



III. La tercera vía como política social.

El pensamiento röpkeano constituye ciertamente una «denuncia de la expulsión del hombre de la economía» [165]. Así pues, su crítica del economicismo no debe entenderse únicamente como una diatriba teórica contra de la matematización de la economía, sino como una pieza más de la economía general de su pensamiento, dependiente en último análisis de ciertos supuestos filosóficos. Entre otros, un acentuado realismo y una apasionada defensa de la persona, con todas sus consecuencias [166].

El realismo filosófico de Röpke, inspirado en la tradición aristotélica, se ha forjado en la convicción de que se vive en una época insegura, en la que parece haberse volatilizado cualquier criterio para discernir lo propio de la naturaleza humana. La secularización y sus epifenómenos han trastornado la relación del hombre con la realidad —ideologización, relativismo y agnosticismo científico, juvenilismo y sexualización de la vida—. En este sentido, uno de sus tópicos más queridos fue precisamente el de la medida de lo humano, puesta en peligro por un mundo dominado por el colosalismo. La «escala humana», tema recurrente en su pensamiento y objeto específico de su libro *Maß und Mitte* [167], representa en el plano de la inteligencia un «ánimo inclinado a lo simple» [168] y un modo de pensar radical y libre de prejuicios [169]. Postúlase su realismo como un método sintético-integrador, superador del pensamiento dicotómico. Hay siempre, viene a decir el autor, un tercer género, lo cual exige un análisis más sutil que la cómoda alternativa entre dos términos (por ejemplo, entre socialismo y capitalismo) [170].

Por otro lado, el realismo de Röpke se presenta también como una actitud beligerante ante los acontecimientos. No se trata del engagement, sino de la constatación de que no se puede estar «acariciando el arpa mientras Roma arde por los cuatro costados». De esta manera entendió Röpke el papel del clero, distanciándose por tanto del abstencionismo preconizado por un Benda [171]. Su ideal de intelectual está representado por la nobilitas naturalis, en el sentido de la aristarquía de Ortega, cuya autoridad constituye un elemento imprescindible para una sociedad bien ordenada. El intelectual que sólo es «crítico» y que cultiva el despegue personal de todo lo que le rodea tiene sin duda algo de monstruoso. El pensamiento de Röpke, teñido de lo que él mismo llamó «pesimismo constructivo» [172] o «activo» [173], no se dejó paralizar por el fatalismo. Antes al contrario, la indignación, el respeto y el sentido común le sirvieron como resortes para la acción. Aún en el invierno de 1942 confiaba en ser lo suficientemente pesimista como para conocer el peligro y contribuir a su conjura [174]. Cada siglo, escribía entonces, sale a su abuelo, lo que hacía albergar alguna esperanza sobre el siglo XX: «El viento ha cambiado y está empezando a formarse un nuevo clima espiritual que presentimos no será muy distinto del siglo XVIII» [175].

Puede decirse, finalmente, que su actitud filosófica ante la realidad se ajustó a lo que se ha llamado el pensamiento en órdenes concretos, que él entendió como una alternativa al seco racionalismo abstracto, que no conoce límites y resulta extremadamente propenso a extraviarse. De su pensamiento ordinalista arrancaba su crítica a los abusos de la razón del «sempiterno saint-simonismo», del que supo acuñar una definición que sintetiza toda una actitud ante la vida: «La actitud espiritual cuantitativa-mecánica, producto de la mixtura de la hybris científico-natural y de la mentalidad ingenieril de aquellos que unen al culto de lo colosal el afán, que satisface su propia necesidad de autoridad, de construir y organizar con el compás y la regla la economía, el Estado y la sociedad con arreglo a supuestas leyes científicas, reservándose para ellos, además, mentalmente, la función directora» [176].

Ante todo, Röpke veía en el hombre su ser espiritual y moral. No existe, pues, el homo oeconomicus, a cuyos supuestos motivos racionales pretende recurrir el economicismo para explicar el acontecer social [177]. Tampoco tiene mayor consistencia el hombre ideológico de ciertas doctrinas. Este tipo de visiones unidimensionales, en las que tanta responsabilidad tiene el racionalismo, adolecen de una concepción sesgada del hombre. Son producto también de un falso humanismo que, a veces sin pretenderlo, impulsa la crisis de la modernidad. Por su parte, Röpke llamó la atención sobre los excesos del individualismo metodológico, que se arriesga a no tomar en consideración los distintos planos de la vida humana, que por estar vertida hacia el «otro» tiene una vertiente «colectiva». Lo que puede considerarse, hasta cierto punto, como una forma de personalismo filosófico tiene en el economista alemán una impronta casi católica. Las convicciones religiosas del economista, que en el fondo respondían al cristianismo histórico o sociológico que ha fraguado el mundo europeo [178] más que a una determinada confesión, impregnaban su pensamiento; sin embargo, sus interlocutores le tomaban frecuentemente por católico.

En todo caso, hay que insistir ahora en la importancia que la dimensión religiosa del ser humano tiene para Röpke. El vacío generado por la secularización, estrechamente relacionado con el endiosamiento del hombre, le hacían lamentarse de la degradación de la herencia cristiana que ve en el hombre la imagen de Dios. El hombre moderno que ha perdido la fe se aferra después a las falsas religiones, que constituyen expresiones de lo que el autor denominó sarcásticamente «animalismo» [179].

Este breve examen de algunos de los supuestos filosóficos del pensamiento röpkeano debe bastar para introducir la exposición temática de la idea de la tercera vía, objeto específico de la última parte de este estudio. Entendemos que la vía media que se postula constituye, en cierto modo, una consecuencia directa de la interpretación que hace Röpke del siglo XIX en clave de «decadencia de la cultura». Aquella época inauguró en su opinión el que llamó «interregno espiritual» en Europa, cuyas manifestaciones prototípicas son el paleo-liberalismo y el colectivismo. La tercera vía röpkeana, en consonancia con las exigencias de la situación histórica, propone una reconstrucción social y moral del modo de vida europeo, lo cual lleva implícito, al menos en el momento de su desarrollo, una alternativa a la política social clásica, sobre todo a las variaciones introducidas por la generalización de las políticas económicas keynesianas: provisión de seguridad estatal, socialismo fiscal, inflación reprimida y empleo total, lo que él llamaba la «mentalidad Maginot» social [180]. La des-proletarización y la desmasificación de la existencia humana constituyen, según Röpke, las metas e imperativos del humanismo económico o tercera vía. A su adecuada comprensión han de servir algunas precisiones sobre el Estado total y el llamado intervencionismo liberal.

3.1. Tercera vía e intervencionismo liberal

Durante el siglo XX se ha reavivado cada cierto tiempo, sobre todo en Europa, una singular discusión ideológica y científica sobre el contenido de lo que se llamó «tercera vía». Lo curioso es que las sucesivas reediciones de la polémica han hecho tabla rasa con las aportaciones precedentes. Puede aventurarse no obstante una primera periodización ordenadora de este episodio de la historia de las ideas del siglo XX, que comprende en dos fases el desenvolvimiento de la mentalidad ideológico-social [181].

El primer momento intelectual de la tercera vía se corresponde con el ciclo de la última guerra civil europea, si bien una de las primeras manifestaciones al respecto puede fecharse ya en 1912, año de la primera edición de *The Servile State*, del católico vagamente tradicionalista Hilaire Belloc [182]. Las últimas aportaciones de interés están encabalgadas en el final de la II guerra mundial, correspondiendo el mérito principal a Wilhelm Röpke. El segundo momento gravita en torno al colapso oficial del socialismo real en 1989. Los libros más representativos de este último periodo abarcan un cuarto de siglo y en ellos se describen perfectamente los avatares de los dos socialismos, el real (comunismo) y el democrático (socialdemocracia). Una de las obras de referencia fue el hoy olvidado libro de Ota Sik, *Argumentos para una tercera vía: ni comunismo ni capitalismo* (1972) [183]. Mucho más recientes son los pamphlets de Anthony Blair y Anthony Giddens aparecidos en 1998 y 1999 [184].

El balance de las dos fases resulta claramente desigual, tanto por la cantidad de bibliografía como por la calidad intelectual del debate. En nuestra opinión, la polémica de la tercera vía, según se desarrolló desde 1989, no ha aportado nada realmente interesante al asunto, pues se impuso la óptica utilitaria de los partidos del consenso europeos, los cuales, viendo amenazada su supervivencia política, recurrieron a nuevas fórmulas electorales, apelando a una tercera política. Con apenas unas pocas excepciones en la socialdemocracia francesa —más bien retóricas—, en Europa se han generalizado las pautas del neolaborismo inglés. Salvando algunas incursiones hacia el problema de las ideologías derecha e izquierda, incluso al centrismo [185], las discusiones han constituido una pérdida de tiempo, pues no se ha rozado lo esencial: ni el cambio histórico que acontece en lo político, representado por la clausura de la revolución social dirigida por el Estado, ni la emergencia de un nuevo modo de pensar político, el anti-ideológico.

En los años 1920 y 1930 la literatura de la tercera vía no alcanzó las cotas cuantitativas contemporáneas, pero en cambio el arqueo intelectual fue mucho más positivo, pues los dilemas de fondo fueron planteados correctamente. En nuestra opinión, la tercera vía consistió entonces en algo así como la respuesta de la inteligencia económica a la mutación del mundo de representaciones sociales heredado del siglo XIX. No fue, naturalmente, la única alternativa, pues también la inteligencia política se esforzó, a su modo, por dejar atrás la época del pluralismo social destructivo a través de lo que se llamó Estado total (*Totaler Staat*). La confusión sobre este último concepto, equiparado en la opinión vulgar con el Estado totalitario y con el Estado autoritario, así como el evidente paralelismo existente entre los teóricos alemanes de la tercera vía y del Estado total, hacen aconsejable un examen de las dos nociones para apreciar justamente el significado de la tercera vía en Röpke.

a) *Totaler Staat y Dritter Weg*

El Estado total y la tercera vía fueron una de las más arriesgadas respuestas del «liberalismo esencial» de la tradición europea, sobre todo del alemán, a la situación política generada por lo que von Stein alcanzó a definir como la dialéctica entre la Sociedad y el Estado. En un párrafo decisivo escribió aquel que «la paz absoluta entre ambos queda excluida por el concepto mismo de vida. E igualmente es cierto que la plena disolución de lo personal en lo impersonal, el hundimiento de la idea autónoma de Estado en la sociedad y su orden significan la muerte de la comunidad. La tierra conoce la muerte. No hay pueblos perfectos, pero hay, sí, pueblos muertos. Son aquellos en los que el poder supremo se encuentra absolutamente en manos de la sociedad. Pero el carácter de la vida de un pueblo es precisamente la lucha entre Estado y Sociedad» [186]. No podemos extendernos ahora en la articulación de la ley del movimiento histórico en el pensamiento de von Stein, pues nos apartaríamos de nuestro tema. Debemos insistir empero en su importancia para una representación cabal de la época de lo social, caracterizada precisamente por el triunfo de la sociedad auto-organizada en Estado.

La sociedad auto-organizada en Estado, según la terminología de Carl Schmitt [187], o la «sociedad absoluta», según von Stein [188], representan la irrefrenable tendencia contemporánea del pluralismo social, puesta de manifiesto en fórmulas como la Democracia Social o el Estado corporativo y, más tarde, llevada al límite degenerativo por la expansión de los poderes indirectos económicos. Característicamente, el Estado tiende entonces a despolitizarse, mereciendo la consideración de un subsistema social más, para decirlo con la terminología sociologista de Talcott Parsons. El pluralismo social, que llegó a extremos dramáticos en la República de Weimar, amenazó, vistas las cosas políticamente, con la disolución del Estado, incapaz de ganarle la partida a los poderes indirectos, jugadores á deux mains. Precisamente para evitar una crisis política general de dimensiones incalculables, escritores como Schmitt lanzaron la idea del Estado total, que consiste básicamente en el reforzamiento de las prerrogativas del Estado para evitar su descomposición [189]. Tratábase, con otras palabras, de impedir o cuando menos retrasar la despolitización de lo político.

También el pensamiento económico buscó soluciones para una de las consecuencias más relevantes del pluralismo social: la expresión como poder político indirecto del gran capitalismo y de las grandes concentraciones de poder económico, responsables a su vez del bloqueo del mercado. La planificación económica, la idea de una constitución económica e, incluso, el desarrollo de la legislación social son hitos de ese proceso. En perspectiva sociológica, la cuestión se vio como un conflicto muy áspero entre el socialismo y el capitalismo. En la amalgama de uno y otro advirtió Belloc un serio problema, dominado por el avance del mundo totalitario del trabajo y el desprecio por la idea de propiedad, lo que poco después se conoció como proletarianización. Mas el punto de

referencia obligado, sobre todo por su influencia en los economistas liberales alemanes, es el pensamiento de Franz Oppenheimer, quien expresamente se refirió en 1933 a la tercera vía (Dritter Weg), retomando su tesis de 1919 sobre la superación de los modelos de sociedad capitalista y comunista [190]. Por las mismas fechas, el historiador de la economía sueco Eli F. Heckscher también se había referido a la posibilidad de una tercera vía en su famoso estudio sobre el sistema mercantilista. A propósito del arraigo en Inglaterra de lo que el autor llama política económica liberal escribió lo siguiente: «La vieja política económica (mercantilismo) no habría podido rendir un gran servicio en este sentido, pues no había sido capaz de descubrir, esencialmente, otro modo de afrontar los cambios económicos producidos que el de negarles todo título de legitimidad. A su vez, la nueva política económica (liberal) negaba toda idea de intervención del Estado. El método antiguo había intentado poner un dique a las transformaciones que se operaban; el método nuevo y victorioso les dejaba curso libre. De este modo, pudieron abrirse paso con una fuerza que no tiene paralelo en la historia económica anterior de la humanidad. Habría cabido una tercera posibilidad: no contener el curso de los acontecimientos ni dejarlo desarrollarse a su libre albedrío, sino encauzarlo por derroteros determinados; pero esta posibilidad jamás llegó a intentarse» [191]. Dejando a un lado algún artículo de Alexander Rüstow [192], quien realmente se hallaba en la frontera entre los teóricos del Estado total y la tercera vía, el pensamiento económico ofreció sus mejores frutos ya iniciada la II guerra mundial [193]. Entre todas las aportaciones merece una atención especial el concepto röpkeano de la tercera vía, desarrollado entre 1942 y 1944.

b) La tercera vía como síntesis de libertad y orden

En alguna ocasión Röpke llegó a atribuirse la paternidad terminológica de la tercera vía, entendiendo que había sido el primer escritor en proponerla en la primera edición de su *Die Lehre von der Wirtschaft* en 1937. En realidad, hasta donde hemos podido saber, el mérito le correspondió al maestro de la sociología Franz Oppenheimer, que intituló así un libro suyo de 1933 al que ya se ha hecho referencia. La pretensión de Röpke causa sorpresa, pues precisamente él conocía bien el pensamiento de Oppenheimer. Röpke, en cualquier caso, prefirió por algún motivo filiar su pensamiento con Proudhon, Le Play o Sismondi, en quienes creyó adivinar elementos aislados de su programa [194].

Esencialmente, el economista alemán entendía por tercera vía un programa capaz de implantar una nueva política económica [195]. Orientada hacia una «constitución económica de hombres libres», Röpke pretendía con ella apartarse de los esquemas habituales. No se trata, por tanto, ni de una simple negación de liberalismo económico, ni del rechazo automático de cualquier manifestación del colectivismo. La exigencia de superación de la disyuntiva entre *laissezfaire* y socialismo no es utópica, pues en última instancia el pensamiento siempre puede habilitar un tercer género. Su propuesta se define al mismo tiempo como conservadora y radical: «Conservadora en tanto que cifra su máximo e inmovible objetivo en conservar a todo trance la continuidad en la evolución cultural y económica, y en la defensa de los últimos valores y principios de una cultura basada en la personalidad libre; radical en el diagnóstico de la descomposición de nuestro sistema social y económico liberal, en la crítica de los falsos caminos de la filosofía y la práctica liberales» [196]. Sus máximos rivales se reclutaron en los dos campos sometidos a tan implacable crítica. El riesgo de un pensamiento de estas características es que, finalmente, unos y otros arriben a él como a una cantera en la que obtener materiales que debiliten la posición del rival. Además, «se produce una situación bélica sumamente complicada, en la que uno de los adversarios contempla con satisfacción más de un ataque contra el otro» [197].

A pesar de su advertencia preliminar sobre el sentido económico del programa, en realidad su finalidad trasciende el horizonte de la economía, subordinando esta actividad a imperativos superiores: políticos y jurídicos, pero sobre todo culturales y morales. Estamos, por tanto, ante un verdadero proyecto de reforma social que no es ni una negación universal del socialismo, ni una variante del liberalismo histórico. Las opiniones vulgares, sin embargo, tropezaban aquí. Pero el autor era consciente de las dificultades para hacer inteligibles y aceptables sus ideas, pues por las esferas implicadas resultan bastante difíciles de precisar. Así, etiquetas como la de tercera vía, siendo útiles, no tenían en último análisis sino un valor instrumental o provisional. Algo tan sutil como la garantía de las libertades personales en un orden social sano, había recibido ya otras denominaciones: liberalismo revisionista, liberalismo constructivo, etc. El propio Röpke se refirió también a un humanismo económico, a la ciudad humana o el eucosmos [198]. Pero la tercera vía, terminología que no era ni demasiado amplia ni demasiado estrecha, le parecía superior a las demás [199]. Al menos antes del final de la II guerra mundial, pues es cierto que después su actitud ante la tercera vía parece un tanto ambigua, desapareciendo las referencias a ella en su obra [200]. Esto dio pie a que se propagase la especie de que Röpke nunca había sido favorable a ese programa. La confusión tiene quizá una doble raíz y a ella contribuyó el propio Röpke.

Por un lado, hay que mencionar la negativa actitud de Mises hacia cualquier género de intervención en la economía, noción que equipara tanto con planificación como con socialismo. Como un simple corolario de esta tesis general venía dado, por tanto, el consabido rechazo de la «Middle-of-the-Road Policy». No es posible, venía a decir, destronar al Moloch capitalista y no entronizar al Moloch del socialismo totalitario [201]. Mas ésta, en el fondo, no dejaba de ser una de las ideas recurrentes en los escritores de esa escuela. La intervención del propio Röpke en el equívoco tiene que ver con su escrito anti-colectivista de 1947, en donde volvió a exponer sus tesis ya conocidas sobre el socialismo. En esta ocasión insistió especialmente en la ambigua actitud del socialismo democrático ante la marea totalitaria: «Que se intente justificar un 50% de colectivismo como dique contra un 100% de él es señal de que el colectivismo democrático se encuentra hoy en una situación que bien podemos calificar, quedándonos cortos, de inusitada» [202]. Igual que ya había hecho Hayek en 1944, Röpke pretendía forzar a los «colectivistas no totalitarios» [203] a elegir entre la economía de mercado libre y la «economía de mando», pues, concluía, «no hay ninguna tercera posibilidad para regular el mecanismo de una economía moderna» [204]. Pero en realidad, el objeto de su diatriba era denunciar las contradicciones de lo que llamó «Ersatzsozialismus» o sucedáneo ideológico «en el que se refugian aquellos socialistas suficientemente inteligentes para reconocer adónde nos conduce el verdadero socialismo, pero carentes de la decisión y del valor necesario para extraer de ello las consecuencias lógicas inevitables» [205].

Lo que disgustaba a Röpke fue, acaso, el éxito que la terminología de la tercera vía tuvo, por ejemplo, entre los teóricos del corporativismo, del sindicalismo, incluso de la nacionalización de algunas empresas. Le molestaban especialmente, por falaces, los intentos de sacar conclusiones ideológicamente abusivas en favor de la planificación del experimento de la Autoridad del Valle del Tennessee (T. V. A.), pues lejos de constituir la avanzadilla de un nuevo orden económico, no dejaba de ser una parcela muy reducida del orden económico global norteamericano, regulado en todo caso por un mercado con precios libres. Lo mismo sucedía en el comercio internacional con respecto a las economías de tipo soviético. Sin la referencia de los precios internacionales, que introducían un mínimo de racionalidad en el cálculo económico del organismo planificador, la radical inviabilidad de esos regímenes hubiese sido palmaria aún para sus procuradores. «De esta suerte, escribía en el mismo lugar, el famoso tercer camino del socialismo democrático se revela como muy resbalosa senda que lanza al abismo» [206].

c) *El intervencionismo liberal o la dignidad del orden político*

Tanto la tercera vía como el Estado total apuntan, para decirlo de una vez, al problema del poder, sobre todo al poder político. Siendo Röpke un pensador liberal, su aportación a la comprensión de lo político en sus relaciones con la economía tiene un interés superior. Según es sabido, durante mucho tiempo, el liberalismo, reducido a liberalismo económico («liberismo»), se ha caracterizado por el abandono de lo político [207]. El principio de tolerancia aplicado a los enemigos del Estado, una de las «muertes» del Leviatán, supone aceptar como principio configurador de la unidad política el agnosticismo con respecto a los fines que debe perseguir el gobierno. Este indiferentismo, criticado duramente por Röpke [208], ha propiciado históricamente la generalización del pluralismo. Ahora bien, no se trata de rechazar en bloque lo que en realidad expresa la diversidad de opiniones sobre lo público [209]. Como el autor sugería en *Más allá de la oferta y la demanda*, debería aceptarse que hay un pluralismo sano lo mismo que un pluralismo enfermo. Este último es ofensivo; presupone la utilización del Estado por los grupos para explotar al resto de la ciudadanía; resulta tanto más pernicioso cuanto mayor es el Estado; profesionaliza el asedio permanente del Estado (lobbying) en beneficio de una casta que, finalmente, limitase a justificar las transferencias de rentas o beneficios en general que reclama. Contrariamente, el pluralismo sano es netamente defensivo y se institucionaliza precisamente para impedir que otros grupos representados por el Estado ataquen sus derechos [210].

Contra la degradación de la vida pública, en un pulso de influencias que aplasta la idea misma de derecho [211], Röpke defendió la existencia de un «Estado fuerte» [212]. Pero no se trata de un Estado intervencionista y omnipresente, sino de un «gobierno que tenga el valor de gobernar». «Lo que caracteriza al Estado verdaderamente fuerte no es la actividad proteica, sino su independencia de los grupos de interés y hacer valer inflexiblemente su autoridad y su dignidad como representante de la comunidad» [213].

Röpke apelaba ciertamente a la tradición europea de la política de la libertad. En ella, el Estado se configura históricamente como un poder neutral (Constant), más no «agnóstico», una de cuyas misiones primordiales ha consistido en garantizar la separación entre imperio y dominio [214]. Aflora así una disyuntiva imperiosa que el liberalismo no siempre resolvió adecuadamente: ¿es la política una actividad digna o innoble? ¿Tenía acaso razón Oppenheimer al definir los «medios políticos» como una expropiación del trabajo de los otros para satisfacer las propias necesidades, y los «medios económicos» como el recurso, con el mismo fin, al intercambio de los frutos respectivos del trabajo de cada uno? [215]. El autor no dudaba de la insuperabilidad del orden político, pues dota a las comunidades humanas de un sentido de la continuidad. Lo político, en efecto, decía Ortega, es la piel de todo lo demás. Tanto es así, que la polémica sobre el maquiavelismo tiene en Röpke una solución digna de los escritores realistas.

Por un lado, el autor de *Organización e integración económica internacional*, guiado por su pesimismo constructivo, rechazó la concepción de las relaciones internacionales como un torneo de amigos y enemigos [216]. El cinismo que atribuye a sus adeptos se vuelve necedad, pues «no se reconoce qué feroz humorismo encierra el que esta política realista no revele su irrealismo por sus terribles resultados, sino por ignorar la decisiva realidad de las fuerzas morales» [217]. Estas palabras dejan entrever las requisitorias de Maritain contra el maquiavelismo o «arte de procurar la desgracia de los hombres» [218]. Llevando hasta el final el anti-maquiavelismo del filósofo francés, la política deviene una moral de resistencia que fía ciegamente en la promesa de que «el mal no triunfa», porque «destruir no es triunfar» [219]. Sin embargo, Röpke distinguía entre el maquiavelismo y una actitud política

templada —Surtout, pas trop de zèle, solía decir evocando a Tayllerand—. El autor, probablemente, paró mientes en los estragos que el ilusionismo moralista a la Maritain había causado en occidente, debilitando su posición frente al maquiavelismo comunista [220]. Puede decirse que «existe una clase moralizante de enjuiciamiento de la política de los Estados, que ni es moral ni es inteligente y que se agota en el siniestro efecto del consciente fomento del maquiavelismo y de sus golpes amenazadores de la paz». Son palabras de Röpke, pero las podría haber escrito también Raymond Aron, defensor de un maquiavelismo moderado, visto que «no siempre se tiene la libre elección de medios» [221].

Del Estado fuerte o sano predícanse la «sobriedad, honradez, concisión, realismo», pero sobre todo «la comprensión por lo político» [222]. Esta última liberó a Röpke de cualquier prejuicio anti-político, lo que le facilitó una adecuada inteligencia de los problemas de la democracia moderna. En clave aristocrática, el economista alemán señaló, en la mejor tradición de Montesquieu, la necesidad de los contrapesos del poder, entre los cuales se cuenta la recuperación de una ejemplarizante nobleza del espíritu (*Nobilitas naturalis*) [223].

La contemplación röpkeana de lo político como un dato importantísimo de la realidad que no cabe despreciar, marcó, contemporáneamente a Eucken y otros, la reconciliación plena entre el liberalismo político y la economía política neoliberal. Acontecimiento cuyo valor hay que doblar tratándose de pensadores alemanes [224]. En el terreno práctico se produjo la reivindicación de un liberalismo verdaderamente político y sin complejos anti-intervencionistas. Röpke esbozó incluso una teoría de las relaciones entre lo político y lo económico, sintetizada en el «intervencionismo conforme». Un examen de este concepto nos conduce al marco general de la acción gubernativa.

c.1. Intervenciones conforme y no conforme

En virtud de su propio examen del capitalismo histórico y del colectivismo, Röpke consideraba erróneo el análisis al uso de los sistemas económicos. Generalmente se tiende a representar un continuo en el que el papel desempeñado por lo político aparece gradualmente desde el polo del *laissezfaire* al de la planificación centralizada. Semejante criterio cuantitativo necesita, en su opinión, verse al menos complementado por un criterio cualitativo, basado en la distinción entre «intervención conforme» e «intervención no conforme». En último análisis, Röpke rechaza el cómodo esquema cuantitativo pues padece un severo error de perspectiva; en él se procede como si la existencia o no de un plan bastara para encuadrar teórica y empíricamente los distintos sistemas económicos. Se hace patente su advertencia contra la equívoca terminología «economía planificada», pues en rigor toda economía lo es. De hecho, es el «modo de planear» lo que diferencia a la economía liberal de la que no lo es. Mientras que la economía de mercado consagra el principio de la libre elección de fines y medios (*Entrepreneurship* y demás conceptos afines), la economía burocrática o autoritaria planea coactivamente [225]. El criterio postulado por Röpke se refiere más bien a la esencia de la propia actividad económica. El punto de partida podría ser este interrogante: ¿pueden las decisiones políticas intervenir legítimamente en la actividad económica, sin que ello destruya per se las específicas determinaciones de un orden económico sano?

Son intervenciones (políticas) conformes aquellas que respetan la configuración específicamente económica del orden económico [226]. Existe también otro tipo de intervenciones, aquellas no conformes, que subvierten el proceso económico, identificado por comodidad semántica con el mercado. «El carácter disconforme de una intervención se manifiesta por el hecho de que al paralizar la mecánica de los precios acarrea una situación que

exige en el acto otra nueva y más profunda intervención, que acaba por poner en manos de la autoridad la función reguladora que había venido ejerciendo el mercado» [227]. Según Röpke, la senda del intervencionismo disconforme «hace perder la estabilidad a todas las cosas», propiciándose de este modo la justificación para ulteriores y más disconformes intervenciones. Una cuestión de especial interés es la utilización instrumental de la denominada intervención «re-adaptadora», que sólo relativamente cabe equiparar con las intervenciones conformes, pues introduce un matiz singular: la restauración de un orden económico enfermo. Trátase de reconducir la situación antieconómica padecida en una rama de la producción, propiciando su transformación al modelo de mercado libre. Nuevamente, la readaptación se postula como «lo tercero». Ni pretende actuar contra la tendencia espontánea hacia el equilibrio, típica de la intervención «conservadora», ni dejar que aquella «se precipite tumultuosa por el cauce del laissez-faire» [228]. Media en esto una distancia enorme con respecto al abstencionismo preconizado por Hayek en Camino de servidumbre. En su presentación de la traducción española de La crisis social de nuestro tiempo glosó Valentín A. Álvarez estos pensamientos röpkeanos: «Hay una intervención que libera, la cual puede actuar tanto en pro como en contra de la competencia, es decir, que aun intervenciones disconformes pueden ser liberadoras» [229].

c.2. Política económica positiva y política social

A la vista de la crítica röpkeana del paleo-liberalismo, puede entenderse sin gran dificultad que el autor definiera motu proprio el programa de la tercera vía como anti-capitalista y antimonopolista [230]. No obstante, la apología del mercado bajo la especie del intervencionismo llamado conforme puede resultar contradictoria con su también declarada actitud «anti-laissez-faire». Cualquier duda al respecto se disipa inmediatamente atendiendo a quien escribe que «con la misma decisión con que nos apartamos del capitalismo de monopolio y del capitalismo colosal, lo hacemos del laissez-faire (...). Una economía de mercado viable y satisfactoria no se produce precisamente porque de una manera deliberada nos concretemos a no hacer nada. Tal economía es más bien un producto artificial y un artefacto de la civilización, (...) particularmente difícil de construir» [231]. El carácter artificioso del mercado reclama, según Röpke, el auxilio de los órdenes jurídico, político y moral. Todos ellos iluminan la «política económica positiva», que debe articularse en cuatro niveles [232].

En el primer escalón se sitúa la «política de encuadramiento» o regulación general de las instituciones económicas y de la competencia: desde las fórmulas societarias de las empresas al derecho de patentes; desde la legislación de quiebra y concurso de acreedores a las determinaciones legales de los coeficientes de caja bancarios. Seguidamente encontramos la «política de mercado», que opera según dos principios ya conocidos: el de las intervenciones de readaptación o acomodación y el de las injerencias conformes. En tercer lugar aparece la «política de estructura», que no admite como datos incuestionables hic et nunc los supuestos sociológicos de los procesos del mercado. La cuestión deviene ahora verdaderamente política, pues se trata de elegir el tipo de empresa preferida —grande o pequeña y mediana—, las relaciones estructurales entre la economía y la industria, el estatuto jurídico de la propiedad y el trabajo o la distribución más adecuada de las cargas fiscales. En este sentido, si se concede a esta política un «puesto importante e incluso sobresaliente en nuestro programa, se debiera reconocer que la expresión humanismo económico no sería un mal nombre para nuestros afanes» [233]. A partir de aquí o, incluso antes, el economista típico rechaza continuar con la definición de otro tipo de intervenciones. Hic sunt leones. No basta empero con pensar como economistas. Estima Röpke, en efecto, que «hasta ahora nos hemos ocupado predominantemente de política económica; ahora se trata de ocuparnos de política social. Este es un paso tan desacostumbrado y, al parecer, tan atrevido, que encuentro natural que para

algunos de nuestros colegas resulte todavía algo difícil seguimos» [234].

La apelación de Röpke a la política social merece una atención especial, pues nada más llega a escribir que la «economía de mercado se sostiene únicamente con una política social que le sirva de contrafuerte» [235]. Objetivo último de aquélla debe ser la fijación de un marco general a la medida del hombre, nuevamente equidistante de los liberales incurables de la vieja escuela y los colectivistas antiliberales [236]. La política social o política vital (Rustow dixit) sintetiza los objetivos últimos del humanismo económico.

3.2. Metas e imperativos del humanismo económico

Una de las notas características del humanismo económico postulado por Röpke, en su vertiente específicamente económica, es la concepción del mercado como una institución artificiosa. Por desgracia, aun a pesar de su instrumentalidad, el mercado no puede utilizarse según convenga a los efectos de hacer viable una economía centralizada y militarizada. En sí mismo, repetía el escritor una y otra vez, el mercado corre siempre el riesgo de caer en los abusos del racionalismo social, como cualquier técnica. No puede haber una economía socialista de mercado —tesis ad hoc de Oskar Lange—, pues la dificultad de generalizar en todas las sociedades el «maravilloso mecanismo de la oferta y la demanda», depende de algo que se decide como «parte de una ordenación general más elevada y más amplia, en donde se hallan la moral, el derecho, las condiciones naturales de la existencia y de la felicidad, el Estado, la política y el poder» [237]. En última instancia, la economía de mercado simboliza una singular concepción de la vida que no puede improvisarse: la burguesa, basada en el esfuerzo personal, la previsión, la responsabilidad y demás virtudes propias del «espíritu burgués» [238]. Entre todas estas destacó Röpke la moral profesional, en el sentido casi vocacional del Beruf protestante. Pues es urgente «captar el sentido y la dignidad de la profesión y el puesto del trabajo en la sociedad» [239].

Pero el humanismo económico trasciende la pura economicidad ligada a los procesos de transferencia de información del mercado, al desempeño de una profesión, etcétera. He aquí la medida de la bondad del programa postulado por Röpke. Más allá del mercado como institucionalización de la competencia, la política social debe perfeccionar su misión. Podemos pues apuntar en Röpke una concepción de la política social que, resultando equiparable en ciertos aspectos a la postulada por el catolicismo social, comprende dos grandes líneas de desenvolvimiento, a saber: el imperativo de la des-proletarización y el de la des-masificación.

a) *Des-proletarización*

Una de las más graves consecuencias que tuvo el giro europeo del siglo XIX (colosalismo) ha sido la proletarización de la existencia humana, que Röpke definió como «situación sociológica y antropológica caracterizada por la dependencia económico-social, la falta de arraigo, la vida al estilo del cuartel, el alejamiento de la naturaleza y la falta de atractivo del trabajo» [240]. La proletarización ha convertido al hombre en un receptor de sueldos, por cierto fácilmente gravables, poniendo en peligro, más que la propiedad en sí misma, considerada en términos jurídicos o de riqueza, la actitud psicológica o espiritual del hombre para ser propietario. El avance del Estado de servidumbre, antítesis según Belloc del Estado de propietarios, depende directamente de la enfermedad moral de una gran masa de individuos que han perdido toda aptitud para poseer. No es una casualidad que Belloc, sugestionado por una legislación que llamó servil, pues tendía al «restablecimiento del

status en lugar del contrato y a la división universal de los ciudadanos en dos categorías: empleados y empleadores» [241], fuese uno de los primeros escritores contemporáneos en oponerse a una vía media entre el socialismo y el capitalismo. Como se sabe, con ese origen escribió Belloc *The Servile State* y años más tarde su opúsculo sobre la restauración de la propiedad, muy apreciado por Röpke [242].

La proletarización del hombre ha llegado a constituir uno de los grandes problemas actuales, pues se diría que todo conspira para agravar su pronóstico. Hace décadas, escribía el economista alemán en *La crisis social de nuestro tiempo*, que la proletarización ha dejado de ser un asunto de salarios bajos y jornadas extenuantes. La solución, consecuentemente, no puede consistir en la salarización radical de todos los trabajadores, incluso, cabe añadir, de quienes no lo son en absoluto [243]. Según Röpke, la proletarización constituye una enfermedad del espíritu en cuyo desencadenamiento ha desempeñado un papel determinante una división del trabajo que ha llegado a extremos incompatibles con la moral humana [244].

a.1. Crítica del trabajo

Aunque no resulta conveniente abusar de los neologismos, pues contribuyen a embrollar extraordinariamente el discurso científico, tal vez podría hacerse ahora una gracia y aceptar la terminología «trabajismo», aplicada a la mórbida irrupción del mundo de trabajo (y su mentalidad utilitarista prototípica) en ámbitos de la vida humana alejados del tráfico económico. Como se sabe, fue Ernst Jünger uno de los primeros en ofrecer una visión de la cultura europea bajo la óptica del trabajador, a quien «la posición decisiva le está adjudicada» en los nuevos órdenes elementales [245]. Tanto es así, que el trabajo representa un «nuevo modo de vivir, que tiene como objeto la superficie entera de la tierra y que sólo en contacto con la multiplicidad de ella cobra valor y adquiere diferencias» [246]. Uno de los aspectos más aterradores de ese modo de vida es, precisamente, la «desaparición (del) sentido de duración que se encarna en la propiedad inmobiliaria» [247]. No podemos ahora agotar la glosa del pensamiento de Jünger, incluso si hay en él incitaciones tan importantes como la de la movilización total o el Estado de trabajo. A todos los efectos basta con establecer su papel de preceptor espiritual y estético de un mundo nuevo, antagónico del mundo del liberal burgués.

Con independencia de la actitud personal del centenario escritor alemán ante las que él llamaba «construcciones orgánicas» y de la valoración moral que la misma merezca, resulta indudable que Jünger se limitó a exponer con gran estilo la trama de una realidad emergente. Con un talante mucho más conservador, también Johan Huizinga intervino, años más tarde, en la angustiosa tarea de epitomar la época. En su libro *Homo ludens* encontramos, en cierta manera, una contrafigura posible del trabajador. El objeto de ese libro delicioso es mostrar la raíz lúdica de la cultura humana y la función creadora y humanizadora del juego [248]. Hay juego en el derecho, en la ciencia, en la filosofía, en el arte; hay juego incluso en la guerra. Sin embargo, a partir de finales del siglo XVIII la cultura se ha venido haciendo cada más grave. Evidentemente, el trabajador, siempre elidido en las páginas de Huizinga, no juega, pues representa hasta sus consecuencias últimas la seriedad de la vida [249].

Sobre la actitud ante el trabajo, que en otras épocas ha tenido también su ingrediente lúdico, pesa sin duda la sombría profesión de fe puritana: el trabajo es un fin en sí mismo. Como bien apunta Röpke, precisamente «al final de esta extraña evolución se encuentra el trabajador de Ernst Jünger, así como la idea de que el descanso ha de justificarse por servir para reponer las fuerzas para el trabajo» [250]. Una sociedad de trabajadores constituye según Röpke una sociedad de hombres dependientes, probablemente sometidos a los ritmos vitales impuestos

por las grandes corporaciones. Recientemente se ha llegado a señalar incluso la transformación del vínculo laboral en el cemento de la sociedad. Las consecuencias de un mundo orientado al trabajo, que considera que únicamente tiene realidad su suprema objetividad, no se ocultan: gigantismo social, individualismo autista que aísla al individuo, etcétera. Sin duda, una premisa de la masificación de la vida es la proletarización. No obstante, antes de abordar aquélla, debemos señalar, siquiera esquemáticamente, la única alternativa que, según Röpke, cabe contraponer al mundo totalitario del trabajo: la propiedad. «Estamos convencidos, escribe Röpke, que el jardín tras la casa obrará milagros» [251].

a.2. Restablecimiento de la propiedad

La coincidencia de Röpke con el pensamiento social católico es plena en el diagnóstico de la proletarización como una gravísima enfermedad de la cultura [252]. La solución preferida por Röpke es sin duda el restablecimiento de la propiedad, cuya condición previa es que los hombres todavía quieran seguir poseyendo. En este punto se abre una primera línea de acción pedagógica, pues grandes masas de individuos se han habituado a la seguridad meramente declarativa originada ex legem. Promotores de esta última serían los derechos sociales, culminación del subjetivismo jurídico [253]. En este punto merece la pena recordar la advertencia de Röpke al exégeta de los derechos sociales, pues «si existe en el mundo un derecho social, este es el derecho a la propiedad, y nada más típico de la confusión de nuestro tiempo que la circunstancia de que, hasta ahora, ningún gobierno y ningún partido hayan inscrito este lema en su bandera» [254].

Mas la propiedad requiere también la prevención permanente contra su concentración, pues esta posibilidad constituye en sí misma la «negación de la propiedad en su sentido antropológico y sociológico» [255]. La propiedad reunida en grandes conglomerados de riqueza acaso no sea ya propiedad, sino otro tipo de institución —propiedad cartelizada, propiedad fiscal—. Tenía razón Hayek al encarecer la sustitución de la equívoca terminología «propiedad privada» por «propiedad plural» [256]. En el fondo, también las posesiones de un Estado omnipotente resultan privativas. Ahora bien, una de las condiciones de una sociedad constituida por auténticos propietarios es la moderación de la imposición de la herencia, pues sobrepasado cierto límite se convierte en una seria amenaza para el «patrimonio familiar», institución en crisis actualmente a causa de la generalización de la fiscalidad progresiva [257]. No obstante, la actitud del economista ante la política fiscal reguladora de las transmisiones hereditarias resulta ambigua, pues acepta como principio general la progresividad impositiva, si bien advierte de un doble peligro: por un lado, el hostigamiento que supone en sí misma; por el otro, el riesgo de que bajo la presión de los desposeídos se anule todo estímulo posesivo. ¿Qué criterio debe guiar la política fiscal? Según Röpke, ésta debe siempre aspirar a transformar la mala propiedad en buena, evitando, al mismo tiempo, que la propiedad se convierta en renta [258].

Junto a la pedagogía de la propiedad, la imposición de la sucesión y la lucha contra las fuerzas monopolísticas que impelen la concentración de propiedades colosales, la rehabilitación de la propiedad ha de tener una plasmación concreta jurídica, pero sobre todo espiritual. La fórmula preferida por Röpke es la propiedad de la tierra y de la vivienda, tanto por las extraordinarias posibilidades que ofrece a la descentralización, como por su carácter vital para las familias. La generalización de la tierra podría incluso suplir las deficiencias en cuanto a la difusión de la propiedad de los medios de producción, la cual, dado el gigantismo de las sociedades anónimas, se limitaría a la democratización de sus títulos jurídicos o acciones.

b) Desmasificación

Röpke, admirador de Ortega, solía mentar encomiásticamente su libro *La rebelión de las masas*. Se explica así la centralidad que en el pensamiento social del primero ocupa el concepto de masificación de la vida. La masificación, en la que han concurrido numerosas causas [259], constituye, como proceso general, una suerte de «desnutrición social» del hombre, abocado a una convivencia anónima en el seno de grupos sin verdadera substancia comunitaria. La masificación desplaza siempre el centro de gravedad del individuo hacia lo colectivo; no obstante, puede distinguirse con Röpke la «masa en estado agudo», o estado transitorio causado por determinadas contingencias y la propia constitución de la psicología de las muchedumbres, de la «masa en estado crónico», la cual presupone una forma continuada de existencia caracterizada por el aborregamiento y la falta de independencia (masificación en sentido moral), así como la disolución de la estructura social y la desagregación de los lazos institucionales (masificación en sentido sociológico) [260].

b.1. *Homo insipiens gregarius*

El hombre masificado es para Röpke un engendro espiritual que en algún lugar denomina irónicamente *homo insipiens gregarius* [261]. Para su disección el autor echó mano de Ortega, pero también de la vasta literatura que después de la II guerra mundial se desarrolló acerca de los males de la sociedad de consumo. En esta última viene operándose la destrucción de la familia tradicional, expropiadas por el Estado algunas de sus prerrogativas naturales, entre las que destaca la educación [262].

En las sociedades modernas, que «se disuelven en individuos sin conexión y se coagulan en masa» el verdadero problema no está en el aumento del nivel de vida, pues de alguna manera, también el nivel de vida ha tenido que ver con la agregación informe de los hombres en un mundo desarraigado. Por eso decía Röpke que las políticas sociales tradicionales, obsesionadas sobre todo por la renta, suelen acentuar el mal que pretenden combatir. «Esta concepción explica simplemente 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» [263].

Uno de los peligros de la masificación está cifrado en la facilidad con que el Estado puede erigirse en tutor de un rebaño de hombres que no saben apreciar las burkeanas *unbought graces of life*, encarecidas una y otras vez por el economista alemán como símbolo de una vida verdaderamente humana. Por desgracia, todo lo que recuerda a la naturaleza o a la belleza tiende a ser proscrito en un mundo en el que la patente de realidad la da la publicidad, y la especie, por primera vez, se aburre [264].

b.2. *Filosofía social de la descentralización*

Uno de los corolarios del pensamiento social de Röpke se halla en lo que bien podríamos denominar la filosofía social de la descentralización, negación muy meditada del colosalismo social. Ante este último, Röpke mantuvo una actitud inflexible, pues veía en él uno de los males de la civilización europea, en cuya labor de zapa laboraron durante más de un siglo tanto el individualismo desbocado del liberalismo como el colectivismo reactivo que le sucedió. Estéticamente, el autor siempre fue partidario de un regreso a lo pequeño, representado por la

vindicación de la vida rural, de la agricultura intensiva, de la artesanía y demás modos de vida alternativos a la concepción artificialista propia de las sociedades industriales capitalistas. Ahora bien, Röpke no se ajusta al patrón del escritor conservador tradicionalista, espiritualmente polarizado por un mundo que, promediado el siglo XIX, empezó a ser sustituido por las grandes estructuras industriales; las mismas que, finalmente, han dado carácter a nuestra centuria. Su perfil es más bien el del pensador agónico, consciente de que la historia no regresa jamás.

Pero lo que realmente ha desconcertado a quienes le catalogaron erróneamente entre los partidarios del individualismo, fue su crítica a los vicios del monopolismo capitalista o corporate capitalism [265], pues por un lado, Röpke es un escritor anti-colectivista, pero por el otro se manifiesta contrario a los excesos del individualismo decimonónico, paradójica causa de un gigantismo social radicalmente anti-individualista.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo el exacerbado individualismo liberal pudo promover las condiciones que determinaron la aparición de las grandes posiciones de poder económico? La solución a estos interrogantes nos aclara el sentido último del humanismo económico röpkeano como una filosofía social de la descentralización y la desconcentración.

Lo primero que debemos atender ahora es la idea del interregno espiritual de Europa, época de suma indigencia espiritual —«época terrible y acéfala» [266]— en la que se abandonaron las saneadas fórmulas filosóficas, políticas y demás, incoadas en el siglo XVIII. A ello contribuyeron las dos grandes revoluciones que han configurado el mundo contemporáneo, la revolución política y la revolución económica. Tanto la Revolución Francesa como la Revolución Industrial contribuyeron, si bien por vías distintas, a la constitución de unas estructuras con las que el hombre actual se ha familiarizado: los Estados omnipotentes (jacobinismo político) y las poderosas corporaciones económicas. Aquéllos y éstas serán responsables, en última instancia, de la laminación de la tradición y los valores europeos.

Primeramente conspiró en contra del espíritu europeo lo que Röpke llamó «ceguera sociológica del capitalismo», o incapacidad casi general del pensamiento liberal para comprender que el mercado no es un producto natural, sino, antes bien, un artificio de la civilización [267]. El error dejó inermes a las fuerzas liberales ante los defectos del capitalismo histórico. No se tuvo en cuenta que toda aglomeración de poder económico tiende también a configurarse como poder político, directa o indirectamente. Así, flagrantes abusos jurídicos se postularon como consecuencias de la libre competencia en un mercado libre. Ahora bien, en rigor, aquel «capitalismo histórico» llegó a ser la antítesis del mercado libre pues, so capa de individualismo, negábase la autonomía personal. Con intención paradójica, Röpke acuñó una expresión que define muy bien la esencia de aquella filosofía: «colectivismo privado» [268].

El viejo capitalismo, cada vez más alejado del verdadero liberalismo, propició la crítica de escritores como Sismonde de Sismondi, un suizo afincado en el norte de Italia y, como Röpke, amante de la agricultura. Mas no imperó el sentido común y pasóse al extremo opuesto, es decir, a un colectivismo socializante. Resultado de todo ello fueron la masificación de la vida y, asimismo, la proletarianización, males que hacen aconsejable una sociedad en la que se refuerzan los lazos de solidaridad entre los pequeños grupos y se establezca como uno de los principios rectores de la vida política el principio de subsidiariedad.

Jerónimo Molina Cano, en

<https://unav.edu>

Notas:

¹⁶⁵ Véase Quinn, Dermot (1998), ob. cit., p. XII.

¹⁶⁶ El personalismo filosófico de Röpke determinó su convicción en la indivisibilidad de la libertad, idea que animó su interesante polémica con Croce, nada más aparecer La crisis social de nuestro tiempo. Según el economista, una cosa es la separación de las esferas de la acción (política —imperio— y economía —dominio—) y otra cosa bien distinta la descomposición de la libertad personal en varios planos que pueden coexistir autónomamente. Escribe Röpke: «La libertad económica es, sin duda, una forma esencial de la libertad personal y premisa indispensable de todo orden social diametralmente opuesto al colectivismo». Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 135. Croce sostuvo, en cambio, que la coordinación entre libertad política y económica no era condición necesaria del sistema general de la libertad. Cabe en su opinión la combinación de liberalismo en lo político y de colectivismo en lo económico; pues el principio de la libertad económica no es sino «liberismo». Véase Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., pp. 147-9. No obstante, la opinión de Croce es más política de lo que a primera vista parece.

¹⁶⁷ Véase Röpke, Wilhelm (1979), Maß und Mitte, Verlag Paul Haupt, Berna.

¹⁶⁸ Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 126.

¹⁶⁹ Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 148.

¹⁷⁰ Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 194.

¹⁷¹ Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., pp. 147-58.

¹⁷² Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 31.

¹⁷³ Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 2.

¹⁷⁴ Actitud, por lo demás, profundamente política y que recuerda al famoso lema de Raymond Aron: «Sin ilusiones pero sin pesimismo». Véase Campi, Alessandro (1999), «Raymond Aron e la tradizione del realismo politico», Studi Perugini, nº 8, p. 218.

¹⁷⁵ Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 88.

¹⁷⁶ Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 81.

¹⁷⁷ Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 61. El economicismo, como variante de la mentalidad sociologista, no deja de dar vueltas incansablemente al «molino de las causas, leyes o influencias», ajeno a aquello en que realmente consiste lo económico. Véase Manent, Pierre (1994), La cité de l'homme, Fayard, París, p. 97.

¹⁷⁸ Véase Dawson, Christopher (1995), La religión y el origen de la cultura occidental, Encuentro, Madrid.

- [179](#) Véase Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., p. 26.
- [180](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., pp. 179 y 242.
- [181](#) Sobre la mentalidad ideológico-social, Negro Pavón, Dalmacio (1996), "Modos del pensamiento político", loc. cit.
- [182](#) Véase Belloc, Hilaire (1945), El Estado servil, La espiga de oro, Buenos Aires.
- [183](#) (1975), Dopesa, Barcelona.
- [184](#) Véase Blair, Anthony (1998), La tercera vía, El País, Madrid. Giddens, Anthony (1999), La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia, Taurus, Madrid.
- [185](#) En la literatura foránea tiene interés Campi, Alessandro y Santambrogio, Ambrogio (1997), Destra / Sinistra. Storia e fenomenologia di una dicotomía política, Antonio Pellicani, Roma. Fernández de la Mora, Gonzalo (1999), "Derecha e izquierda hoy", Razón Española, nº 96. Negro Pavón, Dalmacio (1999), "Ontología de la derecha y la izquierda. Un posible capítulo de teología política", Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, año LI, nº 76.
- [186](#) Véase Stein, Lorenz von (1981), ob. cit., p. 28.
- [187](#) Véase Schmitt, Carl (1931), "Hacia el Estado total", Revista de Occidente, mayo.
- [188](#) Véase Stein, Lorenz von (1981), ob. cit., p. 61.
- [189](#) Una buena exposición de este asunto, probablemente una de las últimas antes de que el problema de la totalización de lo político fuese sustituido por el del totalitarismo, en Conde, Javier (1942), Introducción al derecho político actual, Escorial, Madrid, pp. 255-282. Constituye un buen ejercicio intelectual confrontar esas páginas con las de escritores como Hannah Arendt y Jacob Leib Talmon, que tanto han influido en la interpretación político-lógica de los regímenes totalitarios; respectivamente: (1998), Los orígenes del totalitarismo, Alianza Editorial, Madrid, vol. III, y (1956), Los orígenes de la democracia totalitaria, Aguilar, México.
- [190](#) Nos referimos a Weder Kapitalismus noch Kommunismus (1919) y a Weder so noch so: Der Dritte Weg (1933).
- [191](#) Apurando la cita, prosigue Heckscher: «Esto ha valido innumerables reproches a los estadistas de Inglaterra de comienzos del siglo XIX. Y es innegable que su conducta, mejor dicho, su pasividad, influyó en el modo y en el sentido como se desarrollaron las cosas». Véase Heckscher, Eli F. (1983), ob. cit., p. 455. Aunque tardíamente, un libro de 1938 de H. MacMillan (The Middle Way) marcó la ruptura de los estadistas ingleses con los hábitos mentales anteriores.
- [192](#) Véase Rüstow, Alexander (1933), "Die Staatspolitischen Voraussetzungen des wirtschaftlichen Liberalismus", Schriften des Vereins für Sozialpolitik, vol. CLXXXVII. Ese texto se reeditó más tarde como «Liberaler Interventionismus».
- [193](#) También aportaron algo al debate Luigi Einaudi (1942), "Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX", Rivista di Storia Economica, junio —se trata de una extensa recensión del libro de Röpke La crisis social de nuestro tiempo—; Salin, Edgar (1942), "Ein Dritter Weg?", Zeitschrift für schweizerische Statistik und Volkswirtschaft; y, finalmente, Mötteli, Carlo (1943), "Gibt es einen dritten Weg?", Neue Schweizer Rundschau, marzo, y Mötteli, Carlo (1943), "Die Schweiz und der dritte Weg", Neue Schweizer Rundschau, abril.

- [194](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 249, nota 1.
- [195](#) Véase Röpke Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 29.
- [196](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), idem.
- [197](#) Véase Röpke, W. (1956), ob. cit., p. xiv.
- [198](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 55.
- [199](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 31.
- [200](#) Su programa de reforma seguía siendo, empero, el mismo.
- [201](#) Véase Mises, Ludwig von (1996), "The Middle-of-the-Road Policy leads to Socialism", en ob. cit.
- [202](#) Véase Röpke, Wilhelm (1949), La crisis del colectivismo, Emecé, Buenos Aires, p. 21.
- [203](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. xvi.
- [204](#) Véase Röpke, Wilhelm (1949), ob. cit., p. 27.
- [205](#) Véase Röpke, Wilhelm (1949), idem.
- [206](#) Véase Röpke, Wilhelm (1949), ob. cit., p. 30.
- [207](#) Véase Molina, Jerónimo (2001), "¿Merecería el liberalismo económico tener futuro político?", Veintiuno, n° 48.
- [208](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit. p. 318, nota 13.
- [209](#) Para esto tiene interés Molina, Jerónimo (1999), Julien Freund, lo político y la política, Sequitur, Madrid, pp. 192-202.
- [210](#) Véase Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., pp. 192-3.
- [211](#) La generalización de las leyes-medida y la mitificación de la constitución- pacto constituye el fenómeno jurídico típico de las sociedades pluralistas en las que se ha agotado el ciclo político del mando. Véase Schmitt, Carl (1992), Teoría de la Constitución, Alianza Editorial, Madrid. Para la noción de ciclo político Miglio, Gianfranco (1988), "Pluralismo", en op. cit., vol. II. También Miglio, Gianfranco (2000), "La monocracia", Hespérides, n° 20.

[212](#) El Estado fuerte de Röpke coincide con la idea del Estado total de Carl Schmitt. Sin embargo, dada la temprana confusión que se impuso en torno a este último, el economista se manifestaba contrario al Estado total. La cuestión era en realidad semántica, pues lo que Röpke no aprueba es el experimento del colectivismo totalitario, sea bruno o rojo. Sobre esta temática resultan clarificadoras algunas páginas de Maschke, Günter, "Zum Leviathan von Carl Schmitt", en Schmitt, Carl (1982), *Der Leviathan*, Hohenheim, Colonia, pp. 227-242. También las de Julien Freund sobre la doble conceptualización del «totalen Staat» en el pensamiento schmittiano. Véase Freund, J. (1978), "Vue d'ensemble sur l'oeuvre de Carl Schmitt", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, tomo XVI, nº 44, pp. 30-31. Galli, Carlo (1996), *Genealogía della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bolonia, cap. XIII.

[213](#) Véase Röpke, Wilhelm, *La crisis social de nuestro tiempo*, p. 246. Cfr. Schmitt, Carl (1932), "Gesunde Wirtschaft im starken Staat", *Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen*, nº 1.

[214](#) Esta distinción, expresión mayor del *Jus Publicum Europaeum*, esencializa la «neutralización de la política» y, asimismo, el principio liberal de separación de lo político y lo económico. A todo ello atribuía Röpke el éxito de la política y la economía liberales sobre el «cesaro-economismo», reinventado en el colectivismo contemporáneo. Véase, por ejemplo, Röpke, Wilhelm (1959), *ob. cit.*, pp. 133 sq.

[215](#) Véase Oppenheimer, Franz (1997), *The State*, Fox & Wilkes, San Francisco. En esto consiste la teoría oppenheimeriana de la superposición de lo político y lo económico, muy influyente sobre la tradición austriaca. En todo caso, es muy anterior la famosa definición del Estado de Bastiat: «Grande fiction à travers laquelle tout le monde s'efforce de vivre aux dépens de tout le monde». Véase Bastiat, Frédéric (1873), *Sophismes économiques*, Guillaumin et cie, París, tomo I, p.332. Mucho más accesible es la antología Bastiat, Frédéric (1983), *Ouvres économiques*, P. U. F., París. En aquel pensamiento de Bastiat, más que en la teoría de Oppenheimer, se inspira la acerba crítica de Röpke al Welfare State. Véase por ejemplo: Röpke, Wilhelm (1969), "Robbing Peter to Pay Paul: On the Nature of the Welfare State", en *Against the Tide*. Röpke sostiene que, en última instancia, la redistribución es una especie de sofisma económico. Cfr. Rothbard, Murray N. (1996), *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Fox & Wilkes, San Francisco. El economista norteamericano, quien por cierto lleva al límite la distinción entre medios económicos y políticos postulando el «nonaggression axiom» (*ob. cit.*, p. 23), entiende que la redistribución de la riqueza operada por Estado de Bienestar ni siquiera admite la comparación tópica con Robin Hood, el bandido benefactor, pues estima que el efecto redistribuidor opera preferentemente por tramos de renta («the redistribution is within income categories; some poor are forced to pay for other poor», *ob. cit.*, p. 162).

[216](#) «¿De qué valen, en realidad, todos los tratados internacionales y los llamamientos a los pueblos para que renuncien a una parte de su soberanía en aras del superior interés del orden internacional, si prevalece la convicción (...) de que la política sólo ha de moverse en torno a la idea de que no hay más que amigos y enemigos?». Röpke, Wilhelm (1959), *ob. cit.*, p. 51.

[217](#) Röpke, Wilhelm (1959), *ob. cit.*, p. 53.

[218](#) Véase Maritain, Jacques (1945), *Principios de una política humanista*, José M^a Cajica, Puebla, p. 239.

[219](#) Véase Maritain, Jacques (1945), *ob. cit.*, p. 246. El propio Röpke escribió que «ser maquiavelista equivale a apostar contra el tiempo». Véase Röpke, Wilhelm (1959), *ob. cit.*, p. 54.

[220](#) La misma denuncia en un clásico incomprendido fechado en 1943: Burnham, James (1953), *Los maquiavelistas. Defensores de la libertad*, Emecé, Buenos Aires.

[221](#) Véase Aron, Raymond (1995), "La querelle du Machiavélisme", en *Machiavel et les tyrannies modernes*, Fallois, París, p. 393. También Molina, Jerónimo (1997), "La supuesta apoliticidad del liberalismo", en Sanabria, Francisco y Diego, Enrique de (ed.), *ob. cit.*, pp. 118-9.

[222](#) Véase Röpke, Wilhelm (1959), *ob. cit.*, p. 58.

[223](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), *ob. cit.*, pp. 147-52. Especialmente Röpke, Wilhelm (1960a), *ob. cit.*, p. 176 sq.

- [224](#) La tragedia del liberalismo alemán, aunque se perfila ya en 1815 y 1830, se inició oficialmente con el fracaso de la constitución de un Estado nacional entre marzo de 1848 y marzo de 1849. La obsesión por la fundación del Estado-nación provocó el abandono de los principios más genuinamente liberales. Vióse así desplazado de la arena política e intelectual por el prusianismo socialista (de Estado, socialdemócrata, nacionalsocialista), hundiéndose profundamente en el periodo de entreguerras. Su rearme intelectual después de la II guerra mundial, si bien se vio truncado finalmente por el auge del keynesianismo, rozó lo extraordinario. En el ambiente propicio de la época influyó el desprestigio que sobre sí había atraído el ideal nacional. Aunque se abusó más tarde de la estigmatización del concepto, lo cierto es que finalmente se dieron las condiciones para que el liberalismo alemán se desprendiese de su lastre histórico. Los avatares del liberalismo alemán hasta 1849 se exponen con claridad y concisión en Abellán, Joaquín (1987), Estudio preliminar a Rotteck, K. Von, Welcker, C. T., Pfizer, P. A. y Mohl, R. Von, Liberalismo alemán en el siglo XIX. 1815-1848, C. E. C., Madrid.
- [225](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., pp. 207-8. El problema del plan económico pone principio precisamente a Röpke, Wilhelm (1966), ob. cit., pp. 15-8.
- [226](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), p. 204. Viene muy bien aquí la distinción freundeana entre lo económico (l'économique) y la economía (l'économie). Véase Freund, Julien (1993), ob. cit. También Huarte, Juan (1980), La realidad primaria de lo económico y el sentido de la economía, Unión Editorial, Madrid.
- [227](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 205.
- [228](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 240.
- [229](#) Así concluye el maestro de economistas: «La legislación antitrust americana fue intervención conforme, pues intentaba anular fuertes poderes monopolísticos; la Ley de Arrendamientos Urbanos es un ejemplo de intervención disconforme porque regula los precios en el mercado libre de alquileres; pero no se puede dudar de que esta ley es liberadora en gran medida, pues cuando hay gran escasez de viviendas, limitar los derechos del propietario urbano es liberar a miles de individuos de una sumisión a veces muy tiránica». Álvarez, Valentín, A., Presentación de Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. XI.
- [230](#) En Röpke encontramos la convicción, ya que no la teoría, de que el monopolio tiene su causa en el intervencionismo estatal. Así, como parte de la política de mercado, señalase la necesidad de una política antimonopolios pasiva, caracterizada por el rescate de las concesiones y prebendas en manos privadas; la política antimonopolios activa pretende luchar contra las causas favorecedoras del monopolio del lado de la oferta. Cabe también una política antimonopolios activa del lado de la demanda, consistente en la educación del consumidor. Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., pp. 292-300. Ha sido Murray N. Rothbard quien ha demostrado que el llamado «monopolio natural», concepto en el que siempre tropieza la economía neoclásica, constituye un sofisma económico. El monopolio, en su opinión, siempre es político. Véase Rothbard, Murray N. (1977), Power and Market. Government and Economy, Sheed Andrews & Mc Meel, Kansas City. Especialmente Rothbard, Murray N. (1964), Man, Economy, State. A Treatise on Economic Principles, Van Nostrand, Princeton, cap. X. Según Rothbard, la manía antimonopolista proviene de la confusión entre libertad y abundancia (ob. cit., p. 580). Según Mises, el monopolio puede producirse por motivos netamente económicos en el caso de demandas inelásticas; Rothbard, sin embargo, expresaba su perplejidad ante dicha teoría, pues no encuentra de recibo culpar al productor de la inelasticidad de una curva de demanda concreta. En suma, el monopolio constituye un simple problema de libertad económica; donde ésta no existe o se violenta aparece aquél como una «concesión o privilegio especial otorgado por el Estado, determinando el cierre de un área de la producción en beneficio de un individuo o un grupo». Véase Rothbard, Murray N. (1964), ob. cit., p. 591.
- [231](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 33.
- [232](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., pp. 33-41.
- [233](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 36.
- [234](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 37.
- [235](#)

Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 40.

[236](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), idem.

[237](#) Véase Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., p. 132.

[238](#) Véase Sombart, Werner (1993), ob. cit., pp. 115 sq. Röpke, por ejemplo, rechaza frontalmente la alegría con que el público se lanza a las compras a plazos, expresión de una «forma anti-burguesa de entender la vida». Véase Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., p. 142.

[239](#) Véase Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., p. 158.

[240](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 19.

[241](#) Véase Belloc, Hilaire (1945), ob. cit., p. 167.

[242](#) Véase Belloc, Hilaire (1936), *An Essay on the Restauration of Property*, The Distributist League, Londres. Mas en el prólogo a la tercera edición de *The Servil State* ya refiere que «de no restaurar la institución de la propiedad nos veremos abocados a restaurar la institución de la esclavitud; no hay tercera vía». Véase Belloc, Hilaire (1927), *The Servil State*, Constable, Londres.

[243](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 20. También Molina, Jerónimo (1999), "El Estado servil", *Razón Española*, nº 96.

[244](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 166.

[245](#) Véase Jünger, Ernst (1993), *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, p. 61.

[246](#) Véase Jünger, Ernst (1993), ob. cit., p. 89.

[247](#) Véase Jünger, Ernst (1993), ob. cit., p. 172.

[248](#) La cultura, afirma categóricamente el escritor holandés, «se desarrolla en el juego y como juego». Véase Huizinga, Johan (1972), *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid, p. 205.

[249](#) Tal vez por ello escribe Huizinga que en la «cultura moderna apenas si se juega y, cuando parece que juega, su juego es falso». Véase Huizinga, Johan (1972), ob. cit., p. 244.

[250](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 95-6, nota 18.

[251](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 167.

[252](#) Por ejemplo: Messner, Johannes (1976), *La cuestión social*, Rialp, Madrid. También Pieper, Josef (1979), *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid. Para Messner, uno de los grandes problemas contemporáneos ha sido la transformación operada en la mentalidad del trabajador,

quien ha sustituido la seguridad basada en la propiedad por la seguridad social de provisión estatal. Véase Messner, Johannes (1976), ob. cit., pp. 463-4. El profesor Pieper, con mayor sofisticación filosófica, se interrogaba sobre «si el mundo del hombre se agota con ser un mundo de trabajo, si el hombre consiste simplemente en ser funcionario, trabajador, si la existencia humana adquiere su plenitud siendo exclusivamente existencia que trabaja cotidianamente». Véase Pieper, Josef (1979), ob. cit., p. 37. Pieper tiene páginas especialmente luminosas sobre la proletarización, que define como una vinculación general al proceso productivo, hasta el punto que «agota el espacio vital del hombre que trabaja». Véase Pieper, Josef (1979), ob. cit., p. 58.

[253](#) Messner habla, en este sentido, de la generalización de una «histeria pensionista», reivindicativa de ingresos sin contrapartida. Messner, Johannes (1976), ob. cit., p. 146.

[254](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 193.

[255](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 191.

[256](#) La propiedad plural o varia, que Hayek tomó de Henry Maine, implica una valoración positiva de su difusión en la sociedad. Véase Hayek, Friedrich A. von (1991), Los fundamentos de la libertad, Unión Editorial, Madrid, p. 169, nota 8.

[257](#) Según Röpke, la familia ha sido reducida poco a poco a una mera unidad de consumo, expediente a la medida de quienes persisten en razonar como macroeconomistas.

[258](#) Véase Röpke, Wilhelm, (1956), ídem.

[259](#) Espirituales y morales, pero también demográficas, tecnológicas y político sociales e institucionales. Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 18.

[260](#) Véase Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., pp. 80-1.

[261](#) Véase Röpke, Wilhelm (1959), ob. cit., p. 207.

[262](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 165.

[263](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 168.

[264](#) Decía Röpke que el tedio constituye una enfermedad del espíritu típicamente actual. Röpke, Wilhelm (1960a), ob. cit., pp. 102 sq.

[265](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 146.

[266](#) Véase Röpke, Wilhelm (1947a), ob. cit., p. 9.

[267](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 66.

[268](#) Véase Röpke, Wilhelm (1956), ob. cit., p. 141.