

El “Omnes et singulatim” del neoliberalismo

A propósito de José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, NED ediciones, 2020, 280 pp.

Julián Sauquillo*

1. La compacidad del mundo y la piqueta argumental

Este libro no sólo emprende una genealogía convincente del neoliberalismo –de sus precedentes en el liberalismo clásico y el ordoliberalismo y su disrupción–, también aborda qué contestación cabe a la expansión total de la competitividad en todos los individuos y todos los lugares del planeta. Que se introduzca en sus orígenes no quiere decir que se limite a trazar su historia moderna. En un sentido más nietzscheano que historiográfico, Villacañas revela el campo de fuerzas, mandatos, obediencias, producciones simbólicas, terrores y degradaciones del individuo, que se dieron del “Homo economicus” al “ciborg” del Antropoceno en la conformación del sujeto contemporáneo. El objetivo liberador del libro es patente desde sus inicios. Sin embargo, no se trata de un libro limitado a la visión política o histórica de nuestro tiempo a partir de la configuración inicial de una realidad neoliberal, en principio, insoslayable para todos. Es, eminentemente, un libro de filosofía crítica –término tan “traído y llevado” que corre el riesgo de perder su sentido– porque dialoga con aquella tradición de pensamiento contemporáneo que detectó “la crisis de legitimidad del capitalismo tardío”: de Habermas a Foucault, de Lacan a Dardot y Laval, de Gramsci a Laclau. Lo más llamativo en la lectura es que si la filosofía fue diálogo, aquí se sostiene uno muy generoso, principalmente, con los originales y sugestivos desarrollos del pensamiento de Michel Foucault realizados por Pierre Dardot y Christian Laval contra el neoliberalismo. Uno de los resultados, colateral pero no carente de interés, de esta contribución prolongada por Villacañas es que deja zanjada definitivamente los supuestos vínculos de quien emitió el curso *Nacimiento de la biopolítica de la población* (Collège de France, 1979) con el neoliberalismo (pp. 68, 72 y 73). El diálogo con Dardot y Laval se

centra en sus aportaciones más allá de las limitaciones del método de Foucault que se autorrestringió la revisión sistemática y no vivió ciertos rearmes del capitalismo posteriores a 1984, fecha de su fallecimiento. Sin embargo, un diálogo filosófico no es un asentimiento. Aunque Villacañas suscribe muchos de los diagnósticos de “los autores”, discrepa en algunas de sus propuestas anarquistas, bienintencionadas por confiar demasiado en las capacidades autopoieticas de la sociedad civil y de la imaginación colectiva, a veces apoyadas en experiencias del pasado algo arcaizantes. En sus disentimientos, Villacañas muestra, como veremos, las mayores fortalezas de su argumento.

Pero el libro no sólo discurre en el plano práctico sino también en el plano teórico, o netamente filosófico. Su autor otorga un papel prioritario al plan futuro de análisis de las ciencias sociales y humanas. Si la “voluntad de distinguir” las preside, “el imperativo de la distinción es un gesto que ya se eleva como protesta” (p. 169). La concepción de Villacañas de estas ciencias concibe la tarea conceptual como una cuña que rompe el componente macizo de la realidad totalitaria del presente. Ya no se trata sólo de la compacidad anuladora de las edificaciones del arquitecto Albert Speer –puesta de manifiesto por Miguel Abensour– sino también de la compacidad conceptual ante la cual se necesita una piqueta argumental. La totalidad del presente no es aceptada por Villacañas en la facticidad necesaria y sin fisuras con que se nos presenta. Su razonamiento pretende romper su estado inexpugnable. Para ello, toma distancia con este presente y hace patente sus latencias, sus distinciones, sus fisuras. Una tarea en la que el filósofo, desde siempre, se distingue por no quedar cegado por las sombras e introducir luz. La ilustración movilizadora por Villacañas se inscribe en el proyecto kantiano de las “categorías de la modalidad”. En el distanciamiento de la realidad totalitaria del presente, se juega, en este libro,

* Universidad Autónoma de Madrid
julian.sauquillo@uam.es

el destino crítico y la propia existencia de las ciencias humanas. Si no reducen el presente absoluto a modalidades y distinciones – mediante un distanciamiento crítico–, desaparecerán. *Neoliberalismo como teología política* revela la desaparición de las distinciones críticas en un presente antropofágico que asimila el pasado lento en el presente acelerado (la “época de las aceleraciones” de Reinhart Koselleck) como “lento presente” omniabarcador (“broad present” de H. U. Gumbrecht). Dentro de este análisis netamente filosófico, los bienes culturales comunes aparecen como la grieta crítica en la realidad omnívora de la sociedad de consumo. Aparición que se vale de las reflexiones críticas de Eugen Fink sobre el Edmund Husserl de los años 1920 y 1930. Otro de los elementos filosóficos del libro son las reflexiones freudianas y lacanianas sobre la función direccional del complejo de Edipo y la sutura de la imaginación por el “plus-de-placer” (Jorge Alemán aparece en la discusión de forma significativa). Se trata de recuperar, en la medida de lo posible, la latencia poderosa y la curiosidad devoradora de la infancia, cauterizada por la latencia objetiva de los objetos de la sociedad de consumo que perpetran la falta de dirección y el aburrimiento en los adultos.

¿En qué se centra el debate de José Luis Villacañas con Christian Laval y Pierre Dardot? Desde una apertura de principio a los autores, *Neoliberalismo como teología política* no se centra en la historia del ordoliberalismo y del neoliberalismo, ya tratados en otro lugar¹. Da prioridad a las tres cuestiones más acuciantes expuestas, y estrechamente relacionadas, por Laval y Dardot: primero, ver si la Europa contemporánea ha cedido completamente a la ideología liberal; segundo, analizar cuáles son los rasgos estratégicos del dispositivo de dominación y gobierno neoliberal de las “vidas precarias”, al menos hasta la crisis del 2008 (el libro contiene un “Post scriptum” ampliado tras la crisis del covid 19); y, tercero, observar qué alternativas existen al neoliberalismo en la construcción de lo común. La demostración de que el neoliberalismo se constituye en una nueva teología política secularizada se apoya en el siguiente argumento. El régimen clásico de gobierno contaba con dos instrumentos de gobierno: en primer lugar, el Estado producía un *medio* para toda la comunidad como campo de juego de la libertad (a través del derecho, la policía y la seguridad); en segundo lugar y más subterráneamente, la comunidad eclesial realizaba el gobierno pastoral para cada uno de los individuos. El régimen clásico no se ha desestructurado del todo, en la actualidad, pero se ha modificado: el poder del Estado se ha desplazado al poder mundial en la construcción del medio para todos; el gobierno pastoral –antes ejercido por la Iglesia– ahora se ejerce por el Estado. Se ha renovado la teología política, no ha desaparecido. Villacañas revela un nuevo *omnes et singulatim* secularizado, para todos y para cada uno, en el neoliberalismo. Se reconstruye el dispositivo ecuménico y local, soberano y disciplinario. El fondo del poder neoliberal es tan totalizante como el de la Iglesia católica –como veía Carl Schmitt en la *complexio*

oppositorum de la forma política católica– pero por elevación mundial, global y regional, y utilización local del Estado. Ahora el medio neoliberal es efectuado por un poder mundial soberano, despersonalizado e invisible, y el poder pastoral, local y personal, es asegurado por el Levitán clásico. Que este poder individual del Estado haya sido despojado de la soberanía, en manos, ahora, de las agencias de poder mundial, no supone su desactivación política real: ahora, naturaliza un esquema de comportamiento a través de la vigilancia y la corrección de los individuos. El poder mundial como poder *omnes* necesita encarnarse en un poder pastoral *singulatim*. El poder mundial y el poder local cooperan en la construcción total del sujeto neoliberal moderno. En la visión de esta estrategia, han sido clave Michel Foucault, con sus cursos *Seguridad, territorio, población* (1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1979)², y Carl Schmitt, con sus escritos teológico-políticos (pp. 84, 85, 116 y 117). Villacañas señala, en este sentido:

mi propósito, al conjuntar los análisis de Schmitt con los de Foucault, es plantear que ese neoliberalismo con su gobierno biopolítico es la última pretensión de la pulsión de la teología política y de sus aspiración a conformar una forma de gobierno total, basada en una concepción del mundo capaz de configurar por completo la subjetividad y la objetividad, la libertad y la necesidad, la ley y la conciencia, y así garantizar una adhesión íntima voluntaria a esa forma de gobierno que por lo demás se apoya en un sentido fuerte de poder. Esta aspiración, como vimos en Habermas, procedía no sólo de la necesidad de afectar al núcleo motivacional de psiquismo, sino también de hacerlo de tal modo que su adhesión superara la crisis profunda del capitalismo (p. 84).

A partir de la experiencia capitalista de la democracia norteamericana, surge el neoliberalismo como poder pastoral y pulsión reunificadora teológico-política de conciencia, Estado y mercado.

Neoliberalismo como teología política atribuye a Jürgen Habermas la primera denuncia de una crisis de legitimidad en la gubernamentalidad capitalista alrededor de los años setenta del pasado siglo. El fordismo, el industrialismo y el americanismo constituyeron las bases industriales del Estado de bienestar. Alrededor de 1945, el neoliberalismo habría de suturar esta crisis con un modo de vida económico completo. Pero la crisis del capitalismo manifestaba que cuanto más se dominaba industrialmente la naturaleza exterior más resistencia oponía la naturaleza interior sujeta a estímulos negativos, reactivos e inmunes. Una individuación positiva del psiquismo requería un mundo de la vida intersubjetivo con dimensión normativa de autogobierno, como el querido por el filósofo alemán. La creación de estructuras simbólicas comunicativas marcaría –en el argumento de Habermas, traído por Villacañas– un necesario distanciamiento de la dimensión ideológica de la sociedad respecto de la esfera económica coactiva. Jürgen Habermas aparece, aquí, como el baluarte reflexivo de un mundo de la vida poscapitalista, más allá del fordismo y el ame-

¹ J. L. Villacañas, “L’ultima neutralizzazione: L’ordoliberalismo e Foucault”, *Filosofía política*, Vol. 33, nº 1, 2019, pp. 103-122.

² J. Sauquillo, *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*, Madrid, Alianza Editorial, 2017, 578 pp.

ricanismo. A diferencia del marxismo tradicional, el filósofo alemán representa la convicción de que no cabe la autosuperación del capitalismo por vía evolutiva. Era necesario asentar el psiquismo humano en un mundo de la vida libre y comunicacional. O se acabarían, si no, destruyendo los límites ecológicos, antropológicos e internacionales con la consiguiente puesta en peligro de la democracia. Habermas no estaba dispuesto a ratificar la muerte del sujeto como mero nodo transmisor de datos en sistemas de información (pp. 188, 189) o elemento de la burocracia, a la manera de Niklas Luhmann. Se había producido una colonización neoliberal del psiquismo humano. El mundo de la vida postradicional desapareció por la imposición tecnológica y económica de un *Homo economicus*. Este era el diagnóstico de la crisis de legitimidad del capitalismo tardío. Faltaba por explicar por qué el ordoliberalismo y el neoliberalismo no sucumbieron e impusieron una servidumbre voluntaria total a los individuos, hasta hacer de las existencias individuales unas “vidas precarias”. El balance premonitor de Jürgen Habermas no alcanzó a entender el establecimiento total del neoliberalismo, sus causas y su radical arraigo mundial como una necesidad insoslayable. *Neoliberalismo como teología política* acomete la explicación de las causas del radical arraigo del neoliberalismo en nuestras vidas.

2. El dispositivo totalitario del neoliberalismo

El libro describe, principalmente, el “dispositivo de la hegemonía neoliberal”, con su estructura objetiva de poder y sus dimensiones estratégicas mundiales; y, también, de forma muy sugerente, las dimensiones subjetivas del mundo contemporáneo, tanto las que permiten al neoliberalismo permanecer como teología política como las que permiten apostasiar de él, contestarle. Por lo que se refiere al dispositivo neoliberal, la disposición positiva del neoliberalismo lograba encarnar el poder, la economía y el gobierno en el psiquismo y el cuerpo del individuo. La economía neoliberal pasaba a ser la naturaleza inapelable de los individuos. Villacañas reúne algunos acontecimientos como la Guerra Fría; la apertura de las relaciones diplomáticas entre Mao y Nixon en 1972, con la consiguiente capitalización china y postergamiento de la Rusia soviética; el triunfo de Viet-Cong; el abandono del patrón oro en 1971; la deuda financiera de los Estados ante las crisis económicas periódicas; la acumulación china de plusvalía productiva; o la detención de la gran industria tecnológica y del entretenimiento virtual por la City londinense y EEUU, entre otros, como causas de la hipostatización del capitalismo neoliberal norteamericano. El sueño habermasiano de una capacidad autorregulativa de la sociedad comunicacional se revelaba utópico. Jürgen Habermas no vio que la construcción ordoliberal de la Unión Europea estaba lejos de un amplio *demos* deliberativo. Aquí Dardot y Laval le aportan a Villacañas una explicación plausible, y bien distinta, acerca de la nueva gubernamentalidad europea como sustento estable del capitalismo (“ordo” y “neo”) liberal.

El hilo rojo de su libro es la reflexión foucaultiana y posfoucaultiana –proseguida por Dardot y Laval– del capitalismo como forma de gobierno y poder en vez de estructura económica autónoma. Su original hechura, económica y política, es franco-alemana. Lejos de ser un sistema productivo únicamente, era una forma de vida para todos verdadera. La competitividad se inscribía en todos como una “alethurgia”. La constelación inapelable de los astros, que presidía la cámara íntima de los tiranos autócráticos, se secularizó en las inevitables fases rotatorias del emprendimiento individual para resultar idóneo a un mercado fungible. Villacañas analiza fenómenos considerados económicos como la bajada de los costes de despido, la competitividad elevada a mandamiento, la desprotección laboral y la hiperestesia productiva como factores de la ductilidad individual en la construcción del sujeto neoliberal como “empresario de sí mismo” en un mercado con demandas laborales volátiles. Villacañas advierte que la construcción de una *Vitalpolitik* ordoliberal tenía elementos de estabilización –“ordo”– social. Alertó contra la excesiva financiarización de la economía y su mundialización. El objetivo crítico del libro es más el neoliberalismo que el ordoliberalismo. El carácter ilimitado del neoliberalismo no se permitió estas contradicciones y se manifestó transhumano desde el principio. La innovación neoconservadora eliminó cualquier sostenimiento del “ordo” liberal.

En *Neoliberalismo como teología política*, se reflexiona sobre las posibilidades reales de contestar al neoliberalismo. El neoliberalismo pudiera ser la primera concepción de vida en la historia que hubiera logrado la unidad total de todos los poderes para el gobierno de los individuos. De haber impedido cualquier división de poderes, habría obtenido una dominación total e incontestable. No será así, según el argumento desarrollado. La pluralidad nunca fue y tampoco será reunificable en la historia (p. 89). Pero la reflexión requiere retrotraerse a finales de la época imperial para observar el fracaso de una teología política total. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana* (2016) es una investigación medular del autor, que se prosigue ahora para dar cuenta del imposible cierre absoluto de las teologías políticas, tampoco del neoliberalismo³. Villacañas se posiciona claramente en la oposición del cristianismo primitivo frente a la teología política imperial romana. Roma no pudo deificar al emperador. Nunca se suturó la división entre poder político y poder religioso. El judaísmo –muy influyente y sin teología política– introdujo una dualidad irreductible. Villacañas elige la “*Rechtsgesinnung*” kantiana –conciencia moral de los derechos humanos proyectada sobre el Estado– para mostrar que la intención jurídica, la leal adhesión interna al derecho positivo legítimo, no agota la conciencia moral crítica. También en Kant, la vida interior de la conciencia rebasa y trasciende la vida exterior de las instituciones. Se da una fractura del *omnes* comunitario –acatamiento a la autoridad– con el *singulatim* individual –disentimiento crítico–, que tampoco la legitimidad ilustrada suturó.

³ J. L. Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016, 720 pp.

Schmitt habría visto inconcluso este cierre absoluto en el propio Hobbes –significativamente, no es el episodio elegido por este libro–, al distinguir entre la confesión pública, determinada por el Estado, hasta detentar la interpretación verdadera de la Escritura, y la fe privada. El maestro de la teoría del Estado endosa a Hobbes y a su progenie judía de Spinoza y Kelsen ser los responsables del liberalismo jurídico⁴.

La admonición de este libro es que la teología política neoliberal posee una voluntad total de reunificación de los poderes. Esta pretensión totalitaria no es desechable. Villacañas advierte de que, desaparecidas las “comunidades de salvación cristiana”, muerto Dios y desertizada su herencia normativa ilustrada, el peligro de dominación total no es desechable. Antes del Tratado de Westfalia, predominaron el poder eclesiástico, policial y securitario, después, proliferó el Estado nación; siempre, en detrimento de las comunidades de salvación cristiana. Sin los restos de las antiguas comunidades de salvación cristiana, las conciencias individuales se articulan como poder excluyente. Villacañas ubica la teología política neoliberal en E.E.U.U. Allí, la biopolítica de la población y el poder pastoral neoliberales habrían adquirido su plena dimensión dominadora. El neoliberalismo, lejos de manifestarse como una ideología más, impuso una forma de vida verdadera con aspiración total de hegemonía. La “hegemonía” gramsciana y la “alethurgia” foucaultiana forman la viga maestra de una investigación sobre la voluntad de saber del poder, que conduce al diagnóstico weberiano de los progresos de la racionalidad occidental como extensión del campo de batalla del poder total (pp. 102, 103). El neoliberalismo habría superado su crisis de legitimidad y conseguido su permanencia a través de un régimen de verdad mundial sostenido por el Estado. El neoliberalismo consigue la dominación de cada uno a través del poder pastoral del Estado coactivo; y obtiene la obediencia psíquica con un dispositivo de libertad económica global. Villacañas cuenta con la teoría lacanianiana del *plus-de-goce* del consumo de bienes objetivos para comprender la servidumbre voluntaria de los sujetos. La gran jugada del neoliberalismo consistiría en haber trivializado el *Homo Economicus* liberal hasta convertirlo en un deporte competitivo al alcance de todos. La densidad del “viejo puritanismo” se aligera en el “nuevo puritanismo” sin perder persistencia normalizadora. La antigua verificación de uno con Dios se convirtió en verificación del individuo emprendedor con el espejo económico del otro. Del Otro divino pasamos al amotro-capitalista en la promesa del *plus-de-goce* de renovarse, siempre, aumentar y crecer económicamente.

3. El talón de Aquiles del neoliberalismo

El neoliberalismo se erigió en unificador del poder mundial y la hegemonía estatal. Habría encarnado el viejo sueño imperial a través de una biopolítica universal y un

poder estatal. Pero, ¿es invencible? A este interrogante se dedica la segunda parte de *Neoliberalismo como teología política*, donde el diálogo con Dardot y Laval se convierte en debate. Villacañas añade la dimensión teológica a la antropológica: el carácter ilimitado del capital, su valor absoluto, es posible por su deificación. Ilimitado es, hoy, el capital como ilimitados fueron la interpretación del texto bíblico y la atención a la gracia (p. 152). Dardot y Laval habrían errado al no ver la teología política liberal. No ven la continuidad entre dos mundos diferentes: el Otro trascendente del viejo capitalismo y el Otro deseado del nuevo capitalismo. Desacralizan el éxito en el trabajo como camino de salvación. Mientras que Villacañas subraya el “horizonte religioso” del deseo del Otro objetivo. Se da una incorporación del otro infinito mediante el frenesí del consumo (pp. 126, 127, 153). La posición de Villacañas es diáfana ante enemigo tan poderoso: nunca se da un dominio existencial cerrado; cabe la resistencia a la naturalización universal del hombre económico, pues siempre son posibles las heterodoxias y los caminos alternativos (pp. 158, 159). Villacañas reconoce el presagio de Foucault de una naturalización del capitalismo en los sujetos sujetos a la gubernamentalidad pastoral neoliberal (p. 183). Pero no suscribe el poder neoliberal como suponen algunos filósofos sociales reactivos. Su concepto de libertad es moral y no económico (p. 96). Así que abre la posibilidad de las resistencias.

El capitalismo neoliberal no es automático. Requiere de una teología política y de un medio coactivo; sus poderes son plurales, si bien cercanos a un centro imperial. Dardot y Laval aciertan –dentro del argumento del libro– en la crítica del enclave neoliberal de la democracia liberal desde la fundación de la Unión europea. Pero no es seguro que aporten elementos teóricos y prácticos para romper su hegemonía.

Puesto que en cierto modo toda la propuesta de Dardot y Laval pasa por una nueva institucionalización, tiene ante todo que explicar cómo es posible que algo se instituya en una situación dominada hegemoníicamente por el dispositivo neoliberal de instituciones –señala Villacañas. Dardot y Laval hacen esfuerzos muy meritorios en cumplir esta condición, pero no estoy seguro de que lo hayan conseguido. Como es natural, esto no es reproche. No hay nadie que lo haya conseguido hasta ahora (p. 216).

Villacañas reconoce que *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (2014) de Dardot y Laval es la gran enciclopedia de los saberes críticos (p. 212) y no cabe sino reconocer la nobleza del esfuerzo de este tándem envidiable. Pero la apelación a lo común de Dardot y Laval frente al neoliberalismo individualista es insuficiente –alega Villacañas–, mientras no rompamos el núcleo duro teológico político del capitalismo (pp. 214-216). Hasta entonces, nos espera terror, desolación, desesperanza y precariedad.

Las objeciones del autor a *Común* se dirigen en tres direcciones. En primer lugar, contra el antiestatismo de los autores que pretenden refundar lo común sin conquistar el Estado. La posición de Villacañas es partidaria de la conquista del Estado en línea paralela a Ernesto

⁴ C. Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (traducción de Francisco Javier Conde), Granada, Comares, 2003, 184 pp.

Laclau. La inspiración de Foucault está presente en este libro cuando el filósofo francés señala que no padece ninguna “fobia del Estado” (p. 68). En segundo lugar, pone en cuestión el arcaísmo de las luchas sociales evidenciadas por los autores, partidarios de buscar en las experiencias sociales democráticas anteriores a la aparición del Estado moderno. Dardot y Laval se posicionan dentro de un republicanismo sin Estado. Se trata de volver a experiencias de gestión popular y deliberativa de los bienes comunes, que escapen a la burocratización y la coacción del Estado (pp. 220, 221). Pero la objeción del libro se concreta en que, sin el poder refundado del Estado, la dominación del poder pastoral está garantizada. En tercer lugar y más importante, no queda claro de dónde surgirá un nuevo psiquismo rebelde en la propuesta de Dardot y Laval. Villacañas no comparte que cada nuevo impulso organizativo comprenda una forma diversa de dominación. Habrá que organizar la resistencia. No basta con apelar al “imaginario radical” de Castoriadis. Posiblemente, la imaginación sea una nueva cárcel del individuo. El “Ello” está taponado por el *plus-de-goce* y con la dominación oligárquica del pensamiento y los deseos (pp. 229-235). Dardot y Laval tienen una excesiva confianza en las energías creativas liberadas. Lo nuevo, para ellos, se renueva constantemente. Pero, ¿cabe asociación resistente al margen del Estado? Villacañas aprecia un componente crítico en los intentos de conjunción de asociación civil y asociación económica: son vías de cooperativismo republicano sin Estado. No son alternativas desconsiderables. Pero advierte de que la constituyenza republicana es más enérgica si cuenta con el Estado refundado. Aunque el riesgo de contar con demasiada confianza en el Estado, no lo obvia, pueda condenarnos a un retorno a la teología política y su pastoreo. Y aquí la paradoja.

Este libro destaca entre muchos otros por su empresa crítica, por la develación que realiza del sojuzgamiento de todos al neoliberalismo con extraña devoción. Para romper el sometimiento al capitalismo, que divide al planeta y a todos y cada uno, en particular, en triunfadores y derrotados, Villacañas actualiza una formación muy sólida. Creo que ubica la contestación posible e imposible en el marco cercano que dio lugar al libro: la Universidad. Desde luego, vía Gramsci, por destacar una gran tradición, no se desconocen las alianzas clásicas de intelectuales, partido y desheredados de la tierra. Pero lo que me importa ahora no es esto. Este libro me parece sobremanera interesante porque, desde su marco de creación, pretende algún posicionamiento de los universitarios, intelectuales o, cuando menos, futuros titulados de saberes académicos. Villacañas es consciente de que los hábitos del consumo son más cautivadores que las tradiciones liberadoras y los libros críticos (p. 232). Desgraciadamente. Por ello, solicita un esfuerzo más, un impulso mayor, para salir del manierismo académico, del cientificismo curricular, causas de la pérdida de creatividad y sutura de cualquier herida creadora de lo nuevo (p. 225). El libro forma parte de un proyecto de Filosofía y Sociedad que critica la metafísica. Pero reúne, también, tradiciones clásicas de pensamiento —de Aristóteles a Husserl— y escuelas contemporáneas —de Marcel Mauss a Elinor Ostrom— en la línea de la mejor formación filosófica universitaria. Demuestra que para dismantelar la solidez del mundo que se nos vino encima conviene la formación y el debate filosófico. No es apropiado sucumbir inanes bajo los escombros de tanto amurallamiento de privilegios. Quizás no nos quede mucho tiempo, antes de la mayor desgracia histórica, para encontrar otro lugar desde el que refundar algo más habitable que lo que hemos construido. Advertirlo es todo un acierto.

