

*Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, NED Ediciones, 2020, 280 pp.

Si tuviera que recomendar un trabajo que ayudara a explicar, aunque sea indirectamente (o no tanto), por qué el discurso político de Isabel Díaz Ayuso, dotado de una subjetividad psicótico-darwinista-arrogante, fue capaz de arrasar al grito de “libertad, libertad” en las elecciones madrileñas de Mayo de 2021, antes de buscar explicaciones en los análisis algorítmicos que ofrece la ciencia empírica española –absorta tantas veces en la frenética difusión de análisis mediáticos al modo de un carrusel demoscópico-deportivo–, sugeriría serenamente la lectura de este muy aconsejable libro del profesor José Luis Villacañas que aquí vamos a comentar. Es casi seguro que el autor no escribió este libro para satisfacer este tipo de análisis electorales, pero no es descartable esta lectura a la vista de los muchos subtextos útiles que esconden sus páginas. Porque este libro tiene muchas capas pese a la supuesta “breve extensión” (12) del mismo. Ofrece una mezcla interesante de análisis filosófico-político académico sobre la modernidad capitalista junto a referencias concretas de algunos hitos de la historia política reciente en los últimos 50 años como, por ejemplo, el pacto Nixon-Mao en los años 70 que permitió dar un cambio cualitativo al actual capitalismo global (46); el proceso de construcción europea como intento de salvaguardar el modo de vida europeo (64); la guerra de aranceles lanzada por Donald Trump como aviso de que tal vez el capitalismo global está entrando en una nueva fase (209); la guerra de Siria, donde Villacañas advierte que “deberíamos pensar en lo obstinada que puede ser Rusia a la hora de abandonar posiciones conquistadas” (274); o, ya al final del libro, la crisis de la pandemia por el Covid-19. Esta aparente mezcla de temas, con ser importantes, no deberían sin embargo distraernos del objetivo central del texto. El libro tiene un planteamiento teórico-filosófico claro y desarrolla un plan orientado a un objetivo preciso, contra el que no cabe despistarse en compañía de falsos amigos. Villacañas demanda la necesidad de tener una mirada bondadosa hacia la realidad, aunque descarta el atajo de la ingenuidad. Como dirá en unas frases brillantes, hay que tener el miedo suficiente a la hora de ver lo que ocurre en la realidad para poder reflexionar y ganar la suficiente distancia que impida que caigamos en la desesperación paralizante (esp. 189 y 237-243).

¿De qué habla el texto? Pues como su título indica, habla de dos cosas. Por un lado, el libro es un conversatorio con cuatro pensadores políticos contemporáneos: Jürgen Habermas, Michel Foucault, Pierre Dardot y Christian Laval. Villacañas discute con todos ellos desde el cáli-

do sentimiento de compartir preocupaciones comunes, aunque entabla claras diferencias con todos ellos, siempre con la perspectiva de buscar soluciones afines. Pero, sobre todo, el libro es una reflexión en profundidad sobre el neoliberalismo: como concepto, como idea pero, sobre todo, como (posible) teología política. Más allá de la cháchara que habitualmente rodea a las discusiones sobre qué es el neoliberalismo, convertido muchas veces en un significativo vacío que puede servir para explicar tantas cosas y ninguna, Villacañas escruta –a mi juicio, con una perspectiva acertada– de qué estamos hablando cuando usamos este término y, a partir de ahí, se pregunta hasta qué punto el neoliberalismo se ha convertido en una teología política, con vocación y capacidad de totalizar nuestra existencia, tanto en términos materiales-objetivos como en términos psíquico-subjetivos. Su respuesta es ambivalente: dice que el neoliberalismo no es inevitable, pero sí es una experiencia histórica poderosa, con pretensiones de totalidad teológica, está muy arraigada en nuestra conciencia y va a ser muy difícil subvertirla. En sus palabras, “ningún mundo de vida se abandona por completo, pero jamás antes de que otro dispositivo pueda generar un mundo estabilizado alternativo” (178).

El libro está dividido en seis capítulos y un post-scriptum final, que funciona a modo de pequeña balsa de optimismo en medio de la tempestad. Los seis capítulos sirven para organizar el conversatorio de forma cronológica. El primer capítulo es un diálogo con el Habermas que escribió *Problemas de legitimación del capítulo tardío* en 1973 y el último capítulo se centra sobre todo en la obra de los autores más recientes, Dardot y Laval: especialmente sus obras *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (2009); *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI* (2014) y *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal* (2018) [este último libro, escrito solo por Laval]. Los capítulos centrales del libro concentran, a mi juicio, el diálogo principal del trabajo, que es el que Villacañas mantiene con Michael Foucault: especialmente con *El nacimiento de la biopolítica*, de 1979, y en menor medida, con otras obras como *Del gobierno de los vivos*, de 1980, así como una famosa entrevista que dio Foucault en los primeros meses de 1984, justo antes de su fallecimiento, titulada en castellano “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, donde aborda la diferencia entre las relaciones de poder y las relaciones de dominación (107).

El diálogo de Villacañas con Habermas a partir de su famoso libro de 1973 sirve para poner encima

de la mesa las ventajas y las limitaciones del modelo habermasiano a la hora de entender el capitalismo moderno. Según Villacañas, el acierto de Habermas es que fue capaz de explicar la diferencia entre el mundo sistémico del capitalismo occidental, donde prima la racionalidad objetivo-instrumental, y el llamado mundo de vida, donde prima la racionalidad simbólico-subjetiva-crítica. Habermas creía que ambos mundos podrían entrar en conflicto, en la medida que obedecen a lógicas distintas, y esto podría generar una crisis de legitimidad del sistema político-económico occidental. Lo que, según Villacañas, Habermas no vio es el proceso que se estaba poniendo en marcha en los años 70 del siglo pasado: un proceso de metamorfosis profundo del psiquismo subjetivo por parte del capitalismo, o, como dice el autor, un proceso de “entropía psíquica” (27) que el capitalismo realizó a destajo para adecuar la conciencia subjetiva de los individuos al mundo sistémico existente, esto es, un proceso de realineamiento del mundo de vida acorde con los requerimientos del mundo económico capitalista. Habermas pensó que la destrucción de los mundos de vida era algo impensable, muy difícil, o que sin duda produciría un coste de legitimidad inasumible (curiosamente, como resalta Villacañas, Habermas coincidirá en esto con los enfoques alemanes del ordoliberalismo de principios del siglo XX). La realidad, como hemos visto luego, es que el mercado tecnificado del mundo sistémico transformó las estructuras simbólico-políticas, fundamentalmente el Estado del Bienestar, y puso a trabajar sin descanso a dicho Estado para que los mundos de vida se transformaran radicalmente: así, el Estado del Bienestar a partir de la crisis de los años 70 del siglo pasado deja de ser un dispositivo de protección compensatorio del mercado y se convierte en un dispositivo gubernamental orientado a que las personas se puedan reciclar y se conviertan en sujetos nuevos, cada vez más competitivos y adaptados a los requerimientos del mundo sistémico, que es siempre cambiante y lo es además de forma crecientemente acelerada.

A diferencia de Habermas, el autor que vio claramente esta situación –aunque, siempre según Villacañas, no fue capaz por razones temporales de ver el alcance de todo lo que se avecinaba– fue Michel Foucault. El libro *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1878-1979* es clave para entender lo que hoy entendemos por neoliberalismo: una especie de gubernamentalidad psíquica que regula la estructura de la subjetividad de los individuos por parte del Estado al servicio de la justificación legítima del sistema capitalista. Foucault descubre que la crisis de los años 70 no es una crisis económica material sino más bien una crisis de “motivaciones”, y la solución ofrecida por el mundo sistémico va a ser: “¿no queréis libertad?, pues bien, toda la que queráis... pero desde el mercado” (69). Villacañas hace suyas en gran medida las tesis centrales de Foucault sobre el funcionamiento del neoliberalismo y en ocasiones se hace indistinguible la posición de uno y otro. Aunque, como veremos a continuación, mantiene algunas importantes diferencias con Foucault en asuntos centrales, la visión general del análisis del neoliberalis-

mo que hace Villacañas tiene una inequívoca impronta foucaultiana, eso sí, más estilizada y quizás también más sistematizada –como recuerda el autor, Foucault era excesivamente fragmentario y desordenado, lo cual a él le parece una pequeña desgracia. (No sería del todo gratuito preguntarse si ésta no fue una estrategia deliberada del propio Foucault, y tal vez pudo haber tenido algunas –buenas– razones para adoptar esa actitud, pero nuestro autor no entra en estas consideraciones). Más allá de este leve reproche, la preocupación de Villacañas, siguiendo las tesis de Foucault, es mostrar el peligro que encierra la posibilidad de que el neoliberalismo se convierta en una teología totalizadora de la existencia, que busca legitimarse hasta lograr una libre aceptación de dominación por parte de los individuos, esto es, lograr la creencia en el reconocimiento interior y libremente asumido de la validez de un deber. En esta larga cita del libro queda reflejado el meollo de dicha preocupación:

El neoliberalismo, como esquema de gobierno pastoral del hombre económico, produce subjetividad en tanto que ofrece un campo a la autoafirmación indefinida mediante la capitalización y ofrece el frenesí del consumo como forma de plus-de-goce intensificador. En este sentido logra el sueño no completamente logrado hasta ahora de producir una teología política, a saber, generar un poder mundial que es libremente obedecido en tanto que ofrece un marco *omnes* sobre el que se puede, para generar un sentido *singulatum* de la deificación, una existencia intensa, diferenciadora, y a la vez permanente, una variación de la salvación y de su comunidad (153).

Pese al tono pesimista que rezuma la cita anterior, Villacañas cree que existe una grieta por donde se puede colar alguna esperanza para subvertir el neoliberalismo. Su tesis es que en la historia “nunca se ha producido de forma íntegra una única instancia teológico-política, no se ha suturado la dualidad” (78) entre un poder político (de tipo profano) y un poder religioso-espiritual (de tipo sagrado), nunca se ha producido una “totalidad entre la subjetividad y la objetividad, entre la libertad y la necesidad, entre la ley y la conciencia, de tal manera que se logre una especie de adhesión íntima voluntaria” (84). Ni siquiera Kant (autor que inspira tanto a Foucault como a Villacañas) y la Ilustración consiguieron esa fusión (80). Siempre ha habido “cooperación desde la división, pero nunca unificación” (80). En el caso del neoliberalismo actual, éste “solo se puede comprender por la mediación de su complemento, la potencia gubernamental del Estado sobre grupos de población históricamente connotadas por prácticas de obediencia y confianza” (98). Dice con rotundidad: el Estado es hoy “un actor proconsulado al servicio de un imperio anónimo” (98). Y remata con esta otra: “el neoliberalismo ha de dotarse de lo que lograron los Estados imperiales totales, un dispositivo teológico político capaz gobernar *omnes et singulatum*. Pero sin activar las formas totalitarias de la propaganda gestáltica de masas ni las figuras concentradas y carismáticas de soberanía” (99). La gran duda, dirá Villacañas, es saber si es posible una desestructuración de la práctica complementariedad entre el poder

sistémico del neoliberalismo de mercado y los Estados que están a su servicio.

Como decíamos antes, el diagnóstico general que hace Foucault sobre la idea de la gubernamentalidad neoliberal es, en líneas generales, del agrado de Villacañas, pero hay varios aspectos con los que no está muy de acuerdo con Foucault. Yo señalaría cuatro elementos de tensión entre ambos, que están entrelazados entre sí, a saber: (i) el concepto de libertad como elemento potencialmente corrosivo del mundo de vida comunitario; (ii) el papel de los estudios culturales y del fenómeno del multiculturalismo como el caso de un falso y perverso amigo; (iii) el papel del Estado y de la sociedad civil como potenciales actores contra el neoliberalismo; y (iv) la distinción entre el ordoliberalismo y el neoliberalismo como soluciones programáticas.

Respecto a la idea de libertad, Villacañas afirma que Foucault es un liberal, es incluso kantiano e ilustrado... pero a su manera (91-92). Considera que han sido muchas, y muy erróneas, las críticas que han querido ver a Foucault como un neoliberal porque defendía la libertad frente a las imposiciones externas de los poderes públicos vigilantes. Como afirma con claridad, “la defensa de la idea de libertad en Foucault no es neoliberal. No lo es. No es económica” (91-92). Pero Villacañas no se resiste a recordar que la posición de Foucault respecto de su idea de libertad contiene una paradoja interna, una ambigüedad (72) que abre la posibilidad a que su discurso libertario realmente, muy a su pesar, y coincida, aunque por razones diferentes, con los postulados del neoliberalismo. En mi opinión, esta argumentación crítica hacia Foucault hubiera sido mucho más fértil si se hubiera enfocado desde otro punto de vista, esto es, analizando hasta qué punto la posición de Foucault sobre la libertad tiene rasgos de carácter republicano a la hora de analizar el problema de las relaciones de dominación en el capitalismo. Y, en este sentido, hay que decir que el ideal republicano de Foucault está preñado por el escepticismo, sobre todo por los recelos que le inspiraban las experiencias socialistas y comunistas realmente existentes. En *El nacimiento de la biopolítica* lo dice con cierta rotundidad: “¿Hay una gubernamentalidad adecuada al socialismo? No. Hay que inventarla. (...) El socialismo no es la alternativa al liberalismo. No están en el mismo nivel, aun cuando hay niveles en que tropiezan uno con otro, en que, juntos, la cosa no funciona. De allí su posibilidad de simbiosis desafortunada” (Foucault, 1979 [2007]: 120). Sus dudas sobre las alternativas reales a la gubernamentalidad neoliberal han hecho que grave una sombra de sospecha sobre Foucault, que Villacañas matiza de forma elegante pero no disipa por completo. Lo cierto es que Foucault podría ser considerado tan republicano como lo era en realidad Kant, si entendemos que ambos defendían una idea de libertad, como explica Skinner, anterior a los cambios a los que luego la someterá el liberalismo a partir del siglo XIX.

Otro de los comentarios críticos que Villacañas vierte sobre Foucault tiene que ver con el apoyo de éste a los llamados estudios culturales que empiezan a proliferar a partir de los años 60-70 del siglo XX, los cuales se convierten, según nuestro autor, en elementos que fomentan

la impolítica, cierto desdén por lo universalizante y una tendencia a la disgregación de las subjetividades dominadas por el capitalismo, de fatales consecuencias para crear una alternativa viable al neoliberalismo. Es cierto que en algún momento Villacañas lanza un guiño favorable a Foucault, elogiando que éste, dada su filiación kantiana e ilustrada, podría ser percibido como una especie de propuesta contracultural a la propia contracultura en los años 70 (81), pero creo que este comentario suena forzado. En mi opinión, los estudios culturales que realiza Foucault en toda su obra, desde sus iniciales estudios sobre la locura, la cárcel o la medicina psiquiátrica, siempre estuvieron motivados, no tanto para ser altavoces de testimonios impresionistas, sino para mostrar cómo funcionan las relaciones de poder y de dominación hacia los incriminados socialmente como anormales: los locos, los delincuentes, los improductivos, las mujeres, las personas sexualmente no convencionales. Considerar que esta aproximación analítica es un método *necesariamente disgregador* porque supuestamente estaría ayudando a validar la forma en que el neoliberalismo individualiza las subjetividades es tanto como decir que la única manera de entender los estudios culturales como los realizados por Foucault es a través de la mirada impuesta por el propio neoliberalismo. El hecho de que Foucault hiciera muy escasas menciones a su condición de homosexual a lo largo de su ingente obra no es casualidad e indica sin duda una opción estratégica de primer orden: tal vez fue muy consciente de que su mirada hacia los “anormales” discriminados no debía estar pensada desde el espectáculo victimista o el escándalo mercantilizante, tal como propone la subjetividad del neoliberalismo, porque creía sin duda que otra forma de hacer estudios culturales también era posible. Desgraciadamente, y ahí seguramente coincidiríamos con Villacañas, esta especie de ascetismo clínico foucaultiano no ha sido la estrategia dominante en los estudios culturales, y cabe sospechar que la tendencia actual es incluso peor hoy que hace 50 años. Como diría Žižek, el neoliberalismo tecnificado y el multiculturalismo mercantilizado son ahora grandes aliados<sup>1</sup>.

El tercer elemento en el que Villacañas no coincide con Foucault es a la hora de valorar el papel del Estado y de la sociedad civil en su lucha contra el neoliberalismo. Nuestro autor critica al francés por su fobia general hacia el Estado en la mayor parte de sus obras (55) aunque considera que se da cuenta (¿tal vez demasiado tarde?) que las críticas al Estado concedían más oportunidades que riesgos al neoliberalismo (68). Para Villacañas la clave está en comprender que, por muy fuerte que sea el neoliberalismo, “requiere del Estado y necesita una política” (211) que solamente los marcos institucionales políticos le pueden proporcionar. Foucault tenía la sensación de que en el binomio poder (neoliberalismo) y dominación (Estado), el segundo es el lado débil de la ecuación, y por tanto había que concentrar todas las energías en la oposición al poder del mercado, y creía

<sup>1</sup> S. Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y S. Žižek (eds.), *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 137-188.



que la sociedad tenía más posibilidades de hacerlo que el propio Estado. Como luego dirá a propósito de Dardot y Laval, Villacañas considera que este desdén al marco institucional, que recorre buena parte de la tradición intelectual francesa (213), es una autolimitación innecesaria –con la que en gran parte coincide. No obstante, el propio Villacañas reconoce la existencia de un problema importante en relación con el Estado moderno, que Foucault de alguna manera también había detectado. El problema está en la constatación de que “el Estado se ha gubernamentalizado a lo largo de un proceso histórico y la biopolítica neoliberal es la culminación de este proceso” (86), es decir, el Estado ha pasado de ser un instrumento soberano para gobernar de forma pastoril con el objetivo de dar un mundo de vida determinado a una comunidad política, a ser un simple gobierno de individuos al servicio de intereses externos, como son los requerimientos del mercado económico global. Aquí, entonces, la pregunta clave que Villacañas hace es saber si es posible una desgubernamentalización del Estado o, en todo caso, una gubernamentalización alternativa al modelo neoliberal. Foucault era escéptico a este respecto y Villacañas trata de no serlo tanto.

El cuarto y último tema sobre el que Villacañas discute ampliamente con Foucault, directamente relacionado con el anterior, es la distinción entre neoliberalismo y ordoliberalismo. Aquí nuestro autor es tajante: Foucault se equivoca porque confunde ambos términos como si fueran la misma cosa (139-140). Del mismo modo que no podemos confundir el liberalismo anglosajón con el liberalismo alemán, tampoco debemos minimizar las diferencias entre el Estado del bienestar ordoliberal y el Estado del bienestar neoliberal. Como dice Villacañas, “las censuras ordoliberales siguen entregadas a los aspectos del mundo de vida, mientras que las censuras neoliberales están entregadas a las agencias del poder mundial que decretan las consecuencias automáticas que experimentas ante la pérdida de eficacia en la economización de tu existencia” (145). Esta cita recuerda mucho aquel viejo debate que hubo en Europa en los años 90 del siglo XX, a propósito del famoso libro de Michel Albert, *Capitalismo contra capitalismo*, que quiso ser un elogio a las virtudes, éticas e incluso de eficacia económica, que supuestamente tenía el “capitalismo con rostro humano” alemán frente al llamado “capitalismo salvaje” angloamericano. Foucault, tras estudiar la recepción del ideario neoliberal entre las elites estatales francesas en los años 60 y 70, tiene claro que, por mucho que intenten hablar como defensores del Estado del bienestar europeo, en realidad actúan como neoliberales. E imagina que en el resto de países europeos, incluida Alemania, pasa algo parecido. Sin embargo, Villacañas “no está del todo seguro” (58) que el ordoliberalismo alemán, equivalente a ese modelo capitalista alemán propuesto por Albert, haya plegado totalmente las velas en la esfera política global. Aunque, de forma honesta, reflexiona hasta qué punto Alemania tal vez ha podido salvar los muebles de su modo de vida ordoliberal en las últimas décadas a costa del resto de los países europeos en el contexto de la UE (64).

En mi opinión, este debate de Villacañas con Foucault a propósito de la diferencia entre ordoliberalismo y el neoliberalismo corre el riesgo de viciarse porque mezcla distintos planos en una misma discusión argumental. En un plano estrictamente filosófico-teórico, es claro que el ordoliberalismo (especialmente, el originario de las primeras décadas del siglo XX) y el neoliberalismo son cosas distintas. La cuestión se complica, sin embargo, si comparamos el ordoliberalismo realmente efectivo a partir de los años 70, cuando el capitalismo se hace realmente global, y nos preguntamos hasta qué punto ha sido posible implementar en la práctica el modelo ordoliberal en una economía capitalista que ya era muy distinta a la que existía antes de 1945. En este segundo plano de análisis, las diferencias entre ordoliberales y neoliberales se reducen mucho, tal como suponía Foucault. En mi opinión, y esto es una cuestión muy importante, Foucault no cayó en la tentación de asociar el neoliberalismo únicamente al modelo de vida que existe en Estados Unidos, y por eso insistió tanto en estudiar la gubernamentalidad neoliberal *en Europa*. Creo que no es descabellado afirmar que el ordoliberalismo, básicamente de origen alemán, aunque es un modelo de gubernamentalidad distinto al que existe en el mundo angloamericano, tienen muchos puntos en común, especialmente a partir de los años 70 del siglo XX: ambos intentan conciliar un determinado mundo de vida *heredado de glorias pasadas* con los requerimientos del capitalismo global único y homogéneo *del ahora*. EEUU y Europa no son modelos de gubernamentalidad alternativos. Me atrevería incluso a insinuar que el tercer gran titán global que se ha unido a esta disputa en las últimas décadas, el modelo gubernamental de China, pese a que efectivamente tiene enormes diferencias con los otros dos, intenta también reconciliarse con el mundo sistémico capitalista y, desde este punto de vista, tampoco parece que éste sea un modelo de gubernamentalidad que cuestione realmente el neoliberalismo global. (La actual tragedia rusa y su terrible guerra en Ucrania puede entenderse, en cierto modo, como el fracaso de un país poderoso pero incapaz durante las últimas tres décadas de encontrar un modelo de gubernamentalidad mínimamente eficaz que encaje con el neoliberalismo global, ni siquiera para cuestionarlo salvo con métodos puramente belicistas). Visto así, creo que cabe entender el ordoliberalismo –y no es poca cosa– como una variante de una misma aspiración global: la de ser un modelo lo suficientemente seductor, y rentable, al neoliberalismo global, quien estaría (aún) dispuesto a financiar semejante mundo de vida.

Comparando las posibles similitudes y, sobre todo, las diferencias entre el viejo ordoliberalismo y el nuevo, teniendo a los años 70 del siglo XX como cesura entre ambos, hay en el libro unas páginas realmente magníficas en las que Villacañas compara lo que él llama el viejo y el nuevo puritanismo. Merece la pena detenerse con calma en estas páginas (118-133), porque ofrecen a mi juicio claves centrales del libro. Villacañas explica que el viejo y el nuevo puritanismo corresponden a dos épocas distintas del capitalismo, y la diferencia es que en el viejo puritanismo el capitalismo tenía una dimensión trascendente porque, en realidad, ser un buen gestor

del dinero era visto como la vía para la salvación eterna, mientras que en el nuevo puritanismo el capitalismo tiene una dimensión inmanente, porque ser un buen gestor del dinero es, de hecho, la vía para capitalizar tu existencia y ganar la salvación... pero solamente hasta la siguiente apuesta, ya que esta apuesta has de repetirla de forma permanente a lo largo de toda tu vida. El paraíso es aquí o nunca (128), de modo que “la persecución de la riqueza adquiere el carácter de un deporte” (119) y “el elemento psíquico fundamental es el goce que consiste en lograr récords, metas nuevas” (120), en suma, que tu vida tenga crédito, credibilidad (monetaria). El nuevo puritano es alguien que ha ganado 13 Copas de Europa de fútbol, pero solamente puede disfrutarlas mientras le sea posible imaginar ganar una decimocuarta, en una especie de plus-de-goce inmanente e interminable. (En el deporte real, siempre hay un día que todo parece que termina, a diferencia de la vida neoliberal entendida como deporte, donde todo se concibe como una competición infinita). Llegados a este punto, la pregunta que hace Villacañas es si ese nuevo puritanismo tiene marcha atrás de forma no entrópica, es decir, si algo parecido al viejo ordoliberalismo que garantizaba un cierto mundo de vida comunitario es una opción posible en un mundo sistémico en el que se han desplegado con enormes dotes de seducción el plus-de-goce hedonista y competitivo neoliberal. Apuntamos brevemente lo que dice nuestro autor: “solo puede haber una alternativa al neoliberalismo si se generan espacios para una libertad que no esté atravesada por el mercado, ni haya que pagar un precio por ello que nos encadena adicionalmente al hombre económico” (208). El problema es cómo conciliar un cierto ascetismo libertario no mercantilizado que, por supuesto, ofrezca un mínimo de goce existencial.

El capítulo sexto y último del libro está dedicado a rastrear algunas posibles propuestas, como las ofrecidas por Pierre Dardot y Christian Laval, orientadas en teoría a solventar algunos de los dilemas abiertos por Foucault y amplificados por las reflexiones de Villacañas. Nuestro autor elogia algunas de las ideas que estos autores plantean, siempre bajo la idea de que cualquier salida al neoliberalismo pasa por reivindicar un pulso vital cívico y republicano que piense en términos de lo común frente a intereses individuales. No obstante, los recelos que estos autores franceses profesan hacia la política institucional, a la que consideran viciada y poco menos que amortizada, les lleva a reivindicar una especie de “republicanismo comunista sin Estado” (220), una idea que Villacañas cree –y coincide con él– que es francamente discutible. A juicio de nuestro autor, cualquier proyecto alternativo al neoliberalismo fracasará si no tiene el apoyo de una especie de teología política propia, y esto implica dotarse de un nuevo psiquismo que precisa de una nueva forma de entender la vida, nada más y nada menos (232). Villacañas critica a Dardot y Laval porque según estos autores el nuevo puritanismo inmanente no es una ética de la autorrenuncia, pero nuestro autor considera que ocurre justamente lo contrario: el puritanismo inmanente neoliberal es la historia de una autorrenuncia consciente, hecha para la obtención de una satisfacción salvífica, concretada en un estilo de vida ascéticamente

concebido para la disciplina y que promete altas dosis de placer mediante la competición de uno contra sí mismo de una forma que nunca tiene fin. Dice nuestro autor: “el neoliberalismo pretende volcar toda la energía libidinal del inconsciente en el refuerzo del yo, en su productividad y consumo, en su capacidad de adaptación al *medio*, en su fuerza de autocontrol racional” (129). Si queremos subvertir el psiquismo neoliberal necesitamos una fuerza social capaz de aunar el mismo grado de ascetismo y de placer inmanente en nuestra propia subjetividad, de manera que esta fuerza sea también una autorrenuncia voluntaria y legítima a la cual poder servir y someterse. En este punto, nuestro autor tiene la sensación de que Dardot y Laval no consiguen resolver los problemas básicos que Foucault dejó abiertos, entre ellos, el problema de la conformación de una subjetividad, de una “noción alternativa de comunidad de salvación” (133) distinta a la subjetividad del neoliberalismo. El balance es, por ello, pesimista. Pero, como dice Villacañas, “no hay nadie que haya conseguido hasta ahora” (216) resolver este enigma. Sigue siendo la gran asignatura pendiente.

El libro termina con un post-scriptum escrito en plena pandemia del Covid-19. Quiere ser un soplo de optimismo para levantar el ánimo del lector a través de mostrar algunas pistas que, presumiblemente, podrían ser usadas para mostrar las posibles fallas futuras en el neoliberalismo. La primera pista: Villacañas destaca que algunas situaciones vividas durante la pandemia han permitido recordar el valor cívico de la ciudadanía, y la respuesta mayoritariamente solidaria –la tal vez excesivamente mitificada “España de los balcones”– hizo que los neoliberales tuvieran que adoptar una actitud de prevención y repliegue táctico, tras una inicial arrogancia suicida. La segunda pista: el neoliberalismo, al no tener capacidad para administrar la pulsión de muerte de forma razonable, ha mostrado que, en situaciones de emergencia como la pandemia, sus únicas armas son el sadismo o el masoquismo, a través de fórmulas populistas reaccionarias y autoritarias, lo cual les deja muy mal parados. Finalmente, tercera pista: Villacañas establece una comparación entre el modelo neoliberal de gestión de la pandemia (¿Estados Unidos? ¿Díaz Ayuso?) frente a otros modelos de gestión (¿China?... ¿Europa?) que podrían haber sido más exitosos a la hora de garantizar la servidumbre voluntaria de sus ciudadanos. Creo que el diagnóstico de nuestro autor es un intento demasiado confortable, y no sé si demasiado idealista, de minimizar el poder neoliberal reduciendo el modelo neoliberal con el mundo de vida estadounidense, al que se le suman algunos ejemplos a modo de excentricidad como la lidereza madrileña. Creo que este diagnóstico choca en cierta manera con todo el ingente trabajo que el libro ofrece a la hora de perfilar lo que el neoliberalismo es hoy en nuestro mundo global. Desgraciadamente, hay mundos de vida neoliberales más allá de Estados Unidos, incluso mundos de vida autoritarios que también trabajan para que el neoliberalismo siga gozando de buena salud. (El trabajo de Giovanni Arrighi sobre China, que Villacañas menciona acertadamente, no es baladí<sup>2</sup>). El libro termina

<sup>2</sup> G. Arrighi, *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Madrid, Akal, 2007.

con un deseo político, una especie de reedición del viejo pacto alemán entre el ordoliberalismo y la socialdemocracia como la última posibilidad de salvar el modo de vida europeo frente a la presión del neoliberalismo. La receta suena a solución usada en el pasado para un tipo de capitalismo muy distinto del actual... aunque, quien sabe, tal vez el mundo globalizado que se inició hace 50 años podría estar entrando en una nueva era, más pareci-

da a la que se vivió antes de 1970, incluso antes de 1945. La paradoja es que, a falta de una propuesta para superar el neoliberalismo de 2022, suene como optimista algo que nos retrotrae a un pasado ucrónico: salvar el consulado europeo en medio de un capitalismo que tal vez esté en un fuerte proceso de desglobalización.

Carmelo Moreno