

CRÍTICA DE LIBROS

Republicanismo contra neoliberalismo. Análisis de una propuesta para resistir la última versión de la teología política. Reseña de: José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, NED, 2020

Republicanism against neoliberalism. Analysis of a proposal to resist the last version of political theology. Review of: José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, NED, 2020

Alfonso Galindo Hervás

Universidad de Murcia
galindoh@um.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9155-402X>

Enrique Ujaldón Benítez

Universidad de Murcia
enrique.ujaldon@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3247-7394>

1. INTRODUCCIÓN

La obra de José Luis Villacañas (1955) configura un *corpus* teórico unitario y reconocible con una extraordinaria potencialidad para interpretar la genealogía de la sociedad contemporánea y, en la misma medida, nuestro presente. Dicha obra, aún abierta, conforma una auténtica historia conceptual, capaz de mostrar y sacar rendimiento hermenéutico de la convergencia entre historia social e historia de los conceptos.¹

¹ Puede leerse una verdadera autobiografía intelectual del profesor Villacañas en la entrevista de Josefa Ros publicada en *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. N. 4, noviembre 2016, pp. 10-31.

El ensayo *Neoliberalismo como teología política* se inscribe en este proyecto de identificación y crítica de los fundamentos de nuestras *praxis*, discursos e instituciones; en este caso concreto, de eso que se ha dado en llamar “neoliberalismo”. Consta de un prólogo y seis capítulos en los que Villacañas construye el tipo ideal “neoliberalismo”, evidenciando las carencias que cubre y la negatividad que imprime en las vidas humanas, y defendiendo una política republicana orientada a la defensa del bien común. Para ello, reconstruye y analiza la crisis del liberalismo y la respuesta a la misma por parte de la última gran filosofía europea, la de Jürgen Habermas y Michel Foucault. Luego, de la mano de la obra de Dardot y

Laval, propone una definición del neoliberalismo como la última versión de teología política, esto es, como un discurso y una *praxis* que totaliza la vida humana *omnes et singulatim*, ofreciendo e imponiendo como natural una verdad y una forma de vida. El desarrollo de este argumento va acompañado de un análisis crítico. Este culmina en un apartado final y un *post-scriptum* en los que elabora y defiende una propuesta alternativa de perfil republicano.

2. PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN DEL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

El primer capítulo del libro (“Habermas y el sentido epocal de la respuesta neoliberal”) constituye el punto de partida de su tesis: Habermas fue el primero en diagnosticar la crisis de la gobernanza capitalista fordista en los 70. Para él, solo desde el mundo de la vida, y por medio de una ética reflexiva y discursiva, podía superarse la crisis de legitimidad del capitalismo. Ello implicaba la tesis de que la crisis no era solo una perturbación de la *integración sistémica* (como para Luhmann), sino una amenaza a la *integración social*. Mientras que la crisis sistémica podía ser resuelta por los mecanismos correctores que operan en el propio sistema capitalista, la crisis social exigía instituciones en las que intervienen seres humanos enraizados en mundos de la vida, que son fuente de normatividad y sentido. El presupuesto de Habermas es que la progresiva racionalización objetiva que disminuye la contingencia en el contexto del capitalismo avanzado, aumenta las necesidades de individualización e inmunización subjetiva. Y solo una individualización informada normativamente y que tornara reflexivo el mundo de la vida permitiría al individuo una relación con los sistemas no meramente negativa. Advierte Villacañas de que los estudios culturales posmodernos defraudaron esta orientación al promover aspectos del mundo de la vida meramente inmunizadores.² La aspiración habermasiana, por el contrario, era evaluar si el capitalismo podía superar la crisis o esta se encaminaba a la destrucción del sistema social completo.

Villacañas reconstruye la propuesta de Habermas y cuestiona su viabilidad al argumentar su carácter utópico. Habermas estableció tres

grandes límites a la racionalidad instrumental: el equilibrio ecológico, el antropológico y el internacional. Estos implicaban limitar el sistema de poder político y económico. Villacañas subraya que tales límites eran incompatibles con la lógica del capitalismo; es decir, Habermas no vio que un capitalismo capaz de autolimitarse estaba transitando a otra cosa. El análisis de Habermas suponía un horizonte democrático republicano en el que el Estado social de derecho vinculaba gobierno con mundo de la vida. Pero esto le parece a Villacañas anacrónico y utópico ya en 1970. Como veremos, tal juicio parece contradecir la posición que enuncia en el último capítulo del libro y, sobre todo, en el *Post-scriptum*. Una posición que, aunque avisada e informada por el devenir de la *Weltanschauung* neoliberal, insiste en retomar la agenda normativa republicana. Volveremos sobre ello. En cualquier caso, Villacañas sostiene que Habermas no vio que lo que se avecinaba con el neoliberalismo desde los años 70 era una nueva forma de socialización diferente de la tradicional sostenida por motivaciones democráticas: la que proporcionó el mercado. Habermas subestimó que era posible una ocupación absoluta del psiquismo por el *a priori* del mercado, del dinero y del poder, en la medida en que se avanzara hacia una ocupación directa del sujeto por la técnica organizadora de mundos de la vida postradicionales. Esto es lo que Villacañas va a catalogar como “teología política”.

3. EL NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA Y LA CUESTIÓN NEOLIBERAL

El segundo capítulo (“El nacimiento de la biopolítica”) se inicia con esta proposición: «El neoliberalismo, esta es mi tesis, debe ser entendido como la solución temporal a los problemas de legitimidad del capitalismo tardío tal y como los planteaba Habermas». Según Villacañas, el neoliberalismo innovó en las tres condiciones señaladas por Habermas para superar la crisis: la geoestratégica, con el pacto Mao-Nixon; la antropológica, induciendo motivación y socialización desde el mundo de la vida tecnificado a través del mercado y el dinero, no desde procesos de comunicación normativos basados en la ética discursiva; la ecológica, insensibilizando frente al control de la huella antrópica. Para Villacañas este proceso implicaba esta revolución civilizatoria. A su juicio, ni siquiera Foucault captó su novedad, pues vinculó el neoliberalismo con el liberalismo clásico y el ordoliberalismo. Villacañas, por el contrario, argumenta que se transitó a un capitalismo diferente

² Estas advertencias críticas hacia cierta filosofía contemporánea acompañan la reflexión de Villacañas desde hace tiempo. Véase, por ejemplo, la introducción de *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: Una genealogía de la división de poderes*, Trotta, Madrid, 2016.

del regulado por el Estado. El sujeto se separó de los contextos de interacción social e intercambio normativo y sustituyó la socialización tradicional por la absolutización del principio de placer administrado con dinero. El individuo interiorizó las reglas de la economía liberal, siendo superflua la necesidad de motivación y eliminando capacidad de resistencia. El gobierno administraba el mundo externo y el individuo se administraba a sí mismo según las mismas normas. El capitalismo caminó hacia una globalización que parecía excluir decisiones políticas. El crédito sustituyó al Estado como mecanismo redistribuidor. Se debilitó la soberanía del Estado en favor de las grandes corporaciones multinacionales y las grandes agencias de gobernanza mundial. Todo ello reforzó la apoliticidad de los sujetos y su pérdida de anclaje en mundos de la vida tradicionales.

En suma, el escenario teórico que suponía la teoría de Habermas estaba en trance de desaparecer. Ya no era posible que los sistemas de autogobierno del poder y del dinero fueran acompañados por la autorregulación de los sistemas comunicativos de integración y motivación, de modo que las sociedades occidentales pudieran encarar sus riesgos históricos, derivados de la necesidad de limitar aquellos sistemas. Disuelto el fundamento del Estado de bienestar (el vínculo entre lo económico y lo social y lo estatal), el neoliberalismo prometía otra utopía (libertad de acción mediante políticas crediticias), con la que hacía frente a diversos factores que amenazaban la adhesión al sistema (crisis del petróleo de los 70 y derrota de Vietnam) y a los que respondió con la apertura a China, la mundialización del dólar y la financiarización de la economía occidental. Solo el genio de Foucault supo ver que, para ofrecer una utopía, el neoliberalismo necesitaba algo para neutralizar la conciencia de clase que producen sus crisis; un nuevo principio capaz de traducirse en una formación social.

Villacañas apunta que, aunque Foucault denunció en *El nacimiento de la biopolítica* a los detractores del Estado por legitimar al neoliberalismo, tampoco celebró la sociedad civil como lugar de emancipación pues vio que era el ámbito de la gobernanza biopolítica. No llegó a ver la tensión entre neoliberalismo y democracia y su posición fue ambigua ante él. A partir de aquí, y de las tesis de Dardot y Laval recogidas en *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*,³ Villacañas afirma que «el neoliberalismo ha sido la última teología

política intentada hasta la fecha. Este es el argumento central de este libro» (pp. 73 y ss.).

4. LA ÚLTIMA TEOLOGÍA POLÍTICA

El autor desarrolla esta tesis en el cuarto capítulo (“Neoliberalismo como teología política”). Para ello comienza definiendo lo que entiende por teología política. Este concepto nombra la reunificación, con aspiraciones de totalidad, de la división de poderes constitutiva de Occidente desde la irrupción del judaísmo y el cristianismo.⁴ La tesis de Villacañas es que el neoliberalismo liquidó la división de poderes, disolviendo el mundo de la vida en mercado.

El autor defiende la tesis de que Foucault fue quien identificó el régimen neoliberal y su forma de gobierno biopolítica como el último proyecto que ha pretendido totalizar la vida personal y social, absorbiendo todos los poderes para garantizar la adhesión al gobierno. Aunque ha habido diversos intentos de fundar regímenes totales que pretendían invadir el ámbito entero de la subjetividad, solo el neoliberalismo supo construir una teología política en tanto que mera gobernanza. Lo hizo proyectando el modelo de Estado occidental para transformar y gobernar las subjetividades sin incurrir en las contradicciones de los regímenes totalitarios. Así, el poder supraestatal seguía necesitando los Estados-nación para generar vínculo, permitiendo al neoliberalismo presentarse en continuidad con las democracias liberales y el Estado del bienestar.

Foucault también vio (*El gobierno de los vivos*, 1979-1980) que la legitimidad requiere de la producción mundial de poder-saber; o sea, gobernar a través de la verdad. El neoliberalismo retira a la política la capacidad de ofrecer verdad, y desarrolla e impone la suya, que no es la de la igualdad democrática, sino la de la libertad individual de consumo. Ello implica despolitización: propone una democracia social, no política, pues esta precisa sentido de comunidad. De este modo, el neoliberalismo ha logrado una articulación y retroalimentación entre estrategia mundial de gobernanza productora de verdad y dominación particular de los Estados para aplicarla. Una teología política, en suma.

Villacañas asume la tesis weberiana de Dardot

³ Ch. Laval, *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2020.

⁴ Desarrolla esta tesis en *Teología política imperial*, op. cit., donde defiende que, mientras que el judaísmo renunció a la forma política, el cristianismo, al proponer una institución alternativa, inauguró una división de poderes que impugnó la teología política.

y Laval según la cual el *ethos* del *Homo economicus* neoliberal es el mismo que el del *Homo religiosus* puritano del capitalismo clásico, solo que sus motivaciones y objetivos conscientes e inconscientes han cambiado. Ahora el capitalismo, encarnado en ilimitados bienes deseables, aparece como centro total de la existencia y objeto de deseo consciente, análogo a la vieja trascendencia religiosa. Lo que ha variado es el concepto de salvación, que en el neoliberalismo ya no remite a lo trascendente, sino a la capitalización de uno mismo. La idea de salvación individual es proyectada al espacio público bajo la modalidad de espacio artificial de competencia económica, que es la nueva comunidad de salvación en la que son discriminados los eficientes.

A partir de este diagnóstico, Villacañas defiende la necesidad de mantener viva la conciencia del poder que produce el medio y la originaria e insuperable indeterminación. Pero no para reivindicarla en sí misma, como a su juicio hace cierta filosofía contemporánea abstracta y estéril, sino para luchar por una normalización diferente de la capitalista. El reto es cuestionar la naturalización de las reglas que impide al sujeto neoliberal identificar las consecuencias negativas que ellas producen, y que más bien lo confirman en la necesidad de observarlas. Tal cuestionamiento reclama la distancia que permite la reflexión. Es lo que Villacañas analiza en el quinto capítulo (“Teología política y ontología del presente”). Invocando la tesis de Gumbrecht,⁵ atribuye a la aceleración la dificultad para distanciarse de la vorágine de novedades, reflexionar y hacer experiencia. A su juicio, la forma actual de consumir bienes culturales no precisa elaborar ni memoria ni expectativa (hacer experiencia y configurar identidad), pues su significatividad se agota en el goce subjetivo de consumir. Las latencias permanecen ajenas a la reflexión, reducido su potencial de sentido al instante de consumo. Esta es la estructura temporal de las vidas precarias, esencialmente afines al capitalismo. Este constituye un mundo de la vida para cuyo goce no se precisa reflexión, sino exponerse al circuito comunicativo llamado publicidad. De aquí concluye Villacañas que el neoliberalismo no es una mera teoría económica, sino una política que elimina la posibilidad de un sujeto que afirme una disidencia.

En ausencia de deliberación pública, el terror privado muta en terror público. Y este genera a su vez populismo reaccionario. Es la tesis de Villa-

cañas sobre la relación de retroalimentación entre neoliberalismo y populismo. El absolutismo del libre mercado no solo no inmuniza del totalitarismo, sino que conduce al absolutismo de la política en forma de populismo reaccionario. Así se constata la naturaleza política, no económica, del neoliberalismo. La buena noticia de ello es que, al no tratarse de un mero desenlace inevitable de la economía de mercado, sino producto de acciones y decisiones, es posible producir distancias respecto a la naturalización del capitalismo. Ello exige dotarnos de herramientas políticas, culturales, estéticas, religiosas, capaces de forjar mecanismos de interposición. Villacañas lo aborda en el último capítulo, titulado “Común”.

5. COMÚN

Como respuesta al neoliberalismo, Dardot y Laval proponen recuperar la tradición socialista. Su propuesta pasa por reconfigurar la idea de lo común para cuestionar la base filosófica del capitalismo y desde ahí refundar las instituciones sin pasar por el Estado. Frente a la tradición comunista y marxista, los franceses asumen que el Estado es cómplice del capitalismo y que, por tanto, no hay salvación a través de él. La sociedad civil es la que tiene que construir una realidad que acabe con el capitalismo neoliberal sin pasar por la conquista del Estado. Esa recuperación de prácticas económicas que no pasan por el Estado es el que da a la propuesta de Dardot y Laval ese «tono arcaizante» (p. 217), pues se intentan recuperar prácticas que fueron expropiadas por el proceso capitalista y de construcción del Estado moderno. Villacañas sospecha de toda esa construcción que tiende a buscar sus raíces en una Edad Media idealizada, aunque mira con simpatía la defensa de la cooperación como conjunto de mediaciones que no pasan por el mercado, ni por el Estado. Una cooperación que se articularía como un republicanismo comunista sin Estado.

Un sistema cooperativo de gestión de lo común recuerda al corporativismo medieval. Es evidente que nos quedan vestigios de tales instituciones, y Villacañas duda que sobre esto pueda construirse una alternativa al neoliberalismo. Y lo resume en una frase: «Será tan difícil hacer una comunidad de productores de teléfonos móviles inteligentes como renunciar a ellos» (p. 232). No obstante, después de analizar el psiquismo del sujeto que debería fundar una alternativa al *Homo economicus* neoliberal, se decanta, de un modo sorprendente, por la cooperativa como fundamento de una alternativa al orden neoliberal. La coopera-

⁵ H. U. Gumbrecht, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.

tiva, enraizada en el mundo de la vida, se forja en vínculos comunitarios donde se responde ante los demás del trabajo realizado. «Solo ahí [afirma Villacañas] veo una atención responsable a la racionalidad económica que a la vez no se deje conquistar por el *Homo economicus*» (p. 241). En la cooperativa se encarnaría la forma económica del republicanism, en la que todos toman las decisiones que afectan a todos.

¿Cómo ha pasado Villacañas de rechazar que pueda fundarse una alternativa al neoliberalismo basado en la recuperación de restos de formas comunitarias del trabajo a pensar que el cooperativismo puede ofrecer tal alternativa? Parece que para él ello solo será posible si, a diferencia de lo que piensan Dardot y Laval, el Estado se implica en la construcción de una forma política republicana que potencie el cooperativismo como forma de organización económica. No hay alternativa fuera de la política. Esta es la diferencia radical con los dos autores franceses. Aunque Villacañas no explora con más profundidad esta tesis, nosotros pensamos que el cooperativismo no puede dar cuenta de las exigencias que el propio Villacañas establece como alternativa al neoliberalismo. Veámoslo brevemente.

En primer lugar, que la empresa cooperativa funcione en su interior con formas de gobernanza que cabría llamar republicanas, no significa que como empresas competidoras en el mercado no sigan su misma lógica de racionalidad económica tal que, desde el punto de vista de ese mismo mercado, sean indistinguibles con el resto de empresas. En las cooperativas también impera el principio de propiedad, que diferencia entre los que son socios cooperativistas y, por tanto, copropietarios, y el resto de los trabajadores, a los que se les aplican las reglas generales del mercado de trabajo.

En segundo lugar, Villacañas da por supuesto que la forma cooperativa es capaz de proveernos de todo tipo de bienes y servicios —de los que asume, con acierto, que no estamos dispuestos a renunciar, como los teléfonos móviles—. Pero la rigidez misma de la forma cooperativa, que privilegia la protección de todos al beneficio, no le proporciona la ductilidad necesaria para crecer y transformarse si es necesario. Por eso no encontramos cooperativas en los sectores de alta tecnología. Habría que explicar entonces cómo podría ese sistema proveernos de los bienes y servicios que nos ofrece el libre mercado. Y esto es algo que ni Dardot, ni Laval, ni el propio Villacañas hacen.

Sin embargo, nuestra objeción más radical a este planteamiento no surge de que no veamos viabilidad a un proyecto de orden económico re-

publicano basado en el modelo de las cooperativas. Nuestra objeción es que no vemos que un republicanism moderno necesite un modelo de gestión económica basado en la propiedad común de los bienes de producción. La tradición republicana no se ha basado en la gestión común de los bienes, sino en el gobierno común de las instituciones, compatible con formas de propiedad privada y de libre mercado. Nosotros, como Villacañas, también creemos que la clave está en la prioridad de la política sobre la economía y que no hay mercado sin normas, como no hay libertad sin ley.⁶ Este es el principio republicano. Pero ello no exige, como sí lo quiere la tradición socialista, la propiedad colectiva de los bienes. Con la reivindicación de una política republicana, Villacañas demuestra coherencia con su trayectoria teórica y política, siempre orientada a recuperar, renovar y revitalizar las bases teóricas del republicanism moderno, pero el libro deja sin construir, o cuanto menos apuntar, una alternativa económica republicana al neoliberalismo.⁷

6. TENSIONES

El libro concluye con un largo *Post-Scriptum* motivado por la covid-19. Para Villacañas, las muertes provocadas por la pandemia retan a un neoliberalismo orientado a administrar el placer. El texto es especialmente valiente porque está escrito en los primeros momentos de la pandemia, con pocos elementos de juicio aún sobre su evolución futura. El mismo autor reconoce lo precario de los datos. Pero para nuestro análisis es muy relevante, porque imprime un poderoso giro a la argumentación anterior.

Las circunstancias le sirven a Villacañas para reforzar su crítica al darwinismo económico que legitima el neoliberalismo. Pero también para apelar a una suerte de comunidad de los vivos cuya experiencia y conciencia habría emergido con la pandemia. Ante el fracaso del individualismo neoliberal se plantea una exigencia ética de protección universal que ofrezca soberanía sanitaria, alimenticia, vivienda, etc., más allá de las reglas de la competencia. Sin embargo, Villacañas no pone el acento en la potenciación del cooperativismo en todos esos sectores como resistencia y

⁶ Así lo defendimos en nuestro libro *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, Tecnos, Madrid, 2014.

⁷ Aunque la identificación y defensa del ideal republicano vertebraba toda la obra de Villacañas, desde sus iniciales textos sobre Kant hasta los de carácter más historiográfico, para una referencia explícita, puede verse *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid, 1999.

contramodelo al neoliberalismo. Lo que pide es más intervención estatal para ganar esos espacios de soberanía que permitan respuestas nacionales ante crisis sistémicas como la que hemos vivido. Está claro que el ámbito de esa soberanía no se reduce a las pequeñas comunidades de vida compartida, sino que operan en el plano nacional y europeo. Villacañas vuelve su mirada hacia el ideal ordoliberal como modelo para generar un nuevo pueblo europeo, que está en los orígenes de la creación de la propia UE. Esto es, la respuesta de Villacañas a la colonización totalitaria de todas las dimensiones de la vida humana por parte del neoliberalismo, que hace de este una verdadera teología política, consiste en profundizar en el republicanismo liberal (o en el liberalismo republicano, como se prefiera). En lo que sigue, argumentaremos que dicha posición es cuestionable desde las propias premisas de Villacañas.

La estrategia liberal frente al totalitarismo teológico-político ha sido siempre la división del poder y la verdad que produce. Es la misma estrategia que determina, al menos en esencia, la posición de Habermas que, como hemos visto, Villacañas considera anacrónica ya en los años 70. Sin embargo, opta finalmente por una estrategia de corrección del capitalismo «desde afuera» que es esencialmente análoga a la de Habermas. Incluso cree en la viabilidad de un nuevo pacto social mediado por el Estado. Ciertamente, no abunda en su texto la típica jerga habermasiana de la «acción comunicativa». A lo que él apela es a una experiencia comunitaria que bloquee la inmunización inducida por el capitalismo neoliberal. Tal apelación recuerda al argumentario comunitarista y vitalista de autores como Roberto Esposito o Jean-Luc Nancy. Pero ya se trate de usar la idea de vida como lecho rocoso ontológico compartido desde el que derivar un orden normativo, ya se trate de partir de un concepto en sí mismo ya normativo de vida, el punto de llegada es el mismo, a saber: interrumpir la lógica teológico-política inductora de vidas inmunizadas y precarias identificando y reivindicando otra lógica, la de la vida ex-puesta, com-partida, que ha sido puesta de relieve por la experiencia pandémica.

Pero la corrección republicana del capitalismo neoliberal no solo puede cuestionarse por su obsolescencia y agotamiento —igualmente predicables de la estrategia habermasiana—, sino por su incapacidad para hacer frente a la dimensión mundial del neoliberalismo. Tropezamos aquí con una limitación del republicanismo de la cual es índice y factor la típica reticencia republicana al

globalismo del capitalismo. Lo argumentaremos.

A juicio de Villacañas, frente al liberalismo clásico y el ordoliberalismo, es distintiva y definidora del neoliberalismo la proyección mundial de una lógica de poder afin al Estado de bienestar, pero naturalizada mediante la producción de verdad —la cual, como tal verdad, se presenta como universal y necesaria—. De ahí que Villacañas lamente la esterilidad de las resistencias incapaces de producir una verdad alternativa de alcance igualmente mundial. Pero cuando tiene que proponer herramientas políticas y culturales a la altura del reto, ¿a qué recurre él? A un ideal republicano comunitarista que se opone a la lógica globalizadora. La propia insistencia en la lógica cooperativista como paradigma inspirador de la organización de lo común, unido a su crítica al globalismo inherente al neoliberalismo, permite plantear una reserva a tal posición, a saber: que implica el abandono de la lucha en pos de una normatividad universal y, en esta medida, la cesión de este reto esencial al neoliberalismo que se pretende combatir. En otras palabras: no parece haber en la reflexión de Villacañas una alternativa a la dimensión universalizante inherente a la biopolítica neoliberal. Su propuesta republicana combate el globalismo de la lógica capitalista, pero al precio de asumir el particularismo localista y no tener herramientas teóricas para pensar una normatividad y una institucionalidad potencialmente planetarias. Lo más cercano a una propuesta tal es la apelación a la idea de vida compartida; una apelación que es forzosamente de carácter ético, no político. En este punto, Villacañas exhibe una de las tradicionales críticas de la izquierda al neoliberalismo, a saber: su presunta liquidación de las fuentes dadoras de sentido que supone el conjunto de costumbres, *mores* y tradiciones particulares que conforman el mundo de la vida de la *res publica*. De lo que abomina el crítico del neoliberalismo es de la desterritorialización y la fría impersonalidad de las transacciones económicas puramente especulativas, tan alejadas del trabajo real, así como de las instituciones que trascienden la soberanía nacional, que él denomina “popular”, en aras de objetivos como la competitividad, la eficacia o la productividad.

Y, sin embargo, la apelación al ordoliberalismo y a la construcción europea, con su apuesta por la cohesión y la integración en un proyecto de crecimiento inclusivo, supone un nuevo giro en la argumentación, donde ya no se pone el énfasis en los mundos de la vida compartidos, sino en la creación de poderes supranacionales que generen poder político, económico y financiero capaces de ser contrapoderes de los dos grandes imperios que

se disputan el mundo: China y los EE. UU. Ya no existe aquí «el pueblo menor, el que solo se tiene a sí mismo». Ese «pueblo eterno», «que siempre salva» (p. 248). Un pueblo idealizado, preexistente. Nada impide que esos poderes supranacionales se rijan por principios federalizantes, *more kantiano*, que articulen sistemas de gobernanza internacionales que permitan doblegar el neoliberalismo y poner orden al capitalismo financiero. Objetivos que nos parecen deseables, pero que se alejan de una política basada en mundos de la vida compartidos.

Villacañas se mueve entre un comunitarismo sentimental, de solidaridades compartidas, y un globalismo político que permita articular instituciones que mantengan el crecimiento económico y la separación de poderes. Dardot y Laval optan claramente por la primera opción. Y, en un principio, con matizaciones, parece que Villacañas también, para al final hacer surgir un republicanismo liberal de carácter más clásico, que entronca con el ordoliberalismo, cuyos principios básicos hacemos nuestros en el ensayo ya citado *La cultura política liberal*, pero que se aleja totalmente de la tradición socialista utópica que es el terreno de juego de los autores franceses mencionados.

Por último, es preciso introducir una reflexión sobre un presupuesto de Villacañas. Es el peligro inherente a la comprensión del neoliberalismo como una realidad homogénea. Se construye un enemigo unidimensional, como conjunto de todos los males sin mezcla de bien alguno. Pero ese constructo no se sostiene teóricamente. En primer lugar, porque la reconstrucción no es neutra, sino normativa y polémica. En segundo lugar, porque el debate teórico en el seno de la familia remisible al neoliberalismo es apabullante; o sea, no hay una ortodoxia neoliberal. En resumen, el concepto de

neoliberalismo tiene mucho de significativo vacío. Es producto de una abstracción epistemológica tan grande que resulta muy igualadora y poco explicativa. En el neoliberalismo parece caber todo: Rusia, China, la actual Unión Europea, Trump y su contrario. Se presenta como un proyecto bien articulado y con una clara gobernanza que conduce, aunque prudentemente sin entrar en ello, a las visiones conspiranoicas del orden mundial. Pero la complejidad de las relaciones internacionales, la maraña de normas que las regulan, los múltiples intereses contrapuestos, no nos dan un mundo homogéneo y ordenado en el que se impone una teología política clara, sino, más bien, muchas concepciones del bien, de la política y de la vida que pugnan entre sí de un modo conflictivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Galindo Hervás, Alfonso y Ujaldón Benítez, Enrique, *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, Tecnos, Madrid, 2014.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.
- Laval, Christian, *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2020.
- Ros Velasco, Josefa, “Entrevista a José Luis Villacañas Berlanga”, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 4, noviembre 2016, pp. 10-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.163986>
- Villacañas Berlanga, José Luis, *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid, 1999.
- Villacañas Berlanga, José Luis, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: Una genealogía de la división de poderes*, Trotta, Madrid, 2016.