

## WILHELM RÖPKE Y LA ESPIRITUALIDAD DEL NEOLIBERALISMO

## WILHELM RÖPKE AND THE SPIRITUALITY OF NEOLIBERALISM

**Pablo Martín Méndez**

Becario post-doctoral CONICET –  
Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas,  
Universidad Nacional de Lanús  
pablomartinmendez@yahoo.com.ar

### Resumen

¿Qué entendemos hoy por “neoliberalismo”? Si bien hay varias formas de contestar tal pregunta, la respuesta más frecuente consiste en asociarlo con la aplicación de un conjunto de medidas estrictamente económicas; de hecho, se dice que los neoliberales, casi por defecto congénito, no pueden pensar la realidad más allá de los números y las recetas abstractas. Siguiendo el método arqueológico-genealógico de Michel Foucault y de algunos de sus intérpretes contemporáneos, el presente artículo buscará revisar y en lo posible ampliar aquella concepción crítica. Nuestra hipótesis es que el neoliberalismo no se reduce a un mero “economicismo”, sino que contiene más bien toda una dimensión “espiritual”, todo un campo de prácticas y de discursos que se conforma como respuesta ante el excesivo racionalismo de las sociedades modernas. La cuestión consiste en transformar a los hombres desde dentro, hasta el punto de tornarlos más aptos para acceder a un conjunto de valores y asimilar ciertas formas de comportamiento. Según sostiene este artículo, es en los escritos de Wilhelm Röpke, un economista y sociólogo alemán de mediados del siglo XX, donde mejor se aprecia la dimensión espiritual del neoliberalismo. Röpke proponía un “diagnóstico” y una “terapéutica”. El primero sostiene que los hombres padecen una enfermedad espiritual denominada como “masificación” y “proletarización”, mientras que la terapéutica procura hacer de esos hombres unos emprendedores de sí mismos. Tal sería el modo de superar los efectos adversos del capitalismo: transformando a los hombres masificados y proletarizados en sujetos completamente comprometidos con su profesión. No se trata sencillamente de recuperar un pensamiento casi olvidado por la historia, sino de explorar los límites de nuestro presente, especialmente de nuestras formas de subjetividad. Aunque muchas de las críticas contemporáneas no hayan



reparado aún en ello, hay que preguntarse hasta qué punto los diagnósticos y las terapéuticas propuestas por neoliberales como Röpke persisten en la actualidad. Aquí no se darán respuestas tajantes y definitivas, pero sí algunos indicios al respecto.

### Abstract

What do we mean by “neoliberalism”? There are many ways to answer this question, but the most frequent response is to associate to neoliberalism with the implementation of measures strictly economic; in fact, it is said that the neoliberals, almost by congenital defect, cannot think the reality beyond the numbers and the abstract prescriptions. Following the archaeological-genealogical method of Michel Foucault and of some of its contemporary interpreters, this article reviews and widens that critical conception. Our hypothesis is that neoliberalism cannot be reduced to a mere “economicism” because it has a “spiritual” dimension –that is to say, a field of practices and discourses that conforms in response to the excessive rationalism of modern societies. The purpose is to transform men from within, making them more capable to access to a set of values and to assimilate certain forms of behaviour. According to this article, in the writings of Wilhelm Röpke, a German economist and sociologist of the mid-20th century, is perfectly seen the spiritual dimension of neoliberalism. Röpke proposed a “diagnosis” and a “therapeutic”. The diagnosis argues that men have a spiritual disease called “massification” and “proletarianization”, while the therapeutic seeks to make these men entrepreneurs of themselves. This would be the way to overcome the conflicts of capitalism: transforming to massificated and proletarianized man in a subject fully committed with their profession. We do not intend to recover a thought almost forgotten by history, but to explore the limits of our present, especially our forms of subjectivity. Although many of the contemporary criticisms have not seen this, it is necessary to ask how the diagnostics and the therapeutic proposals by neoliberals as Röpke persist in our present. Here we will not give definite answers, but some indications in this regard.

**Palabras clave:** racionalismo; masificación; terapéutica; emprendimiento; crítica.

**Key words:** rationalism; massification; therapeutic; entrepreneurship; criticism.



Ahora me toca hablar de la *déformation professionnelle* de los economistas. Ello constituye lo que llamamos economismo, es decir, la tendencia a creer que los asuntos económicos son lo más importante del mundo, pero no es así. Wilhelm Röpke, *Economía y libertad* [ciclo de conferencias brindado para el Foro de la Libre Empresa, Buenos Aires, mayo de 1960]

## Introducción

Este artículo pretende realizar un pequeño pero sugestivo aporte a nuestros actuales saberes sobre el “neoliberalismo”, abriendo en lo posible el espacio para la construcción de otro concepto crítico, otra perspectiva que quizá no sea ni mejor ni más disruptiva que todas las demás, aunque sí algo diferente en comparación con aquello que ya sabemos. Ahora bien, ¿qué sabemos acerca del neoliberalismo?, ¿cómo se lo concibe desde la perspectiva de las humanidades y las ciencias sociales contemporáneas?

Hay, sin duda, más de una respuesta frente a semejante pregunta. En cualquier caso, podemos remitirnos a los análisis de Perry Anderson, donde el neoliberalismo es presentado como una reacción teórica y política contra el Estado intervencionista de mediados del siglo XX (Anderson, 2003). Según Anderson, esa reacción se traduciría, recién a finales de la década de 1970, en la formulación de un programa económico de alcance global, compuesto por medidas tan “ortodoxas” como la disciplina presupuestaria, la reforma fiscal, la desregulación financiera y el congelamiento de los salarios. Visto desde tal perspectiva, el neoliberalismo implicaría entonces una suerte de regresión o de retorno, ¿pero un retorno exactamente a qué o hacia dónde?

Entre las distintas respuestas posibles, algunos críticos han optado por pensar en las fórmulas y teorías asociadas con la “economía neoclásica”, principalmente aquellas que elaboraron Alfred Marshall y León Walras durante la segunda mitad del siglo XIX y que retomarían 100 años después los economistas de la hoy famosa “Escuela de Chicago”<sup>1</sup>. La economía neoclásica, conforme se la definirá aquí y allá, es un riguroso sistema de ecuaciones matemáticas utilizado para representar e incluso predecir los equilibrios macroeconómicos en la oferta y demanda de bienes, el influjo de las finanzas internacionales y las elecciones de los actores económicos en distintas situaciones de mercado. Para el caso particular del neoliberalismo, sería también la



idea, ya advertida por Pierre Bourdieu (1998), de que no sólo los mecanismos económicos propiamente dichos, sino la realidad en todos sus aspectos debe adoptarse o amoldarse a una teoría pura, confundiendo *les choses de la logique avec le logique des choses*<sup>2</sup>. Así, pues, veríamos en el neoliberalismo una utopía “científico-matemática” que se imagina como descripción de lo real y que ignora al mismo tiempo las condiciones políticas, sociales y hasta “espirituales” en las que pretende aplicarse. Así también, ser neoliberal implicaría pensar sencillamente como un ortodoxo, adhiriendo a determinada doctrina o conjunto de ideas sin percibir otras realidades posibles, en tal caso: las realidades extraeconómicas.

El neoliberalismo, advertirán otros críticos como Ricardo Gómez (2002), reduce la condición humana a la “racionalidad instrumental” del mercado, vale decir, a un puro problema de elección entre determinados medios y determinados fines, sin discutir los valores que orientan las decisiones de los hombres. No importa el contenido de nuestras acciones ni tampoco las distintas normas de vida: la ciencia económica neoliberal se asumiría aquí como “valorativamente neutra”, en el sentido de que pretende separar los hechos cuantificables, desprovistos de toda interpretación o significación previa, de los posibles juicios de valor. Para Gómez, ello no implica sin embargo una ausencia completa de valores; por el contrario, el neoliberalismo tiene unos supuestos tan firmes y tan aparentemente incuestionables que ni siquiera los reconoce como tales. El mayor de todos los supuestos es que los hombres actúan como mónadas egoístas, calculando fríamente los efectos y las consecuencias de sus acciones en función de objetivos individuales. Dicho en otros términos, los teóricos neoliberales imaginan hombres cuyo único interés o motivación interna consiste en la maximización del propio beneficio, sin importar la diversidad de cualidades y de predisposiciones humanas (Gómez, 1995). El neoliberalismo, así concebido y hecho objeto de crítica, es sin duda sinónimo de la “deshumanización” misma.<sup>3</sup>

He aquí un somero panorama de algunas de las tantas críticas que las humanidades y las ciencias sociales plantean al neoliberalismo. ¿Por qué nos hemos detenido en ellas? Pues bien, porque a pesar de su innegable variabilidad, estas críticas parecieran mostrar cuanto menos *una constante*. Se habla de ortodoxia, de cientificismo, de racionalidad instrumental o bien de deshumanización; de un modo u otro, los términos utilizados para criticar al neoliberalismo están emparentados con algo negativo, como si se vinculasen en el límite por una suerte de falta común. De acuerdo a varias de las críticas hoy vigentes, el neoliberalismo resulta tan liso y llano como las ecuaciones y las fórmulas matemáticas; no tiene nada realmente profundo y



trascendente; en una palabra, carece de “espiritualidad”. Esto es así porque faltarían motivos y contenidos que apelen a la interioridad humana, que llenen la vida de cualidad y de sentido, que movilicen y transformen a los hombres *desde dentro*. En lugar de eso, sólo se apelaría al simple cálculo de ganancias o al deseo de mayores beneficios. Nadie va a negar la verdad de tales asertos. El cálculo económico, visto a través de cualquier perspectiva, juega sin duda un papel primordial en la concepción neoliberal del hombre. ¿Pero acaso ello es todo?

### Visiones y revisiones del neoliberalismo

Nosotros creemos que las actuales críticas al neoliberalismo no están exentas de cierto reduccionismo. Buscando y resaltando lo que éste tiene de ortodoxo, economicista o matemático, pierden a veces de vista sus aspectos más “positivos” y “constitutivos”. ¿Y si el neoliberalismo participa de todo un horizonte histórico de prácticas de espiritualidad? En aquello que los neoliberales dicen y hacen, más de un crítico encontraría la desnudez de los números y la frialdad de las ecuaciones. Ahora bien, ¿y si hubiese una versión e incluso una historia no tan conocida sobre el neoliberalismo? ¿Y si el análisis de esa historia nos permitiese, al menos en parte, comprender la razón por la cual los proyectos y las políticas más cuestionables devienen perfectamente aceptables para innumerables miembros de la población?

Desde las últimas dos o tres décadas, viene cobrando forma una crítica centrada en otros aspectos u otras dimensiones posibles del neoliberalismo. La constante o el punto común está en los análisis de Michel Foucault, particularmente en los del curso *Naissance de la biopolitique*, variando luego según los conceptos puestos en juego y los problemas percibidos en cada momento<sup>4</sup>. Tal y como sugiere esta crítica, el neoliberalismo es mucho más que una simple teoría económica, más que un conjunto de conocimientos y recetas cuya sistematicidad facilitarían la adopción de posiciones igualmente claras y tajantes<sup>5</sup>. Se trata de evitar cualquier tipo de concepción, y además cualquier tipo de crítica, que de antemano nos ubique en el siguiente dilema: o bien suscribirse al neoliberalismo, a sus ideas y sus teorías, o bien rechazarlo de manera contundente. Lo cual no implica ni sugiere en absoluto la posibilidad de observar las cosas desde una suerte de posición objetiva y pretendidamente neutral; por el contrario, la cuestión consiste en recorrer otro modo de crítica contra el neoliberalismo, otra postura teórica y política que fortalezca o cuanto menos complemente las críticas vigentes.

## Wilhelm Röpke, o el neoliberalismo desconocido

Para avanzar en esa otra forma de crítica, consideramos necesario un análisis basado en el método arqueológico-genealógico. La arqueología selecciona y trabaja documentos históricos desde su interior<sup>6</sup>, sin referencia a operadores de síntesis o dominios previamente establecidos —como la disciplina desde donde se habla, las supuestas intenciones del autor, su trayectoria de vida, etcétera (Foucault, 1969). Lo que conviene evitar, al menos en principio, es la suposición de que un documento dice lo que dice porque su autor proviene de tal o cual disciplina científica, o porque pertenece a una determinada clase social o grupo de intereses. La cuestión consiste más bien en tomar como punto de partida una serie de enunciados singulares o “desviados” de su trayectoria aparente; enunciados que a primera vista nos parecerán salidos de lugar y que sin embargo mantienen ciertas formas de coherencia o de regularidad. Ello no debe confundirse en modo alguno con una suerte de análisis sintáctico o proposicional. Antes bien, hay que abordar las concatenaciones de enunciados como si fuesen regímenes de prácticas, considerando su poder de afirmación o su capacidad para constituir dominios de objetos sobre los cuales vendrán a realizarse proposiciones verdaderas o falsas. De hecho, cabe tener siempre en cuenta la posibilidad de que un determinado régimen induzca *efectos* bien concretos en la realidad misma, especialmente en el modo en que los hombres gobiernan sus conductas y las conductas de los demás. Es justamente a este nivel que la arqueología se complementa con la genealogía, y que ambas se contraponen en gran parte a la así llamada “historia convencional”<sup>7</sup>.

Mientras que la historia convencional nos habla frecuentemente de Ludwig Mises, Friedrich Hayek y Milton Friedman como los grandes teóricos e incluso los padres fundadores del neoliberalismo, el método de análisis arqueológico-genealógico nos conduce hacia otros personajes olvidados o prácticamente ignotos; intelectuales que también estuvieron ahí, en los comienzos del neoliberalismo, pero que ya casi nadie recuerda ni nombra. Una de esas figuras es el economista y sociólogo alemán Wilhelm Röpke. Sus escritos y trabajos, que apenas si se conocen en el ámbito de la economía, la sociología o la historia general de las ideas, tuvieron una enorme importancia en el proceso de emergencia y de inmediata difusión del neoliberalismo.

Junto a los pensadores antedichos, Röpke participa de todo un movimiento de refundación del liberalismo no sólo económico, sino además cultural y político. Estará en el *Colloque Walter Lippmann* (París, 1938) y en la creación de la más conocida y

renombrada *Mont Pèlerin Society* (Suecia, 1947), cuya presidencia asumirá entre 1961 y 1962. Se sabe perfectamente que aquí y allá existió una cruzada común contra el intervencionismo estatal de tipo keynesiano y los ordenamientos económicos “colectivistas”, ambos asimilados entre sí y vinculados en línea directa con el advenimiento de los regímenes totalitarios<sup>8</sup>. Lo que no se conoce tanto es que, ya desde los difusos comienzos, había cierta discrepancia en cuanto al sentido o la orientación que debía tomar el *neoliberalismo* incipiente.

De un lado estaban los intelectuales, con Mises y Hayek a la cabeza, que sostenían la necesidad de retomar el “camino abandonado” o los valores supuestamente avasallados por el intervencionismo estatal, en especial la autonomía individual y la libertad económica como herencias de la tradición occidental, cristiana y liberal<sup>9</sup>. Del otro lado estaba un puñado de intelectuales que coincidían con los primeros en la necesidad de retomar los valores perdidos, pero revisando en profundidad el derrotero que asumieron las ideas liberales durante el siglo XIX. Era la posición de Luis Rougier, Alexander Rüstow, Walter Eucken y Wilhelm Röpke, entre otros tantos; para nuestra actualidad, es también una vertiente del neoliberalismo que la historia convencional casi no registra y que el análisis genealógico aún no termina de desandar<sup>10</sup>. En efecto, la especificidad de esa vertiente —o aquello que la haría diferir de las posturas neoliberales hoy más conocidas— está en la idea de que la economía de mercado no funciona por sí misma, como si fuese un fenómeno espontáneo o un hecho natural, sino que depende más bien de todo un orden de condiciones *artificialmente establecidas*. Se trata de condiciones sociales y políticas de distinto nivel, que abarcan desde la reglamentación jurídica provista por el Estado hasta las costumbres y las formas de vida de la población. Precisamente en este último punto encontramos a Röpke, de cuyos textos y tratados nos llega una idea muy curiosa y poco analizada hasta el momento: que la existencia y el correcto funcionamiento de la economía de mercado dependen de *una disposición espiritual sumamente singular*, un modo de acceder a los valores perdidos y de convertirlos en criterios de comportamiento. Es aquí donde, a nuestro parecer, se traza de manera sumamente nítida, y quizá mejor que en ningún otro lugar, lo que en adelante denominaremos como la “espiritualidad del neoliberalismo”.

### **Las prácticas de espiritualidad**

Ahora bien, ¿qué entendemos exactamente por espiritualidad?, ¿cómo utilizamos ese término? Foucault nos brinda un indicio al respecto:



“Podríamos llamar «espiritualidad» a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las que el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará espiritualidad, entonces, al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias como las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto [...], el precio a pagar por tener acceso a la verdad”. (Foucault, 2009: 33)

De la definición de Foucault, nosotros retenemos dos cosas. En primer lugar, que la verdad nunca es algo simplemente dado, algo que está ahí y que como tal llega a obtenerse y comunicarse sin más, sino que su acceso requiere de ciertas “búsquedas”, “prácticas” y “experiencias”. De donde se sigue una segunda cuestión, y es que no se trata de cualquier búsqueda y experiencia; vale decir, no es la mera obtención de un conocimiento lo que aquí entra en juego. En todo caso, las prácticas de acceso a la verdad *exigen y a su vez producen* determinadas transformaciones en el sujeto:

“dentro de la espiritualidad, el acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuese preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser sujeto”. (Foucault, 2009: 34)

Entiéndase bien: hay que modificarse a sí mismo para alcanzar una verdad que jamás está dada con pleno derecho. Esa es una parte del trabajo. La contraparte del acceso a una verdad no necesariamente dada, una verdad que sólo se alcanza mediante la modificación de sí mismo, está en la realización y la transfiguración total del sujeto. El sujeto se modifica para acceder a la verdad, y el acceso a la verdad transfigura completamente al sujeto. Por ello decimos que las prácticas de espiritualidad tienen dos partes: implican el trabajo de sí sobre sí mismo y el acceso a una instancia en la cual el sujeto ya no será, en adelante, él mismo.

El trecho que separa al sujeto cognoscente de la verdad, y que se recorre a través de todo un conjunto de prácticas, procedimientos y experiencias de espiritualidad, es lo que quedará casi anulado con el advenimiento de la Modernidad y de la filosofía moderna. A partir de entonces, como bien añade Foucault, el camino de acceso a la verdad estará exclusivamente en los métodos de obtención de un conocimiento claro y distinto. La verdad ya no exige ni produce ningún tipo de transformación en el sujeto; por el contrario, ahora sólo alcanza con atenerse a las modestas prescripciones de la “evidencia”:



“sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) puede reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella”. (Foucault, 2009: 36)<sup>11</sup>

Para decirlo con otras palabras, el sujeto alcanza la verdad *sin dejar de ser lo que era cuando comenzó su búsqueda*, sustituyendo así las prácticas espirituales por un conocimiento que progresa y que se acumula indefinidamente. ¿Acaso no volveríamos a encontrar allí uno de los grandes lemas de la Modernidad?

Cierto es que, en los umbrales de la Modernidad misma, habrá varios episodios, unos breves y otros más largos, algunos más filosóficos y otros netamente estéticos, caracterizados por la búsqueda de espiritualidad: “En toda la filosofía del siglo XIX —en fin, casi toda: Hegel, en todo caso, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y Heidegger— se verá que [...] el conocimiento —el acto de conocimiento— sigue ligado a las exigencias de la espiritualidad” (Foucault, 2009: 41-42). De manera tal que durante el siglo XIX, e incluso más allá, se intentará restituir la exigencia de una espiritualidad y de las prácticas que le corresponden. Pues bien, nosotros sostendremos que *la emergencia del neoliberalismo es uno de esos tantos momentos*. Hay en el neoliberalismo —o todavía mejor: en sus más oscuros comienzos— toda una política que pasa por la conversión de las miradas y la modificación de las existencias; hay toda una solicitud que se dirige hacia los hombres de la época y que les plantea el trabajo de sí sobre sí mismos como condición de acceso a la verdad. Puede que hoy en día resulte difícil aceptar el hecho de que el pensamiento neoliberal conlleva semejante exigencia; más aún, la larga implementación de teorías y recetas estrictamente económicas justificarían la afirmación de que el neoliberalismo no tiene, ni llegaría a tener nunca, nada de espiritual. Quizá por ello debemos remitir nuestras indagaciones un poco más atrás, precisamente hasta el punto donde las exigencias en cuestión se expresan mediante palabras consistentes y determinantes.

Mientras transcurría la Segunda Guerra Mundial, Röpke formulaba diagnósticos y apreciaciones de esta índole:

“el modo de pensar cuantitativo, matemático y científico-natural, al que contribuyó Descartes más que ningún otro, ha sido causa decisiva del extravío del racionalismo, toda vez que esa forma de pensar ciega necesariamente la mente humana frente a las exigencias de la vida, que es cualidad, estructura y forma”. (Röpke, 1956: 63)

A diferencia de lo que pensarían muchos críticos, el problema no está aquí en reivindicar una utopía científica o en confundir una serie de fórmulas abstractas con la realidad. Es todo lo contrario. Se trata de denunciar los estragos que el racionalismo ha provocado en la civilización occidental, reordenando a su vez las prácticas de acceso a la verdad según determinadas exigencias de cualidad, estructura y forma. Aquello que los neoliberales como Röpke buscan recuperar es, en definitiva, la espiritualidad abandonada por la Modernidad.

Pero, a no dudarlo, esa recuperación no implica en absoluto una suerte de retorno hacia el pasado. La cuestión nunca consiste en recuperar algo perdido en el tiempo y el espacio, sino en actuar más bien desde el marco y las condiciones de la propia época. De hecho, resultará sumamente sencillo reconocer la presencia de todo el lenguaje y las metáforas que, a mediados del siglo XX, circulaban entre las ciencias humanas, la medicina y la biología. Röpke hablará de “diagnósticos” y de “patologías”, e incluso de una necesaria “terapéutica”. Lo cual no implica tampoco una mera reproducción de los modelos médicos y biológicos predominantes; antes bien: al arrastrar el discurso hacia un terreno estrictamente espiritual, los términos y las metáforas utilizadas por Röpke adquieren otros alcances y efectos. En cierto modo, allí volveremos a encontrar la estrategia discursiva de los programas neoliberales de nuestro propio tiempo, que primero diagnostican “lo mal que están las cosas”, “la gravedad de la situación actual”, para luego justificar una drástica reforma.

### Diagnosticar la crisis

Cabe aclarar de antemano que no estamos tan interesados en la “biografía” de Röpke como en la “experiencia” que se trasluce a través de sus textos<sup>12</sup>. Al menos en principio, sería la experiencia de un vacío y un desarraigo frente a los avances de la técnica y la industria moderna:

“hoy nos parece muy verosímil que algún día en el futuro nuestro tiempo será calificado de *interregno espiritual*, si es que no se le denomina «la época terrible y acéfala» en que hubo un vacío espiritual y moral signado por la desintegración de todos los valores y normas tradicionales y por el *agotamiento de las reservas culturales de un siglo entero*”. (Röpke, 1956: 9-10)

Las sociedades capitalistas de mediados del siglo XX atraviesan una suerte de “interregno espiritual”, un vacío de valores que sin duda no es reciente, sino que viene abriéndose desde mucho antes, justamente como un gran paréntesis en la historia. ¿En qué momento comienza ese largo interregno?, ¿dónde se abre el vacío?



Dicen Laval y Dardot (2013) que las divergencias internas de los primeros neoliberales estaban relacionadas con las distintas formas de contestar tal pregunta. Así, por ejemplo, para Jacques Rueff, Ludwig Mises o Friedrich Hayek, la crisis capitalista se origina en la “traición” de una serie de ideas esenciales al liberalismo clásico, como la creencia en un mercado espontáneamente regulado a partir del juego entre las libertades individuales<sup>13</sup>. Distinta sería la interpretación de Röpke y de algunos intelectuales cercanos, como Louis Rougier o Walter Lippmann. Desde este otro punto de vista, la crisis no se originaría exactamente en la traición de las ideas liberales, sino más bien en el modo de entenderlas y de llevarlas a la práctica. Las ideas liberales, sostendrá Röpke en repetidas ocasiones, se han ido extraviando y hasta se han echado a perder por la constante influencia del “racionalismo”. Allí, más que en ninguna otra parte, residiría el origen de todo el problema; el mal que la refundación neoliberal deberá extirpar completamente.

Hecho sin duda curioso y pocas veces contemplado por las críticas contemporáneas: el neoliberalismo formula todo un diagnóstico sobre los peligros del racionalismo, definiéndolo como “la manera apriorística de pensar la realidad de la vida y de la sociedad, por encima de todas las circunstancias que dicta la experiencia” (Röpke, 1956: 62).

### **Los extravíos del racionalismo**

Como bien sabemos, existe toda una tradición intelectual dedicada a advertir y prevenir los peligros del racionalismo. Es una tradición que se extiende desde Kant hasta Husserl, volviendo a aparecer en Weber, Heidegger o la Escuela de Frankfurt. Según se dirá aquí y allá, el problema está en el uso desmesurado e incondicionado que los hombres hacen de la razón, sin distinguir ningún límite o punto de anclaje posible, sin atenerse a otra cosa que no sean los dogmas propuestos por la razón misma. Muchos advertirán que ello acarrea una grave amenaza para el individuo y las libertades individuales, mientras que otros concebirán al racionalismo como un peligro para la especie humana y sus posibilidades de supervivencia. Los diagnósticos de Röpke seguirán esa línea general de análisis, pero con algunos matices y detalles propios. En lugar de hablar sobre un uso desmesurado o incondicionado de la razón, Röpke utilizará, ya desde el principio, la definición de “racionalismo extraviado”:

“El extravío del racionalismo consiste en dejarse llevar por la ilimitada confianza en la razón, en considerarla una guía que nunca se equivoca [...] Es el extravío de no creer en ninguna posibilidad de extravío, de omitir todas las advertencias,



barandillas y señales, y de pasar por alto todos los enredos, engaños, trampas y paradojas de las que se vuelve capaz el intelecto humano". (Röpke, 1949a: 57)

La confianza extrema en la razón, o la ignorancia de todas las trampas y paradojas que atraviesa el intelecto humano, derivan en un racionalismo extraviado o carente de límites. Desde la perspectiva de Röpke, ese extravío conduciría hacia la gran paradoja de la razón occidental, a su conversión en el más pleno "irracionalismo".

A simple vista, pareciera que esto no agrega nada demasiado nuevo en comparación con lo dicho y advertido en momentos previos o posteriores a Röpke. Sin embargo, hay una diferencia importante en cuanto al modo de pensar los límites que trasvasaría el racionalismo. No se trata exactamente de la "ligera paloma" o de la razón elevándose por encima de unos criterios universales y necesarios<sup>14</sup>; para Röpke, el racionalismo nace más bien por el desconocimiento de ciertas constantes *vitales* y *sociológicas*: "son constantes antropológicas que tenemos que aceptar como hechos dados porque se corresponden con la naturaleza psico-física del hombre, que así está formado y no de otra manera" (Röpke, 1949a: 97). Porque la razón permanece ciega ante las verdades elementales de la vida, porque a partir de cierto momento olvida que ésta es "cualidad", "estructura" y "forma": por ello se extraviaría y convertiría en racionalismo. El límite no reside, entonces, en los conceptos *a priori* del conocimiento, sino en una determinada constitución antropológica del hombre que deberá servir siempre de criterio o punto de anclaje para la razón. De hecho, cuando la razón sobrepasa ese límite no padece únicamente de "dogmatismo", sino también de una "ceguera vital y sociológica". La ceguera vital de la razón, diagnosticará una y otra vez Röpke, se encuentra en la raíz de todas las grandes problemáticas de principios del siglo XX; más aún, explica el origen mismo de *la crisis social de nuestro tiempo*<sup>15</sup>.

Pero quizá lo interesante en este punto no sólo sea la definición sobre el racionalismo. Además de ello, hay un hecho muy llamativo, especialmente para las visiones más convencionales acerca del neoliberalismo, y es que Röpke asocia las advertencias sobre los peligros del racionalismo con un profundo cuestionamiento al "liberalismo económico": "Para dar un ejemplo demostrativo de la nefasta influencia del racionalismo en la configuración de la vida económica baste recordar el *liberalismo económico*, cuyo extravío se debe a ese mismo aferramiento a lo incondicional y absoluto" (Röpke, 1956: 65). Así, pues, los extravíos del racionalismo alcanzan al pensamiento económico liberal surgido durante el siglo XVIII, enceguenciéndolo con innumerables especulaciones e ideas dogmáticas, como por ejemplo aquellas que conducen a aceptar sin más



“que la economía de mercado, gobernada por la competencia, representa un cosmos que descansa sobre sí mismo, no ligado a ninguna clase de supuestos sociológico-morales, un *ordre naturel* frente al cual los hombres tendrían únicamente el problema negativo de limpiar de obstáculos el camino”. (Röpke, 1949a: 62)

Enceguecidos por el racionalismo, los economistas liberales, empezando por Adam Smith y llegando hasta los neoclásicos, habrían cometido el peor error de todos: suponer ingenuamente que la competencia de mercado funciona por sí misma, más allá de cualquier condicionamiento social y moral.

Lejos se está aquí de una mera discusión conceptual entre economistas. Antes bien, la cuestión en juego es la definición del límite que ninguna doctrina debiera traspasar sin generar enormes peligros para la vida humana. En tal sentido, Röpke no dudará en advertir que las ideas de muchos economistas liberales conducen a la más profunda negación del hombre y de sus condiciones espirituales:

“el método es dudoso porque induce a atravesar la peligrosa frontera límite —la zona que separa a lo humano y a lo mecánico— y a meterse muy adentro en el imperio de lo mecánico, despreciando todo lo que pueda encontrarse en este lado de la frontera, lo humano y no matemático, lo espiritual y lo moral”. (Röpke, 1960b: 327-328)

### **Espíritus masificados y proletarizados**

Los diagnósticos de Röpke son tajantes: el liberalismo económico colaboró de manera ciega e infatigable con la crisis del Occidente Moderno, y ello no sólo porque habría ignorado las condiciones espirituales del hombre y de las sociedades humanas, sino además porque, envuelto su misma ceguera, ni siquiera percibió las desastrosas consecuencias que acarrearán las concepciones economicistas y científicas:

“A este liberalismo histórico, ajeno a todo lo vital, debemos nuestros monstruosos distritos industriales, las grandes ciudades y además la perversión del desarrollo económico que condena a millones de personas a llevar una existencia sin satisfacción de sus necesidades vitales”. (Röpke, 1956: 67)

El mercado liberado a sí mismo genera las condiciones más crueles e inhumanas de vida y de trabajo, fomentando en el límite la creación de un mundo industrial-mecánico “cuyas razones están por fuera y por encima de los hombres” (Röpke, 1956: 83). Resulta por demás evidente que aquí Röpke se aproxima a la serie de diagnósticos de tipo “weberiano”, tanto que de un lado y del otro pareciera diagnosticarse la misma



condición espiritual<sup>16</sup>. De hecho, los neoliberales al estilo de Röpke hablarán sobre la “masificación” y la “proletarización” como efectos adversos del racionalismo, coincidiendo en parte con los análisis que la Escuela de Frankfurt realizaba durante la misma época<sup>17</sup>.

Veamos ante todo la forma en que Röpke define y problematiza a la “masificación”:

“con ello se quiere indicar que la sociedad, en la medida en que ha avanzado en este sentido, ha perdido su estructura delicadamente articulada a nivel horizontal y vertical, y es presa de un proceso de pulverización, de disgregación y de disolución que la transforma en un montón de arena de individuos”. (Röpke, 1949a: 163)

Tal y como Röpke los entiende, los fenómenos de masificación presentan siempre dos caras. En primer lugar, son un proceso de “des-vitalización” prácticamente intolerable, algo que transformaría las relaciones humanas en montones de individuos abstractos y solitarios, únicamente unidos por las leyes de la oferta y la demanda. La masificación, de acuerdo a esta interpretación, se equipararía punto por punto con el desarrollo de una sociedad donde los hombres “permanecen en la más estrecha y anónima relación material y mecánica respecto a la totalidad de los demás ciudadanos, en calidad de compradores y vendedores como parte de una masa humana apiñada” (Röpke, 1956: 15). De ahí también que los fenómenos de masificación vengán necesariamente acompañados por el “individualismo”, ya sea porque suponen la ruptura de toda estructura orgánica de la sociedad, de toda interrelación anclada en hábitos y costumbres duraderas, o bien porque fomentan el retraimiento de los hombres hacia sí mismos, sin ninguna referencia o criterio moral superior.

De modo tal que no debemos engañarnos: los neoliberales nunca resultan del todo ajenos a las exigencias de espiritualidad; más aún, ni siquiera tienen como horizonte una sociedad compuesta meramente por átomos individuales. Lo que ocurre es bastante distinto al “individualismo metodológico”<sup>18</sup>. En la masificación y en los fenómenos de individualización que la acompañan, Röpke vería un “corrosivo espiritual”, un proceso de “disolución moral” que repercute

“en el alma de los individuos, en su educación y desarrollo, en la familia misma, en la enseñanza, en la orientación ética, en la ciencia y en el arte, y en las regiones imponderables de los valores, de las creencias y de las veneraciones”. (Röpke, 1949a: 164-165)

Pero la cuestión no se detiene aquí, pues la masificación implicaría, en segundo lugar, una forma de integración —o, como sostendrá Röpke, de “seudointegración”— a partir de la cual cada átomo individual se convierte en “la diminuta ruedecilla de un engranaje sumamente complicado, mientras que los individuos se encuentran más alejados que nunca entre sí” (Röpke, 1949a: 163). Para decirlo en simples palabras, la masificación es la reintegración de la vida entera en los compartimentos estancos de las grandes ciudades, los centros industriales, los sindicatos y partidos, y sobre todo en el vasto y temible aparato de un Estado burocrático y centralista.

Los neoliberales como Röpke percibirán en todo ello no sólo una pérdida de sentido para la vida en general, sino también una oscilación en el valor de la “personalidad”, que ahora se desplazaría desde el individuo hacia la colectividad: “el individuo pierde en nuestro tiempo visión, alma, valor propio y personalidad, en la misma medida en que se acrecientan estos valores en una masa constituida por «despersonalizados» individuos” (Röpke, 1960b: 78). En medio de las masas y las colectividades, los individuos dejarían de pertenecerse a sí mismos; perderían la iniciativa y el control de su propia existencia. Esto hace referencia al otro fenómeno que, desde la perspectiva de Röpke, provendría de toda la larga serie de errores del liberalismo. Se trata de la proletarización, entendida aquí como “una situación sociológica y antropológica caracterizada por la dependencia económico-social, la falta de arraigo, la vida al estilo cuartel, el alejamiento de la naturaleza y la falta de atractivo en el trabajo” (Röpke, 1956: 19). La proletarización sería el efecto último del racionalismo; el resultado de un ordenamiento económico que ignora las inclinaciones más profundas de los hombres, hasta el punto mismo de arrebatarles todo criterio posible para conducirse en la vida.

Si bien la masificación y la proletarización acarrearán numerosos fenómenos observables y cuantificables, como el crecimiento demográfico, los mayores niveles de concentración de la población urbana, la multiplicación de los distritos industriales, etcétera, lo cierto es que el diagnóstico de Röpke procura definir siempre la disposición espiritual vinculada a ambas tendencias. Ahora bien, ¿de qué disposición se estaría hablando exactamente?, ¿cómo se compone el espíritu de los hombres masificados y proletarizados? Puede ser que encontremos una respuesta inicial en los ensayos de José Ortega y Gasset, fundamentalmente en aquellos donde se habla sobre la disposición interna del “hombre-masa”: “la textura radical de su alma está hecha de hermetismo e indocilidad, porque le falta de nacimiento la función de atender a lo que está más allá de ella, sean hechos, sean personas” (Ortega y Gasset, 1983:



80)<sup>19</sup>. Hay algo que estaría más allá y que el hombre-masa no alcanzaría a ver, una serie de instancias superiores que sólo se captarían mediante los ojos del espíritu. Nuevamente, nos encontramos aquí con una suerte de ceguera, a la que Ortega y Gasset denomina como “hermetismo”. El hermetismo espiritual es la disposición que adquiere el individuo cuando deja de remitirse a algún límite, instancia o norma superior: “Nada de fuera le incita reconocer límites y a contar en todo momento con otras instancias, sobre todo con instancias superiores [...] *el hombre que analizamos está habituado a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él*” (Ortega y Gasset, 1983: 77). El hombre-masa sería el producto más acabado de la ceguera racionalista; el hijo de un tiempo que lo ha abandonado a sí mismo y que entonces no ha tenido más opción que cerrarse sobre sí mismo, como una pura textura hecha sin criterio o contenido interno.

Apoyándose en los diagnósticos citados, Röpke terminará de definir el padecimiento espiritual de su época:

“se trata de una ceguera [...] ante las certezas interiores que no son cuantificables ni perceptibles mediante nuestros sentidos, ni susceptibles de ser ponderadas ni palpadas, ante los imponderables de la «experiencia interna» de la vida, de la sociedad y de la Historia”. (Röpke, 1949a: 58)

Por definición, los individuos masificados y proletarizados no están en condiciones de aprehender las certezas y las verdades interiores al hombre, aquellas que no se perciben a través de la experiencia sensible, sino más bien mediante la experiencia del espíritu. Tan es así que la condición de masa y de proletario implicaría un alejamiento de la misma condición de hombre. De ahí el último y de seguro más severo diagnóstico: “como parte integrante de la «masa», somos de otra forma que como lo somos normal y sanamente, somos infrahumanos y aparecemos en forma de rebaños, correspondiendo críticamente el estado de la sociedad a estas características” (Röpke, 1960b: 79). Cada hombre masificado y proletarizado ya no se definiría como hombre, y ello porque su alma permanece hermética frente a las verdades y las normas supremas, porque la ceguera interna le impediría aprehender los criterios y medidas que residen en el hombre propiamente dicho: “Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar” (Ortega y Gasset, 1983: 17).

Tenemos a Weber, a Ortega y Gasset y a toda una tradición de pensamiento en la cual también se insertarían los diagnósticos de Röpke. El problema general,



como bien hemos dicho, está en la condición humana de las sociedades de masa. Pero, entonces, ¿cuál sería punto de diferenciación entre Röpke y sus predecesores?, ¿dónde residiría la novedad, si es que acaso hay alguna? Quizá la novedad se encuentre en que Röpke y algunos neoliberales afines harán de todo ello un *objeto de reforma*. Los individuos masificados y proletarizados deben ser reformados desde su interior, tornándose capaces de acceder a las verdades que la larga herencia racionalista nunca les permitió ver. A nuestro parecer, ahí reside uno de los aspectos más novedosos del neoliberalismo, cuyo programa gubernamental no se reduce únicamente a la implementación de ciertas medidas económico-financieras, sino que apunta hacia una profunda reforma de las subjetividades.

### La terapéutica espiritual

Repasemos brevemente la serie de diagnósticos elaborados por Röpke, puesto que sólo así llegaremos a apreciar la especificidad y los alcances de aquello que hemos dado en llamar “la espiritualidad del neoliberalismo”. En primer lugar, conviene advertir que esos diagnósticos definen los usos y los abusos de la razón en relación a unos supuestos límites de carácter “vital y sociológico” —es decir, unos límites que residirían más en cierta disposición antropológica que en las condiciones internas y constitutivas de la razón misma. En segundo lugar, resulta necesario tener bien presente que el traspaso de dichos límites implica la negación del hombre y de la espiritualidad humana. De hecho, y en este punto Röpke es categórico, el liberalismo económico debe cuestionarse justamente por traspasar todo límite humano; por suponer, tal y como habrían supuesto los defensores del *laissez-faire*, que el mercado existe independientemente de cualquier requisito o condición previa:

“Como quiera que el mercado está milagrosamente regido mediante la «mano invisible» de que habla Adam Smith, la misión de los hombres frente a aquel cosmos se reduce a quitar obstáculos de su camino: *laissez faire, laissez passer*. Se concedió a la economía de mercado plena autonomía dentro de la sociedad, sin considerar ninguno de los requisitos y postulados extraeconómicos que han de cumplirse para que la misma funcione”. (Röpke, 1956: 65)

Aunque los extravíos llegan todavía más lejos, sobre todo porque la ciega aplicación del *laissez-faire* genera gradualmente las condiciones más crueles e inhumanas de vida. Desde la perspectiva de Röpke, el liberalismo económico fomenta la emergencia de una nueva y temible disposición espiritual, una forma de hombre que lleva dentro de sí todos los errores cometidos por el racionalismo. Es la disposición del hombre-

masa; o también, y si se quiere, del hombre cuya cerrazón de espíritu le impide acceder a las verdades más elementales de la vida.

Pronto veremos cuál sería el carácter o la definición de esas verdades; por el momento, debemos detenernos en la novedad y la especificidad que adquieren los pensadores neoliberales como Röpke. En efecto, si el hombre-masa emerge, según estos diagnósticos, a partir de un *error histórico*, si se acepta que su condición no está necesariamente dada, sino que es más bien el resultado de un largo extravío, entonces sucede que tal condición puede reformarse de alguna manera. El hombre masa puede y *debe* ser reformado completamente. Ahora bien, ¿por dónde empezar semejante reforma?

A estas alturas, queda claro que la reforma jamás deberá seguir un criterio exclusivamente “material”. La solución no empezaría por una mejora en las condiciones materiales de vida de la población, sino por adquirir ante todo una clara conciencia sobre el vacío espiritual de las sociedades de masa:

“La amenaza de muerte está en el derrumbamiento de un sistema de valores portador de cultura y en consecuencia un vacío espiritual-moral que sólo en el mejor de los casos puede rellenarse de momento con la paja del culto incitante de desnudo material”. (Röpke, 1962: 123)

No hay que tomar esta clase de enunciados a la ligera, considerándolos como un conjunto de palabras carentes de sentido o una forma de adornar la crudeza de ciertas propuestas económicas. Así no terminamos de entender la racionalidad de muchos programas neoliberales, más todavía cuando tal racionalidad se encuentra a la vista de todos, ya sin necesidad de ocultar nada o de decir las cosas de otra manera. Conforme al modo en que Röpke plantea las cosas, la condición de los hombres masificados y proletarizados no se soluciona mejorando los salarios, asegurando el empleo, igualando el acceso a determinados bienes de consumo o, en fin, brindando un sistema general de prestaciones a la manera del *Estado de Bienestar*. “esta concepción explica la ceguera con que algunos círculos toman lo material como lo esencial y pasan por alto el problema más hondo de la naturaleza humana universal” (Röpke, 1949a: 168)<sup>20</sup>. Antes que una política de bienestar basada en criterios materiales y cuantificables, se necesitaría más bien de una “terapéutica espiritual”.

### **Desmasificar y desproletarizar**



El primer paso de la terapéutica espiritual está en lograr que las poblaciones mismas acepten el diagnóstico propuesto. Según Röpke, ese trabajo correspondería tanto al gobierno como así también a los intelectuales, los periodistas, los formadores de opinión y todos aquellos que, de una manera u otra, puedan ayudar a concientizar sobre la gravedad de la situación presente:

“En tanto los hombres no se den cuenta del desastre, sin hacerse ilusiones, no es posible dar ningún paso hacia la curación, pero el restablecimiento está ya iniciado cuando el diagnóstico de la enfermedad es conocido por todos, cuando se impone la necesidad de hacer desaparecer la masa y el proletariado, e incluso a los mismos masificados y proletarizados”. (Röpke, 1949a: 185)

Primero la conciencia de que se asiste a un desastre, y luego el proceso terapéutico de curación, que consiste básicamente en *hacer desaparecer* a los hombres masificados y proletarizados. Röpke hablará en concreto de “desmasificación” y “desproletarización” para denominar una política gubernamental de múltiples alcances, con pretensiones de extenderse a través del ambiente donde los individuos viven y actúan. Justamente a ese nivel se busca la reducción de los gigantismos urbanos y la promoción de la vida en las pequeñas ciudades, la sustitución de los complejos habitacionales por las viviendas individuales, el aliento de formas agrícolas y artesanales de producción y de consumo, la corrección de los efectos nocivos que conllevarían la especialización y la división del trabajo, sumado a la reconstrucción del régimen y el sentido de propiedad (Röpke, 1949a)<sup>21</sup>. A pesar de sus innumerables puntos de acción, la política de desmasificación y desproletarización tendría una orientación bien clara. Es lo que Röpke y otros neoliberales denominarán como “la medida humana”:

“hemos hecho ya nuestra elección en favor de todo lo moderado, de todo lo que tiene en sí mismo su propia base, de todo lo que está a la vista y se acomoda a las dimensiones humanas, en favor de aquella política que podemos resumir en dos tópicos: desproletarización y descentralización en la economía”. (Röpke, 1949a: 36)

Hay que desproletarizar y descentralizar para que la economía de mercado adquiera una medida humana, para que esté siempre al alcance del hombre. Sólo de esa manera se evitarían los nocivos efectos del racionalismo económico; o el vacío espiritual que, según los variados diagnósticos de mediados del siglo XX, generarían la producción, el consumo y el trabajo industrial.

Ahora bien, ¿cómo hacer para que el mercado adquiriera una medida más humana?, ¿acaso los neoliberales al estilo de Röpke sugieren un intervencionismo liso y llano, que como tal corrija las asimetrías provocadas por la dinámica económica? Si se recuerda que la masificación y la proletarización son “degeneraciones sociológicas”, podrá advertirse también que la acción terapéutica propuesta por Röpke no tendría ninguna relación con el tradicional intervencionismo de Estado. Antes que en el mercado propiamente dicho, la acción de desmasificación y de desproletarización interviene en las condiciones extra-económicas que garantizarían su existencia: “una reintegración de la economía de mercado sólo es posible por la simultánea desmasificación, desproletarización y descentralización, en suma, por una política social orientada a la fijación de un nuevo *marco antropológico-sociológico*” (Röpke, 1949a: 39). La acción terapéutica tiene que “enmarcar” al mercado porque éste no puede existir por sí mismo, o porque liberado a sí mismo no hace más que erosionar las condiciones de su propia existencia: “dependiendo de sí mismo es peligroso, e incluso intolerable, pues reduce a los hombres a una existencia monstruosa que, más temprano o más tarde, se torna odiosa para ellos” (Röpke, 1949a: 38). No resultará demasiado difícil encontrar aquí un criterio sumamente novedoso de acción gubernamental. En efecto, con sólo respetar el precepto de no intervenir directamente sobre el mercado, los gobiernos quedan habilitados para influir en cualquier otra cosa, en todo aquello que contribuya a reformar la mentalidad y las costumbres de los hombres. Como bien señalaba Foucault (2004), esta otra vertiente de neoliberalismo considera que las condiciones de existencia del mercado exigen esfuerzos constantes y prolongados, tanto que los gobiernos deben tenerlas como objetivos prácticamente inalcanzables. Siempre hará falta algo, educar y reeducar a las poblaciones, acostumbrarlas a respetar las reglas del mercado, hacerles entender que deben adaptarse ante sus imprevistos cambios. Tal es el duro y largo camino hacia la “verdad”.

De ahí que la terapéutica no sólo se limite a la modificación de las condiciones de vida en las cuales los hombres permanecen inmersos, curando una supuesta degeneración sociológica, sino que también exija un paralelo trabajo de los propios hombres sobre sus espíritus: “en el fondo, la reforma es menos un programa que una filosofía, o una reorientación de índole fundamental, que espera la curación mediante un paciente reajuste, mediante cambios de influencia y modificaciones de la conciencia” (Röpke, 1949a: 189-190). Hay que cambiar las influencias del entorno y

modificar a la par la propia conciencia; hay que articular las prácticas gubernamentales con las prácticas de espiritualidad<sup>22</sup>.

### El espíritu emprendedor

¿Por qué los hombres masificados y proletarizados tienen que modificar sus espíritus?, ¿hacia dónde los llevaría semejante trabajo?, ¿de qué forma las acciones terapéuticas y autoterapéuticas permitirían alcanzar la cura definitiva, la llegada a la verdad? Röpke otorga una respuesta preliminar a todos esos interrogantes:

“esfuerzo individual y responsabilidad, independencia fundamentada en la propiedad, sopesar, aventurar, calcular y ahorrar, responsabilidad propia en el planteamiento de la vida, sentido de la familia, iniciativa con la vida y sus inseguridades [...] Esta ordenación fija como premisa la existencia de una sociedad totalmente contraria a la proletarizada”. (Röpke, 1960b: 140-141)

Para salir de la masificación y la proletarización, los hombres deben asumir valores tales como la “responsabilidad” y la “independencia”. A simple vista, esos valores nos resultarían demasiado generales y vacíos de contenido, sobre todo porque casi todo el mundo los acepta y reconoce sin mayores discusiones. Sin embargo, una cosa es reconocer determinados valores y otra muy distinta hacer de ellos algo propio; una cosa es aceptar la independencia y la responsabilidad como principios de conducta y otra, las prácticas que los hombres llevarán adelante para volverse efectivamente independientes y responsables<sup>23</sup>.

Existen, por cierto, innumerables formas de hacerse independiente y responsable. La cuestión está en que Röpke propone una forma bien concreta: *sopesar, aventurar, calcular, tener iniciativa con la vida y sus inseguridades*. Son todas prácticas vinculadas a la competencia de mercado; más aún, es lo que hace de cualquier hombre un “emprendedor”. He aquí entonces el objetivo de la terapéutica espiritual, que se puede resumir en casi una divisa: *convertir a los hombres masificados y proletarizados en emprendedores*. Se dirá, quizá, que el emprendimiento es cuestión de grandes propietarios y capitalistas, vale decir de individuos que invierten, asumen riesgos, maximizan sus ganancias y minimizan sus pérdidas en el mercado. Röpke tiene una concepción mucho más amplia sobre el asunto. Las prácticas del emprendedor no se limitarían al simple cálculo de costos y beneficios, sino que apuntarían hacia algo “superior”. Según Röpke, los emprendedores se encuentran insertos en todo un horizonte de sentido, una forma de concebir y de encarar la vida, una espiritualidad:



“La teoría política-económica parece reservarles el papel de unos simples autómatas, habiendo de cumplir, para el bien general, con las funciones que le corresponden dentro de la competencia, calculando severamente su beneficio sin plantearse una moral más elevada [...] La deshumanización del concepto económico teórico ha de encerrar en sí la correspondiente desvalorización humana del empresario. *Pero ante la física de la economía hay que oponer su psicología, su moral, su espíritu; en una palabra, su carácter humano*”. (Röpke, 1960b: 339-340)

Los emprendedores vienen a “humanizar” las relaciones económicas porque, justamente en ellas, ponen toda su psicología, todo su espíritu, toda su vida. En la terminología neoliberal, la humanización económica supone un compromiso completo del individuo con la competencia de mercado; de hecho, el valor definitorio está en competir “entregando la vida entera”, “poniendo lo mejor de sí”. Así es como debiera pensarse un verdadero emprendedor: no meramente por el cálculo costo-beneficio, sino ante todo por la entrega y el amor a la profesión (Röpke, 1960b).

Esos lemas, que en principio nos parecerían asignables a un reducido grupo o sector social, deben valer en verdad para cualquier individuo que actúe en la economía, sin distinguir entre clases, ideologías o afiliaciones partidarias:

*“Se trata de despertar en el obrero el sentido profesional; de su participación espiritual y material en las tareas de las producciones, a la que tiene que sentirse vinculado por algo más que por un buen jornal y el deseo de trabajar el mínimo de horas posibles, si se quiere que no siga siendo un proletario en el sentido vital inmaterial”.* (Röpke, 1956: 283)

Hasta tal punto el emprendimiento se define como una espiritualidad, conteniendo las prácticas de transformación que cada hombre debe aplicar sobre sí mismo para hacerse de verdades no necesariamente dadas. Al transformarse en emprendedores, dirá Röpke, y con él toda una corriente subterránea del neoliberalismo, los hombres masificados y proletarizados devienen simultáneamente más responsables, más independientes, más “humanos”<sup>24</sup>.

Lo que de allí se sigue no es, sin embargo, una economía más “justa” e “igualitaria” —al menos no en el sentido tradicional de la palabra. El criterio de igualdad es otro; consiste en que el mayor número posible de hombres haga suyas, ponga en relación consigo mismo, las reglas y los valores de la competencia de mercado. Si retomásemos algunas definiciones de Foucault, diríamos también que la terapéutica neoliberal exige una profunda “conversión de la mirada”. Ya sean economistas o políticos, científicos o personas comunes, a todos le corresponde



formarse una nueva idea sobre la competencia: “a muchos les falta todavía la capacidad filosófica que se necesita para formarse una idea del principio del mercado que no resida en la forma sumamente singular, de «causalidad» histórica, inficionada y dislocada, que hasta ahora nos ofrece la experiencia” (Röpke, 1949a: 12). Los hombres deben adquirir la capacidad de concebir la competencia de mercado como una suerte de “categoría filosófica”, ubicada más allá de cuanto hayan aprendido a través de las doctrinas económicas u observado mediante la experiencia empírica. En la competencia habría que ver más bien un principio interno para la conducta; un valor que, como tal, no existe en la realidad concreta, sino en las actitudes y los diferentes posicionamientos ante la vida<sup>25</sup>. Según la terapéutica propuesta por Röpke, sólo cuando los hombres encaren la vida con una actitud emprendedora, poniendo la mayor dedicación y entrega en sus tareas, compitiendo entre sí e incluso consigo mismos para autosuperarse día a día, pues bien, sólo a partir de entonces se comenzaría a llenar de sentido el vacío espiritual-moral de las sociedades capitalistas.

De más está decir que la terapéutica tiene un efecto político de gran alcance. Gracias a ella, cada proletario aceptará como verdad irrefutable que la salida de la crisis ya no pasa por el intervencionismo estatal sobre los mercados. Al contrario, la salida consistiría en crear las condiciones extra-económicas para el buen funcionamiento de la competencia; en una palabra, estaría en las actitudes y las disposiciones de la población entera, que desde ahora y en adelante hace de la competencia un valor de vida. Ni intervencionismo a la vieja usanza, ni tampoco ortodoxia económica. El neoliberalismo al estilo de Röpke propone más bien un mercado sostenido y enmarcado en el espíritu de emprendimiento. Esa sería la cura para todos los errores cometidos por el liberalismo económico, como así también el principio de un novedoso proyecto gubernamental, un “liberalismo renacido”:

“El *renacimiento del liberalismo* que ha de resultar de esta situación nueva, procede de la necesidad enteramente elemental de libertad y de restauración de la humanidad del individuo. Se trata de un liberalismo que en absoluto debe ser entendido, en primer término, como liberalismo económico [...] Quien pretenda entender el liberalismo como una concepción primordialmente económica, expresa una estrecha visión «economista», hoy por completo superada, que le hace equivocar la posición actual de la cuestión”. (Röpke, 1949a: 15)

El neoliberalismo, presentado en estos términos, no es una simple doctrina elaborada por economistas e impuesta a continuación sobre la población. Antes bien, es un conjunto de prácticas de espiritualidad; procedimientos y técnicas de transformación que se aplican para conducir a los hombres hacia un nuevo dominio de verdades.

## Röpke y nuestros tiempos

Parece que hoy casi todo el mundo está llamado a concebirse como un emprendedor. Toda una literatura insidiosa y dispersa habla sobre ello. Aquí y allá, se incita a descubrir la propia verdad, el potencial interno; a unos y otros se les propone forjar su propio destino, superar la media, *diferenciarse de las masas*. Bien lo dicen Laval y Dardot (2013: 338-339): “La empresa de sí es una «entidad psicológica y social, incluso espiritual», activa en todos los dominios y presente en todas las relaciones”<sup>26</sup>. Sin embargo, y como también muchos saben, el emprendedor no está simplemente dado, sino que más bien se construye y autoconstruye a través de técnicas precisas: “se trata, ciertamente, de una verdadera *ascesis* [...] Es decir, que cada uno debe aprender a convertirse en un sujeto «activo» y «autónomo» en y mediante la acción que debe llevar a cabo sobre sí mismo” (Laval y Dardot, 2013: 342). Para alcanzar la autonomía, hay que conocer cuáles son las propias capacidades, invertir en ellas y aprender además a explotarlas al máximo. Dicho en otros términos, hay que dejar de comportarse como el proletario, que trabaja cierta cantidad de horas a cambio de un salario fijo, y convertirse en un empresario de sí, buscando la superación constante y el mayor rendimiento posible: “Esta actitud empresarial debe ser válida para todo el mundo, no sólo para los dirigentes de empresa o los trabajadores autónomos. A todos les corresponde una formación similar como empresa de sí, con ayuda de «consejeros en estrategia de vida»” (Laval y Dardot, 2013: 342). Justamente allí, en los procesos de formación y transformación de los trabajadores como empresarios de sí, veremos proliferar una serie de técnicas bien conocidas, propuestas en su mayoría por expertos o “directores de conciencia”. Son las famosas técnicas de *coaching*, las técnicas de motivación y automotivación, las técnicas para gestionar las propias emociones, las relaciones laborales, la neurolingüística, etcétera<sup>27</sup>. Cada una de estas técnicas procura producir algún grado de transformación en el individuo, tornándolo más apto para asimilar las verdades de la competencia y a su vez enseñárselas a otros. Así, pues, el empresario de sí se concibe como un ser reinventado, transformado enteramente por la verdad; alguien que se ha probado en la dura competencia para emerger de ella como un hombre nuevo, capaz de contar su experiencia al mundo.

El resultado es también conocido: las prácticas de emprendimiento aseguran una mayor implicación entre el individuo y las actividades profesionales. Para decirlo en términos más claros, quien se transforma a sí mismo mediante tales prácticas queda en gran parte implicado y comprometido con las exigencias de su actividad



profesional, sin plantear ya ninguna distancia entre una cosa y la otra, entre su sí mismo y su profesión (Laval y Dardot, 2013; Zangaro, 2013). De ahí que debemos preguntarnos también hasta qué punto las prácticas de emprendimiento conducen realmente hacia la “autonomía”. ¿Qué aspectos de sí mismo trabaja y modifica el individuo cuando busca convertirse en un auténtico emprendedor? Sin lugar a duda, no se trabaja sobre cualquier cosa, sino más bien sobre aquello que pueda traducirse en un recurso competitivo —o mejor dicho, hay que esforzarse para que casi cualquier cosa, la educación, las emociones, las distintas experiencias de la vida, sean reutilizables a la hora de competir<sup>28</sup>. Decir que el emprendedor se constituye mediante la internalización de las exigencias planteadas por competencia, nos permite advertir que su sí mismo tiene en el límite muy poco de propio, estando más relacionado con un mundo externo imposible de controlar o siquiera de prever que con un efectivo proceso de autonomización; como si el emprendedor, al querer modificar sus disposiciones y condicionamientos internos, quedase atrapado en un terrible afuera. Ese sería, en verdad, el “nuevo espíritu del capitalismo”, un espíritu que, a contramano de sí mismo, pone precisamente en jaque al tan reivindicado valor de la autonomía.

Por lo menos para nosotros, es también aquí donde comienza otra forma de crítica hacia el neoliberalismo: sólo después de habernos aproximado seriamente a sus ideas, sus verdades y sus propuestas de transformación. Puede que este método resulte conveniente hoy, cuando vemos que gran parte de las críticas vigentes procuran formularse desde lugares en principio ajenos ante el neoliberalismo, observándolo casi siempre como un fenómeno colateral, un hecho que viene de afuera, *que pasa por el afuera*, y que en consecuencia no afecta, ni puede afectar nunca, a la conciencia de quienes lo critican<sup>29</sup>. Nadie está dispuesto a entremezclarse con el neoliberalismo; nadie quiere preguntar de verdad y hasta el fondo qué podría haber allí de positivo e incluso de atractivo para una gran parte de la población. Sin embargo, tenemos que asumir el difícil trabajo de ver al neoliberalismo tan cerca como nos sea posible; más aún, debemos traspasar su espesa trama hasta reencontrarlo de nuevo en una serie de lugares prácticamente insospechados.

No por otra cosa hemos seguido el pensamiento de Röpke: para ver que, ya desde sus oscuros comienzos, el neoliberalismo desborda cualquier sistema ordenado de conocimientos, de fórmulas y de recetas estrictamente económicas. Ello no implica que se trate de algo incoherente o carente de “racionalidad”; antes bien, el neoliberalismo es un conjunto de prácticas y de saberes articulado en torno a determinados problemas y proyectos gubernamentales<sup>30</sup>. El problema está en la



masificación y la proletarización de las sociedades occidentales de mediados del siglo XX, mientras que la solución consiste en difundir, a través de todos los medios y canales posibles, el espíritu de emprendimiento. Tal vez sea aquí donde los proyectos neoliberales ganan adhesión, y además se tornan más fuertes: difundiendo el espíritu de emprendimiento y neutralizando a la par otros modos posibles de relacionarse consigo mismo. Así se garantiza la vigencia de una sola verdad acerca del mundo; o también, y si se quiere, la idea de que la única solución viable ante las sucesivas crisis del capitalismo pasa por producir sujetos más adaptables y competitivos.

Todo eso está bien definido en Röpke, casi al modo de un diagrama o de una radiografía posible sobre el neoliberalismo. Más de uno podría preguntar entonces cómo considerar sus escritos y su forma de pensamiento. ¿Acaso Röpke, un autor hoy ignoto, ha sido el “gran arquitecto” de nuestra realidad o de nuestro presente? ¿Debemos recurrir a sus textos para saber *qué* es en verdad el neoliberalismo? Sin duda que no, porque ni la “realidad”, ni el “presente”, ni siquiera el “neoliberalismo”, debieran interrogarse como fenómenos globales y compactos, que sólo admiten explicaciones igualmente globales y compactas. Nuestra crítica al neoliberalismo no busca en modo alguno restituir una supuesta totalidad perdida, sea a través de la mentalidad y las aspiraciones de determinados individuos, los proyectos de un gobierno o los escritos de ciertos economistas y sociólogos. Siguiendo semejante supuesto, sólo llegaríamos a esa estéril dicotomía según la cual los proyectos gubernamentales o bien moldean la realidad sin obstáculos ni desvíos, o bien fracasan completamente. Los proyectos de Röpke y de otros liberales afines no son elementos determinantes de la realidad, pero tampoco fantasías o bellas palabras de intelectuales ingenuos. Son más bien fragmentos destellantes de realidad; acontecimientos disruptivos que inducen una serie de efectos precisos en lo real, cristalizándose por ejemplo en instituciones, informando el comportamiento de los hombres, funcionando como marco para la percepción y la estimación de las cosas. A tal nivel no hay ni verdad ni falsedad; en cualquier caso, hay todo un campo de prácticas que delimita la verdad y sus posibles modos de acceso.

Las propuestas esbozadas por Röpke deben de haber sido bastante polémicas para su época, hasta el punto mismo de que hoy se lo considera como “un economista a contracorriente” (Molina Cano, 2001: 20). Y es que, durante la década de 1940, resultaba cuanto menos inquietante pensar al mercado ya no como algo espontáneo sino como el producto de determinadas prácticas extraeconómicas. De hecho, todavía hoy nos parecen llamativos los contenidos y alcances que Röpke concede a esas



prácticas. No se trata únicamente de prácticas de gobierno en el sentido clásico de legislación y ejecución de leyes; antes bien, las prácticas extraeconómicas son de carácter terapéutico, vale decir, están destinadas a transformar las conductas, los hábitos y las condiciones de vida de los hombres. Así, pues, la competencia de mercado como verdad no puede separarse de ciertas prácticas espirituales que le sirven de condición. Ahí hay, sin duda, todo un acontecimiento para el pensamiento. Nosotros lo hemos olvidado; más aún, hemos dejado de ver aquello que el neoliberalismo tiene de novedoso y de disruptivo. Sin embargo, las disrupciones persisten de alguna manera en nuestro presente, incluso en nosotros mismos.

A mediados de la década de 1950, Alfred Müller-Armack —economista y sociólogo alemán identificado con la denominada “economía social de mercado”— sostuvo que el nuevo liberalismo no buscaba volver al *laissez-faire*, sino que apuntaba más bien hacia una “síntesis novedosa”, donde la competencia de mercado aparecía siempre unida a unas determinadas condiciones o disposiciones de carácter espiritual (Müller-Armack, 2011: 16). Algunos años después, Ludwig Erhard —ministro de Economía y Canciller de la República Federal de Alemania entre 1949 y 1965— retomó aquellos mismos principios:

“existe un elemento adicional que diferencia a este nuevo espíritu de economía de mercado frente al pensamiento liberal. Tal elemento definidor consiste en que, para ella, no sólo es determinante el automatismo técnico del equilibrio entre la oferta y la demanda, sino también y en primer lugar, unos principios intelectuales y morales”. (Erhard, 2011: 9)

Tanto Erhard como Müller-Armack decían inspirarse en Röpke, que en 1960 viajó a Buenos Aires para brindar un ciclo de conferencias auspiciado por el Foro de la Libre Empresa<sup>31</sup>. En ese marco, se lo presentó como un “pensador humanista” profundamente preocupado no sólo ante los excesos del intervencionismo estatal, sino también ante las profundas degeneraciones del viejo régimen capitalista<sup>32</sup>. De un modo u otro, la racionalidad discursiva que apreciamos en Röpke resuena en el lenguaje de la época, sobre todo en el lenguaje de economistas, funcionarios públicos y formadores de opinión. Durante los años previos al golpe militar de 1976, intelectuales como Ricardo Zinn, Jaime Perriau y Horacio García Belsunce, todos ellos ligados al ministro de Economía José Martínez de Hoz, señalaron la necesidad de curar una enfermedad espiritual que venía aquejando a la política, la economía y la cultura desde hacía por los menos seis décadas y cuya mayor expresión era el denominado “populismo” (Vicente, 2012). Nuevamente, *diagnóstico y terapia*.

Si aceptamos que nuestra identidad no es ni puede ser nunca algo unitario y homogéneo, sino que está en todo caso atravesada por tendencias y corrientes contrapuestas, por “almas que se enfrentan en ella, entrecruzándose y dominándose unas a otras” (Foucault, 1971: 168-169), entonces deberemos decir que la espiritualidad proyectada por Röpke y por la gente cercana a sus ideas también está ahí, entre las muchas otras tendencias y prácticas que nos constituyen en lo que somos. A esto no habría que dejar de tenerlo bien presente, más todavía cuando se sostiene, como muchos sostienen actualmente, que la crítica y la resistencia contra el neoliberalismo deben hacerse desde todos los flancos posibles. Mediante el análisis arqueológico de los textos de Röpke, hoy cubiertos literalmente por el polvo de la historia, advertimos la presencia de un flanco que quizá no ha sido del todo cuestionado. Al neoliberalismo se le pueden oponer otros proyectos económicos, otra política, e incluso otra sociedad. Ahora bien, nada de ello terminará de ser viable si no le oponemos además otras prácticas de espiritualidad.

### Referencias bibliográficas

- ANDERSON, Perry. (2003). Neoliberalismo: un balance provisorio. En Emir Sader y Pablo Gentili (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado crisis y exclusión social* (pp. 25-38). Buenos Aires: CLACSO.
- BECKER, Gary. (2013). “Meritocracias y movilidad intergeneracional”. Recuperado de <http://prodavinci.com/2013/01/07/economia-y-negocios/meritocracias-y-movilidad-intergeneracional-por-gary-becker/>
- BOAS, Taylor y GANS-MORSE, Jordan (2009). “Neoliberalism: from new liberal philosophy to anti-liberal slogan”. *Studies in Comparative International Development*, 44 (2), 137-161.
- BOURDIEU, Pierre. (1998). “L’essence du néolibéralisme”. Recuperado de <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. (2009). “El asalto al Estado y al mercado: neoliberalismo y teoría económica”. *Nueva Sociedad*, 221, 83-99.
- DAVIES, William. (2014). *The limits of neoliberalism*. Londres: SAGE.
- ERHARD, Ludwig. (2011). “Una política económica orientada hacia la «integración interna de la sociedad»” [Discurso pronunciado en el IX Congreso Federal de la C.D.U., Karlsruhe, 28 de abril de 1960]. *Cuadernos Empresa y Humanismo*, 38, 6-21.
- FOUCAULT, Michel. (1969). *L’Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.



- FOUCAULT, Michel. (1971). "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". En AA.VV., *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de Frances.
- FOUCAULT, Michel. (1984). *Histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1988). "Technologies of the Self". En *Technologies of Self. A Seminar with Michel Foucault* (pp. 16-49). Amherst: University of Massachusetts Press.
- FOUCAULT, Michel. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil/Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (2009). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. (2013). "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso". En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 195-223). Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRIEDMAN, Milton. (1970). *Essays in Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press.
- GÓMEZ, Ricardo. (1995). *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- GÓMEZ, Ricardo. (2002). "El mito de la neutralidad valorativa de la economía neoliberal". *Energeia*, 1 (1), 32-51.
- GORDON, Colin. (1991) "Governmental Rationality: an introduction". En Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect* (pp. 1-51). Chicago: University of Chicago Press.
- GRONDONA, Ana. (2013). "Las voces del desierto. Aportes para una genealogía del neoliberalismo como racionalidad de gobierno en Argentina (1955-1975)". *Revista del CCC*, 13 (5), 1-23.
- H Aidar, Victoria. (2016). "Sociedad de masas: lecturas procedentes del ordoliberalismo y de la Escuela de Frankfurt". *Sociológica*, 31 (88), 29-64.
- HARVEY, David. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- HAYEK, Friedrich. (2011). *Camino de servidumbre*. Buenos Aires: Alianza.
- KANT, Immanuel. (2009). *Crítica de la razón pura* (2ª ed). Buenos Aires: Colihue. (Versión original, 1787.)
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.



- MÉNDEZ, Pablo M. (2014a). "Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, resonancias y actitudes". *Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, 7 (13), 145-172.
- MÉNDEZ, Pablo M. (2014b). "El sujeto económico del neoliberalismo. Aportes y discusiones para una nueva «ontología del presente»". *Hybris. Revista de filosofía*, 5 (1), 33-55.
- MÉNDEZ, Pablo M. (2015). "La fobia al Estado como remedio espiritual. Incisiones foucaultianas sobre el neoliberalismo". *Perspectivas Metodológicas*, 1 (15), 23-33.
- MOLINA CANO, Jerónimo. (2001). "La tercera vía en Wilhelm Röpke". *Cuadernos Empresa y Humanismo*, 82, 1-97.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred. (2011). Economía social de mercado. En AA. VV., *Una mirada a la teoría, a los modelos económicos y a la economía social del mercado. Reflexiones teóricas para Bolivia* (pp. 15-19). La Paz: Konrad Adenauer Stiftung.
- ONG, Aihwa. (2006). *Neoliberalism as exception*. Durham/Londres: Duke University Press.
- ORTEGA y GASSET, José. (1983). *La rebelión de las masas*. Buenos Aires: Orbis. (Versión original, 1930.)
- PECK, Jamie. (2008). "Remaking laissez-faire". *Progress of Human Geography*, 32 (1), 3-43.
- PECK, Jamie. (2010). *Constructions of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- RÖPKE, Wilhelm. (1949a). *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Madrid: Revista de Occidente.
- RÖPKE, Wilhelm. (1949b). *La crisis del colectivismo*. Buenos Aires: Emecé.
- RÖPKE, Wilhelm. (1956). *La crisis social de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.
- RÖPKE, Wilhelm. (1960a). *Economía y libertad*. Buenos Aires: Foro de la Libre Empresa.
- RÖPKE, Wilhelm. (1960b). *Más allá de la oferta y la demanda*. Valencia: Fomento de Cultura.
- RÖPKE, Wilhelm. (1962). Entre el temor y la esperanza. En AA. VV., *Tribuna de la Revista de Occidente. ¿Dónde estamos hoy?* Madrid: Revista de Occidente.
- VICENTE, Martín Alejandro. (2012). "Los intelectuales liberal-conservadores argentinos y la última dictadura. El caso del Grupo Azcuénaga". *KAIROS. Revista de temas sociales*, 16 (29), 1-17.



WEBER, Max. (2008). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. (Versión original, 1904-1905.)

ZANGARO, Marcela. (2013). *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

---

#### Notas:

<sup>1</sup> Sobre la relación entre el neoliberalismo y la recuperación de la economía neoclásica, consúltese el estudio de David Harvey (2007). A este respecto, Luiz Carlos Bresser-Pereira (2009: 98) sostiene que “La teoría económica neoclásica, con el modelo del equilibrio general, la macroeconomía de las expectativas racionales y los modelos de crecimiento, se transformó en una metaideología y la justificación central de la tesis fundamental del neoliberalismo: los mercados autorregulados”. De hecho, uno de los ejemplos más recurrentes al momento de demostrar el vínculo entre el neoliberalismo y la economía neoclásica es el “monetarismo” desarrollado por Milton Friedman (1970).

<sup>2</sup> Como señala Bourdieu (1998: 3), “Séparés par toute leur existence et, surtout, par toute leur formation intellectuelle, le plus souvent purement abstraite, livresque et théoricien, du monde économique et social tel qu’il est, les économistes sont particulièrement enclins à confondre les choses de la logique avec la logique des choses”. [“Separados durante toda su existencia del mundo económico y social tal como es, sobre todo por su formación intelectual, la mayoría de las veces puramente abstracta, libresca y teórica, los economistas están particularmente inclinados a confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas”]. Bourdieu se refiere aquí a los economistas neoliberales o, más generalmente, a todos aquellos teóricos que se apegan a la denominada “utopía neoliberal”.

<sup>3</sup> Seguimos en este punto las palabras de Gómez (2002: 38): “La pregunta crítica reside en si nosotros queremos vivir en un mundo que produce tal tipo de persona humana. En el ámbito económico, lo requerido es la búsqueda de sistemas económicos alternativos que promuevan el florecimiento de modos personales de ser que generen otros y mejores resultados económicos, sociales y políticos, en lugar de reducir el *homo sapiens* al *homo œconomicus*”.

<sup>4</sup> Recordemos que el curso *Naissance de la Biopolitique* se dicta en 1979, cuando las concepciones más negativas sobre el neoliberalismo recién comenzaban a difundirse. Frente a esas concepciones, Foucault señaló la necesidad de no pensar al neoliberalismo como un retroceso hacia los principios del liberalismo decimonónico, sino como un hecho novedoso, más vinculado con las formas de gobernar o dirigir las conductas de los hombres en su vida cotidiana. De allí se seguirían distintos estudios dedicados a ampliar y profundizar los análisis apenas esbozados por Foucault. Entre ellos, podemos citar a Davies (2014); Laval y Dardot (2013); Ong (2006) y Peck (2010).

<sup>5</sup> Ya lo han dicho Laval y Dardot (2013: 135): “Si bien es cierto que el programa neoclásico aportó al discurso del libre mercado una fuerte caución académica, en especial bajo la forma del «mercado eficiente» de las finanzas globales, es falso que la racionalidad neoliberal se apoye exclusivamente, o incluso primordialmente, en la base de lo que constituye el programa walras-paretiano del equilibrio general”. Antes que la mera restitución de la economía neoclásica, el aporte y la especificidad del neoliberalismo estarían en toda una *redefinición antropológica* sobre el hombre y la condición humana. No otra es la tesis que comparte el presente artículo, buscando precisarla y detallarla en sus diferentes matices.

<sup>6</sup> Incluimos en la definición de “documento histórico” a los libros y textos en general, así como también a los registros y las actas, los tratados, los manuales, las descripciones de procedimiento y todo aquello que, de un modo u otro, exprese un conjunto de esfuerzos racionales y coordinados para definir y resolver una situación considerada como problemática.

<sup>7</sup> Tomamos la distinción entre “historia convencional” y “genealogía” de Foucault (1971). La primera busca reunir lo disperso, redistribuyendo los acontecimientos en una línea evolutiva o agrupándolos en una totalidad cerrada sobre sí misma; la segunda, en cambio, deja actuar las desviaciones y los márgenes, disociando todo aquello que en principio aparecería reunido o



agrupado bajo una sola lógica del devenir. Se trata de seguir otro “sentido” u otra dirección de análisis que restituya el acontecimiento histórico en lo que tiene de afirmativo y de disruptivo. De ahí también que, en varias oportunidades, el propio Foucault denomine a este método de análisis como “historia efectiva”.

<sup>8</sup> Para un análisis sobre las críticas neoliberales contra el intervencionismo estatal y el colectivismo, véase Méndez (2015). A fines de la década de 1940, Röpke escribió un pequeño libro en el cual resume la idea de una “continuidad” entre el intervencionismo estatal, el colectivismo y el totalitarismo (Röpke, 1949b).

<sup>9</sup> Ese es uno de los argumentos principales del famoso libro de Hayek (2011).

<sup>10</sup> Algunos estudios vinculan a los intelectuales mencionados con el “ordoliberalismo” alemán, debido al hecho de que publicaban sus ideas y propuestas en el anuario *Ordo: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* [*Ordo: Anuario para el Orden de la Economía y la Sociedad*], fundado en 1948 y aún hoy en circulación. Röpke mantuvo una vinculación importante con aquella corriente de pensamiento, así como también con los representantes de la llamada “economía social de mercado” [*Soziale Marktwirtschaft*], que tenía una presencia importante en los debates de la época, e igualmente con economistas austriacos como Hayek y Mises, de quien decía ser su discípulo. Para un análisis genealógico del ordoliberalismo, véase Laval y Dardot (2013); Peck (2008) y Méndez (2014a).

<sup>11</sup> Tal vez sea en la filosofía de Descartes donde mejor se exprese la anulación o el aplanamiento de las prácticas espirituales de acceso a la verdad: “Descartes [...] constituyó una relación de sí consigo mismo que lo calificaba como capaz de ser sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia [...] Un acceso a la verdad sin condición «ascética», sin cierto trabajo de sí sobre sí mismo [...] Con Descartes, la evidencia inmediata es suficiente” (Foucault, 2013: 222).

<sup>12</sup> Se encontrarán detalles sobre la vida y la formación de Röpke en Molina Cano (2001).

<sup>13</sup> De ahí no se desprende, sin embargo, que estos economistas sean meros defensores de las viejas doctrinas liberales (Laval y Dardot, 2013). A contramano de lo que muchos suelen pensar, Hayek toma distancia en varias oportunidades frente a las ideas más elementales sobre el libre mercado: “nada ha provocado tanto daño a la causa liberal como la rígida insistencia en ciertas toscas reglas rutinarias, sobre todo en el principio del *laissez-faire*” (Hayek, 2011: 61).

<sup>14</sup> Cabe recordar en este punto la célebre introducción de Kant a la *Crítica de la razón pura*: “La ligera paloma, al surcar en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le iría aún mucho mejor [...] El destino de la razón humana en la especulación consiste en acabar su edificio lo más pronto posible, y sólo después investigar si el fundamento de él estaba correctamente asentado”. (Kant, 2009: 65-66 [B8-9])

<sup>15</sup> *Gesellschaftskrisis der gegenwart* (1942) [o en español, *La crisis social de nuestro tiempo* (1956)] es el título de uno de los libros más importantes de Röpke. El libro conforma una obra de tres volúmenes junto a *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts und Wirtschaftsreform* (1944) [*Civitas Humana: cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía* (1949a)] e *Internationale Ordnung* (1945). A esto se suma otro texto publicado tardíamente y muy interesante para nuestros análisis, como ya lo indica su sugestivo título: *Jenseits von anbebot und nachfrage* (1958) [*Más allá de la oferta y la demanda* (1960b)].

<sup>16</sup> Ni hace falta recordar la importancia que los diagnósticos de Weber y los weberianos tenían en aquella época. A grandes rasgos, la apuesta consistía en comprender los cambios históricos mediante el análisis de los procesos de emergencia y difusión de determinados hábitos mentales y morales. Para el caso de las sociedades de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el análisis se centraba en la conversión del ascetismo puritano en *ethos* capitalista. Ello implicaba que el proceso de racionalización de la producción y del trabajo se convirtiese en una regla de comportamiento generalizada, no dejando a los hombres ninguna otra opción más que actuar bajo fundamentos mecánicos, medibles y cuantificables (Weber, 2008). Era precisamente el racionalismo-irracional de las sociedades modernas, o también lo que Weber daría en llamar “el espíritu del capitalismo”. A este respecto, Röpke sostendrá que sólo un hombre como Weber, apoyado firmemente en valores “últimos y supremos”, pudo elevar la voz contra los extravíos de su tiempo (Röpke, 1949a: 94).

<sup>17</sup> Ha sido Foucault uno de los primeros en detectar la cercanía o el paralelismo entre los primeros neoliberales y la Escuela de Frankfurt en cuanto a las formas de problematización de



las sociedades capitalistas de masas (Foucault, 2004). Para un análisis sobre ese paralelismo, recomendamos el reciente artículo de Haidar (2016).

<sup>18</sup> Nos remitimos nuevamente a los análisis de Ricardo Gómez, donde se define al individualismo metodológico como el gran supuesto del neoliberalismo: “La sociedad se presenta como un agregado de agentes individuales básicamente independientes interrelacionados cuyas propiedades, gustos y preferencias son externos y previos a la sociedad misma, suponiendo el carácter sintético de la sociedad y de la naturaliza atomística de sus componentes elementales” (Gómez, 2002: 33). Convendría contrastar estas concepciones, que Gómez extrae de Friedrich Hayek y Karl Popper, con las ideas de Röpke sobre el hombre y la sociedad, no sólo porque resultan más positivas que las primeras, sino además porque, al conocerlas más de cerca, nos impulsan a ampliar la crítica contra el neoliberalismo.

<sup>19</sup> Varias serán las oportunidades en que Röpke ilustre los diagnósticos sobre la sociedad de masas con pasajes extraídos de los ensayos de Ortega y Gasset. En tal sentido, cabe mencionar también que una gran parte sus textos ingresa al habla hispana mediante la editorial *Revista de Occidente*, la cual fue creada y dirigida justamente por el segundo. Sobre la relación entre Röpke y Ortega y Gasset, consúltese el ya mencionado trabajo de Molina Cano (2001).

<sup>20</sup> El análisis de la crítica neoliberal contra las políticas sociales implementadas por el Estado de Bienestar merece sin duda un trabajo aparte; sobre todo porque, a diferencia de lo que suele suponerse, aquí no siempre se pone en juego un discurso meramente económico, como la necesidad de reducir el déficit fiscal y de desregular simultáneamente los mercados, sino que además se dan otra clase de fundamentos. Para un amplio espectro del neoliberalismo, yendo desde Röpke hasta el mismo Hayek, los criterios que orientan al Estado de Bienestar implican la ampliación del racionalismo a todos los rincones de la sociedad. De hecho, las políticas de bienestar son consideradas como uno de los principales factores que contribuyen al problema espiritual del capitalismo moderno.

<sup>21</sup> En más de una ocasión, Röpke reivindicará para sus propuestas de reforma a las figuras del “campesino” y del “artesano”, concibiéndolas como la última reserva ante la masificación y los males de la gran industria, “el último gran dominio donde se ofrece una forma de vida y de trabajo humanas, estables por sí mismas y que satisfacen las necesidades vitales” (Röpke, 1956: 260). La cuestión no consiste en retornar hacia una suerte de economía precapitalista, sino en dar lugar a un mercado altamente competitivo, conformado por productores y consumidores tan “flexibles” en su manera de sobrellevar la dinámica económica como “autosuficientes” en comparación con los hábitos y las maneras de trabajar del proletario. Se encontrará un análisis adicional sobre las políticas de desmasificación y desproletarización en Méndez (2014b).

<sup>22</sup> Es precisamente lo que Foucault denominaba como gubernamentalidad: la articulación entre el “gobierno de sí” y el “gobierno de los otros”, entre la “ética” y la “política” (Foucault, 2009 y 1988). En medio de todo esto, a modo de articulación entre ambas dimensiones de gobierno, viene a ponerse en juego la “verdad”, entendida como aquello que se debe alcanzar mediante una serie de prácticas de (auto)transformación del sujeto.

<sup>23</sup> Como señala Foucault, se trata del “doble sentido” que adquiere la moral. El primer aspecto remite a los valores, las reglas de acción o los códigos de conducta que los individuos y los grupos reciben a través de diferentes aparatos prescriptivos, mientras que el segundo señala la manera mediante la cual los individuos deben constituirse como sujetos morales que actúan en referencia a tales códigos. En este último caso, el acento recae concretamente sobre las relaciones consigo mismo y las prácticas que permiten la transformación de sí mismo en sujeto moral (Foucault, 1984).

<sup>24</sup> En continuidad con los análisis del curso *Naissance de la Biopolitique*, podríamos añadir que los neoliberales como Röpke asignan al emprendimiento dos funciones complementarias: “D’un côté, il s’agit de démultiplier le modèle économique, le modèle offre et demande, le modèle investissement-coût-profit, pour en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle de l’existence même, une forme de rapport de l’individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l’avenir, au groupe, à la famille. [...] Et d’un autre côté, cette idée de faire de l’entreprise, ainsi, le modèle social universellement généralisé sert de support [...] à ce qui est désigné par eux comme la reconstitution de toute une série de valeurs morales et culturelles qu’on pourrait dire des valeurs «chaudes» et qui se présentent précisément comme antithétiques du mécanisme



«froid» de la concurrence” (Foucault, 2004: 247) [“Por un lado, la cuestión consiste en multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo inversión-costo-beneficio, para convertirlo en un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el grupo, la familia [...] Y por otro lado, la idea de hacer de la empresa un modelo social universalmente generalizado sirve de sostén [...] a lo que será designado por ellos como la reconstrucción de toda una serie de valores morales y culturales que podríamos calificar de valores «calientes» y que se presentan precisamente como la antítesis del mecanismo «frío» de la competencia”].

<sup>25</sup> Para un análisis más detallado sobre esta noción tan particular de “competencia”, remitimos a Méndez (2014a).

<sup>26</sup> Cabe aclarar que el término “empresa de sí” [*entreprise de soi-même*] fue acuñado por Foucault (2004) a fines de la década de 1970 y retomado dos décadas después por Bob Aubrey, un consultor de Desarrollo Humano conocido por sus libros *L’Entreprise de soi* (2000) y *Le travail après la crise* (1994). Cuando Laval y Dardot se refieren a la concepción del emprendimiento como una “entidad espiritual”, están parafraseando a ese autor, cuya visión sobre el emprendimiento es mucho más celebratoria que crítica.

<sup>27</sup> Entre los tantos análisis y perspectivas críticas sobre estas técnicas, podemos tomar como referencia a Zangaro (2013).

<sup>28</sup> Gary Becker, un economista de la Escuela de Chicago conocido por sus análisis sobre el “capital humano”, lleva ese principio lo más lejos posible, señalando que el nivel de ingresos o de ganancias personales depende en última instancia de la “inversión” que el individuo realiza en sí mismo: “Las ganancias [...] dependen de las inversiones realizadas en la educación personal y en el capital humano del individuo, en llegar a tiempo al trabajo, en la capacidad de aceptar las críticas y muchas otras características psicológicas” (Becker, 2013: sin paginación). De modo que los ingresos no sólo varían por la cantidad de horas laborales ofrecidas en el mercado, sino además por la inversión en nuestras capacidades y cualidades individuales. Ni hace falta añadir que esas prácticas están pensadas más para los individuos que se comportan como una empresa, invirtiendo y capitalizándose constantemente, que para los clásicos obreros o proletarios.

<sup>29</sup> Coincidimos en este punto con las observaciones de Boas y Gans-Morse (2009: 140): “One compelling indicator of the term’s negative connotation is that virtually no one self-identifies as a neoliberal, even though scholars frequently associate others —politicians, economic advisors, and even fellow academics— with this term”. [“Un indicador convincente de la connotación negativa del término es que prácticamente nadie se identifica a sí mismo como un neoliberal, a pesar de que frecuentemente los estudiosos asocian a otros —políticos, asesores económicos, e incluso colegas académicos— con este término].

<sup>30</sup> En línea con las concepciones de Foucault, estamos definiendo al neoliberalismo como una “racionalidad de gobierno”, esto es: una forma de pensar y de reflexionar sobre las prácticas de dirección de las conductas en base a distintos cálculos y estrategias políticas. La racionalidad no equivale a “racionalización”, en el sentido de aquello que permitiría gobernar de manera más “eficaz” o “eficiente”, con un criterio exclusivamente económico o instrumental. De lo que se trata más bien es de establecer los problemas de partida, los objetos de intervención y los fines que harán pensable e incluso aceptable una serie de prácticas gubernamentales tanto para quienes las proponen como también para sus destinatarios. En otras palabras, la racionalidad de gobierno establece desde qué punto y hasta dónde conviene gobernar, bajo qué objetivos y mediante qué procedimientos. Se encontrará un tratamiento de la noción foucaultiana de racionalidad de gobierno en Gordon (1991).

<sup>31</sup> Se trata de un grupo de intelectuales y de economistas argentinos reunidos bajo los lemas del antiperonismo y la lucha contra el comunismo. Entre sus miembros más recordados, muchos de los cuales asistieron a las conferencias de Röpke, figuraban Guillermo Kraft (presidente del Foro), Federico Pinedo (ministro de Hacienda y Economía entre 1933 y 1935, 1940 y 1941, y 1962), Carlos Coll Benegas (ministro de Economía en 1962), César Augusto Bunge (secretario de Hacienda entre 1966 y 1969) y Juan Ernesto Alemann (secretario de Hacienda entre 1976 y 1981).

<sup>32</sup> Son las palabras que utilizaron Guillermo Kraft, José Pena y Federico Pinedo al abrir las conferencias brindadas por Röpke (Röpke, 1960a). Hasta donde sabemos, no hay todavía

ningún estudio crítico sobre la recepción de Röpke en Argentina, ni tampoco de toda la vertiente neoliberal en la cual se inserta su pensamiento. Pueden encontrarse, sin embargo, algunos indicios en Haidar (2016) y en Grondona (2013). Según este último estudio, el propio Álvaro Alsogaray habría sido admirador e incluso divulgador de las ideas de Röpke.

Fecha de recepción: 24 de abril de 2017. Fecha de aceptación: 11 de mayo de 2017.