Friedrich List y de muchos socialistas— que los aísla de la interferencia exterior para poder ser independientes y expresar su propia personalidad interna sin interferencia de otros hombres”¹⁶. Insiste Berlin que este modo de ver las cosas significa una “inversión de valores”¹⁷. “Es en este tiempo cuando la propia palabra ‘realismo’ se vuelve peyorativa”¹⁸. “A Napoleón lo representaban sus admiradores románticos haciendo con los seres humanos lo que Beethoven hacía con los sonidos, o Shakespeare con las palabras [...] El imperio de Napoleón es concebido como el equivalente de una sinfonía, una epopeya [...] Esta es la doctrina subyacente al nacionalismo, al fascismo”¹⁹. Asimismo, Berlin sostiene que “una actitud de este tipo es la que ha revivido en épocas modernas en forma de existencialismo [...] Pues las cosas no tienen, en este sentido,

¹⁰ Isaiah Berlin, *El Sentido de la Realidad* ([1996] 1998), “La Revolución Romántica: Una Crisis en la Historia del Pensamiento Moderno” [1960].

¹¹ *Ibíd.*, p. 249.

¹² *Ibíd.*, p. 261.

¹³ *Ibíd.*, p. 263.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 264.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 264-265.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 269.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 272.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 273.

naturaleza alguna; sus propiedades no tienen relación lógica o espiritual con los objetos o la acción humana”²⁰. Y concluye que “Ningún movimiento en la opinión humana ha tenido una envergadura y efecto similares. Todavía aguarda a sus historiadores [...] Esto, por sí solo, me parece razón suficiente para prestar atención a ese extraordinario, y a veces siniestro, fenómeno”²¹.

Cuando se alude a la razón debe, en primer lugar, precisarse qué se quiere decir con la expresión *racionalismo*. Hay dos vertientes muy distintas y opuestas en esta materia. Por un lado, el racionalismo crítico, para recurrir a una expresión acuñada por Popper, y, por otro, el racionalismo constructivista, término que adopta Hayek. En el primer caso, se hace referencia al rol razonable de la razón²² como herramienta para hilar proposiciones en la argumentación según las reglas de la lógica²³ en el afán de buscar el mayor rigor posible para incorporar dosis crecientes de verdades ontológicas. En el mar de ignorancia en que nos debatimos, de lo que se trata es de que a través de debates abiertos entre teorías rivales resulte posible incorporar fragmentos de tierra fértil en qué sostenernos, en base a corroboraciones provisionales pero siempre sujetas a posibles refutaciones. La conciencia de las limitaciones de la razón y el escribir esta expresión con minúscula, desde luego que no significa tirar por la borda el instrumento fundamental de que disponemos para entendernos a nosotros mismos e intentar el entendimiento del mundo que nos rodea. De la falibilidad no se sigue el escepticismo, que, por otra parte, en contradicción con sus propios postulados, pretende afirmar como verdad que le está vedada a la mente la posibilidad de captar verdades.

La ingeniería social y la planificación de vidas y recursos ajenos proviene de la arrogancia del racionalismo constructivista o del Iluminismo que no considera que la razón tenga límites y que todo lo puede abarcar. Hayek atribuye la inspiración y el inicio de esta vertiente a “Francis Bacon, Thomas Hobbes y particularmente a René Descartes [...] esta forma de racionalismo social o constructivismo desemboca en el socialismo moderno, la planificación y el totalitarismo”²⁴. Para ilustrar el punto, Hayek cita de la segunda parte del *Discurso del Método* dos pensamientos: “raramente hay tanta perfección en los trabajos compuestos por muchas partes separadas en las que se han empleado diferentes manos, como en aquellos

²⁰ *Ibidem*, p. 275.

²¹ *Ibidem*, p. 279.

²² *Vid.* Alberto Benegas Lynch (h), *Poder y Razón Razonable* (1992), Introducción.

²³ Véase Anthony Flew, *Thinking about Thinking* (1989); Henry Hazlitt, *El Pensar como Ciencia* ([1959] 1969) y Francis W. Dauer, *Critical Thinking* (1989).

²⁴ F. A. Hayek, “Kinds of Rationalism” ([1964] 1967a), p. 85.

que se han completado por una sola persona” y más adelante destaca otra afirmación de Descartes en cuanto a la importancia que se deriva del diseño de “un legislador sabio”²⁵. A su vez, Ortega y Gasset, también en su crítica al racionalismo de este tipo (que distingue de lo que denomina la “razón vital”), cita a Descartes de este modo: “Todo lo que la razón concibe —dice en la *Meditación Cuarta*— lo concibe según es debido y no es posible que yerre”²⁶. Sin duda que resulta natural que a Hayek le parezca inaceptable el racionalismo constructivista, especialmente si se declara heredero de Bernard Mandeville, David Hume, Carl Menger²⁷ y de Adam Ferguson de quien ha tomado la diferencia central entre acción humana y designio humano²⁸.

Es conveniente, sin embargo, aclarar que las limitaciones de la razón no significan que en el ser humano —el animal racional— puedan tener lugar acciones irracionales. Ludwig von Mises explica este punto cuando sostiene que frecuentemente se utiliza el término “irracionalidad” para aplicarlo a acciones equivocadas en lo que se refiere a la utilización de ciertos medios y métodos con la intención de lograr específicos fines. Afirma que “las prácticas de la magia hoy se califican de irracionales. No eran adecuadas para lograr las metas apetecidas. Sin embargo, las personas que recurrían a ellas creían que eran las técnicas correctas, del mismo modo que, hasta mediados del siglo pasado [XIX], los médicos creían que la afluencia de sangre curaba varias enfermedades. [...] Resulta confusa la calificación de las acciones de otros como irracionales para aludir a personas cuyos conocimientos están menos perfeccionados respecto de quien hace la descripción”²⁹. Esta confusa terminología nos convertiría a todos en irracionales, dado que el conocimiento siempre será incompleto e imperfecto. Distinta es la afirmación que indica que se está usando mal la razón en el sentido de que no se siguen las reglas de la lógica, para lo cual es mejor recurrir a la expresión *ilógico* o, en su caso, que no se la está utilizando con propiedad para apuntar a la verdad ontológica al efecto de señalar la falsedad de una proposición, o cuando las conductas se estiman reprobables, pero, cualquiera sea la situación, el término *irracional* no ayuda a clarificar el problema.

²⁵ F. A. Hayek, “Individualism: True and False” ([1945] 1963), p. 9.

²⁶ José Ortega y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo* ([1938] 1961), pp. 29-30. Según Descartes, las equivocaciones serían fruto de un mal uso de la voluntad, véase *El Discurso del Método* [1637] y *Meditaciones Metafísicas* [1641], en *Obras Completas* (1905).

²⁷ F. A. Hayek, “Kinds...” (1967a), p. 84.

²⁸ Vid. F. A. Hayek, “The Results of Human Action but Not of Human Design” (1967b), p. 96 y ss.

²⁹ L. von Mises, “Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action” (1961), p. 126.

II

Aunque no resulte novedoso, conviene recordar lo que se conoce desde el siglo VII a.C. como “la trampa de Epiménides”, a saber que dado que el relativista sostiene que todo es relativo, esa aseveración también se transforma en relativa y, por ende, se convierte en una postura autodestructiva. Si el relativista afirmara que todo es relativo *menos* esta aseveración, habría que señalar que para fundamentar la razón de esta excepción, debe contarse con un criterio de verdad, lo cual, a su turno, pone de relieve la necesidad de sustentarse en juicios que mantengan correspondencia con el objeto juzgado, es decir, se ven obligados a partir de formulaciones extra-subjetivas u objetivas. Por otra parte, deberían explicar también por qué no recurren a criterios de verdad para todo lo demás que quedaría excluido del conocimiento. A su vez, cualquier afirmación que se haga en dirección a explicar por qué el criterio de verdad puede ser solamente utilizado para revelar las razones por las que “todo es relativo” y excluir este criterio todo lo demás, se daría como *otro* criterio de verdad.

Para incorporar conocimientos se debe recurrir al rigor lógico (a la lógica formal) para que tenga *validez* el razonamiento, esto es, la verificación de los silogismos, lo cual implica que la concatenación e ilación de las proposiciones sean consistentes y, al mismo tiempo, recurrir a los procedimientos de la lógica material para que las proposiciones resulten *verdaderas* (los argumentos son válidos o inválidos, sólo las proposiciones resultan verdaderas o falsas). El relativista posmoderno puede sustituir la expresión “verdad” u “objetividad” por “conveniencia o inconveniencia circunstancial y subjetiva” pero sólo recurriendo a las ideas de verdad o falsedad es que se puede explicar el porqué de la referida “conveniencia”. Malcom W. Browne da cuenta de una reunión en la *New York Academy of Sciences* que congregó a más de doscientos científicos de las ciencias sociales y de las ciencias naturales de diferentes partes del mundo que, alarmados, contraargumentaron la “crítica ‘posmoderna’ a la ciencia que sostiene que la verdad depende del punto de vista de cada uno”³⁰. Para recurrir a un ejemplo un tanto pedestre, a un tigre hambriento se lo podrá interpretar como una rosa, pero quien ensaye el acercarse a oler la rosa (en verdad al tigre) difícilmente podrá escapar de las fauces del felino. Semejante experimento pondrá en evidencia que, sencillamente, un tigre es un tigre y una rosa es una rosa. Claro que, como dice Mariano Artigas, “la verdad de un enunciado no implica una semejanza material entre el enunciado y la realidad,

³⁰ Malcom W. Browne, “Scientists Deplore Flight from Reason” (1995), p. C 1.

puesto que los enunciados se componen de signos, y la realidad está compuesta por entidades, propiedades y procesos. La verdad existe cuando lo que afirmamos corresponde a la realidad, pero esa correspondencia debe valorarse teniendo en cuenta el significado de los signos lingüísticos que utilizamos”³¹.

El lenguaje, un instrumento esencial para pensar y transmitir pensamientos, es el resultado de un orden espontáneo³², no es el resultado de ningún diseño, se trata de un proceso evolutivo. Los diccionarios son libros de historia, son un *ex post facto*. Cuando se ha diseñado una lengua como el esperanto, no ha servido a sus propósitos. La lengua integra un proceso ininterrumpido de convenciones, pero de allí no se sigue que se pueda interpretar de cualquier modo una palabra, lo cual imposibilitaría la comunicación y significaría la destrucción del lenguaje³³. No se trata entonces de interpretaciones frívolas según la moda del momento. De la antes mencionada convención no se sigue que pueda impunemente desarticularse o disociarse la definición de una palabra con su correspondencia con la realidad sin caer en el sin-sentido.

Cuando nos referimos a la realidad, debemos hacer una precisión: nos estamos refiriendo a cosas y hechos que son independientemente de lo que opinemos que son³⁴, incluyendo fenómenos de la imaginación que también *son* (en la mente, como entes de razón), aunque no estén justificados en el mundo exterior. Forman parte de la realidad también las afirmaciones del deber ser, si es que deben ser y si es que los nexos causales subyacentes a la realidad se encuentran bien descritos. Lo positivo y lo normativo constituyen dos ángulos distintos de mirar la realidad.

Sin duda que todo lo que entendemos es subjetivo en el sentido de que es el sujeto que lo entiende, pero cuando hacemos referencia a la objetividad o a la verdad aludimos a las cosas, hechos, atributos y procesos que existen o tienen lugar independientemente de lo que opine el sujeto sobre aquellas ocurrencias y fenómenos que son ontológicamente autónomos. Lo antedicho en nada se contradice con el pluralismo y los diversos fines que persiguen las personas, dado que las apreciaciones subjetivas en

³¹ Mariano Artigas, *Filosofía de la Ciencia* (1999), p. 231.

³² Véase, por ejemplo, Thomas Sowell, *A Conflict of Visions* (1987), p. 87 y ss.

³³ Véase John M. Ellis, *Against Deconstruction* (1989), p. 118 y ss.

³⁴ Más adelante volvemos sobre esta idea, aunque no nos internaremos en disquisiciones sobre “las mil caras del realismo” al decir de Hilary Putnam y tantos otros autores, digresión que nos sacaría por completo del eje central del presente trabajo. Para el criterio de verdad, véase el concepto de “estado de cosas real” en John Hospers, *Introducción al Análisis Filosófico* ([1967] 1976), p. 150 y ss., Vol. I.

nada se contraponen a la objetividad del mundo³⁵. Constituye un grosero *non sequitur* el afirmar que del hecho de que las valorizaciones son diversas, se desprende la inexistencia de la objetividad de lo que es. Se trata de dos planos de análisis completamente distintos: por una parte la subjetividad de las preferencias y las creencias y, por otro, la objetividad de lo que son las cosas independientemente de las apreciaciones subjetivas y las opiniones que sobre esas cosas se tengan.

Un plano en el que puede ilustrarse una diferenciación entre las ideas de subjetividad y objetividad es a través del ejemplo de la democracia. Cuanto menos generales y objetivamente válidos sean los temas sometidos al proceso electoral, mayores serán los conflictos de intereses y menor la armonía posible. No habría conflictos de intereses si el voto se limitara a aquello que interesa a todos preservar, esto es, el bien común (lo cual significa la preservación de los valores que nos son comunes a todos: que se nos respete). Por esto resulta de tanta trascendencia en esta instancia del proceso de evolución cultural el combinar democracia y liberalismo, ya que esto último significa el respeto irrestricto a los proyectos de vida de otros. Recurrir solamente a la fuerza con carácter defensivo, nunca ofensivo. Cuando se votan particularismos (subjetivismos) necesariamente el sistema abre los cauces al *lobby* y los intereses creados para sacar partida en provecho propio y en perjuicio de los demás. Entre otras razones, ocurre esto debido a que, como bien ha señalado Bruno Leoni³⁶, en el proceso electoral el legislador opera en un sistema del tipo de todo o nada, no es un proceso bifronte, no puede legislar simultáneamente por esto, aquello y lo de más allá. Ganan las mayorías o primeras minorías y pierden las minorías, por ello es que resulta de gran importancia objetivizar las materias sujetas al voto. Por el contrario, los votos en el mercado abarcan simultáneamente infinidad de bienes y servicios sin que resulten incompatibles o mutuamente excluyentes como en el proceso político. En otros términos, para permitir la convivencia civilizada entre personas con proyectos de vida y valorizaciones muy diversas, resulta necesario limitar el poder. Cuando las democracias extienden las decisiones mayoritarias a sectorialismos y *subjetivismos*, en lugar de *objetivizar* el proceso electoral se degradan y se convierten en una lucha de todos contra todos, en vez de promover la armonía y las relaciones contractuales pacíficas y voluntarias.

³⁵ Véase Nicholas Rescher, *Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason* (1997), Cap. 4, y, del mismo autor, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (1993).

³⁶ Bruno Leoni, "El Proceso Electoral y el Proceso de Mercado" (1997 [1960]), año XIV.

Una posición también opuesta al realismo y que resulta de hecho emparentada con la posmodernidad³⁷ —exclusivamente en este punto pero en las antípodas en otros— es el solipsismo de Berkeley: *esse est percipi*, es decir, ser es lo percibido, para que algo exista debe ser percibido, nada es si no se percibe. En este sentido, Berkeley nos dice que “Es extraño, ciertamente, que prevalezca entre los hombres la opinión de que las casas, las montañas, los ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles tienen una existencia natural o real, distinta de la de su ser percibido por el entendimiento [...pero] ¿qué son los objetos arriba mencionados sino cosas percibidas por el sentido? ¿Y qué es lo que percibimos que no sean nuestras propias ideas o sensaciones? ¿Y no repugnaría de modo palmario el que algunas de estas, o una combinación de las mismas, existieran sin ser percibidas?”³⁸. Y más adelante sostiene que debe distinguirse lo que percibimos de lo que nos imaginamos y que el primer tipo pertenece a un orden más elaborado “pero esto no es argumento en favor de que existan fuera de la mente”³⁹. Pero como bien señala C. B. M. Joad, si lo real es lo pensado, hay que preguntarse si esa percepción es a su vez real, lo que a su turno lo será si es pensado por otro y así en una regresión *ad infinitum*, nada existiría⁴⁰.

Popper subraya que la “principal tarea filosófica y científica debe ser la búsqueda de la verdad”^{41,42} y mantiene que “el mito del marco común” se basa en “el relativismo (la doctrina según la cual la verdad es relativa a nuestro trasfondo intelectual, del que se supone que de alguna manera determina el marco en el que somos capaces de pensar; esto es que la verdad puede variar de un marco a otro), en particular, la doctrina de la

³⁷ Vid. Clarence B. Carson, *The Flight from Reality* (1969), Cap. 4, y Stephen Cox, “Devices of Deconstruction” (1989), N° 3.

³⁸ G. Berkeley, *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano* ([1710] 1994), p. 56. Para una discusión sobre esta concepción, vid. Alberto Benegas Lynch (h), *El Juicio Crítico como Progreso* (1996), p. 617 y ss.

³⁹ G. Berkeley, *Tratado...* ([1710] 1994).

⁴⁰ C. B. M. Joad, *Guide to Philosophy* (1936), p. 65. Este análisis incluso derribaría la noción de Berkeley sobre Dios (que desde luego no comparten los posmodernos en sintonía con la declaración nietzscheana de que “Dios ha muerto”), ya que para afirmar su existencia, sus “percepciones” deberían ser percibidas por otro, con lo que dejaría de ser Dios ya que la existencia de dos perfecciones constituye un contrasentido.

⁴¹ Karl Popper, “Las Dos Caras del Sentido Común: Argumentos en Pro del Realismo del Sentido Común y en Contra de la Teoría del Conocimiento del Sentido Común” ([1972] 1974), p. 51.

⁴² Para una discusión sobre la ciencia y la filosofía en el contexto del relativismo, véase Edmund Husserl, *La Filosofía como Ciencia Estricta* ([1911] 1992). Aquí agregamos que a pesar de la lectura realista de Edith Stein de la fenomenología, Ludwig Landgrebe, uno de los últimos asistentes de Husserl, le atribuye una interpretación posmodernista en “Husserl’s Departure from Cartesianism” (1970).

imposibilidad de comprensión mutua entre diferentes culturas, generaciones o períodos históricos, e incluso en la ciencia, comprendida la física”⁴³, y dice que “no sólo pienso que se trata de un enunciado falso, sino también de un enunciado perverso[...]”⁴⁴. Popper sostiene que no sólo es posible el entendimiento y la mutua comprensión entre personas que proceden de marcos de referencia disímiles, sino que considera que esto resulta especialmente provechoso. En cierto sentido constituye una extensión de su teoría del método científico a las relaciones interculturales. Cuanto más novedosas para las partes las reflexiones que se hagan, tanto mejor puesto que invitan a pensar, a reconsiderar y a pulir las propias presentaciones. En este contexto transcribe un relato de Herodoto sobre un rey persa que quería impresionar a los griegos que vivían en su reino. Los griegos acostumbraban a quemar a sus muertos. El rey preguntó a los griegos qué precio requerirían para comerse a sus padres cuando murieran. Los destinatarios del mensaje se horrorizaron y declinaron considerar un precio. Entonces convocó a los indios calatias quienes acostumbraban a comer los cadáveres de sus padres y les preguntó por cuánto aceptarían enterrar a sus padres cuando murieran, a lo que respondieron con idéntica indignación que los griegos, puesto que consideraban la propuesta una blasfemia inadmisibles. Aun en este caso extremo —que no hace a la cuestión de la verdad sino de costumbres diversas— Popper estima que el resultado del intercambio de impresiones resulta útil porque sacude el pensamiento y permite ver la existencia de otros horizontes.

Las traducciones a las diversas lenguas también permite poner en evidencia que las reglas de la lógica son universales y no circunscriptas a ciertas regiones, por más interferencias que pretenda introducir el polillogismo marxista de la clase o el polillogismo racista. Nunca se explicó concretamente en qué consisten las diferencias entre los silogismos proletarios respecto del de los burgueses o el de los arios respecto de los semitas, ni tampoco en qué consisten específicamente las modificaciones que se operarían en las estructuras lógicas de un proletario que pasa a la condición de burgués o viceversa, o qué ocurriría en la mente de los hijos de una semita y un ario⁴⁵. Si en el proceso de traducción de una lengua a otra cierto vocabulario no resultara suficiente para expresar una idea, aparecerán neologismos del mismo modo que la riqueza gradual en los conceptos

⁴³ Karl Popper, “El Mito del Marco” ([1994] 1997), p. 45.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁵ Véase Ludwig von Mises, *Human Action. A Treatise on Economics* ([1949] 1963), p. 75 y ss., y Alberto Benegas Lynch (h), *Fundamentos de Análisis Económico* ([1972] 1998a), p. 323 y ss.

expande cualquier lenguaje, y si en definitiva no resultara apropiado, se sustituirá por otro.

Respecto de la utilidad de la vinculación de diversas culturas, en otra de sus obras⁴⁶ Popper nos ofrece como ejemplo el siglo de oro de la vieja Austria, a la que también se refiere Stefan Zweig en sus memorias⁴⁷: los célebres cafés vieneses donde se hablaban distintos idiomas, donde había diarios y revistas de todas partes del mundo, donde nadie tenía conciencia de su etnia, época en que la Universidad de Viena produjo notables revoluciones en la economía, el derecho y —con todos los interrogantes del caso— el psicoanálisis. Período en el que la literatura y la música marcaron una época de esplendor. La interconexión de culturas generó nuevas perspectivas enriquecedoras, todo lo cual fue liquidado por Hitler y sus sicarios. Son interesantes, asimismo, las explicaciones popperianas de la influencia que otras culturas ejercieron en los griegos, junto a muchos otros ejemplos que deja consignados⁴⁸ y concluye que “nuestra civilización occidental es resultado del choque o confrontación de diferentes culturas y, en consecuencia, del choque o confrontación de diferentes marcos”⁴⁹. Popper nos explica como en el origen de las civilizaciones los cuentos y relatos imaginarios se iban puliendo con nuevas versiones a través de una tradición que primero era oral, versiones sometidas sucesivamente a la crítica lo cual permitía ampliar y mejorar el relato original, proceso que se aceleraba cuanto mayores fueran las diferencias de perspectivas entre los oyentes.

Como queda dicho, el análisis del relativismo no se refiere a gustos, preferencias e inclinaciones personales que sin duda son de carácter subjetivo, de lo que se trata es de reconocer el carácter objetivo de lo que ocurre en nuestro cuerpo y nuestra mente y lo que *es* en el mundo exterior⁵⁰. Nada tiene que ver con el relativismo, la importancia del pluralismo y el respeto por los distintos proyectos de vida de otros. En este sentido, respecto del relativismo cultural, Eliseo Vivas⁵¹ muestra “la falaz inferencia que parte

⁴⁶ K. Popper, “Sobre el Choque Cultural” ([1984] 1994a).

⁴⁷ Stefan Zweig, *The World of Yesterday* ([1943] 1964).

⁴⁸ K. Popper, “El Mito...” (1997), p. 49. Entre los múltiples ejemplos que ofrece la humanidad, véase el caso de la influencia bienhechora de los musulmanes en España en Alberto Benegas Lynch (h), “Un Bosquejo de la Otra España” (2000), año XVII.

⁴⁹ K. Popper, “El Mito...” (1997), p. 49.

⁵⁰ Popper ejemplifica las costumbres y normas que se pueden adoptar indistintamente con el hecho de que en algunos lares se debe manejar por la derecha y en otros por la izquierda. Es en realidad indistinto con tal que exista una norma. Pero agregamos nosotros que, incluso en este caso, en la medida en que se acerquen las dos culturas, se tenderá a un proceso de consolidación. Por ejemplo, si se unieran carreteras en las que existen hábitos distintos, es probable que se busque un procedimiento común a los efectos de evitar maniobras bruscas y cambios súbitos que conducirían a producir accidentes de envergadura.

⁵¹ Eliseo Vivas, “Reiteraciones y Nuevas Consideraciones Acerca del Relativismo Cultural” ([1961]) 1996, Año XIII.

del hecho del pluralismo cultural y llega a la doctrina axiológica de que no podemos discriminar en lo que respecta al mérito de cada una”⁵².

Antes de embarcarnos en el análisis del relativismo cultural, detengámonos un instante en la expresión “discriminación”. En una sociedad abierta, la discriminación no puede incorporarse al derecho puesto que violaría la igualdad ante la ley⁵³, lo cual significaría que no se reconoce el mismo derecho a todos. Pero fuera de este ámbito, la discriminación es ineludible ya que toda acción implica diferenciar, seleccionar y preferir. Discriminamos cuando compramos un libro en lugar de otro, cuando elegimos una producción cinematográfica en lugar de otra, cuando conversamos con una persona y no con otras, cuando contraemos nupcias, etc. En algunas oportunidades, se ha objetado que se pueda discriminar a quien se contrata para un puesto de trabajo más allá de la eficiencia para el mismo. Pero es perfectamente legítimo que se discrimine entre un pariente y uno que no lo es o entre una rubia y una morocha o entre un musulmán y un budista, entre un flaco y un gordo o lo que consideren oportuno y pertinente las partes contratantes. No aceptar esto contradice la facultad de usar y disponer de lo propio sin que medien lesiones a los derechos de terceros. Es tan racista quien sugiere la segregación por la fuerza como el que propone la integración forzosa, cada persona debiera decidir con quienes desea establecer los distintos tipos de relaciones posibles. Los cupos impuestos por la ley en los centros académicos constituyen un atentado a la excelencia y los que se imponen por la misma vía en el mercado laboral afectan ingresos y salarios en términos reales, puesto que se traducen en trabas para las tasas de capitalización⁵⁴.

En las comparaciones interculturales debe tenerse en cuenta la complejidad presente en afirmaciones como que la cultura del país x es mejor que la del país z . Se trata de una hipóstasis. Del hecho de que objetivamente pueda afirmarse que a se acerca más a la verdad que b no se concluye que legítimamente pueda englobarse en una categoría uniforme a muchos individuos con muy diversas formas de ver las cosas. Simplifica las cosas si nos referimos a las normas implementadas en el país x respecto del z , pero el

⁵² *Ibidem*, p. 49.

⁵³ Me parece de interés anotar al margen que, a su vez, la igualdad ante la ley es una expresión tomada del mundo anglosajón en donde *law* equivalía a Derecho, que el monopolio de la fuerza (el gobierno) *reconoce* y no concede u otorga. En este contexto, el marco jurídico se mira como uno de descubrimiento y no de diseño. Actualmente, un peculiar contrabando conceptual (debido a los estragos del positivismo legal) hace aparecer el derecho como sinónimo de legislación por lo que “igualdad ante la ley” puede significar lesiones al derecho siempre que éstas fueran lo suficientemente generalizadas.

⁵⁴ Véase Alberto Benegas Lynch (h), *Socialismo de Mercado: Ensayo sobre un Paradigma Posmoderno* (1997a).

individualismo metodológico más rudimentario no permite sostener que el alemán es de tal o cual manera o que el estadounidense es de tal otra, ya que este modo de proceder desvirtúa grandemente las cosas al pasar por alto las diferencias individuales.

En el ensayo de referencia, Vivas pone de manifiesto algunas consideraciones contradictorias de la antropología relativista. Por ejemplo, “Herskovits dice [en *Man and his Works*] que el antropólogo debe abstenerse de hacer interpretaciones a partir de un marco de referencia preconcebido”⁵⁵. Pero si miramos esta afirmación desde dos costados distintos, observamos, por un lado, que si adoptáramos el relativismo cultural, aquel consejo resultaría imposible de llevarse a la práctica ya que el antropólogo *estaría inexorablemente determinado* a interpretar desde su cultura. Por otro lado, ahora apartándonos del relativismo cultural, para el común de los mortales aquella reflexión resultaría superflua ya que sólo es posible interpretar en base al “marco de referencia” que posee quien interpreta (lo cual, en modo alguno quiere decir que no lo pueda modificar cuando percibe que hay criterios más fértiles, es decir, que se acerquen más *a la verdad* de lo que se está describiendo). En todo caso “el marco de referencia preconcebido” de que se dispone al momento, es el único modo que permite juzgar cuando algo es relevante o trivial y es el único modo de elaborar hipótesis, de razonar, de llegar a conclusiones y, en definitiva, de conducir una investigación *objetiva*.

Como observa Vivas, dado que antropólogos también ampliamente reconocidos como Benedict y Malinowski (en *Patterns of Culture* y *The Sexual Life of the Savages in North-Western Melanesia*, respectivamente) requieren que en la profesión se “trascienda las limitaciones de la propia cultura ¿por qué no puede hacerlo cualquier otro?”⁵⁶, ¿cuál sería entonces la razón por la que no resulta posible el entendimiento entre personas con marcos comunes diversos en base a *criterios universales de verdad*? No parece entonces que pueda sostenerse el eje central del relativismo y determinismo cultural⁵⁷.

⁵⁵ Eliseo Vivas, “Reiteraciones...” ([1961] 1996), p. 69.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 71. Dos años antes de que se recurriera por vez primera a la expresión “posmoderno”, Julien Benda afirmaba que “Es obvio que la verdad constituye un gran impedimento para aquellos que quieren colocarse como distintos; desde el mismo momento en que aceptan la verdad, se condenan a ser conscientes de lo universal”, *The Treason of the Intellectuals* ([1928] 1969), p. 98.

⁵⁷ Para una documentada crítica al relativismo cultural, véase Alain Finkielkraut, *La Derrota del Pensamiento* ([1987] 1990), esp. p. 62 y ss. y el trabajo del “marxista proscrito”, como se autodefine Juan José Sebrelli, en *El Asedio a la Modernidad* (1991), esp. Caps. I y VI.

El determinismo significa el rechazo palmario al libre albedrío. El determinismo físico sostiene que la libertad del hombre es una ilusión, que su herencia genética y su medio ambiente constituiría su *input* y que lo que son sus “acciones” serían su *output*, que surgiría indefectiblemente del “programa” que recibió. Esta interpretación implica que no habría tal cosa como la moralidad de los actos ni la responsabilidad individual ni serían justas las restituciones ni las penas reclamadas por la violación de derechos de otros. Sin duda que la herencia genética y el medio ambiente *influyen* sobre la persona pero no la *determinan* (si estuviéramos determinados culturalmente, posiblemente no hubiéramos salido de la antropofagia).

Si el determinismo fuera correcto, no habría tal cosa como proposiciones verdaderas y proposiciones falsas (tal como asegura el posmodernismo). Sólo puede aludirse a verdad o falsedad si el hombre puede revisar sus propios juicios. Si tiene ideas autogeneradas. Si no repite como el loro. El conocimiento y la misma argumentación carecerían de sentido. Entre otras cosas, no se podría argumentar en favor del determinismo ya que el interlocutor estaría determinado a decir lo que dice. Branden nos explica que “Una mente que no es libre de constatar la validez de sus conclusiones, una mente cuyos juicios no son libres, no tiene manera de distinguir lo lógico de lo ilógico [...] no tiene derecho a sostener que posee conocimiento de ningún tipo [...] Una máquina no razona: realiza las actividades que estableció quien la programó [...] no puede efectuar ninguna contribución independiente [...] ninguna idea que exprese puede pretender objetividad o verdad —incluyendo la idea de que el hombre es una máquina”⁵⁸.

Efectivamente no resulta posible *argumentar* en favor del determinismo ya que, en el contexto determinista, se repite lo que inexorablemente se está determinado a decir. Quien pretenda argumentar está, de hecho, suscribiendo el libre albedrío, a menos que sostenga que está simulando una argumentación (aunque no sepa qué es una argumentación), en cuyo caso deberá admitir que no pretende postular lo que afirma como verdad puesto que, para que tal cosa ocurra, debe poder revisar sus propios juicios y *decidir* acerca de cuál considera verdadero, lo que nos retrotrae al libre

⁵⁸ Nathaniel Branden, “Free Will, Moral Responsibility and the Law” (1969), Vol. 42. También véase John R. Lucas, *The Freedom of the Will* (1970), esp. Caps. 1, 2, 6, 11, 21 y 30; John C. Eccles, *La Psique Humana* ([1980] 1986), cap. 10, secc. 10.4; Tibor R. Machan, *The Pseudo-Science of B. F. Skinner* (1974), Cap. 6; John Thorp, *El Libre Albedrío. Defensa contra el Determinismo Neurofisiológico* ([1980] 1985); John Hospers, *Introducción al...* ([1967] 1976), Vol. I, Cap. 5; Gabriel J. Zanotti, “El Libre Albedrío y sus Implicancias Lógicas”, año II, y Alberto Benegas Lynch (h), “Toward a Theory of Autogovernment” (1997b), Vol. III.

albedrío. Como hemos indicado, en el mundo determinista⁵⁹ no es posible concebir tal cosa como proposiciones verdaderas y proposiciones falsas y, por tanto, tampoco puede aludirse al conocimiento. En este último sentido Adler explica que “El mismo significado de la expresión ‘saber’ es tener en nuestra mente la verdad acerca del objeto que uno está tratando de conocer [...] ‘conocimiento falso’ es un imposible. No sería conocimiento si fuera falso. Y ‘conocimiento verdadero’ resulta redundante. Conocer es incorporar la verdad”⁶⁰.

Por otra parte, si el hombre se redujera a kilos de protoplasma como sostiene el materialismo, tampoco habría pensamiento, deliberación, conocimiento, propósito deliberado, ni autoconciencia. Lo meta-físico, la psique o la mente y no lo físico es lo que permite argumentar⁶¹. Los nexos causales

⁵⁹ Sin la pretensión de internarnos en debates paralelos que nos moverían hacia temas que desviarían la atención de la columna vertebral conformada por los aspectos acotados que venimos tratando, conviene, aunque más no sea al pasar, hacer una aclaración. En algunos estudios se distingue *determinismo* de *fatalismo*. Esto último significaría que la causación universal inexorablemente impone a los humanos a proceder de cierto modo, mientras que “el determinismo”, en este otro sentido, significaría que el ser humano no está exento de causas pero que él puede generar algunas, en cuyo caso —estrictamente en este plano de análisis— no habría mayor diferencia con el libre albedrío, se opondría, eso sí, al *indeterminismo* en el sentido de ausencia de causa. De más está decir que ésta no es la acepción del determinismo (o determinismo físico para recurrir a una expresión popperiana) que estamos considerando en el cuerpo de este trabajo. Véase C. A. Campell, “In Defense of Free Will” (1959), y J. Hospers, *La Conducta Humana* ([1961] 1979), p. 714 y ss.

⁶⁰ Mortimer J. Adler, *The Great Ideas* (2000), p. 1. Por nuestra parte, precisamos que, en este contexto, siempre hay una *presunción* de que se incorpora la verdad desde el momento en que se está abierto a posibles refutaciones.

⁶¹ Véase Karl R. Popper y John C. Eccles, *El Yo y su Cerebro* ([1977] 1982), esp. Caps. P 3, P 4 y E 5 (37, E 7 y diálogo XI); John C. Eccles, *La psique...* ([1980] 1986), esp. conferencias 1, 9 y 10 y, del mismo autor, “A Critical Appraisal of Mind-Brain Theories” (1977); Karl R. Popper, *Knowledge and the Body-Mind Problem* (1994b), esp. Cap. 6. Ludwig von Mises dice que “Para la doctrina que sostiene que los pensamientos guardan la misma relación al cerebro como la bilis al hígado, no puede distinguirse entre las ideas verdaderas y las falsas tal como ocurre entre la bilis verdadera y falsa”, *The Ultimate Foundation of Economic Science. An Essay on Method* (1962), p. 30. Para la fuente originaria del estudio de la psique, *vid.* Aristóteles, *Tratado del Alma*, en *Obras Completas* [c. 335-325 a.C.] 1967), Vol. II, esp. Cap. X. Debido a la cantidad de autores posmodernos influidos por los trabajos de Karl Marx, conviene recordar que —a pesar de las contradicciones sobre el determinismo (en este sentido, véase Thomas Sowell, *Marxism: Philosophy and Economics* (1985), esp. p. 69 y ss.)— escribió que “El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”, *Contribución a la Crítica de la Economía Política en Introducción a la Crítica de la Economía Política* ([1859] 1972), pp. 35-36. Y su determinismo lo llevó también a la condena de los judíos (como es sabido, su padre, él y sus hermanos fueron bautizados a pesar de provenir de una familia de rabinos). Los condenó de este modo “¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La *usura*. ¿Cuál es su dios secular? El *dinero*. Pues bien, la emancipación de la *usura* y el *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época. [...] Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial presente* de carácter general [...] La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña”, Karl Marx, *La Cuestión Judía* ([1843] 1969), pp. 9 y 11.

propriamente dichos comprenden al mundo físico, en cambio, en la mente hay razones, explicaciones o motivos (a veces llamados causas teleológicas). La física cuántica y la teoría del caos en nada cambian esta aseveración. En el mundo subatómico no hay acción y propósito deliberado, sólo re-acción. La falta de información y los obstáculos que crean los propios instrumentos de observación, por el momento no permiten conocer con la suficiente precisión, lo cual también ocurre en el contexto de la teoría del caos debido a la no-linealidad que se aparta de la visión newtoniana. Max Planck explica que “El hecho de que no se cumpla la regla estadística en los casos particulares no es, pues, debido a que no se cumple la ley de causalidad, sino más bien a que nuestras observaciones no son suficientemente delicadas y exactas para poder aplicar directamente la ley de causalidad en cada caso”⁶². Respecto de la común malinterpretación del principio de Heisenberg, Gerald Holton y Stephen S. Bruch escriben que “El principio de Heisenberg podría interpretarse como una simple restricción de nuestros conocimientos sobre el electrón teniendo en cuenta las limitaciones de los métodos experimentales existentes, sin rechazar, por ello, la creencia de que el electrón, realmente, posee una posición y una cantidad de movimiento definidas. La expresión ‘principio de incertidumbre’ sería entonces apropiada, pero teniendo en cuenta que el principio se aplica al conocimiento del observador y no a la propia naturaleza”⁶³. El propio Werner Heisenberg dice que “Puede señalarse muy precisamente la posición [de una partícula atómica] pero entonces la influencia del instrumento de observación imposibilita hasta cierto grado el conocimiento de la velocidad [...E]l conocimiento incompleto de un sistema es parte esencial de toda formulación de la teoría cuántica”⁶⁴.

Por su parte, Louis V. de Broglie resume el problema de este modo: “A menudo bajo la influencia de ideas preconcebidas, extraídas de la doctrina positivista, han pensado que podían ir más lejos y afirmar que el carácter incierto e incompleto del conocimiento que, sobre lo que sucede realmente en microfísica, nos proporciona la experimentación en su actual fase de desarrollo, es el resultado de una genuina indeterminación de los estados físicos y de su evolución. Semejante extrapolación no parece estar justificada en modo alguno. Es posible que, escrutando el futuro hasta un nivel más profundo de la realidad física, podamos interpretar las leyes de

⁶² Max Planck, *¿Hacia Dónde Va la Ciencia?* ([1936] 1947), p. 150.

⁶³ Gerald Holton y Stephen S. Bruch, *Introducción a los Conceptos y Teorías de la Ciencia Física* (1984), p. 733.

⁶⁴ W. Heisenberg, *La Imagen de la Naturaleza en la Física Actual* ([1955] 1994), pp. 33-34.

probabilidades y la física del *quantum* como los resultados estadísticos del desarrollo de valores completamente determinados de variables que actualmente permanecen ocultas para nosotros. Puede que los poderosos medios que empezamos a utilizar para romper la estructura del núcleo y hacer aparecer nuevas partículas, nos proporcionen algún día el conocimiento directo que hoy no poseemos de este nivel más profundo⁶⁵. Por otro lado, como bien ha explicado Paul Johnson, conviene subrayar que la teoría de la relatividad de Einstein no tiene relación alguna con el relativismo⁶⁶.

También el relativismo posmoderno se extiende a la ética al afirmar que no hay tal cosa como lo bueno o lo malo. La defraudación por no cumplir con la palabra empeñada no sería algo malo en sí mismo sino circunstancialmente conveniente o inconveniente. No habría tal cosa como actos que apuntan a actualizar potencialidades en busca del bien que deben ser valorados y estimulados, ni normas que en abstracto y para todos los seres humanos operen en dirección al respeto recíproco. Aquí también se aplica el pensamiento de Ortega “La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable”⁶⁷. El posmodernismo, igual que el positivismo, considera que las reflexiones éticas (en el sentido de principios universales) son manifestaciones sin sustento que no pueden verificarse. Cohen explica que “la afirmación de Carnap de que las proposiciones no verificables carecen de significado tampoco es verificable [...] hay muchos casos de significación sin verificación [...] el dominio de la significación es más amplio que el de la verificación [...] La afirmación de que las proposiciones éticas carecen de significación, forma parte de la errónea concepción positivista tradicional del método científico [...] Los juicios éticos se refieren a aquello que los hombres generalmente deben hacer si quieren ser prudentes”⁶⁸.

La moral alude al plano normativo: no describe, prescribe. Hazlitt dice que “Es sumamente difícil encontrar a un nihilista ético consistente. Cuando crudamente profesan su nihilismo, piensan en un solo lado del asunto. Ellos no ven porque *ellos* deban guiarse por normas morales tradi-

⁶⁵ L. V. de Broglie, Prefacio al libro *Casualty and Chance in Modern Physics* (1951).

⁶⁶ Paul Johnson, *History of the Modern World* (1983), p. 4. Para un análisis de la teoría del caos, *vid.* David Parker y Ralph Stacey, *Chaos, Management and Economics* (1995), Caps. I y II.

⁶⁷ J. Ortega y Gasset, *El tema...* ([1938] 1961), p. 27. Véase también David Schmitz, *Rational Choice and Moral Agency* (1995).

⁶⁸ Morris R. Cohen, *Introducción a la Lógica* ([1945], 1975), pp. 80, 82, 90 y 91. Igual que ocurre con todo conocimiento, la ética también está inmersa en un proceso evolutivo de puntas abiertas. No se trata de un paquete cerrado: requiere de refutaciones y corroboraciones para progresar en un camino que para nosotros no tiene término.

cionales. Pero una investigación más profunda revela que en realidad ellos esperan que *otros* las cumplan [con ellos, respetándolos]⁶⁹. El marxismo es también una fuente en la que frecuentemente se nutre el posmodernismo, y no sólo respecto del determinismo a que nos hemos referido más arriba en una nota a pie de página. Por ejemplo, Jean-François Revel lo cita a Marx (de la *Miseria de la Filosofía* y de su correspondencia con Engels) del siguiente modo: “El bien es el mal en cierto sentido. Es el que debe ser eliminado. Es el que se opone a un progreso de las relaciones interhumanas. El ‘mal’ es el bien puesto que produce el movimiento que hace historia al continuar la lucha”. A continuación Revel señala que cuando la Asociación Internacional de Trabajadores, en 1864, adoptó la redacción de Marx, éste le escribió a Engels enfatizando que “me he visto obligado a aceptar en el preámbulo de los estatutos dos frases en las que se habla de *deber* y de *derecho*, así como de *verdad*, *moralidad* y *justicia*. Las he puesto de modo tal que no causen demasiado daño”⁷⁰.

III

La hermenéutica posmoderna sostiene que los textos y la comunicación en general deben interpretarse del modo que el intérprete lo considere pertinente sin atenerse a lo que queda consignado en el texto. No habría tal cosa como una interpretación verdadera o ajustada al significado del texto, ni tal cosa como interpretaciones equivocadas⁷¹. Se trata de una variante más del relativismo. John M. Ellis dice que si bien el lenguaje surge de una *convención*, de ello no se sigue que las palabras sean *arbitrarias* ya que si una expresión no tuviera “un lugar en un sistema de términos, no habría sistema, ni significado y, por tanto, no habría lenguaje ni comunicación” y, más adelante, subraya que la postura posmodernista o deconstructivista “no produce significados más ricos como a sus partidarios les gusta suponer,

⁶⁹ Henry Hazlitt, *The Foundations of Morality* (1964), p. 223. Para una discusión que incluye las diversas posturas en torno a valores objetivos, *vid.* Risieri Frondizi, *¿Qué Son los Valores?* ([1958] 1992), esp. Cap. 2, y para ampliar el tema del relativismo moral, *vid.* Octavio N. Derisi, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral* ([1969] 1980), Cap. XIII. Para un estudio de los problemas del posmodernismo en el campo de la historia, véase Gertrude Himmelfarb, *On Looking into the Abyss. Untimely Thoughts on Culture and Society* (1994), cap. VII, y en el contexto de la educación, *vid.* Alberto Benegas Lynch (h) “Education in an Open Society” (1997c).

⁷⁰ Citado en Juan François Revel, *La Gran Mascarada. Ensayo sobre la Supervivencia de la Utopía Socialista* (2000), p. 230.

⁷¹ La opinión de un crítico literario sería tan válida como la de cualquier persona sin el menor conocimiento de la materia sobre la que está opinando.

sino que desaparece el significado. Un símbolo que no se reconoce como algo específico, no significa nada. La *vaguedad* en los símbolos disminuye y no aumenta el sentido”⁷². Las interpretaciones pueden ser, y de hecho son, diversas pero todas no pueden ser simultáneamente correctas respecto de lo que el texto trasmite (lo cual no excluye la posibilidad, lamentablemente cada vez más frecuente, de que el mensaje resulte confuso y ambiguo o que el texto declare explícita o implícitamente que la interpretación no debe ser literal).

Más aún, Ellis sostiene que si el proceso mental no tuviera relación alguna con el texto que pone en marcha ese proceso y se dejara de lado las convenciones “y modos de interpretar el lenguaje común, la comunicación sería imposible [...S]i se trata de argumentar que no hay limitaciones [en la interpretación de textos] se fuerza a abandonar el significado —*todo* significado, no solamente el significado específico, sino también el significado infinito y variable”⁷³. Si se separa la relación entre las palabras y las cosas que significan, desaparece el sentido mismo del lenguaje como instrumento fundamental para pensar y para transmitir nuestros pensamientos⁷⁴. Umberto Eco resume el problema de la hermenéutica posmoderna del siguiente modo: “La iniciativa del lector consiste en formular una conjetura sobre la *intentio operis*. Esta conjetura debe ser aprobada por el conjunto del texto como un todo orgánico. Esto no significa que sobre un texto se pueda formular una y sólo una conjetura interpretativa. En principio se pueden formular infinitas. Pero, al final, las conjeturas deberán ser probadas sobre la coherencia del texto, y la coherencia textual no podrá sino desaprobar algunas conjeturas aventuradas”⁷⁵. En otro trabajo, Eco recomienda “una especie de método popperiano”: si bien no puede saberse cuál es la interpretación perfecta, al menos se puede saber cuáles son las que no corresponden a través de las correspondientes refutaciones. Así alude a interpretaciones “sanas” e interpretaciones “paranoicas”. Ilustra la antípoda de la concepción de Eco un pasaje que el cita de T. Todorov publicado en 1987: “un texto es sólo un picnic en el que el autor lleva las palabras, y los lectores, el sentido”⁷⁶.

⁷² John M. Ellis, *Against...* (1989), pp. 50 y 118.

⁷³ *Ibidem*, pp. 121-122.

⁷⁴ Por esto es que en el encabezamiento de este ensayo aparece la palabra *lenguaje* encomillada en el contexto del posmodernismo.

⁷⁵ Umberto Eco, *Los Límites de la Interpretación* ([1990] 1992), p. 41. Véase también Emerich Coreth, *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica* ([1969] 1972), esp. parte segunda, secc. 2.

⁷⁶ Umberto Eco, *Interpretación y Sobreinterpretación* ([1992] 1995), pp. 55, 51 y 26.

En un ensayo de Don Lavoie⁷⁷ aparece como acápite un pensamiento de Gadamer en el que concluye que “Por tanto, la comprensión no es un procedimiento de reproducción sino más bien uno productivo... Es suficiente decir que uno entiende *de modo diferente cuando uno entiende como tal*”⁷⁸. En ese ensayo, tal vez el más representativo de sus ideas hermenéuticas en el que las conecta a la economía, Lavoie mantiene que este enfoque “implica el tratar las acciones humanas como ‘textos’ sujetos a interpretación. En este plano encontramos no sólo el tema de cómo los economistas entienden las acciones de los agentes de la economía, sino también el tema de cómo los agentes se entienden unos a otros [...Más aún, esta forma de ver las cosas] se concibe como una teoría general de cómo entendemos cualquier asunto [...]. Recurre a la expresión ‘texto’ no meramente para los textos en *sentido literal* sino para todo lo que tenga significado para alguien, incluyendo, por ejemplo, las palabras utilizadas en las negociaciones en el mercado [y] los precios a que se arriban como consecuencia de aquellas negociaciones. [...] Los contratos son negociados, los diseños de ingeniería son estudiados, las estrategias de marketing son elaboradas, las campañas publicitarias son formuladas, se deciden las ofertas en la bolsa de valores, los estados contables de pérdidas y ganancias deben interpretarse en términos del lenguaje”⁷⁹.

A continuación Lavoie la emprende contra quienes sostienen que el hermeneuta debe tomar el texto como un proceso de copia, lo más cercano a lo que es un *scanner* puesto que dice que la comunicación no es un proceso de suma cero por el que se reubica información sino de suma positiva, “un proceso creativo”, ya que no se trata de un fenómeno pasivo. Según este criterio se trata de un proceso de “dar y recibir”, un fenómeno bidireccional y no meramente unidireccional.

Pero aquí se confunden dos cosas bien distintas. Por un lado el proceso creativo que tiene lugar en un diálogo genuino (no en un monólogo). Jorge Luis Borges lo exhibía a Macedonio Fernández como un ejemplo del buen conversador porque “era un hombre dubitativo”, terminaba las frases con puntos suspensivos, mientras que Leopoldo Lugones “era un hombre asertivo” que no daba pie para continuar con la elaboración de la idea, “amonedaba frases, la conversación se hacía difícil con él, porque él resolvía todo con una frase que significaba un punto y aparte [...] y enton-

⁷⁷ Don Lavoie, “Understanding Differently: Hermeneutics and the Spontaneous Order of Communicative Process” (1990).

⁷⁸ Para una crítica a Gadamer, y en general al tipo de hermenéutica a la que adhiere Lavoie, *vid.* E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967).

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 360-361. Las cursivas son nuestras.

ces había que empezar, había que buscar otro tema” y así sucesivamente. Es una forma de “aniquilar el pensamiento” como dijo en esa oportunidad el interlocutor de Borges⁸⁰. La comunicación interpersonal resulta fértil no sólo cuando los contertulios hablan por turno, sino cuando permiten que se vayan montando ideas nuevas, cuando se produce el tamiz, la corrección, el aprendizaje recíproco, el adentrarse en la aventura del pensamiento, el explorar distintas avenidas juntos, cuando se es consciente de la propia ignorancia y, finalmente, cuando hay el deseo de aprender. En este sentido, para utilizar un concepto muy central a la teoría de los juegos, la comunicación genera un resultado de suma positiva pero en base a lo que, dentro de lo posible, resulte lo más cercano a la suma cero de los mensajes que se intercambian. Nunca aparecería la suma positiva si cada uno interpreta cosas distintas de lo que el otro quiere significar. La conversación fructífera nada tiene que ver con la atrabiliaria idea de interpretar el mensaje como le venga a uno en gana, porque entonces no sería un proceso de “dar y recibir” puesto que lo que se da y lo que se recibe se tornarían en mensajes desfigurados y desdibujados debido a interpretaciones caprichosas. Llama la atención que Lavoie considere que su interpretación de la hermenéutica es la interpretación y no meramente una interpretación (aparentemente una excepción a su tesis de la interpretación subjetivista) ya que sostiene que “La hermenéutica consiste en un desafío directo a la teoría de la copia en la comunicación. Entender no es una reproducción de algún significado que le es propio, de alguna manera como contenido en el texto, siempre es una mediación entre el texto y el lector. De acuerdo a la hermenéutica, una comunicación exitosa necesariamente se lleva a cabo de manera que un agente entiende lo que se comunica de modo diferente al otro. Hablando estrictamente, la precisión no sólo resulta imposible sino que no es deseable”⁸¹(*sic*).

En la primera cita que hicimos de Lavoie pusimos en cursivas la expresión “sentido literal” para destacar que, al contrario de lo que él mismo sostiene, aparentemente admite, aunque más no sea al pasar, que es posible encontrar un sentido en el propio texto. Ahora, en esta última cita, resulta difícil concebir que se exprese con tanta claridad una aberración como la allí contenida, especialmente en las dos últimas oraciones, las cuales, de tomarse al pie de la letra, terminarían con toda posibilidad de comunicación. Pero más grave aún es la interpretación retorcida que pretende Lavoie de los trabajos de Carl Menger, en gran medida en consonancia

⁸⁰ Emir Rodríguez Monegal, *Borges por Él Mismo* ([1970] 1976), p. 179.

⁸¹ Don Lavoie, “Understanding...” (1990), p. 367.

con Ludwig Lachmann⁸² y Richard Ebeling (también inspirados por Gadamer, Rorty, Paul Ricoeur y William James⁸³). Dice Lavoie que “Ser un mengeriano no consiste en (mecánicamente) copiar algo con la mayor fidelidad posible desde la cabeza de Menger a la nuestra, sino (creativamente) interactuar con él y aprender de sus palabras [...] El punto de Menger sobre el subjetivismo puede describirse como un obvio proceso hermenéutico [...] Es un tipo de proceso que Menger, si lo pudiéramos imaginar hoy con nosotros, llamaría de un orden espontáneo [...] Entender la economía de Menger, para parafrasearlo a Gadamer, necesariamente quiere decir entenderlo de manera diferente de la que Menger lo hubiera entendido cuando escribió”⁸⁴.

El esfuerzo mengeriano por explicar la teoría subjetiva del valor que revolucionó la ciencia económica hubiera quedado totalmente opacado si se hubiera seguido la interpretación de Lavoie, quien deriva de la teoría marginalista un relativismo inaceptable para Menger, tal cual como se desprende no sólo en sus dos obras más conocidas⁸⁵ sino que expresamente refutó el relativismo en la célebre disputa⁸⁶ sobre el método (*Methodenstreit*) con el representante más conspicuo de la Escuela Histórica alemana (Gustav von Schmoller). A través de esta singular interpretación que intenta Lavoie se revertiría uno de los aportes más significativos de Menger y, por tanto, de la Escuela Austríaca respecto de la pretensión de recurrir al caso histórico como sustituto del método de la ciencia económica⁸⁷. El relativismo de la Escuela Histórica negaba la universalidad de los postulados de la ciencia económica y sostenía que, según la nación y la raza, debían aplicarse distintas recetas y, aun en el mismo lugar, las teorías debían ser diferentes según el momento histórico. Rechazaban la posibilidad de conocimientos abstractos, en favor de procedimientos casuísticos.

⁸² Aunque las opiniones de este autor se matizan en Bruce J. Caldwell, “Ludwig M. Lachmann: A Reminiscence” (1991).

⁸³ Respecto de James, tan influyente en el posmodernismo, véase su negación de la idea de la verdad en “Pragmatism and Humanism” (1967), p. 450.

⁸⁴ Don Lavoie, “Understanding...” (1990), pp. 363, 364 y 365.

⁸⁵ Don Lavoie, *Principles of Economics* ([1871] 1963) e *Investigations Into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics* ([1883] 1985).

⁸⁶ Vid. Eugene von Böhm-Bawerk, “The Austrian Economists” (1891), Vol. I; Ludwig von Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics* (1969); Charles Gide y Charles Rist, *Historia de las Doctrinas Económicas* (1949), tomo I, Cap. I; Robert Formaini, *The Myth of Scientific Public Policy* (1990), Cap. 2; y Mark Blaug y Nicholas Marchi, *Appraising Economic Theories* (1991). El debate al que se alude en estas referencias bibliográficas se repitió de manera similar, en el siglo siguiente, entre John Bates Clark y los institucionalistas estadounidenses.

⁸⁷ Para un desarrollo de la perspectiva metodológica mengeriana, vid. Alberto Benegas Lynch (h), “Aspectos de la Epistemología en la Obra de Ludwig von Mises” (1983).

En cuanto al orden espontáneo a que alude Lavoie, Menger lo refiere de un modo muy distinto. Por ejemplo, cuando aplica el concepto a la evolución del dinero⁸⁸, se refiere a procesos consecuencia de millones de arreglos contractuales que no son el fruto del invento o construcción deliberada de nadie y que tienen lugar debido a intereses muy fragmentados que producen como resultado un orden no-diseñado conscientemente. En el mercado, el orden espontáneo resultante constituye un proceso de coordinación que tiene lugar a través de la información dispersa que transmiten los precios⁸⁹.

Antes de proseguir con la materia objeto de nuestro estudio, dada la importancia del tema, detengámonos un instante en el significado de la mencionada coordinación de información dispersa. Es frecuente que esta coordinación del orden espontáneo no sea percibida y se sostenga que si no interviene el aparato de la fuerza el resultado será el más completo desorden: ¿y si todo el mundo decidiera estudiar ingeniería y no hubiera médicos?, ¿y si todos producen pan y no hubiera leche? Estas y otras preguntas se formulan debido al desconocimiento de procesos tipo “mano invisible”, sin percibir que el desorden precisamente tiene lugar cuando una junta de planificación concentra ignorancia en lugar de permitir que el sistema de precios recoja la antes aludida información dispersa⁹⁰. Y no se trata de que la información es mucha y muy compleja. No es un problema de almacenamiento de información o de insuficiente memoria en los ordenadores. Esta es una cuestión posible de resolver, el asunto estriba en que la información no está disponible *ex ante*. Si a alguno de nosotros nos pidieran que hiciéramos una conjetura de lo que haríamos en caso de quiebra podríamos, por ejemplo, elaborar una lista de prioridades respecto de los artículos que venderíamos, pero llegada la situación de quiebra cambiaríamos la lista puesto que las circunstancias se modificarían⁹¹. No sabemos lo que nosotros mismos haríamos en un futuro inmediato, no sabemos qué conocimientos tendremos dentro de cinco minutos, no podemos manejar lo que ocurre en nuestro propio cuerpo porque excede nuestra capacidad analítica y, sin embargo, se tiene la arrogancia de pretender el manejo de vidas ajenas.

Entonces, el orden espontáneo no guarda relación alguna con lo que interpreta Lavoie, haciéndole decir a Menger lo que no ha dicho. Las con-

⁸⁸ Vid. Alberto Benegas Lynch (h), “El Origen del Dinero” (1985 [1892]), año II.

⁸⁹ Para una explicación especialmente completa del significado del orden espontáneo, véase Michael Polanyi, *The Logic of Liberty* ([1951] 1980).

⁹⁰ Para un estudio sobre una ampliación de las áreas en las que el análisis convencional asigna derechos de propiedad, véase Alberto Benegas Lynch (h), “Bienes Públicos, Externidades y los *Free-riders*: El Argumento Reconsiderado” (1998b).

⁹¹ Vid. Thomas Sowell, *Knowledge and Decisions* (1980), p. 218.

secuencias no previstas o no queridas que surgen de la acción, nada tienen que ver con dar rienda suelta a la imaginación para interpretar textos que no dicen lo que el intérprete circunstancial quiere que digan. Se trata de una extrapolación ilegítima de un plano para el cual fue concebida una explicación a otro plano de naturaleza sustancialmente distinta.

IV

El posmodernismo toca de lleno también al campo de la economía, menospreciando y subestimando esta ciencia. Así, entre otros, Mark Blaug escribe que “Tal vez el síntoma más alarmante del desarrollo del formalismo vacío en la economía moderna es la creciente difusión del ‘posmodernismo’ en los escritos sobre la metodología de la economía. El posmodernismo en la economía adopta formas diferentes pero siempre comienza con la ridiculización de las pretensiones científicas de la economía tirando agua fría a las creencias de que existe un sistema económico objetivo [...] Arrojando una amplia red sobre la metodología económica, resulta posible establecer una distinción clara entre el ‘realismo científico’ y el ‘posmodernismo’ como dos actitudes filosóficas respecto a cuestiones metodológicas que continúan polarizando a los economistas que se preocupan por evaluar teorías rivales y programas de investigación”⁹².

Después de comentar el relativismo como el eje posmoderno en sus vertientes epistemológica, cultural, ética y hermenéutica, es de interés aludir a otro aspecto, que si bien no abarca a todos los autores del posmodernismo, está presente en buena parte de ellos. Se trata de sus inclinaciones socialistas⁹³, cuando no abiertamente marxistas o neomarxistas. Por cierto, resulta llamativo el hecho de suscribir aquellas posturas intelectuales con carácter universal cuando se es relativista. No resulta claro que se adhiera al socialismo cuando, simultáneamente, se es determinista cultural. ¿Por qué no se deja en paz, por ejemplo, a los Estados Unidos con su supuesto

⁹² Mark Blaug, “Disturbing Currents in Modern Economics” (1998).

⁹³ Socialismo en el sentido original y más extendido del vocablo de cuestionar la propiedad privada de los medios de producción y adoptar la política redistribucionista con el fruto del trabajo ajeno, lo cual concentra poder en manos del monopolio de la fuerza más allá del necesario respeto a los derechos de cada uno. Sin embargo, ha habido y hay quienes se autotitulan *socialistas* en el sentido de hacer referencia a las relaciones sociales, al tiempo que ponen de manifiesto gran devoción por las autonomías individuales y, por ende, apuntan a la limitación del aparato de la fuerza del poder político a la debida salvaguarda y protección de la justicia y el derecho de las personas, aun manteniendo discusiones sobre el significado y el alcance de estos últimos términos.

capitalismo⁹⁴, si esa es su cultura que sería tan válida como cualquier otra?, ¿o es que actúan fuerzas exógenas que pretenden subvertir los valores que “realmente” esa cultura determina?

Tomemos las manifestaciones de un autor en el frecuentemente citado por buena parte de los posmodernos y en el que basan muchas de sus teorías sociales. Se trata de Herbert Marcuse. Afirma Marcuse que

[...N]os enfrentamos con una situación nueva en la historia porque hoy tenemos que liberarnos de una sociedad que funciona relativamente bien, que es rica y poderosa. Me refiero estrictamente a la liberación de la sociedad opulenta, es decir, de las sociedades industriales adelantadas. [...Debemos] insistir sobre las características integrales y radicales de una sociedad socialista, en su diferenciación cualitativa de todas las sociedades constituidas: esa diferencia cualitativa en virtud de la cual el socialismo es realmente la negación de los sistemas constituidos, por más productivos y poderosos que éstos sean o puedan parecer [...N]uestro error no es haber sido demasiado inmodestos, sino haber sido modestos en exceso [...L]a transición del capitalismo hacia el socialismo si éste es definido en sus términos más utópicos: a saber, entre otros, abolición del trabajo, fin de la lucha por la existencia —es decir, la vida como un medio para un fin— la liberación de la conciencia humana y de la sensibilidad como fuerzas de transformación [...] Existe una nueva sensibilidad contra la racionalidad eficiente e insana. Existe el rechazo en obedecer las reglas de un juego rígido, un juego que sabemos rígido desde el principio, una revuelta contra la limpieza compulsiva de la moralidad puritana [...] Creo que las ideas de un universo así también guió el concepto de socialismo de Marx⁹⁵.

⁹⁴ Decimos “supuesto capitalismo” ya que la participación del estado en la renta nacional en aquel país era, antes de la Primera Guerra Mundial, del 7%, mientras que en la actualidad es del 32%, guarismo que no incluye gastos fuera del presupuesto, los costos de los trámites para atender las demandas gubernamentales que son gasto público encubierto, los costos de las voluminosas regulaciones y reducciones a los ingresos que se realizan por mandato gubernamental aunque los montos correspondientes no ingresen a las arcas fiscales. La expresión “capitalismo” no es la más adecuada puesto que alude a aspectos puramente crematísticos de una concepción que es en verdad mucho más amplia y que se ilustra mejor con la expresión *liberalismo* (aunque autores como Michael Novak derivan capitalismo de *caput*, de mente, de creatividad). Marx bautizó el sistema de propiedad privada como “capitalista” puesto que adhería a la arcaica visión de la economía limitada al campo de lo material en contraposición a la versión de la economía como el proceso de selección y preferencias entre diversos medios para la consecución de específicos fines, lo cual abarca toda acción humana.

⁹⁵ H. Marcuse, “Liberándose de la Sociedad Opulenta” ([1967] 1969), pp. 31, 33, 46, 58 y 51. Agrega Marcuse que en su utopía se eliminaría “la fealdad” (p. 50) y la “imbecilidad” (p. 57). Véase también, del mismo autor, *El Hombre Unidimensional* ([1954] 1984), especialmente el Prefacio a la edición francesa y p. 215 y ss.

No es novedoso sostener que lo que se expresa cuantitativamente en el mercado no se traduce en lo cualitativo. Que el mercado pretende sin éxito lo cualitativo en términos cuantitativos y, por tanto, se necesita del planificador social para evitar la grosería, la vacuidad y la adquisición de bienes impuestos por la manipulación publicitaria⁹⁶, que, en definitiva, el socialismo ofrece la solución a todos los males.

Pero lo anterior constituye una mala caricatura del proceso de mercado en el que la gente elige de acuerdo a sus preferencias, dados los siempre limitados recursos en relación a las necesidades. Si la mayoría prefiere una gramática pobre en lugar de literatura de alta calidad o los estruendos en vez de la música sublime o el garabateo como sustituto de la pintura exquisita, no es culpa del proceso de mercado. Se trata simplemente de la estructura axiológica de las personas que votan diariamente en el plebiscito del mercado⁹⁷. Lo contrario es tan atrabiliario como echarle la culpa al martillo porque alguien clavó mal o, como se ha dicho, endosarle la culpa al cartero por el contenido desagradable de una carta. Aludir al mercado es equivalente a referirse a millones de arreglos contractuales libres y voluntarios. El mercado reclama y el mercado ofrece, son formas simplificadoras pero que, tomadas al pie de la letra, constituyen meras hipótesis y antropomorfismos. Jean-François Revel explica que el lugar común de sostener que “todo no lo arregla el mercado” proviene de la ilegítima extrapolación de la utopía socialista a la sociedad abierta

[...]Como el socialismo fue concebido con la ilusión de resolver *todos* los problemas, sus partidarios presentan a sus oponentes la misma pretensión. Ahora bien, felizmente no todo el mundo es megalómano. El liberalismo jamás ha ambicionado construir una sociedad perfecta [...]Se juzga al comunismo por lo que *se suponía* que iba a proporcionar y al capitalismo por lo que efectivamente proporciona [...] Mientras [los socialistas] fingen repudiar el socialismo totalitario, algo que sólo hace a disgusto y con la boca pequeña, la izquierda se niega a examinar a fondo la validez del socialismo en cuanto a tal, de todo socialismo, por miedo a verse

⁹⁶ Una cosa es la intención de persuadir y otra bien distinta es la imposición. Si con sólo invertir en publicidad el resto se da por añadidura, los empresarios de la industria automotriz, por ejemplo, reemplazarían el automóvil por el monopatín cobrando por este bien sumas superiores a las de aquéllos. Claro que la trampa publicitaria que condena al consumidor a sórdidas manipulaciones para que adquiera bienes que en realidad no necesita, no es percibida por el común de la gente, sólo se percatan de tamaña maniobra autores como John Kenneth Galbraith en *The Affluent Society*, libro que la gente adquiere, claro está, porque es un bien necesario; véase Alberto Benegas Lynch (h), “La Tesis Galbraith: Efecto Dependencia y Balance Social” (1978), N° 414.

⁹⁷ Vid. Alberto Benegas Lynch (h), *Las Oligarquías Reinantes. Discurso sobre el Doble Discurso* (1999a), p. 33 y ss.

abocada a descubrir, o más bien a reconocer explícitamente, que su esencia misma es totalitaria⁹⁸.

El socialismo no parece aceptar que las imperfecciones de la condición humana se agravan con la planificación social ya que, al debilitar o destruir la institución de la propiedad privada, se distorsionan los precios como información, lo cual, a su vez, conduce a la dificultad y, finalmente, a la imposibilidad de cálculo económico⁹⁹. Marx ha escrito que “pueden sin duda los comunistas resumir toda su teoría en esta sola expresión: abolición de la propiedad privada”¹⁰⁰. Al eliminar la propiedad desaparecen los precios ya que éstos surgen del uso y la disposición de lo propio y, por tanto, deja de tener sentido la contabilidad y la evaluación de proyectos. Sin propiedad y sin precios no resulta posible decidir entre el oro o el pavimento para la construcción de caminos¹⁰¹. Dado que los recursos son escasos, la propiedad privada permite asignar factores productivos a las manos de quienes más eficientemente los emplean para atender los requerimientos del público consumidor. El cuadro de resultados opera como un sistema de premios y castigos para dicha asignación. El desconocimiento de los derechos de propiedad es una de las razones centrales del fracaso del socialismo y la caída del muro de Berlín (aunque como muy bien señala Revel el fracaso del socialismo no estuvo marcado por la demolición del muro en 1989 sino por su construcción en 1961¹⁰² para evitar que se escapen los súbditos de un régimen que en verdad empezó a descomponerse en 1917: un terror rojo que hacía empalidecer en mucho al terror blanco).

Después de tanta penuria y pobreza, cuando no de hambrunas y masacres que ha impuesto el socialismo —aunque muchos socialistas bien inspirados nunca hayan avalado ni previsto semejante final debido al ensanchamiento del monopolio de la fuerza mucho más allá de la misión de proteger derechos— no parece prudente afirmar que el error es “haber sido modestos en exceso” y menos reclamar la opción del socialismo. Se insiste en que no se ha aplicado el verdadero socialismo con rostro humano sin

⁹⁸ J. F. Revel, *La Gran...* (2000), pp. 59, 63 y 307. Para una crítica del modelo absurdo de la “competencia perfecta”, *vid.* F. A. Hayek, “The Meaning of Competition” ([1946] 1948).

⁹⁹ Véase Ludwig von Mises, “Economic Calculation in the Socialist Commonwealth” ([1920] 1964).

¹⁰⁰ K. Marx y F. Engels, “Manifiesto del Partido Comunista” ([1848] 1971), p. 61.

¹⁰¹ Los fallidos métodos alternativos de cálculo pueden consultarse en Alberto Benegas Lynch (h), *Fundamentos...* ([1972] 1998a), p. 188 y ss. Y para una discusión sobre la inconveniencia de asignar derechos de propiedad donde no hay escasez, véase, del mismo autor, “Apuntes sobre el Concepto de *Copyright*” ([1998] 1999b).

¹⁰² J. F. Revel, *La Gran...* (2000), p. 31.

percibir que el socialismo necesariamente implica violencia: concentración y ampliación del poder, eliminación de libertades, aniquilamiento de derechos, y es por ello el sistema anti-humano por antonomasia.

El primer día de clase, los alumnos de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires reciben esta lección de posmodernismo: “Algunos autores, creen fervientemente que la ciencia es el verdadero camino hacia la verdad. La cátedra va a tratar de disuadirlos de esa idea...”¹⁰³. Difícil resulta concebir a qué van los alumnos a la universidad. En la segunda clase, se les dice que hubo dos grandes fracasos en el siglo XX “—Uno, afortunado— que es el fracaso de Hitler, el otro que deja infinitas dudas, esperanzas tronchadas que es el fracaso del comunismo”¹⁰⁴. Infinitas dudas y esperanzas tronchadas no parecen observaciones atinadas para un sistema que corrompió y denigró todo lo que estuvo a su alcance. Pero eso no es todo, en la novena clase, el profesor declara: “Este neoliberalismo de corte salvaje en el cual nosotros estamos viviendo...”¹⁰⁵. En primer lugar, es menester señalar que contemporáneamente no hay ningún intelectual que se autodenomine *neoliberal* y, en segundo lugar, si se trata de una forma elíptica de referirse al liberalismo, es necesario repetir que allí en donde los empresarios se convierten en barones feudales basados en mercados cautivos, protecciones arancelarias, exenciones fiscales y demás privilegios¹⁰⁶, allí donde aumenta el gasto público, el endeudamiento estatal¹⁰⁷ y el déficit fiscal; allí donde impera la inexistencia de división horizontal de poderes e independencia de la Justicia, en un contexto de corrupción e impunidad generalizada, allí donde tienen lugar algunas o todas estas políticas, mal puede aludirse a liberalismo, cuando en realidad se trata de un sistema socializante.

La preocupación central de los autores posmodernos que simpatizan con la tradición de pensamiento socialista consiste en la desigualdad de rentas y patrimonios. Sin embargo, dicha desigualdad cumple una función social de trascendental importancia¹⁰⁸. Como hemos dicho, en un mercado abierto, la distribución del ingreso opera según la eficiencia de cada cual para atender las necesidades del prójimo. Cada peso que se asigna bien

¹⁰³ Nicolás Casullo, “La Modernidad como Autoreflexión” (1999), p. 18.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 198.

¹⁰⁶ Véanse las advertencias que hace Adam Smith respecto de los peligros y distorsiones que significan los privilegios otorgados a empresarios, *Indagación Acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones* ([1776] 1961), p. 228-229.

¹⁰⁷ James M. Buchanan ha sugerido la prohibición constitucional de la deuda pública, por ejemplo, en “The Constitution of Economic Policy” (1987).

¹⁰⁸ *Vid.* Israel M. Kirzner, *The Meaning of Market Process* (1992), p. 73 y ss., y Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), p. 155 y ss. y Cap. 8.

significa una ganancia, cada peso que se asigna mal implica un quebranto. A su vez, las consiguientes tasas de capitalización hacen que los salarios e ingresos en términos reales se eleven, lo cual permite la incorporación de un mayor número de votos en el proceso de mercado¹⁰⁹. James Buchanan explica que “Si no hay criterio objetivo para el uso de los recursos que pueda aplicarse a los resultados como un modo indirecto de verificar la eficiencia del proceso de intercambio, entonces, mientras los intercambios se mantengan abiertos y mientras no tenga lugar la fuerza y el fraude, aquello sobre lo cual se acuerde es, por definición, aquello que puede clasificarse como eficiente”¹¹⁰.

La única igualdad inherente a una sociedad abierta es la igualdad ante la ley. La llamada “igualdad de oportunidades” se basa en la idea de que cada uno perciba ingresos acordes con sus propios méritos y no según los méritos de sus ancestros como es el caso de los que nacen en hogares pudientes. Pero aquí caben dos objeciones. En primer lugar, la igualdad de oportunidades necesariamente significa desigualdad de derechos ya que para otorgar lo primero debe necesariamente conculcarse el derecho. La igualdad es *ante* la ley y no *mediante* ella. Dadas las diferencias de cada persona, necesariamente éstas se traducirán en diferentes resultados. Si se otorgara igualdad de oportunidades habría que establecer un sistema en el cual no todos gozan de los mismos derechos. En segundo lugar, como enseña Anthony de Jasay¹¹¹, la metáfora tomada del deporte para sustentar la igualdad de oportunidades es autodestructiva ya que si se nivela a todos en la largada de la carrera por la vida, habrá que nivelarlos también a la llegada puesto que los descendientes no podrán usufructuar de los recursos de quienes hicieron una buena performance y así sucesivamente, lo cual elimina los incentivos para el esfuerzo durante la carrera.

Hay otro costado desde el cual se puede mirar la desigualdad, el cual es en gran medida estudiado por Simon Green¹¹², quien critica autores que elaboran sobre esta perspectiva distinta a la tradicional, tales como G. A. Cohen, Amartya Sen, Jon Elster, John E. Roemer, Ronald Dworkin y John

¹⁰⁹ Véase Alberto Benegas Lynch (h) y Martín Krause, *En Defensa de los Más Necesitados* (1998c), Cap. I.

¹¹⁰ James Buchanan, “Rights, Efficiency and Exchange: The Irrelevance of Transaction Costs” ([1983] 1985).

¹¹¹ Anthony de Jasay, *Market Socialism: A Scrutiny* (1990), pp. 28-29. Sobre la confusión entre libertad (negativa) y oportunidad (“libertad positiva”) en Isaiah Berlin, véase Murray N. Rothbard, “Algunas Teorías Alternativas sobre la Libertad” ([1982] 1999), año XVI. Acerca del uso metafórico de la libertad, véase Alberto Benegas Lynch (h), *Fundamentos...* (1998a), p. 124 y ss.

¹¹² Simon Green, “Talents Reconsidered” (1988), Vol. I, Nº 2 y 3.

Rawls¹¹³. Autores todos estos que no integran las filas de la posmodernidad pero que, a juzgar por las respectivas referencias bibliográficas que aparecen publicadas, la nutren abundantemente con sus propuestas. En estos casos, la atención se centra en la desigualdad de talentos que la naturaleza ha puesto en cada persona lo cual no resulta de sus respectivos méritos. Básicamente, aquellos autores sostienen que sería injusta una sociedad que no redistribuyera los frutos de esos talentos desiguales, descontados los que surgen como consecuencia del esfuerzo individual, es decir, se limitan a los talentos innatos¹¹⁴.

Hay varios problemas con este modo de analizar la desigualdad. En primer término, los talentos que resultan del esfuerzo individual están también conectados con lo innato en cuanto a las potencialidades o capacidades para realizar el esfuerzo en cuestión. El sujeto actuante puede decidir la utilización o no de esas potencialidades, pero éstas se encuentran distribuidas de distintos modos entre las diversas personas. Por tanto, para seguir con el hilo argumental de aquellos autores, habría que redistribuir el fruto de *todos* los talentos¹¹⁵.

En segundo lugar, como también explica Green, la información que pretende tener el planificador social respecto de los talentos no se encuentra disponible *ex ante*, ni siquiera para el propio sujeto. Los talentos se van revelando a medida que se presentan oportunidades e incentivos varios. Si los incentivos no existen, por ejemplo, porque los resultados de su aplicación serían expropiados, esos talentos no aparecerán¹¹⁶. Por su parte, Hayek¹¹⁷ señala que en la sociedad libre se abre la posibilidad de que cada uno utilice sus conocimientos los cuales no son conocidos por otros, por tanto, no resulta tampoco posible conocer los méritos de cada uno, es decir, tampoco podemos saber cómo utilizó y con qué esfuerzo esos conocimientos, lo cual conduciría a la arbitrariedad (además de la que ocurre respecto de la propia categorización del mérito).

¹¹³ Por nuestra parte, además de estos últimos tres autores, hemos analizado autores como James Tobin, Lester C. Thurow, David Winter, Frank Roosevelt y David Miller en *Socialismo de Mercado...* (1997a).

¹¹⁴ Sin perjuicio de lo que enseguida diremos en el cuerpo, es oportuno anotar que pareciera que pocos atributos resultan más estrechamente asociados a la propia persona que sus talentos.

¹¹⁵ Nicholas Rescher dice que “nuestras aptitudes innatas dependen de la buena fortuna; las oportunidades que el azar pone en nuestro camino y nos permiten desarrollarlas suelen depender de la suerte” (*oportunidades* que podemos o no aprovechar en grados muy diversos y *suerte* en el sentido de nexos causales que no hemos anticipado), *La Suerte* (1997), p. 41.

¹¹⁶ Jean Guittou afirma que “es una dicha que Balzac haya vivido acribillado por las deudas; de no haber sido así, sus novelas dormirían el sueño eterno con él. Jamás llegaría uno a expresarse si no estuviera obligado a exteriorizar sus embates interiores”, *El Trabajo Intelectual* ([1951] 1984), p. 157.

¹¹⁷ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960), p. 95.

En tercer lugar, no hay posibilidad de comparación de talentos intersubjetivamente ni de establecer medidas (montos posibles) entre el talento de un ingeniero y un pianista. Si se respondiera que la valuación y la correspondiente diferenciación podría realizarse a través de lo que se remunera en el mercado, quedarían en pie dos objeciones. En primer lugar, seguiría sin saberse en qué proporción utilizaron sus talentos y cuales fueron los méritos respectivos. Uno podría haberse esforzado en el 5% de su capacidad y obtener más que el otro que se esforzó al máximo. En segundo término, no parece congruente desconfiar del mercado para traducir lo cualitativo y finalmente recurrir a ese proceso para la evaluación.

Cuarto, si fuera posible la equiparación de los frutos de los talentos, es decir, la nivelación de ingresos y patrimonios, se derrumbaría la función social a que nos hemos referido respecto de la asignación de recursos según sean las respectivas eficiencias, con lo que la antes mencionada capitalización tampoco tendrá lugar con el resultado de una mayor pobreza generalizada, especialmente para los de menores talentos y los más indefensos frente a la vida. Por eso es que Green afirma que esos “métodos fracasan y que la ambición subyacente [de aquellos autores] es incoherente. [En última instancia, l]a distinción entre igualdad de ingresos e igualdad de talentos no puede sostenerse: la segunda se convierte en la primera. Más aún, apuntar a la igualdad de talentos disminuirá necesariamente la cantidad y calidad de aquellos recursos disponibles para toda la comunidad y para beneficio de todos. El igualitarismo radical [el de los autores mencionados] resulta ser, después de todo, igualitarismo milenario [el tradicional redistribucionismo] y con los mismos resultados desastrosos”¹¹⁸. Por su parte, independientemente de lo que hemos dicho, Rescher nos dice que “los esfuerzos en este sentido [la compensación por la suerte diversa] suelen estar destinados al fracaso. Si tratáramos de compensar a las personas por su mala suerte, simplemente crearíamos mayor margen para la intervención de la suerte. Pues sea cual fuere la forma de compensación que se adopte —dinero, mayores privilegios, oportunidades especiales—, lo cierto es que algunas personas están en mejor posición de aprovecharlas que otras, de modo que la suerte que echamos por la puerta regresa por la ventana”¹¹⁹.

¹¹⁸ *Ibidem*. Véase también Richard A. Epstein, “Luck” (1988).

¹¹⁹ N. Rescher, *La Suerte* (1997), p. 161. También en el contexto de la diferente distribución de la suerte y los “merecimientos” Rescher dice que “si las loterías estuvieran destinadas a ser ganadas por los más dignos, se venderían muchos menos billetes”, *ibidem*, p. 157.

Por último, también vinculado al punto anterior, Hayek¹²⁰ señala que la pretendida igualación por los méritos induciría al derroche y revertiría la máxima del mayor resultado con el menor esfuerzo y haría que se remunerara de distinta manera por el mismo servicio (según lo que se estime subjetivamente es el mérito).

Antes de referirnos muy brevemente a una de las obras de John Rawls —el pionero de esta forma de análisis— es de interés enfatizar que el proceso producción-distribución es inescindible. La distribución es la contracara de la producción, por ello es que se alude a la re-distribución para señalar que se vuelve a distribuir por medios políticos lo que ya distribuyó el mercado por medios pacíficos acorde a la eficiencia de cada cual en su participación en la producción de bienes y servicios. En la medida en que se intente nivelar rentas y patrimonios, los que producen sobre la marca nivelatoria tenderán a abstenerse de producir y los que se encuentren por debajo de esa línea no se esforzarán esperando la redistribución que nunca llegará debido a la abstención referida. A continuación citamos a John Stuart Mill, al solo efecto de puntualizar que fue quien abrió el cauce para que producción y distribución se estudiaran como si se tratara de dos procesos aislados. Tampoco a este autor puede asimilárselo a lo que mucho después se denominó “posmodernismo”, pero Mill en este capítulo también ha servido de alimento para el desarrollo posterior del redistribucionismo posmodernista (y no-posmodernista). Afirmaba que

Quiéralo o no el hombre, su producción estará limitada por la magnitud de su acumulación previa y, partiendo de ésta, será proporcional a su actividad, a su habilidad y a la perfección de su maquinaria y al prudente uso de las ventajas de la combinación del trabajo [...] No sucede lo propio con la distribución de la riqueza. Ésta depende tan sólo de las instituciones humanas. Una vez que existen las cosas, la humanidad, individual o colectivamente, puede disponer de ellas como le plazca. Puede ponerlas a disposición de quien le plazca y en las condiciones que se le antojen¹²¹.

Respecto de Rawls, cabe destacar, independientemente de la figura muy fértil a que recurre del “velo de ignorancia” como un instrumento conceptual para estudiar distintas propuestas en la que los participantes no saben en qué posición quedarán colocados al aplicar ciertos principios ge-

¹²⁰ F. A. Hayek, *The Constitution...* (1960), p. 96.

¹²¹ J. S. Mill, *Principios de Economía Política* ([1848] 1951), p. 191. Para críticas a esta concepción en el contexto de la igualdad, véase, desde distintos ángulos, Helmut Schoeck, *La Envidia. Una Teoría de la Sociedad* ([1959] 1969), Cap. XIV, y Thomas Sowell, *The Quest for Cosmic Justice* (1999), Cap. II.

nerales, el autor subraya la importancia de lo que él denomina el “principio de diferencia” y el “principio de compensación”. El primero alude a la diferente distribución natural de los talentos y, el segundo, se traduciría en la política tendiente a redistribuir los resultados de aquella desigual distribución de talentos. Dice Rawls que “La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto de esos hechos [...] La estructura básica de estas sociedades incorpora la arbitrariedad de la naturaleza. Sin embargo, no es necesario que los hombres se sometan a estas contingencias. El sistema social no es un orden inmodificable colocado más allá del control de los hombres, sino un patrón de acción humana”¹²². En última instancia, Rawls no acepta el proceso de externalidades positivas que redundaría en aumentos de salarios e ingresos en términos reales como consecuencia de incrementos en las tasas de capitalización, ya que si esto fuera así no encontraría necesario el principio de compensación¹²³. Es por ello que la propiedad de los medios de producción y la libertad contractual no están incluidas en la lista de libertades básicas rawlsianas. Así dice “Por supuesto que las libertades que no estuviesen en la lista, por ejemplo, el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (por ejemplo, los medios de producción) y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del *laissez-faire*, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio”¹²⁴. El primer principio de la justicia de Rawls consiste en que las libertades de uno sean iguales a las libertades de otros¹²⁵.

La preocupación por el igualitarismo le hizo decir a Tocqueville que “El despotismo me parece particularmente temible en las edades democráticas”¹²⁶. Y en las últimas líneas de una de las obras de Herbert Spencer se lee que: “La función del liberalismo en el pasado consistió en poner límites a los poderes de los reyes. La función del liberalismo en el futuro será la de poner límites a los poderes de los parlamentos”¹²⁷. La magnitud de las diferencias de rentas y patrimonios resulta irrelevante, como ha dicho Bu-

¹²² J. Rawls, *Teoría de la Justicia* ([1971] 1978), pp. 124-125.

¹²³ “Las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad”, *ibídem*, p. 97.

¹²⁴ *Ibídem*, p. 83.

¹²⁵ *Ibídem*, p. 82.

¹²⁶ Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América* ([1835] 1963), p. 636. Véase también Erik R. V. Kuehnelt-Leddihn, *Libertad o Igualdad: la Disyuntiva de Nuestro Tiempo* (1962).

¹²⁷ H. Spencer, *The Man vs. the State* ([1884] 1960), p. 209.

chanan en la definición de eficiencia que hemos consignado, en este caso, las desigualdades en el mercado (no en base a privilegios o fraudes) son necesariamente óptimas, lo cual permite mejorar a todos. Los socialismos, aun aquellos en los que se alega “humanismo”, significan el agrandamiento del poder del monopolio de la fuerza con las inexorables consecuencias morales y materiales que reiteradamente ha exhibido la historia, por más buenas intenciones que hayan tenido y tengan muchos de sus propagadores. Incluso en nombre del igualitarismo se impone la peor y más grande de las desigualdades: la de la gente frente a la *nomenklatura* que concentra la suma del poder político. Debe subrayarse una vez más el carácter autoritario o, en su caso, totalitario que se encuentra en las raíces mismas del socialismo admirado por tantos posmodernos¹²⁸.

V

Este trabajo está básicamente dirigido a quienes no están convencidos de los méritos del posmodernismo, puesto que, en los casos de quienes participan de estas concepciones, me parece difícil entablar un diálogo *razonable*. Por este motivo estuve tentado a ensayar una refutación a la tesis popperiana del mito del marco común, hasta que percibí que el posmodernismo no es en definitiva un marco distinto sino que representa el anti-marco por antonomasia, puesto que desconoce las reglas de la lógica y, por ende, resulta similar a una conversación con alguien que se limitara a emitir sonidos guturales inarticulados. No es que no se entienda lo que quieren decir, es que si al menor razonamiento los oponentes al posmodernismo serán tildados de logocentristas y si se relativiza la verdad y la razón y, por

¹²⁸ Algunos de los cuales incluso profesan admiración por la isla-cárcel cubana, en este sentido *vid.* Carlos Alberto Montaner, *Viaje al Corazón de Cuba* (1999). Como bien apunta Jean-François Revel respecto del embargo (que sirve de burdo pretexto al régimen para justificar su bancarota), si los socialistas fueran consecuentes deberían proponer su extensión y no pretender su levantamiento ¿acaso el librecambio no es “la encarnación diabólica del capitalismo mundial [que] se convierte de repente en un bien cuando se trata de que funcione a favor de Cuba o del Irak de Saddam Hussein?” *La Gran...* (2000), p. 313. También hay quienes contemporáneamente alaban al régimen cubano por el nivel de “educación” que proporciona sin percibir la contradicción en términos: cuando se impone un régimen totalitario sólo hay lavado de cerebro, la educación sólo florece donde hay el oxígeno que proporciona la libertad. Para un contexto más amplio, véase Rubén Zorrilla, *La Sociedad del Mal* (2000). Tal vez a los marxistas y neomarxistas que participan del relativismo posmoderno convenga recordarles lo escrito por Hermann Rauschling en *Hitler Me Dijo*: “No existe la verdad, ni en el terreno de la moral ni el de la ciencia. La idea de una ciencia separada de toda idea preconcebida sólo ha podido nacer en la época del liberalismo: es absurda [...] El slogan de la ‘objetividad científica’ es sólo un argumento inventado por los queridos profesores” ([1939] 1946), p. 38.

tanto, la argumentación, no parece que hubiera acuerdo posible. Más aún, por más optimista que se sea, aparentemente se trata de un caso perdido. No en cuanto a la refutación de la tesis, sino a la aparente imposibilidad de mantener un diálogo con el posmodernismo que, por otra parte, considera “intolerante” a quien no adhiere a las distintas manifestaciones de relativismo. Tiene mucha razón Sebreli cuando afirma que “Lo que se presenta hoy como *post* sólo es un *pre*”¹²⁹ ya que, en verdad, el posmodernismo involuciona a una situación anterior aun a la Grecia clásica; en este sentido son premodernos.

Por otro lado, es de interés enfatizar el hecho de que habitualmente el debate sobre cuestiones sociales y económicas resulta más fácil de llevar a cabo con los posmodernistas ya que generalmente, en este plano de la discusión, están despojados de las cuestiones filosóficas presentes en el análisis que gira en torno al relativismo.

Si uno navega por Internet en busca de bibliografía posmoderna, encontrará que la mayor parte de los títulos son del tenor de *Beyond Truth, Beyond Goodness, Beyond Reason, Beyond Virtue, Beyond Epistemology, Beyond Beauty* o si no *The End of Philosophy, The End of Culture, The End of Religion, The End of Art, The End of Family, The End of Capitalism* y hasta *The End of Man*, todo lo cual no resulta especialmente estimulante.

Bruce Caldwell nos invita a encarar un debate tomando en cuenta las premisas y la fundamentación de las premisas del adversario y probar desde ese costado la eventual inconsistencia del razonamiento o la falsedad de las proposiciones¹³⁰. En este caso, el esfuerzo lo hemos encaminado en esa dirección. Confiamos en que los propósitos se hayan logrado aunque más no sea parcialmente, pero debemos tener presente que para los posmodernistas carece de sentido aludir a “inconsistencia” (que alude a la lógica formal) o a la “falsedad” (que alude a la lógica material).

Dos profesores de física pertenecientes a una tradición de pensamiento que proviene de la izquierda —Alan Sokal y Jean Bricmont— publicaron un libro de extraordinaria repercusión en el mundo intelectual¹³¹. El primero de los autores mencionados, después de pasar por la aprobación de los *referees* del caso, publicó en 1996, en *Social Text*, un largo ensayo cargado del correspondiente trabajo artesanal de notas a pie de página y abundantes referencias bibliográficas, titulado “Transgressing

¹²⁹ Juan José Sebreli, *El Asedio...* (1991), p. 14.

¹³⁰ Bruce Caldwell, *Beyond Positivism. Economics Methodology in the Twentieth Century* [finalmente un “beyond” gratificante] (1982), p. 124.

¹³¹ Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas Intelectuales* ([1998] 1999).

the Boundaries: Toward a Formative Hermeneutics of Quantum Gravity”. Luego de publicado, Sokal declaró que con ese ensayo en realidad se estaba burlando de los impostores del mundo intelectual que con un lenguaje sibilino y plagados de inconsistencias y errores pululan por centros académicos haciendo gala de una falsa erudición y sapiencia digna de mejor causa. Intentó publicar en el mismo *journal* su propia refutación, pero le denegaron el privilegio alegando que el nuevo ensayo no tenía altura académica y, por tanto, lo publicó en otra parte. El libro de referencia amplía el tema tratado en el ensayo, que se publica junto a la propia refutación en sendos apéndices. La obra está precisamente dirigida a criticar el relativismo posmoderno con argumentos de peso y dirigidos a una gama amplia de autores (en última instancia, el relativismo cognitivo también debilita al marxismo ya que no permite aconsejar su aplicación universal, aun después de la consabida desaparición de las clases¹³²).

A propósito del lenguaje sibilino, quisiera terminar este trabajo con otro pensamiento de Popper: “Ahora bien, la búsqueda de la verdad sólo es posible si hablamos sencilla y claramente, evitando complicaciones y tecnicismos innecesarios. Para mí, buscar la sencillez y lucidez es un deber moral de todos los intelectuales: la falta de claridad es un pecado y la presunción un crimen”¹³³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, Mortimer J. (Max Weismann, ed.). *The Great Ideas*. Chicago: Open Court, 2000.
- Aristóteles. *Tratado del Alma* [c. 335-325 a. C.]. En *Obras Completas*, Vol. II. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina, 1967.
- Artigas, Mariano. *Filosofía de la Ciencia*. Pamplona: EUNSA, 1999.
- Baudrillard, J. *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press, 1975.
- Bell, Daniel. “Beyond Modernism, Beyond Self”. *Sociological Journeys*. Londres: Heinemann, 1980.

¹³² Vid. Thomas Sowell, *Marxism...* (1985), p. 126 y ss.

¹³³ K. Popper, “Las Dos Caras...” (1974), p. 51. Wilhelm Roepke nos dice que “Cuando uno trata de leer un *journal* de economía en estos días, frecuentemente uno se pregunta si uno no ha tomado inadvertidamente un *journal* de química o hidráulica. [...] Los asuntos cruciales en economía son tan matemáticamente abordables como una carta de amor o la celebración de Navidad. [...] Tras los agregados pseudo-mecánicos hay gente individual, con sus pensamientos, sentimientos y juicios de valor. [...] No sorprende la cadena de derrotas humillantes que han sufrido las profecías econométricas. Lo que es sorprendente es la negativa de los derrotados a admitir la derrota y aprender una mayor modestia. [...] Algunas personas aparentemente creen que la función principal de la economía es preparar el dominio de la sociedad por los ‘especialistas’ en economía, estadística y planeamiento, esto es, una situación que describo como economicracia —una palabra horrible para una cosa horrible”, *A Humane Economy. The Social Framework of the Free Market* ([1958] 1960), pp. 247, 248, 249, 250 y 149.

- Benda, Julien. *The Treason of the Intellectuals* [1928]. Nueva York: W.W. Norton & Co., 1969.
- Benegas Lynch (h), Alberto. "Un Bosquejo de la Otra España". *Libertas*, N° 32, mayo de 2000, año XVII.
- Benegas Lynch (h), Alberto. *Las Oligarquías Reinantes. Discurso sobre el Doble Discurso*. Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1999a.
- Benegas Lynch (h), Alberto. "Apuntes sobre el Concepto de *Copyright*" [Academia Nacional de Ciencias, 1998, Buenos Aires]. *Estudios Públicos*, N° 75, 1999b, Santiago de Chile.
- Benegas Lynch (h), Alberto. *Fundamentos de Análisis Económico* [1972]. Buenos Aires: Editorial Abeledo-Perrot, undécima edición, 1998a.
- Benegas Lynch (h), Alberto. "Bienes Públicos, Externalidades y los *Free-Riders*: El Argumento Reconsiderado". *Estudios Públicos*, N° 71, invierno de 1998b, Santiago de Chile.
- Benegas Lynch (h), Alberto y Martín Krause. *En Defensa de los Más Necesitados*. Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1998.
- Benegas Lynch (h), Alberto. *Socialismo de Mercado: Ensayo sobre un Paradigma Posmoderno*. Rosario: Editorial Ameghino, 1997a.
- Benegas Lynch (h), Alberto. "Toward a Theory of Autogovernment". En Gerard Radnitzky (ed.), *Values and the Social Order*, Vol. III. Avebury, Inglaterra: Avebury Publishing Company, 1997b.
- Benegas Lynch (h), Alberto. "Education in an Open Society". En Kurt R. Leube, Angelo M. Petroni y James S. Sadowsky (eds.), *An Austrian in France: Festschrift in Honour of Jacques Garello*. Torino: La Rosa Editrice, 1997c.
- Benegas Lynch (h), Alberto. *El Juicio Crítico como Progreso*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996.
- Benegas Lynch (h), Alberto. *Poder y Razón Razonable*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo, 1992.
- Benegas Lynch (h), Alberto. "Aspectos de la Epistemología en la Obra de Ludwig von Mises". *Moneda y Crédito. Revista de Economía*, N° 166, septiembre de 1983, Madrid.
- Benegas Lynch (h), Alberto. "La Tesis Galbraith: Efecto Dependencia y Balance Social". *Pensamiento Económico*, N° 414, tercer trimestre, 1978.
- Berkeley, George. *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano* [1710]. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994.
- Berlin, Isaiah. "La Revolución Romántica: Una Crisis en la Historia del Pensamiento Moderno" [1960]. *El Sentido de la Realidad*. Madrid: Taurus [1996] 1998 .
- Blaug, Mark. "Disturbing Currents in Modern Economics". *Challenge*, mayo-junio, 1998, Armonk, Inglaterra.
- Blaug, Mark y Nicholas Marchi. *Appraising Economic Theories*. Aldershot, Inglaterra: Edward Elgar Pub., 1991.
- Branden, Nathaniel. "Free Will, Moral Responsibility and the Law". *Southern California Law Review*, Vol. 42, 1969.
- Brogliè, Louis V. "Prefacio". En N. Bohr, *Casualty and Chance in Modern Physic*. New York: Putnam, 1951.
- Browne, Malcom W. "Scientists Deplore Flight from Reason". *New York Times*, junio 6 de 1995, p. C 1.
- Buchanan, James. "The Constitution of Economic Policy". *American Economic Review*, Vol. 77, N° 3, 1987.

- Buchanan, James. "Rights, Efficiency and Exchange: The Irrelevance of Transaction Costs" [1983]. *Liberty, Market and State*. Nueva York: Nueva York University Press, 1985.
- Caldwell, Bruce J. "Ludwig M. Lachmann: A Reminiscence". *Critical Review*, invierno de 1991.
- Caldwell, Bruce. *Beyond Positivism. Economics Methodology in the Twentieth Century*. Londres: George Allen & Unwin, 1982.
- Campbell, C. A. "In Defense of Free Will". En Milton Munitz (comp.), *Ethics*. Chicago: Free Press, 1959.
- Carson, Clarence B. *The Flight from Reality*. Nueva York: The Foundation for Economic Education, 1969.
- Casullo, Nicolás; Ricardo Forester y Alejandro Kaufman. *Itinerarios de la Modernidad. Corrientes del Pasado y Tradiciones Intelectuales desde la Ilustración hasta la Posmodernidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Casullo, Nicolás. "La Modernidad como Autoreflexión". En Casullo, Forester y Kaufman, *Itinerarios de la Modernidad. Corrientes del Pasado y Tradiciones Intelectuales desde la Ilustración hasta la Posmodernidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Cohen, Morris R. *Introducción a la Lógica* [1945]. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Coreth, Emerich. *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica* [1969]. Barcelona: Herder, 1972.
- Cox, Stephen. "Devices of Deconstruction". *Critical Review*, N° 3, invierno de 1989.
- Dauer, Francis W. *Critical Thinking*. New York: Oxford University Press, 1989.
- De Jasay, Anthony. *Market Socialism: A Scrutiny*. Londres: Institute of Economic Affairs, 1990.
- Derisi, Octavio N. *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral* [1969]. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1980.
- Descartes, René. *El Discurso del Método* [1637] y *Meditaciones Metafísicas* [1641]. En *Obras completas*. París: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1905.
- De Tocqueville, Alexis. *La Democracia en América* [1835]. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Donoghue, Denis. "The Promiscuous Cool of Postmodernism". *The New York Times Book Review*, junio 22, 1986.
- Eccles, John C. *La Psique Humana* [1980]. Madrid: Tecnos, 1986.
- Eccles, John C. "A Critical Appraisal of Mind-Brain Theories". En Sir John C. Eccles (ed.), *Mind & Brain. The Many-Faceted Problems*. Nueva York: Paragon House, 1977.
- Eco, Umberto. *Interpretación y Sobreinterpretación* [1992]. Melbourne: Cambridge University Press, 1995.
- Eco, Umberto. *Los Límites de la Interpretación* [1990]. Barcelona: Editorial Lumen, 1992.
- Ellis, John M. *Against Deconstruction*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Epstein, Richard A. "Luck". *Social Philosophy and Policy*, Vol. 6, 1988.
- Featherstone, Mike. *Cultura de Consumo y Posmodernismo* [1991]. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000.
- Finkelkraut, Alain. *La Derrota del Pensamiento* [1987]. Barcelona: Editorial Anagrama, 1990.
- Flew, Anthony. *Thinking about Thinkin*. Londres: Fontana Press, 1989.
- Formaini, Robert. *The Myth of Scientific Public Policy*. Londres: Transaction Publishers, 1990.
- Foucault, Michel. "The Fate of Modernity". *Theory, Culture & Society*, N° 3, 1985. [Véanse también respuestas y críticas en "Postmodernism", *Theory, Culture & Societ*, N° 2 y 3 de 1988.]

- Fronzizi, Risieri. *¿Qué Son los Valores?* [1958]. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Gide, Charles y Charles Rist. *Historia de las Doctrinas Económicas*, Tomo I. Buenos Aires: Editorial Depalma, 1949.
- Green, Simon. "Talents Reconsidered". *Critical Review*, Vol. I, Nº 2 y 3, 1988.
- Grice-Hutchinson, Marjorie. *The School of Salamanca*. Oxford: The Clarendon Press, 1952.
- Guittou, Jean. *El Trabajo Intelectual* [1951]. México: Editorial Porrúa, 1984.
- Habermas, Jürgen. "The Fate of Modernity". *Theory, Culture & Society*, Nº 3, 1985. [Véanse también respuestas y críticas en "Postmodernism", *Theory, Culture & Society*, Nº 2 y 3 de 1988.]
- Hassan, I. "The Culture of Postmodernism". *Theory, Culture & Society*, Nº 3, 1985.
- Hayek, F. A. "Kinds of Rationalism". *Studies in Philosophy, Politics and Economics* [1964]. Chicago: The University of Chicago Press, 1967a.
- Hayek, F. A. "The Results of Human Action But Not of Human Design". *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, [1964] 1967b.
- Hayek, F. A. "Individualism: True and False". *Individualism and Economic Order* [1945]. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Hayek, F. A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Hayek, F. A. "The Meaning of Competition" [1946]. *Individualism and Economic Order*. The University of Chicago Press, 1948.
- Hazlitt, Henry. *El Pensar como Ciencia* [1959]. Buenos Aires: Editorial Novoa, 1969.
- Hazlitt, Henry. *The Foundations of Morality*. Princeton: D. Van Nostrand, 1964.
- Heisenberg, Werner. *La Imagen de la Naturaleza en la Física Actual* [1955]. Madrid: Planeta-De Agostini, 1994.
- Himmelfarb, Gertrude. *On Looking into the Abyss. Untimely Thoughts on Culture and Society*. New York: Alfred A. Knopf, 1994.
- Holton, Gerald, y Stepehn S. Bruch. *Introducción a los Conceptos y Teorías de la Ciencia Física*. Barcelona: Editorial Reverté, 1984.
- Hospers, J. *La Conducta Humana* [1961]. Madrid: Barcelona, 1979.
- Hospers, John. *Introducción al Análisis Filosófico* [1967], Vol. I. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- Husserl, Edmund. *La Filosofía como Ciencia Estricta* [1911]. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1992.
- James, William. "Pragmatism and Humanism". En John J. McDermott (ed.), *The Writings of William James*. Nueva York: Random House, 1967.
- Jameson, Fredric. *El Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*. Buenos Aires: Paidós [1984] 1995.
- Jellinek, George. *La Declaración de los Derechos del Hombre* [1899]. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1908.
- Joad, C. B. M. *Guide to Philosophy*. Nueva York: Dover Publications, 1936.
- Johnson, Paul. *History of the Modern World*. Londres: Weidenfeld y Nicolson, 1983.
- Kirzner, Israel M. *The Meaning of Market Process*. New York: Routledge, 1992.
- Kuehnelt-Leddihn, y Erik R. V. *Libertad o Igualdad: La Disyuntiva de Nuestro Tiempo*. Madrid: Ediciones Rialp, 1962.
- Landgrebe, Ludwig. "Husserl's Departure from Cartesianism". En R. O. Elveton (ed.), *The Phenomenology of Husserl*. Chicago: Quadrangle Books, 1970.

- Lavoie, Don. "Understanding Differently: Hermeneutics and the Spontaneous Order of Communicative Process". En Bruce J. Caldwell (ed.), *Carl Menger and His Legacy in Economics*. Durham: Duke University Press, 1990.
- Lavoie, Don (Louis Schneider, ed.). *Investigations Into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics* [1883]. Nueva York: New York University Press, 1985.
- Lavoie, Don. *Principles of Economics* [1871]. Glencoe: The Free Press, 1963.
- Leoni, Bruno. "El Proceso Electoral y el Proceso de Mercado" [1960]. *Libertas*, N° 27, octubre de 1997, año XIV.
- Levi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. París: Librairie Plon, 1958.
- Lucas, John R. *The Freedom of the Will*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Lyotard, Jean-Françis. "Rules and Paradoxes or Svelte Appendix". *Cultural Critique*, 1986-87, N° 5.
- Macridis, Roy C., y Mark L. Hulliung. *Las Ideologías Políticas Contemporáneas* [1996]. Madrid: Alianza Editorial 1998.
- Machan, Tibor R. *The Pseudo-Science of B. F. Skinner*. Nueva York: Arlington House, 1974.
- Madison, George B. "Postmodern Philosophy?". *Critical Review*, 2, primavera / verano, 1988.
- Marcuse, Herbert. *El Hombre Unidimensional* [1954]. Buenos Aires: Hyspamerica, 1984.
- Marcuse, Herbert. "Liberándose de la Sociedad Opulenta". En *La Sociedad Carnívora*. Buenos Aires: Editorial Galerna, [1967] 1969.
- Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En *Introducción a la Crítica de la Economía Política* [1859]. Córdoba: Pasado y Presente, 1972.
- Marx, K. y F. Engels. "Manifiesto del Partido Comunista" [1848]. En *Los Fundamentos del Marxismo*. México: Ed. Nacional, 1971.
- Marx, Karl. *La Cuestión Judía* [1843]. México: Ediciones Quinto Sol, 1969.
- Menger, Carl. "El Origen del Dinero" [1892]. *Libertas*, N° 2, mayo de 1985 Año II.
- Mill, John Stuart. *Principios de Economía Política* [1848]. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Montaner, Carlos Alberto. *Viaje al Corazón de Cuba*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil* [1859]. Nueva York: Penguin Books, 1964.
- Norris, Christopher. *Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Norris, Christopher. *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Norris, Christopher. *The Truth About Postmodernism*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books, 1974.
- Ortega y Gasset, José. *El Tema de Nuestro Tiempo* [1938]. Madrid: Espasa-Calpe, 1961.
- Parker, David y Ralph Stacey. *Chaos, Management and Economics*. Londres: Institute of Economic Affairs, 1995.
- Planck, Max. *¿Hacia Dónde Va la Ciencia?* [1936]. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.
- Polanyi, Michael. *The Logic of Liberty* [1951]. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Popper, K. R. "El Mito del Marco". *El Mito del Marco Común. En Defensa de la Ciencia y la Racionalidad* [1994]. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- Popper, K. R. "Sobre el Choque Cultural" [1984]. *En Busca de un Mundo Mejor*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994a.
- Popper, K. R. *Knowledge and the Body-Mind Problem*. Londres: Routledge, 1994b.

- Popper, K. R. y John C. Eccles. *El Yo y su Cerebro* [1977]. Barcelona: Editorial Labor, 1982.
- Popper, K. R. "Las Dos Caras del Sentido Común: Argumentos en Pro del Realismo del Sentido Común y en Contra de la Teoría del Conocimiento del Sentido Común" [1972]. *Conocimiento Objetivo*. Madrid: Tecnos, 1974.
- Rauschling, Hermann. *Hitler Me Dijo* [1939]. Madrid: Atlas, 1946.
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia* [1971]. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Rescher, Nicholas. *Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason*. Londres: University of Notre Dame Press, 1997.
- Rescher, Nicholas. *La Suerte*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1997.
- Rescher, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- Revel, Jean-FranVois. *La Gran Mascarada. Ensayo sobre la Supervivencia de la Utopía Socialista*. Madrid: Taurus, 2000.
- Richards, I. A. "Postmodern Philosophy". *Critical Review*, 2, primavera 1988.
- Rodríguez Monegal, Emir. *Borges por Él Mismo* [1970]. Caracas: Monte Ávila Editores, 1976.
- Roepke, Wilhelm. *A Humane Economy. The Social Framework of the Free Market* [1958]. Chicago: Henry Regenery, 1960.
- Rothbard, Murray N. "Algunas Teorías Alternativas sobre la Libertad" [1982]. *Libertas*, N° 31, octubre de 1999, año XVI.
- Rougier, Luis. *The Genius of the West*. Los Ángeles: Nash Publishing, 1971.
- Schmidtz, David. *Rational Choice and Moral Agency*. Princeton, N J: Princeton University Press, 1995.
- Schoeck, Helmut. *La Envidia. Una Teoría de la Sociedad* [1959]. Buenos Aires: Club de Lectores, 1969.
- Sebrelli, Juan José. *El Asedio a la Modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1991.
- Smith, Adam. *Indagación Acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones* [1776]. Madrid: Aguilar 1961.
- Sokal, Alan y Jean Bricmont. *Imposturas Intelectuales*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.
- Sowell, Thomas. *The Quest for Cosmic Justice*. New York: The Free Press, 1999.
- Sowell, Thomas. *A Conflict of Visions* [1998]. Nueva York: William Morrow and Co., 1987.
- Sowell, Thomas. *Marxism: Philosophy and Economics*. New York: William Morrow & Co., 1985.
- Sowell, Thomas. *Knowledge and Decisions*. Nueva York: Basic Books, 1980.
- Spencer, Herbert. *The Man vs. the State* [1884]. Caldwell, Idaho: The Caxton Printers, 1960.
- Thorp, John. *El Libre Albedrío. Defensa contra el Determinismo Neurofisiológico* [1980]. Barcelona: Herder, 1985.
- Vattimo, Gianni. *Más Allá de la Interpretación*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Vattimo, Gianni. *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Vattimo, Gianni. *El Fin de la Modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Vivas, Eliseo. "Reiteraciones y Nuevas Consideraciones acerca del Relativismo Cultural" [1961]. *Libertas*, N° 24, mayo de 1996, Año XIII.
- Von Böhm-Bawerk, Eugene. "The Austrian Economists". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. I, 1891.
- Von Mises, Ludwig. *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*. Nueva York: Arlington House, 1969.
- Von Mises, Ludwig. "Economic Calculation in the Socialist Commonwealth" [1920]. En F. A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning*. Nueva York: Augustus M. Kelley, 1964.

- Von Mises, Ludwig. *Human Action. A Treatise on Economics* [1949]. New Haven: Yale University Press, 1963.
- Von Mises, Ludwig. *The Ultimate Foundation of Economic Science. An Essay on Method*. Princeton: D. Van Nostrand Co., 1962.
- Von Mises, Ludwig. "Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action". En Helmut Schoeck y James. W. Wiggins (eds.) *Relativism and the Study of Man*. Princeton: D. Van Nostrand, 1961.
- Zanotti, Gabriel J. "Modernidad e Iluminismo". *Libertas*, N° 11, octubre de 1989, año VI.
- Zanotti, Gabriel J. "El Libre Albedrío y sus Implicancias Lógicas". *Libertas*, N° 2, mayo de 1985, año II.
- Zorrilla, Rubén. *La Sociedad del Mal*. Buenos Aires: Nuevohacer, Grupo Editores Latinoamericano, 2000.
- Zweig, Stephen. *The World of Yesterday* [1943]. Londres: University of Nebraska Press, 1964. □