

Rousseau, el liberalismo y el neoliberalismo: tres modos específicos de interrogar y de conocer al hombre.

Mendez, Pablo Martín.

Cita:

Mendez, Pablo Martín (2013). *Rousseau, el liberalismo y el neoliberalismo: tres modos específicos de interrogar y de conocer al hombre*. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-076/47>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/esgz/SbW>

Instituto de investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Pablo Martín Méndez*

UBA-UNLa-CIC

pablomartinmendez@hotmail.com

Poder. Dominación. Violencia

Rousseau, el liberalismo y el neoliberalismo: tres modos específicos de interrogar y de conocer al hombre

Introducción

La interrogación y el conocimiento del hombre, o la necesidad de interrogar al hombre para conocer sus principios fundamentales y constituyentes, es sin duda una cuestión que en nuestros días vuelve a plantearse con bastante insistencia. Decimos que vuelve a plantarse, pues ella no sólo viene arrastrándose desde muy lejos, sino que además adquiere diferentes alcances y manifestaciones. Michel Foucault señalaba que los hombres de la Antigüedad se constituían como sujetos mediante el despliegue de todo un “conocimiento de sí”; de igual manera, agregaba luego que ese tipo de conocimiento aparece en la Modernidad como el más privilegiado y formidable instrumento de gobierno (Foucault: 2008b: 54-55 y 93-94; Foucault: 2013: 154 y ss.). Así las cosas, no resultaría casual que Jean-Jacques Rousseau haya insistido fervientemente en la necesidad de que la filosofía alcance el conocimiento del hombre: «El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos me parece ser el del hombre y me atrevo a decir que la sola inscripción del Templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los grandes libros de los moralistas» (Rousseau: 2008: 59). Tampoco resultaría casual que un discurso en varios aspectos más cercano a nosotros, un discurso que irrumpiría durante la Segunda Guerra Mundial y que terminaría asumiendo el nombre de “neoliberalismo”, postule al conocimiento de sí o al examen de conciencia como la condición y el punto de arranque de toda política venidera: «cuando finalice esta guerra

* Licenciado y Profesor en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente becario de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Título del Proyecto de Investigación: *Foucault. Un pensamiento situado en el umbral de las sociedades disciplinarias*. Directora: Dra. Esther A. Díaz.

mundial, será llegado el momento en que, en todas partes, se tendrá que tomar una clara resolución, y para ese momento debemos prepararnos a partir de ahora mismo, mientras hacemos examen de conciencia de la manera más escrupulosa y meditamos el problema tan a fondo como sea posible» (Röpke: 1949: 31). Desde por lo menos el siglo XVIII, y también más allá, las sociedades occidentales presenciarán el surgimiento y la gradual difusión de tres maneras sumamente distintas de interrogar y de conocer al hombre. Primero se trataría de Rousseau y de la filosofía rousseauiana, y casi simultáneamente del liberalismo económico y político; primero sería el conocimiento de un hombre original aunque *hipotético*, y algo más tarde el conocimiento de un hombre ya dado y como tal *empírico*. Después irrumpiría el neoliberalismo y la formulación de cierto conocimiento alternativo; en efecto: siguiendo el intento de resolver los supuestos extravíos de la filosofía rousseauiana y del pensamiento liberal, las críticas y las observaciones neoliberales encauzarán toda la cuestión hacia el conocimiento de una realidad humana *esencial* y sin embargo olvidada –o, si se prefiere, de una realidad que no es ni meramente hipotética ni estrictamente empírica.

El trabajo que presentamos a continuación tiene entonces dos objetivos complementarios: el objetivo principal consiste en precisar el hecho de que la filosofía rousseauiana, el liberalismo y el neoliberalismo plantean interrogaciones y conocimientos específicos sobre hombre y la condición humana; mientras que el objetivo restante se sigue del anterior, pues las precisiones y las especificidades correspondientes nos permitirán advertir la serie de diferencias y distancias que separan a aquellas corrientes de pensamiento. La interrogación del hombre como premisa para el conocimiento y la comprensión del hombre mismo: he aquí el dilema que queda establecido entre la filosofía rousseauiana, el pensamiento liberal y las críticas neoliberales; he aquí también la emergencia de propuestas y de procedimientos que contemplarán principios y resultados distintos. Nosotros prestaremos una particular atención a la filosofía rousseauiana, y lo haremos así porque nos parece que las discusiones allí abiertas facilitan la paralela demarcación de las interrogaciones y los conocimientos elaborados respectivamente por liberalismo y el neoliberalismo.¹

¹ No faltará quien sostenga que el tratamiento y la diferenciación de tales corrientes de pensamiento se presenta como un objetivo demasiado amplio y pretensioso para el marco de nuestra actual indagación. Frente a los posibles reparos, diremos simplemente que este trabajo nace de dos artículos previos: “El neoliberalismo como arte de gobierno: principios y criterios para la dirección y la transformación de los espíritus” (Méndez: 2013a) y “Rousseau: postulados filosóficos y políticas gubernamentales para el conocimiento y la transformación del hombre” (Méndez: 2013b). Lo cual no implica en absoluto que la lectura del trabajo ahora presentado deba completarse con la lectura de otros trabajos redactados previamente; antes bien, nuestra intención consiste en abordar y amalgamar la serie de cuestiones que dejaron pendientes los dos artículos citados, es decir, las diferencias entre la filosofía rousseauiana, el liberalismo y el neoliberalismo como aquellas corrientes de pensamiento cuyo lugar común será precisamente la interrogación y el conocimiento del hombre. Dado que esas

I

El punto de partida se refiere al hombre propiamente dicho y a pesar de todo, y por más paradójico que llegara a parecernos, no siempre resulta fácil de formular o siquiera de alcanzar. Rousseau señalará que los hombres civilizados llevan una vida repleta de engaños y de confusiones, una vida que los aleja constantemente de sí mismos: «preguntando a los demás lo que somos y sin atrevernos nunca a interrogarnos (...) a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, cortesía y máximas sublimes, no tenemos sino un exterior engañoso y frívolo, de honor sin virtud, de razón sin sabiduría y de placer sin felicidad» (Rousseau: 2008: 131). Sostener que la vida exterior del hombre deviene engañosa y frívola, equivale a conjeturar entonces otra suerte de disposición humana, otra disposición que se alcanzará precisamente mediante la interrogación y el conocimiento de sí mismo. Según Rousseau, el conocimiento buscado adquirirá una función doble: en principio, mostraría al hombre tal y como pudo ser originariamente; y puesto que mostrará al hombre en su disposición originaria, permitiría además detectar y distinguir aquello que hay de engañoso y de artificial en el hombre mismo: «no es una empresa ligera intentar distinguir lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no existió nunca, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones para juzgar adecuadamente nuestro estado actual» (Rousseau: 2008: 60). Puede que el estado originario no haya existido ni exista jamás, pero puede también que el conocimiento de semejante disposición humana aparezca como la única manera de comprender y de juzgar el estado actual de los hombres. Sea como fuere, debemos cerciorarnos pronto de que la filosofía rousseauiana presenta un modo de conocimiento que no se formulará ni edificará en absoluto sobre los simples hechos empíricos: «los hechos (...) no atañen a la cuestión. Las investigaciones, en las que podemos entrar a propósito de este tema, no tienen que tomarse como verdades históricas, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más aptos para echar luz sobre la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen» (Rousseau: 2008: 71).

Hace falta un criterio externo e independiente ante lo ya dado; hace falta que el conocimiento del hombre se extienda más allá de todos los engaños y de todas las artificialidades creadas por el hombre mismo. Rousseau dirá que el conocimiento buscado remite fundamentalmente hacia dos operaciones o principios presentes en el alma humana: «el primero nos lleva a ocuparnos ardientemente de nuestro bienestar y nuestra propia

cuestiones pasan a ubicarse en un lugar perfectamente delimitado, se podrá replicar enseguida que su eventual tratamiento no conlleva pretensiones exorbitantes u objetivos prácticamente inabordables.

conservación, y el otro nos inspira una aversión natural cuando vemos morir o sufrir a cualquier ser sensible, principalmente a nuestros semejantes» (Rousseau: 2008: 62). Se trata del “amor propio” y de la “piedad” como los dos principios básicos que constituyen y definen al hombre primigenio u original; se trata también de las pasiones y los sentimientos que resultarán previos a toda facultad racional o intelectual. Convendrá detenernos en este último punto, pues justamente aquí comienzan a trazarse las diferencias entre la filosofía rousseauiana y el liberalismo, y ello por la cuestión siguiente: mientras que Rousseau conjetura que el amor propio y la piedad se presentan efectivamente como dos sentimientos previos a toda facultad racional o intelectual, el liberalismo supondrá en cambio que esos sentimientos y esas facultades se dan siempre de manera conjunta y entremezclada. A nosotros nos corresponderá observar que aquella cuestión conduce hacia la formulación de interrogaciones y de conocimientos sin duda específicos: de un lado, se procurará que el conocimiento sobre el hombre quede sustraído de cualquier hecho fáctico o empírico, aunque del lado restante ocurrirá contrariamente que los conocimientos formulados aceptarán al hombre tal y como viene dado en el mundo.

II

De más está decir que el sentimiento de piedad implica ponerse en el lugar del otro, que implica sentir e incluso padecer como siente y padece el otro. Así lo entenderán las conjeturas de Rousseau y las observaciones propuestas por el liberalismo; pero así también habremos de constatar pronto que las conjeturas y las observaciones correspondientes conciben diferentes maneras de ponerse en el lugar del otro. Adam Smith sostiene que todo sentimiento piadoso requiere de un esfuerzo de la imaginación: «mediante la imaginación nos ponemos en el lugar del otro, concebimos estar sufriendo los mismos tormentos (...), y, en cierto modo, nos convertimos en una misma persona, de allí nos formamos una idea de sus sensaciones» (Smith: 1941: 32). Imaginar, concebir y elaborar ideas: ¿se afirmará a continuación que la piedad del hombre primigenio incluye el despliegue de semejantes operaciones mentales? Antes de afirmar algo semejante, resultará necesario advertir que el sentimiento de piedad del cual nos habla la filosofía rousseauiana presenta en varios aspectos más espontaneidad y más inmediatez que los sentimientos observados por el liberalismo. Esto es al menos cierto para el caso del hombre primigenio o natural: «a falta de sabiduría y de razón, lo vemos siempre entregarse aturdido al primer sentimiento de humanidad» (Rousseau: 2008: 94). Las observaciones de Smith indicarán en cambio que los sentimientos piadosos no se dan nunca, o no se dan completamente, sin la previa averiguación y la franca conciencia de los motivos que

ocasionaron la situación ajena: «Aun nuestra simpatía con la aflicción y el regocijo ajeno, antes de estar avisados de sus motivos, es siempre en extremo imperfecta. Las lamentaciones que nada expresan, salvo la angustia del paciente, más bien originan curiosidad por inquirir cuál sea su situación, junto con cierta propensión a simpatizar con él, que no una verdadera simpatía que sea bien perceptible» (Smith: 1941: 37).² Nótese entonces la inmensa e insalvable diferencia: la filosofía rousseauiana define a la piedad natural como un sentimiento ensordecedor y apabullante, mas el pensamiento liberal supone que la piedad requiere de toda una serie de operaciones mentales o intelectuales; allí se sostiene que la piedad viene primero, aquí se considera contrariamente que el sentimiento y el intelecto vienen siempre entremezclados. Adam Ferguson resumirá toda la cuestión mediante sencillas palabras: «El actuar desde el punto de vista de sus semejantes, el mostrar su mente en público, el darlo todo al ejercicio del sentimiento y del pensamiento, que pertenece a un hombre en tanto miembro de la sociedad (...), parece ser la principal vocación y ocupación de su naturaleza» (Ferguson: 1974: 37). Nosotros deberemos advertir enseguida que la filosofía rousseauiana y el liberalismo no sólo esbozan conocimientos y concepciones diferentes sobre la manera de ponerse en el lugar del otro, sino también sobre la manera de satisfacer el amor y el bienestar propio.

En efecto, las observaciones de Ferguson señalarán que el interés propio, y todo aquello que acarrea como tal, implica necesariamente el despliegue de ciertas operaciones intelectuales: «La aptitudes que tienden a la conservación del individuo, cuando actúan en forma de deseos instintivos, son casi las mismas en el hombre que en los otros animales. Pero en él se combinan pronto con la reflexión y la previsión; ellas dan lugar a su comprensión del tema de la propiedad y la familiarizan con el objeto de cuidado que él llama su interés» (Ferguson: 1974: 15). Ahora bien, las conjeturas de Rousseau no dejarían de decirnos que la reflexión y la previsión son operaciones mentales completamente ajenas al hombre primigenio: «Nada agita su alma, que se entrega bajo el sentimiento único de su existencia actual, sin ninguna idea acerca del futuro, por muy próximo que estuviera, y sus proyectos limitados como sus miras se extienden apenas hasta el fin del día» (Rousseau: 2008: 82). De ahí que el amor propio, o la preocupación en el bienestar y la conservación de sí mismo, jamás incluya previsiones y cálculos que contemplen los sucesos futuros; de ahí también que

² Cabe considerar asimismo los pertinentes análisis de Eduardo Nicol sobre la *Teoría de los Sentimientos Morales*: «el conocimiento de los motivos (cuyo examen sólo puede ser intelectual) es previo a nuestra simpatía por la aflicción o el regocijo ajenos, y da la medida de esta simpatía nuestra (...). Adam Smith ha implicado en la simpatía, de un modo más o menos subrepticio, las funciones intelectuales (...), y en consecuencia ha mediatizado el fenómeno original y primario de la vida moral». (Smith: 2008: 26-27).

ese amor ni siquiera conduzca hacia la necesidad de cuidar un objeto o una propiedad determinada. En todo caso, los conocimientos de la filosofía rousseauiana mostrarían que la idea de propiedad no surge de manera inmediata: «la idea de propiedad, que depende de muchas otras ideas anteriores (...), no se formó de una sola vez en el espíritu humano: fueron necesarios muchos cambios, muchas luces y mucha industria, para poder transmitirla y aumentarla de una época a otra» (Rousseau: 2008: 101). Tenemos aquí la diferencia que faltaba: el liberalismo supone que el cálculo y la propiedad son operaciones e ideas prácticamente dadas de antemano, mientras que las conjeturas de Rousseau señalan por su parte que tales operaciones e ideas surgirán después de innumerables cambios y modificaciones en la disposición humana. Y como surgen después de innumerables cambios, se añadirá enseguida que el cálculo y la propiedad nunca forman parte de aquellos principios o elementos que constituyen al hombre propiamente dicho. Pero deberá advertirse que los conocimientos puestos en juego trazan algo más que una serie de innegables diferencias entre la filosofía rousseauiana y el liberalismo; además de eso, las conjeturas y las apreciaciones sobre la idea de propiedad demarcan las incipientes diferencias entre ambas corrientes de pensamiento y los conocimientos propuestos desde el neoliberalismo.

III

Señalemos de antemano, y para ir esbozando las especificidades venideras, que las interrogaciones y los conocimientos del neoliberalismo no se concentrarán únicamente en la idea de propiedad, sino también en los principios morales y espirituales que acarrearía una idea semejante. Al menos así procede Wilhelm Röpke cuando dirige sus críticas contra los denominados “racionalistas sociales”, es decir, contra los intelectuales y políticos que adoptarían precisamente las concepciones y las propuestas de la filosofía rousseauiana: «Si se tiene por norma obstinarse en ignorar la importancia moral y social de la propiedad, se hace, con toda seguridad, porque les resulta difícil a los racionalistas sociales el mero hecho de comprender el mundo moral y espiritual a que pertenece la propiedad» (Röpke: 1960: 139-140). De una manera u otra, las críticas neoliberales confluirán en la afirmación de que el mundo moral de la propiedad incluye fundamentalmente los sentimientos de “autodeterminación” y de “responsabilidad”. Basta escuchar las advertencias de Alfred Müller-Armack y Ludwig Erhard: «no debe olvidarse que aquel que con su propia fuerza y responsabilidad provee lo necesario para sí mismo y para los suyos, no hace nada de menor cuantía, puesto que desdeña dejar este cuidado a cargo de los otros invocando una más elevada moral social y queriendo ser magnánimo por cuenta ajena (Müller-Armack y Erhard:

1981: 34-35). Se trata nuevamente de los sentimientos presentes en el alma humana, de los sentimientos que estarán volcados hacia sí mismo y hacia los demás; aunque no por ello nos apresuraremos a sostener que se trata también de una innegable coincidencia entre las críticas neoliberales y las observaciones del liberalismo. Esas críticas y observaciones tienen muchas más diferencias que puntos en común, y las tienen porque el neoliberalismo entiende que la idea de propiedad, y todos los sentimientos morales que acarrea como tal, jamás podrían darse espontánea y naturalmente: «necesita la propiedad de un determinado esfuerzo de voluntad y una concepción de la vida perfectamente determinada, que son todo lo que queremos menos naturales» (Röpke: 1949: 190). Un esfuerzo de voluntad y una concepción de la vida: he aquí los términos que indican la gradual emergencia de otro modo de interrogación y de conocimiento. Precisemos entonces las incipientes diferencias: en lugar de remitir las interrogaciones hasta el amor propio y la piedad, el neoliberalismo hablará más bien sobre la autodeterminación y la responsabilidad como los principios esenciales y constitutivos del hombre; mas en lugar de formular principios incontrastables o estrictamente empíricos, el problema consistirá ahora en conocer, y además en recordar, las verdades que siempre estuvieron presentes y que sin embargo no fueron asumidas con la voluntad suficiente. El problema de la verdad y de la voluntad; lo cierto es que en el medio de una cosa y otra, o en medio de los principios esenciales y de los hombres dados, aparece la necesidad de interrogarse y de conocerse a sí mismo. Sólo la interrogación y el conocimiento de sí permitirían alcanzar la autonomía y la responsabilidad, y sólo la aplicación de estos principios garantizaría que los hombres simplemente dados se constituyan como hombres auténticos ante ellos mismos y ante los demás.

Por lo menos inicialmente, y al igual que la filosofía rousseauiana, las críticas neoliberales sostendrán que los hombres devienen cada vez más incapaces de conocerse y de interrogarse a sí mismos; pero de manera inmediata, y a diferencia de aquella filosofía, las críticas en cuestión añadirán que las incapacidades resultan propias de una voluntad que no se esfuerza ni encamina correctamente. De ahí que los hombres dados padezcan la desorientación y el extravío de sí mismos; de ahí también que la civilización occidental presencie la emergencia y la profundización de una enorme crisis moral y social, de una crisis que alcanzaría su apogeo en la primera mitad del siglo XX. Friedrich von Hayek señalará necesidad de reconocer que tanto las ideas humanas como el orden social entero fueron perdiendo efectivamente el rumbo: «El punto decisivo, que las gentes apenas han reconocido todavía, es (...) el hecho de significar una alteración completa de nuestras ideas y de nuestro orden social. (...) hemos estado alejándonos progresivamente de las ideas sobre las que se

fundó la civilización europea (Hayek: 2011: 54); en términos similares, Röpke indicará que los siglos XIX y XX deben caracterizarse como un período de “interregno espiritual” signado por “la liquidación y 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 reservas culturales se habrían configurado y constituido justamente durante el siglo XVIII, es decir, durante el siglo que el neoliberalismo caracteriza como un período de ideas y de sentimientos dispuestos siempre bajo los parámetros y las “medidas humanas”:

El siglo XVIII (...) fue el siglo del humanitarismo, y no solamente en el sentido de la Humanidad, sino además en el sentido sencillo de la medida humana, del hombre como orientación valorativa, y por eso fue el siglo de la moderación, del “término medio humano”; (...) el siglo de la felicidad sosegada, de la vida familiar, de los idilios bucólicos; (...) del progreso en el sentido de haberse apelado confiadamente a las posibilidades del hombre de voluntad libre y de haber creído en ellas (Röpke: 1956: 80-81).

El paso de un período a otro, o la transición entre el sosegado siglo XVIII y el posterior período de interregno espiritual, se producirían desde el momento mismo en que cada hombre resulta incapaz de interrogarse y de escuchar los dictados de su fuero interno. Así pues, la incapacidad de interrogación implicaría la pérdida de los criterios y parámetros verdaderamente humanos, mientras que la pérdida de estos criterios generaría una profunda crisis moral y social. Ahora bien, las críticas neoliberales sostendrán que la interrogación sobre el origen de semejante crisis remitiría todas las respuestas hacia la emergencia y la gradual difusión de los conocimientos propuestos respectivamente por filosofía rousseauiana y el liberalismo. La cuestión quedará formulada como sigue: si los conocimientos propuestos de un lado permitirían conjeturar que cualquier cosa es posible, los conocimientos propuestos del otro concluirían contrariamente en la afirmación de que no existe alternativa posible ante las realidades ya dadas. Sin embargo, y tal como lo entiende el neoliberalismo, de un lado y del otro se desconocerían los límites y además las potencialidades que definen y constituyen al hombre mismo. A nosotros nos corresponde advertir que esas críticas y definiciones no sólo allanan el camino para la posterior emergencia de un solo modo de interrogación y de conocimiento, sino que también procuran la ratificación y la aceptación de una nueva propuesta política, de una propuesta que será presentada pronto como la única alternativa verdaderamente viable.

IV

La pregunta sobre el origen de la crisis moral y social conduce inicialmente hacia la filosofía rousseauiana, y conduce hacia allí porque sus conocimientos y sus principios doctrinarios permitirían conjeturar que cualquier cosa resulta posible: «Una vez más triunfa la perniciosa doctrina de Rousseau que constituye el error cardinal de todo pensamiento “radical”: que el hombre es bueno y solamente es corrompido por la sociedad, de manera que bastará reconstruir la sociedad para que todo acabe bien (Röpke: 1949: 277).³ Se trataría entonces de un pensamiento que pone las miras en la sociedad y no en el hombre mismo; se trataría también de un modo de conocimiento que expurga y anula las responsabilidades o los sentimientos humanos de culpa: «Los sentimientos de culpa, en que todos tendrían que participar con sincero arrepentimiento, son silenciados y embotados de manera funesta y determinista, mediante teorías que incriminan a la simple fuerza objetiva de las “circunstancias” y absuelven a los hombres» (Röpke: 1949: 277). Al fin y al cabo, la filosofía rousseauiana entorpecería e incluso desviaría la voluntad de interrogarse a sí mismo, y la desviaría de una manera tan funesta como para impedir en adelante el conocimiento y el reconocimiento de toda culpa. De donde se desprenderá la conclusión de que aquella filosofía comparte la responsabilidad de haber propiciado la crisis moral y social de las sociedades occidentales; en efecto: cuando no hay sentimientos de culpa, tampoco hay reproche u objeción alguna que detenga las pretensiones y las intenciones humanas; y cuando las intenciones no sienten sobre sí mismas las culpas o los reproches, los hombres conjeturan enseguida que cualquier cosa resulta efectivamente posible.

La responsabilidad restante recaería directamente en el liberalismo, pues sus interrogaciones y sus conocimientos permitirían suponer contrariamente que no existe alternativa posible ante el avance y la supremacía del egoísmo humano. Diríase que el pensamiento liberal asume a la larga otro derrotero: en principio, porque advertirá que los hombres y las relaciones humanas no siempre se constituyen bajo la injerencia de los sentimientos morales; y más fundamentalmente, porque esa misma advertencia facilitará la pronta detección de toda una economía de intereses particulares o egoístas, de una economía que será aceptada en adelante como la única realidad humana verdaderamente dada. Las

³ A estas alturas, no hace falta agregar que el hombre del cual nos habla la filosofía rousseauiana jamás podría catalogarse como bueno o como malo, ya que carece de toda idea acerca del bien o del mal: «parece que los hombres (...), al no tener entre ellos ningún tipo de relación moral y desconociendo todo deber, no eran ni buenos ni malos y no tenían ni vicios ni virtudes» (Rousseau: 2008: 90). Aunque en lugar de abordar directamente ese punto de discusión, nos interesaría precisar aquí las consecuencias y los efectos que acarrear las propias interpretaciones neoliberales.

observaciones de Smith anticipaban la pauta: «a pesar de que ningún hombre esté ligado a otro por los deberes o por los lazos de gratitud, la sociedad aún puede sostenerse con la ayuda del intercambio interesado de los servicios mutuos» (Smith: 1941: 89).⁴ De modo bastante similar, Ferguson señalará la posibilidad que las relaciones humanas prescindan de todo lazo afectivo y de que continúen simultáneamente a través del comercio: «Esta poderosa máquina, que suponemos ha formado la sociedad, sólo tiende a situar a sus miembros en varias posiciones o a continuar su relación cuando los lazos de afecto se han roto» (Ferguson: 1974: 25). Más allá de estas observaciones puntuales, los conocimientos elaborados desde el liberalismo decimonónico sostendrían que sólo las motivaciones egoístas orientan las acciones y las conductas humanas; pero más allá del liberalismo decimonónico, y sopesando siempre los desaciertos y los fracasos de sus ideas directrices, las críticas neoliberales remarcarán la necesidad de formular la adecuada interrogación de sí mismo: «Estamos dispuestos a aceptar cualquier explicación de la presente crisis de nuestra civilización, excepto una: que el actual estado del mundo pueda proceder de nuestro propio error» (Hayek: 2011: 52). Mas la adecuada interrogación de sí mismo no sólo garantizaría el reconocimiento de la propia culpa, no sólo mostraría que la simple y perezosa aceptación de aquellas doctrinas económicas basadas en las motivaciones egoístas acrecienta los errores y los engaños; además de todo eso, o como consecuencia de todo eso, la adecuada interrogación encontraría enseguida que el egoísmo humano nunca lo es todo: «Los motivos que empujan a los hombres a tener éxitos económicos resultan tan variados como al alma misma. El beneficio y el poder mueven al hombre, pero también lo mueven la alegría de crear y el cariño a la profesión, el deseo de servir, el impulso de actuar mejor cada vez, el sentido del deber (...) y tantísimas otras cosas» (Röpke: 1960: 166-167).

V

Y bien, quizá ocurra que nuestros actuales modos de interrogación y de conocimiento procuren alcanzar las tantísimas otras cosas de las que habla el neoliberalismo, las cosas que no remiten meramente hasta las motivaciones egoístas, sino más bien hasta la autodeterminación y la responsabilidad como los principios esenciales y constituyentes de todo hombre. Si así lo fuera, habrá de reconocerse pronto que el modo de interrogarnos y de

⁴ Véanse además las consideraciones de Pierre Rosanballon: «El conjunto de la *Teoría de los sentimientos morales* está marcado por una suerte de continua reserva, legible en muchos indicios (...). Para Smith, aunque no haya benevolencia recíproca entre los hombres, el lazo social no por ello está roto. Sigue manteniéndose por razones “económicas”» (Rosanballon: 2006: 46)

concernos a nosotros mismos implica sin duda una fuerte crítica contra las observaciones y las suposiciones del liberalismo; aunque más tarde o más temprano, deberá advertirse igualmente la posibilidad de que nuestra propia subjetividad, o nuestra propia manera de conocernos y de constituirnos como hombres, se encuentre marcada y contorneada por las propuestas esbozadas desde el neoliberalismo. Esas propuestas plantearán toda una alternativa económica y política, toda una alternativa cuyo objetivo no será otro que posibilitar la restitución de la auténtica economía de mercado. Röpke lo dice claramente:

La economía de mercado ha de estar sustentada en la firme trabazón moral de una ordenación general, que no sólo corrija las imperfecciones e inflexibilidades de la libertad económica a través de leyes, sino que no niegue tampoco al hombre la existencia acorde con su naturaleza. (...) el hombre sólo puede hallar la satisfacción absoluta de su naturaleza si se puede encuadrar voluntariamente en una comunidad, sintiéndose unido solidariamente a ella. En otro caso lleva una existencia desdichada, y él lo sabe (Röpke: 1960: 132).

La ordenación económica se apoyará en el mencionado saber y brindará entonces la solución del malestar, la solución que contemplará los principios y los sentimientos verdaderamente humanos. La ordenación económica aparecerá al final de cuentas como la única alternativa posible ante la crisis moral y social de las sociedades occidentales.

Nosotros no abordaremos aquí los innumerables detalles puestos en juego, no precisaremos el hecho de que el neoliberalismo elabora los lineamientos necesarios para el despliegue de una profunda intervención gubernamental destinada a dirigir y a encaminar la voluntad de los hombres, ni tampoco señalaremos las notables diferencias entre esa modalidad de intervención y las políticas gubernamentales propuestas respectivamente por el liberalismo y la filosofía rousseauiana. Antes bien, nos basta la simple indicación de que las sociedades modernas y contemporáneas presencian la emergencia y la gradual difusión de tres maneras sumamente específicas de interrogarse y de conocerse a sí mismo: primero fue Rousseau y la filosofía rousseauiana, y casi simultáneamente el liberalismo económico y político; después vendría el neoliberalismo y la formulación de otro modo de interrogación y de conocimiento, otro modo que conllevaría además una singular propuesta económica y política. Ahora convendría volver sobre nosotros mismos y preguntarnos hasta qué punto esos conocimientos y esas propuestas han logrado presentarse como la única alternativa verdaderamente viable. Así esbozaríamos la crítica y la eventual disputa de las ideas y los principios que nos constituyen como sujetos; así vislumbraríamos también la posibilidad de formular y

de llevar adelante otras alternativas tan disruptivas como específicas. Tal vez en medio de todo ello haya que recurrir a Rousseau y la filosofía rousseauiana, aunque ya no para alcanzar el conocimiento de una naturaleza perdida, sino más bien advertir que nuestras ideas y nuestros sentimientos tienen una larga y azarosa historia. Sólo la historia nos mostrará el azar y la accidentalidad de aquellas ideas y sentimientos que consideramos como elementos dados o como principios esenciales. Sólo la historia nos permitirá observar que siempre existen otras maneras de interrogarnos y de conocernos a nosotros mismos.

Bibliografía

- Ferguson, A. (1974). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, trad. Soriano, G., Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Foucault, M. (2008b). *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2013). “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso”. En Foucault, M., *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 123-158), Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hayek, F. (2011). *Camino de servidumbre*, Madrid: Alianza.
- Méndez, P. M. (2013a). “El neoliberalismo como arte de gobierno: principios y criterios para la dirección y la transformación de los espíritus”. En *IX Jornadas de Investigación en Filosofía de Profesores, Graduados y Alumnos*, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, La Plata, agosto 28-30 de 2013.
- Méndez, P. M (2013b). “Rousseau: postulados filosóficos y políticas gubernamentales para el conocimiento y la transformación del hombre”. Manuscrito no publicado, Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada.
- Müller-Armack, A. y Erhard, L. (1981). *El orden del futuro. La economía social de mercado*, Buenos Aires, Eudeba.
- Rosanballon, P. (2006). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rousseau, J-J. (2008). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. Waksman, V., Buenos Aires: Prometeo.
- Röpke, W. (1949). *Civitas Humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*, Madrid: Revista de Occidente.
- Röpke, W. (1956). *La crisis social de nuestro tiempo*, Madrid: Revista de Occidente.
- Röpke, W. (1960). *Más allá de la oferta y la demanda*, Valencia: Fomento de Cultura.

-Smith, A., (1941). *Teoría de los sentimientos morales*, trad., O' Gorman, E., México: FCE.