

¿Puede hoy el pensamiento crítico orientar una política no-teológica para el siglo XXI?

Can Critical Thinking Today Guide a Non-Theological Politics for the 21st Century?

OSCAR ARIEL CABEZAS*

PhD in Philosophy (Duke University). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile. oac2020@uc.cl

RECIBIDO EL 15 DE ABRIL DE 2024, APROBADO EL 5 DE JUNIO DE 2024

RESUMEN ABSTRACT

Una de las consecuencias más problemáticas para el pensamiento contemporáneo es el deterioro y extenuación de la crítica como agencia política. La crisis de la crítica es generalmente vista como una crisis de las humanidades en su intento por orientar las promesas de la modernidad. Este artículo es un intento por indagar en las condiciones de posibilidad que hoy tiene el pensamiento en la defensa de un programa de ilustración que se asienta en la obra del filósofo español José Luis Villacañas y en la fuerza filosófica que ha tenido la propuesta kantiana de la razón. La hipótesis que el ensayo despliega es que hoy es posible una racionalidad de la crítica como condición de posibilidad de una *res publica* enunciada por el pensamiento de Kant y extendida en la reconstrucción y enunciación del pensamiento republicano de Villacañas. Sin embargo, la posibilidad de este pensamiento y de la racionalidad de la crítica pasa hoy por una crítica a la individualidad hedonista del capitalismo del siglo XXI.

One of the most problematic consequences for contemporary thought is the collapse and exhaustion of critique as political agency. The crisis of critique is generally seen as a crisis of the humanities in their attempt to orient the promises of modernity. This article is an attempt to investigate the conditions of possibility of thought today in the defense of a program of enlightenment based on the work of the Spanish philosopher José Luis Villacañas and on the philosophical force of the Kantian proposal of reason. The hypothesis that the essay unfolds is that today a rationality of criticism is possible as a condition of possibility of a *res publica* enunciated by Kant's thought and extended in the reconstruction and enunciation of Villacañas' republican thought. However, the possibility of this thought and of the rationality of critique passes today through a critique of the hedonistic individuality of 21st century capitalism.

PALABRAS CLAVE

José Luis Villacañas, racionalidad crítica, *res publica*, Kant, onto-teología, individualismo.

KEYWORDS

José Luis Villacañas, rationality of critique, *res publica*, Kant, onto-theology, individualism.

*  orcid.org/0000-0002-6622-8855  Google Scholar



1. Introducción

En la escena académica de la España posfranquista José Luis Villacañas Berlanga ha sido uno de los filósofos que más ha emulado la filosofía de Immanuel Kant. Se puede decir que toda su obra —variada en sus temáticas por el interés en la historia, la filosofía política, la estética, la literatura, la sociología y el análisis de coyuntura— se halla atravesada por la traza que en sus escritos ha dejado el “solitario” filósofo de Königsberg. A 300 años del nacimiento del fundador de la filosofía crítica y de un republicanismo que ha permanecido en un horizonte de espera o, más bien, en un programa de progreso sin consumación en una totalidad fáctica, Kant, al igual que Villacañas, son pensadores imposibles de soslayar. De hecho, si el pensamiento crítico tiene hoy sentido es porque hay herencias que no pueden ser claudicadas en el intento por comprender desde la máxima kantiana *sapere aude* (atrévete a saber).

En la historia de la modernidad esta máxima dispone a la filosofía en el compromiso filosófico y epistemológico abierto por el acontecimiento de la Revolución francesa. Este, revela la fuerza de una subjetividad desplegada en la libertad que emerge desde la fractura con el mundo dominado políticamente por la institución monárquica y teológicamente por una filosofía centrada en la “ontología tradicional” que deconstruye Kant. Así, la filosofía kantiana es el lugar de un acontecimiento teórico cuya persistencia insiste en el presente y en la obra de Villacañas. Es en el interior de este acontecimiento moderno y de las dificultades en la configuración de mundos de vida inspirados en el legado republicano de Kant que podamos pensar la filosofía de Villacañas, no tanto como la mera recepción de Kant, sino como el legado de una interpretación crítica orientada a la comprensión de las potencialidades abiertas por la ruptura moderna con el Antiguo Régimen.

¿Tenemos que concluir ya lo que nos separa de Kant? La inocencia y la ingenuidad, ciertamente, las armas de todos los felices equilibrios de los hombres. Sin ellas, la capacidad de identificación con la ilusión moral depositada en el mito del Hombre, se pierde ante el afán de verdad. El *sapere aude*, el atrévete a saber, exige la pregunta por los pasos del tiempo, por el orden de las causas, por el curso de las acciones. Las preguntas rompen el idealizado perfil de la acción mitológica, y expulsa de los ojos el entusiasmo. La firmeza de nuestros valores queda, como consecuencia,

igualmente rota desde la trama infinita de las preguntas. Carentes de la capacidad de identificarla, la norma se refugia en la negación utópica [...]. Kant, sin embargo, creía que no podía haber voluntad de verdad en el Hombre si éste no sabe comprender que esta misma verdad es una de las idealizaciones sociales. En este sentido, no podía entender que la voluntad de verdad atentara contra la voluntad de moral. Ambas son ideales ilusiones, mitologías sin las que el individuo no encuentra nada cuando se queda a solas con la muerte. (Villacañas, *Kant y la época* 15-6)

Toda la filosofía que ha producido el filósofo español, nacido en la pequeña ciudad de Úbeda, es una relación a la filosofía crítica y a los intentos de hacer que el pensamiento crítico encuentre en los mundos de la vida y en su historia una morada que oriente las relaciones humanas según inclinaciones basadas en la misma aspiración que motivó la filosofía de Kant: el imperativo de la dignidad humana. Esta aspiración hace de la crítica una topología en la que la metafísica tradicional y sus pretensiones teológicas se ven secularizadas hasta el punto de hacer posible que el *sapere aude* encuentre su verosímil productivo en lo universalizable. La aspiración a la dignidad de lo humano no puede tener su verosímil por fuera de lo humano, la *dignitas* es inmanente a lo humano, precisamente, porque tiene efectos sobre este. De manera que el pensamiento crítico que se ha inclinado por hacer que la filosofía pueda orientar la vida debe pensar las condiciones de posibilidad de la aspiración a la dignidad. Esto hace que el pensamiento crítico, inmanente a las condiciones de posibilidad de un progreso humano, se aleje de las filosofías que lo hacen imposible. La filosofía crítica no solo no es reducible a una teología política, sino que esta tampoco es completamente ciceroniana, en el sentido de que no puede ser reducida a una operación romano-republicana sin considerar el acontecimiento de apertura que habría ocasionado la Revolución francesa¹.

2. La dignidad es previa a la responsabilidad

En efecto, ni la voluntad acontecimental de Heidegger ni el republicanismo de Cicerón habrían sido capaces de pensar la dignidad desde el contenido revolucionario que el kantismo va a imprimir en

¹ En la consigna heideggeriana que clama por un “acontecimiento-apropiador” no romano: “pensamos la política como romanos”. Esta es una frase que Heidegger comenta en su seminario sobre *Parménides*. El lector interesado en estas lecciones puede consultar la edición de Akal de 2005.

la construcción de una arquitectura filosófica cuya epistemología y política se hallan entrelazadas en el pensamiento histórico-conceptual de Villacañas. Un entrelazamiento entre concepto e historia que esquiva el aventurarse hasta el punto de producir una responsabilidad de la filosofía para con la facticidad de la historia. Villacañas es fiel a la filosofía crítica de Kant, que emerge como un acontecimiento en el orden del pensamiento moderno y se prolonga en el orden de la urgencia: la de una nueva ordenación política que pueda contener la violencia. La sensibilidad filosófica de Villacañas y la capacidad de una rigurosa exegesis sobre el pensamiento de Kant le permite describir esta situación como aquello que está más allá del republicanismo romano de Cicerón, pero más acá de la forma política que constituyen la *disposición* de lo humano.

Cicerón, con su ética concreta de los oficios desplegado con honradez, pulcritud y cumplimiento de las expectativas de los otros, debía ser precedido por una reflexión acerca del ser humano como ser libre, inteligente, autónomo y dotado de una dignidad anterior a todo reconocimiento concreto. *Esta dignidad es previa*, y si no se le reconoce de antemano a todo ser humano, lo demás está sostenido sobre una coacción intolerable, sobre una violencia. Las consecuencias sociales de esta fundamentación de la moral eran literalmente revolucionarias, y Kant era muy consciente de esta implicación. Para él, el argumento describía la condición para valorar una sociedad justa. Sobre esta relación podían establecerse relaciones equilibradas, fieles al sentido del ser humano como inteligencia. (Villacañas, "Estudio introductorio" XL)

Villacañas no es un pensador de la historicidad o del olvido del Ser. Si lo fuera, no le sería posible pensar la historia y los modos en que se compone el presente desde una filosofía que asume la posibilidad o imposibilidad real de que una sociedad pueda ser justa. Una filosofía preocupada por la historia y la crítica del presente no desprecia la facticidad en nombre de la elaboración filosófica de un acontecimiento. Por el contrario, se hace responsable de esta evitando quedar dominado por la aventura. En su pensamiento hay algo bastante próximo a lo que podríamos designar —aunque no sin apelar a la estela weberiana cuya traza es notaria en el pensador español— como una filosofía de la vocación orientada a la responsabilidad. Se trataría de una filosofía que se distancia de la fundamentación en los dogmas y, por lo tanto, se

distancia de cualquier *onto-teo-logía* fundada en una ética de la convicción cerrada en la pura doxa de su creencia.

Si la estela aquí es weberiana se debe a que Max Weber definió el concepto de ética de la responsabilidad en relación con la ética de la convicción. No se trata, para Weber, de una distinción demarcatoria donde la una debe expulsar a la otra, y, sin embargo, sospecha que la ética de la convicción tiene inclinaciones por la ingenuidad del político que se aferra a los valores esquivando la racionalidad de la razón que debe realizarse en la racionalidad de la comunicación. Esta inclinación en la doxa del dogma y el adoctrinamiento no excluye al filósofo. De hecho, la filosofía seducida por el poder tiene una larga historia en la agencia de las instituciones capturadas por la crueldad y por lo peor de la historia del Estado moderno y contemporáneo. Por supuesto, en esto está también implicada la marxología, que se convirtió en una herramienta de análisis de la dominación, en una agencia del capitalismo de Estado de los socialismos reales. La pretensión científica de la filosofía, aquella que, supuestamente, se inclinaba más hacia las leyes nomotéticas que a las leyes ideográficas, está implicada en la historia de una ausencia de racionalidad crítica. Esto también lo hemos visto a través del nuevo “intelectual orgánico” que emergió con el giro neoliberal, un sujeto preso de la doxa y sus efectos de adoctrinamiento que obstruyen la soberanía de las inteligencias como intento por producir una racionalidad crítica capaz de orientarnos a la mejora y al acontecimiento de sociedades más justas y democráticas. Pero no de la democracia que se realiza como instrumento del adoctrinamiento, que sirve al poder y a la reproducción de la sujeción deseada, incapaz de actos de inteligencia, sino la de una ciudadanía de sujetos que en el imperativo político y moral hacen uso público de la razón, posibilitado por la racionalidad de la comunicación y la crítica.

En esta aspiración, el tema principal no es el *consenso* comprendido como contra-poder o doxología adosada a las prácticas seudodemocráticas de los Estados contemporáneos, sino, más bien, el uso de la razón como racionalidad capaz de evitar la irresponsabilidad del fanatismo, del fundamentalismo y del dogmatismo. Por eso, la consideración kantiana de Villacañas del “ser humano como inteligencia” es la de una racionalidad libre de coacciones y posibilitada por la condición previa de la dignidad humana. Si la dignidad es condición de posibilidad para la realización de una racionalidad expandida y saludable en la configuración de ciudadanos; es decir, una racionalidad potencialmente

viable para la consumación de una *res publica*, la especificidad de la crítica solo puede ser responsable en la sustracción o ajenidad de la “servidumbre voluntaria” (De La Boétie). En efecto, una *res publica* es posible en la retirada de las lógicas de poder que reproducen condiciones indignas de existencia. Sin duda, todo régimen despótico y toda movilización de la violencia articulada por instituciones capturadas en la crueldad de la división social del trabajo y en lógicas de reproducción de un poder despótico pone en riesgo la dignidad que Kant describe en su *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* de 1785 como lo que no puede ser reducido a valor; lo que no tiene precio

En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y, por tanto, no admite nada equivalente, tiene una dignidad [...]. Aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, dignidad. (435)

Todo régimen despótico y tendiente a privilegiar un estado de propiedad destinado a obstruir y sepultar el potencial de dignidad está destinado a consumir la crueldad, la violencia y la guerra civil. Pero también la libertad que hace posible la configuración de una estructura decisional libre de coacciones, puede producir la indignificación parcial o total de la existencia humana.

En términos interpretativos, no sería muy arriesgado señalar que la dignidad es una especie de límite interno a la libertad y que esta, replegada en la subjetividad, no asegura la universalización del bien. Ser libres no significa ser de manera *a priori* buenos, ni menos aún tener una disposición moral hacia el bien común. De la libertad no se sigue lógicamente que el mundo sea más justo porque la historia de la modernidad haya producido un sujeto arrojado a la posibilidad de ejercer la libertad como individuo. Todo el problema de la moralidad que encontraremos desarrollado en el ensayo de Villacañas: *Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía de Kant* concierne que, si bien la libertad hace posible el uso libre de la inteligencia, esta por sí misma no puede *contener el mal*. Por el contrario, lo sabemos por las crueldades de nuestra propia contemporaneidad, la libertad puede desatar el mal hasta el punto del contagio masivo. En cambio, la dignidad supone el suelo

desde el que la acción de los individuos conducente a las posibilidades que tiene una acción moral universalizable y orientada al bien asegura no solo que la inteligencia obrará según la ley del imperativo moral, sino también que la propia libertad encuentre en lo humano el camino al bien su realización. Puede haber libertad sin dignidad humana —y, de hecho, es lo que la experiencia de lo que va del siglo XXI nos muestra —y, de esta manera, consumación del mal o, mucho peor, como señaló Hanna Arendt sobre lo ocurrido tras el holocausto, “banalidad del mal” (Arendt, *Eichmann en Jerusalem*).

La responsabilidad es insostenible sin la libertad e inexistente sin el suelo de la dignidad. Por eso, la libertad no es suficiente para asegurar que la racionalidad crítica haga espacio a la distinción que Weber —y, sin duda, Villacañas tiene en mente— desarrolló en la famosa conferencia: *La política como vocación*. Weber, en la Alemania que aún no conocía el desenlace de la crisis de 1929 y menos aún el ascenso del Nacional Socialismo, elabora en una especie de traza kantiana la tensión entre convicción y responsabilidad.

No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción. (Weber, *El político y el científico* 163-174)

La lucha por impedir que “coacciones intolerables” obstruyan el reconocimiento de la racionalidad de la inteligencia es el punto más temperado de la ética de la responsabilidad en tanto esta intenta prever, aunque de manera imperfecta, la prognosis de la acción. No hay responsabilidad sin prognosis y tampoco prognosis sin acción. La ética de la responsabilidad es inmanente a la acción y a los efectos que la acción política tiene en la configuración de la realidad. Esto es lo que explica que, sin responsabilidad por la acción, la dignidad no solo esté en permanente peligro, sino que, además, la propia posibilidad del ejercicio de la crítica acabaría impotente, pues no podría auscultar en la contención de los instintos de agresividad.

En otras palabras, sin poder detener el estado de naturaleza donde prima la irracionalidad, la desconfianza, la ausencia de la inteligencia humana, en última instancia, prima el *hegemon* del *homo homini lupus*, la crítica no tendría ningún efecto en la posibilidad de impedir que la violencia gane su partida en desmedro de la coexistencia pacífica. Toda la urgencia de un imperativo moral y de una ética de la responsabilidad sigue la huella de Kant. Pues, como precisa Villacañas “[a]nte todo, la subjetividad de las ideas morales en Kant significaba que no podían apoyarse, para bien ni para mal, en la realidad, en el Ser o en la ciencia. La realidad no nos condena a ser inmorales ni nos lleva irremediamente a ser buenos” (*Nihilismo, especulación y cristianismo* 509). Por lo mismo, orientarnos responsablemente a través de la racionalidad crítica no significa rechazar o no entrar en las fricciones con la facticidad. Por el contrario, significa pensar de manera interna a las fuerzas que componen el presente sin abandonar el momento previo al ejercicio de la racionalidad crítica, esto es; sin abandonar la dignidad que es previa al uso de nuestras inteligencias.

Sin embargo, para que la facultad humana de la inteligencia pueda tomar lugar requiere de la condición *previa de la dignidad*, pues esta no solo asegura la posibilidad de la igualdad de derechos a gozar de un mundo compartido, también asegura la posibilidad del lazo que ata moralidad y racionalidad crítica. Es solo en virtud de este lazo que la salud del pensamiento puede contribuir al espacio de una *res publica* capaz de disputar, contener y prever las fuerzas de lo irracional que dominan en el estado de naturaleza. Este es el punto temperado de la revolución kantiana y su actualidad en lo que podría llegar a ser un espacio democrático que no pierde vigencia por no estar realizado en nuestros sistemas de organización política. Villacañas ha logrado precisar un pensamiento de la *res publica* desde esta traza kantiana que se encuentra prácticamente en toda su obra, particularmente, como venimos citando, en *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant* y también, en *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*.

3. El mito de la crítica

El siglo XXI no ha traído la paz perpetua que esperaba Kant. Por el contrario, se puede decir que la irracionalidad de un mundo en cuyo seno las inclinaciones a la guerra, la discriminación racial, la xenofobia, la disputa por el control nómico del planeta, los desplazamientos forzados, la colonización genocida y televisada, la desdicha de comunidades

e individuos frustrados, dominados por la “angustia de muerte” y tomados de cabo a rabo por la espiritualidad del consumo, el hedonismo y las patologías psíquicas de la modernidad capitalista, revelan que el valor de prognosis de la historia de la modernidad no ha estado a la altura del programa kantiano de la ilustración y, menos aún, a la altura de una ética de la responsabilidad en la que se realice la prognosis del futuro. Lo que parece dominar nuestro presente es el infortunio, la “conciencia desgraciada” de no poder encontrar salidas a la violencia desatada e irracional que el siglo XXI ha visto desplegada. Se trata, quizá, del siglo con la mayor carencia de programas inspirados de manera práctica en la ilustración que pensó Kant. La única manera de salir de este déficit de ilustración es su defensa crítica, de ello depende su viabilidad de ser alojada en programas prácticos en la configuración de mundos de vida. Para que esto ocurra, la racionalidad crítica debe abandonar los programas políticos sostenidos por una teología o doctrina; es decir, sostenidos en el ilusionismo de comunidades de salvación basadas en una oferta teológica y/o en la doxa de la publicidad técnica de la dominación humana contemporánea.

Defender la ilustración y la producción del pensamiento crítico supone oponerse a la abstracción y sustitución de la ciudadanía en mero sujeto de *compasión* y testimonio. La anulación de la ciudadanía que surgió del parto doloroso y violento de la Revolución francesa no tiene hoy el potencial para dotar a la subjetividad de una inteligencia capaz de intervenir en los asuntos de la vida política. La revolución, sin embargo, no es el horizonte de nuestra contemporaneidad, pero tampoco lo es el de las democracias neoliberales y del Estado reducido al simulacro de reparación de los DD. HH. La ideología de la *compasión*, la pseudo *piedad* y el victimismo, esterilizan la fuerza de la razón, la obstruyen hasta hacerla imposible. Este es un fenómeno constitutivo de la actualidad del presente y un síntoma importante del dominio de lo irracional en política. En tiempos en que el proyecto de ilustración de una *res publica* no es un *hegemon* de la política, lo que domina son inclinaciones patológicas, desquicios que producen estados de guerras. Las pasiones no tienen más epicentro que el egoísmo irracional de grupos privilegiados que administran y controlan prácticamente todo el globo terráqueo.

La guerra como naturaleza de lo humano no solo parece tener efectos globalizantes, sino que, además, ya se comienza a estabilizar en el discurso filosófico la hipótesis de una guerra civil global (Dardot et al.). La idea de que la guerra es hoy global y que no tiene una resolución en

el derecho internacional parece definir y sobredeterminar un presente sin valor de prognosis; o sea, sin ninguna posibilidad de prever el futuro. Sin embargo, prever es siempre una posibilidad, una facultad de la razón, nos dice Koselleck:

Poseer esta facultad [de prever] — dice Kant — interesa más que cualquiera otra, porque es la condición de toda posible acción y de los fines a los que el hombre endereza el empleo de sus fuerzas. Todo deseo encierra una previsión (dudosa o cierta) de lo que por medio de estas fuerzas es posible. (75)

Si es cierto que en la facticidad del presente ha triunfado la guerra global, este constituye el fracaso de la inteligencia humana como posibilidad de producir un mundo regulado por la tensión entre una racionalidad perfecta y otra imperfecta; pero, sobre todo, es el fracaso del progreso humano sin valor de prognosis, ni regulación por ideas universales y deseos de otro futuro que el que sugieren hoy los teóricos de la guerra global². La retirada de las ideas universales y su sustitución en las ciencias humanas por el privilegio de los particularismos y las identidades étnicas y sexuales no han constituido una intensificación o inclinación por las ideas universales de la paz, sino la destrucción de las matrices conceptuales en las que se sitúa la revolución filosófica de Kant y de los kantianos que, como Villacañas, han pensado las posibilidades de la razón y de la racionalidad crítica como fuente de las posibilidades de la paz y la dignidad³.

En un escenario mundial, inclinado por pasiones irracionales, se produce el deterioro de la política como topología donde se debe concebir el bien de las polis, el bien como mejoría de las condiciones de dignidad humana, hasta de su extenuación. En lo que respecta a crear condiciones de posibilidad orientadas a la mejora de los mundos de la vida el déficit del pensamiento crítico es también el déficit en la condición previa de la dignidad humana. Por oposición al pensamiento crítico, el dominio de lo irracional significa un aumento en la tasa de ganancia de las catástrofes y las crueldades que experimenta la actualidad. Estas pueden tomar las formas del mito, donde la propia racionalidad crítica se adosa a una romantización más acorde a las imágenes de la publicidad mercantil

²Una problematización sobre el concepto de prognosis, hecha desde la historia conceptual, puede leerse en el libro de Reinhart Koselleck, *Aceleración, Prognosis y secularización*.

³ El lector interesado en profundizar esta distinción o tensión entre racionalidad perfecta e imperfecta puede consultar el libro de Villacañas: *Racionalidad crítica*.

y a las artes digitalizadas de la dominación informacional de masas que a la potencia que tiene el “mito de la crítica” para orientarnos en el presente. En una acepción crítica y ocupados por las propias condiciones de su presente, Max Horkheimer y Theodor Adorno en *Dialéctica de la ilustración* sostuvieron que la hipostasis del concepto de ciencia destinada a la dominación de la naturaleza terminaba en una mitología funcional a la reproducción del poder de la dominación de lo humano por lo humano. De manera general, se puede decir que la crítica a una dimensión “oscura” de la Ilustración se sostiene en la hipótesis de que el progreso de la ciencia viene a sustituir los antiguos mitos por el mito del concepto. Toda la crítica a los mitos anteriores eran desplazados y sustituidos por el mito ilustrado de la ciencia. Esto, expresado en la mistificación del concepto, tenía para los filósofos fundadores de la *teoría crítica*, la pulsión por el dominio de la naturaleza.

Sin duda, en la urgencia que hoy tiene el presente por la producción de conceptos críticos que no sean apropiables por la ceguera irracional de políticos e instituciones, secuestrados por grupos de intereses, habría que señalar que la actualidad también tiene un déficit de mitos que puedan sostener programas de ilustración basados en una *res publica*. El mito de la crítica es fundamental en la revitalización del pensamiento crítico y de sus posibilidades de orientar el futuro en el presente. La racionalidad crítica es un campo en disputa. La subsunción de los conceptos críticos es parte de los mitos que promueve el capitalismo y, por lo mismo, el trabajo de la imaginación en la invención de conceptos que no sean apropiables por los mitos del mercado de la crítica es algo de lo que debe ocuparse la racionalidad ilustrada de la inteligencia crítica. El propio concepto de “crítica” y el de “república” deben ser liberados de la subsunción en los mitos de la democracia, concebida como instrumento de disputas neoimperiales y neoliberales, destinada a repartirse los recursos naturales y humanos del planeta.

Sabemos que el concepto de crítica encuentra una enorme potencia en la profundización de una concepción republicana, tal y como se muestra en el pensamiento de Villacañas, y ocuparnos de este pensar es sin duda importante para disputar no solo semánticamente el campo de crítica, sino también el de la política. Liberar la crítica es, sobre todo, desinscribirla del horizonte político del romanticismo. La crítica no es un ideal que promueva *a priori* la bondad o la compasión, sino una pragmática racional, un modo de producir performance orientadas a producir valor de prognosis. Por lo mismo, no es arriesgado considerar

la urgencia del pensamiento crítico que se oponga al sentimentalismo del “mito de la crítica” como lo no subsumible en los destinos del mercado o la organización de los prestigios de la palabra mediada por el poder.

En relación con el pensamiento crítico y sus efectos políticos en el valor de la prognosis no creemos habernos alejado de la interpretación de Villacañas. En un registro más blumenbergiano o a la manera del mitólogo Furio Jessi que el propuesto por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, Villacañas en el estudio preliminar de *En defensa de la Ilustración* de Kant, percibe que a través del sentimentalismo “hay la necesidad de construir una mitología de la razón en la que se ha reconocido el romanticismo” (“Crítica y presente” 58). En la creación romántica de una mitología de la razón el pensamiento crítico sucumbe en la circulación del mercado semántico donde la palabra se indiferencia de los objetos de consumo mercantil para ser escenificada por especialistas en la técnica de las artes de la seducción y el dominio de subjetividades, pasivas ante el *sapere aude* y entregadas a la mistificación hedonista de vida sin derechos políticos. Villacañas desarrolla una importante explicación sobre la tecnificación del mito y el papel que ha jugado en la producción de estos el romanticismo filosófico y político:

El mito tecnificado fue resultado de una operación reflexiva por la que la razón configuraba formas comunicativas para los profanos, para los que no podían aspirar a la comprensión esotérica del sistema. En estas formas míticas se primaba ciertamente la sentimentalidad y la figuración frente al desnudo concepto. La filosofía se acababa imponiendo a su época mediante la tecnología del mito, que, en este sentido, se convirtió en una herramienta de poder sobre amplias masas. Este fue a la postre el destino político del romanticismo [...]. El mito no viene a ser en el criticismo una forma de expandir la filosofía entre los ignorantes de filosofía. No es una construcción figurativa que satisface a los incapaces de elevarse al concepto, pero al fin y al cabo redundante para los que disfrutaban del rigor filosófico. De la misma forma que el concepto necesita de la intuición para ser significativo, la razón necesita del mito para ser plenamente significativa para el hombre. De la misma forma que la intuición concede al concepto su visibilidad, el mito concede intuitividad a la razón, a la forma de vida racional. Por muy ambigua que sea esta noción, tiene un lugar sistemático en la teoría de la razón,

a través del problema del lenguaje simbólico. (“Crítica y presente” 58-59)

Si el republicanismo que hay en Kant, y en el modo en que este se prolonga en la obra de Villacañas en tanto su mejor exponente en lengua hispanoamericana, tiene hoy un verosímil, este se halla atravesado por las complejidades del lenguaje simbólico. La realización de las facultades del entendimiento con aspiraciones universales en el uso político de la inteligencia de ciudadanos, capaces de dirimir sobre la estructura decisional de la soberanía, se encuentra obstruida, limitada por poderes que la trascienden. Estos poderes pueden ser funcionales a los vestigios del romanticismo, en la medida que los mitos de utopías y héroes populares, por ejemplo, son hoy contruidos a partir de una lengua de símbolos modernos que no tienen ninguna o casi ninguna capacidad para erguirse en palabra crítica que da forma y estructura el espacio de una *res publica*. Entre la tecnificación del mito y la circulación de un lenguaje de símbolos sin orientación en la racionalidad de la crítica el propio mito de la razón es debilitado hasta su asfixia o extenuación. Este fenómeno no está relacionado con la posmodernidad como el fin de las grandes narrativas o como el “desencantamiento del mundo” tal como lo pensó Weber⁴, sino, más bien, con la tecnificación de los mundos de la vida que indiferencian discursos y narrativas en la morada virtual y digitalizada de una diversidad indistinta al uso de la palabra dirigida a las capacidades intelectivas de un sujeto inmerso en la estructura decisional de una *res publica*⁵.

La deriva tecnificante, inherente al despliegue técnico del progreso humano, subsumida en la estructura comunicacional del capitalismo tecnológico de plataformas digitales no tiene mayores conflictos con movilizar narrativas de todo tipo, siempre y cuando estas no interrumpen la circulación de los signos de la acumulación. Nuestros mundos tecnológicos suponen un progreso en las prácticas de ejercitación de la palabra y de pasiones afectivas en las plataformas digitales, pero en ellas, probablemente, el republicanismo de Kant no pudo haber presagiado, debido a que estas plataformas debilitan las

⁴ El lector que desea indagar en la tesis weberiana del desencantamiento del mundo puede consultar el libro de Wolfgang Schluchter: *El desencantamiento de mundo: seis estudios sobre Max Weber*.

⁵ Hoy no parece posible pensar que las plataformas digitales puedan llegar a tener la forma representativa de una estructura decisional. El/la lector/a interesado/a puede consultar el libro de Nick Srnicek, *Capitalismo de plataformas*.

formas modernas de la sociedad civil y del Estado. En la tecnificación de los mundos de vida y principalmente, en los mundos dominados por la digitalización del capital, la *res publica* sucumbe a estrategias de obstrucción de las capacidades críticas de un ciudadano orientado a pensar según sus capacidades comprensivas y autónomas. Estas, constituyen un espacio donde la palabra parece haber intensificado el simulacro de una autonomía individual sin *res publica* y, sobre todo, sin capacidad decisional respecto de los asuntos vitales para el progreso de la vida. Vivimos tiempos nada favorables a la filosofía de Kant.

4. El individuo contra la racionalidad crítica

Lo que domina el presente no es la racionalidad de la crítica, ni menos aún la autonomía de individuos capaces de comprensión y decisión sobre los asuntos políticos de la actualidad, sino la reducción del pensamiento a una nueva *onto-teo-logía*; la del mito de la individualidad. Esta “nueva” teología es militante de un sí mismo que no tiene preguntas por la salvación. Por el contrario, vive su realidad como si el presente fuese la eternidad en la que solo importa el goce individuado y replegado en sí mismo. Se trata de la forma de un psiquismo patológico que ya no tiene como recurso axial las grandes preguntas por la existencia de Dios o la corroboración del “nihilismo total” como posición existencial en filosofía⁶. Por el contrario, en la emergencia del individuo como *deidad* la creencia en sí mismo es intrínseca y, probablemente, más fuerte que

⁶ La idea de que el nihilismo es lo que domina la subjetividad descansa en la hipótesis de que, tal y como la ha señalado Felipe Martínez Marzoa en su *Historia de la filosofía II*, lo único no nihilista es el nihilismo mismo. Esta hipótesis deja impensadas las creencias producidas por la inevitable pulsión a creer en algo que trasciende la pura existencia individual o la propia creencia en Dios. En el interior de comunidades que resisten la imposición de lo dado, de lo que se ha positivizado como natural, el nihilismo no solo es ajeno como postura existencial, sino completamente inútil como posibilidad de orientar un mundo de vida al que se le ha cerrado su posibilidad de autonomía (relativa). En las teorías que resisten la hipótesis nihilista, se hallan todos los debates vinculados, entre otros, a la defensa de la “fuerza de los más débiles” de inspiración benjaminiana, la creencia aquí es en “la flaca fuerza mesiánica” de los oprimidos. El filósofo italiano Gianni Vattimo, en un registro distinto al de Walter Benjamin, llamó “pensamiento débil” a la contención que le propone para el nihilismo total para, así, poder oponerse a la desdicha del autoritarismo y la violencia política. La posición nihilista quedaría siempre del lado de los más fuertes, revelando así una parálisis de la política y de la palabra como instrumento comunicativo que cambia estados de cosas; es decir, que tiene un potencial transformador del orden desde estructuras decisionales y democráticas. En esta nota no podríamos desplegar con rigor la importancia que tiene para una defensa de la ilustración y su potencialidad en la configuración de mundos que se realizan en virtud de una *res publica*. Sin embargo, se puede decir que el libro de José Luis Villacañas *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política* es una respuesta a la hipótesis de que lo único no nihilista es el nihilismo, porque en la posición de una filosofía inclinada a seguir pensando el horizonte abierto por Kant, el nihilismo total solo puede producir angustia y no *res publica*.

en los siglos anteriores. El siglo XXI parece estar dominado por la pasión en este pequeño, mezquino y veleidoso Dios; o sea, en una especie de soberano sin más referente que la fragilidad de los espejos en los que se mira. Pero en esta economía de la mirada en que los espejos siempre están trizados y deforman la visión, no toma lugar la responsabilidad por el *otro* y los asuntos de la polis⁷. La responsabilidad y la inteligencia que debe acompañar a la racionalidad crítica — responsabilidad que no solo moviliza al especialista (el filósofo) — funciona como refutación de la ceguera y abre el campo de visibilidad a la otredad, a la diferencia que produce todo espacio de comunicación no mediado por la individualidad elevada a deidad hedonista del *hegemon* contemporáneo. Por lo mismo, debe comprenderse que la racionalidad de la crítica es una relación en la democracia espaciada en lo común de la palabra republicana. Pero no porque esta niegue la individualidad, sino más bien, porque la realiza en la acción de la participación política. Es la palabra de *res publica* la verdadera “lluvia de átomos” que orienta la mejora del mundo de la vida en su aspiración a una pragmática de la felicidad en común.

Es posible pensar una pragmática de la felicidad porque la *palabra* que se realiza en la *res publica* consiste en movilizar el conflicto con las pequeñas pasiones deificadas en la individualidad hedonista. No sería exagerado señalar que la felicidad es un componente importante, quizá el más importante de la cultura, y que por lo mismo es un elemento que compone lo que Villacañas, en su definición de la razón, llama racionalidad perfecta. La experiencia de felicidad por definición no puede tomar lugar en los goces viciosos de la individualidad de época sin producir el *pathos* del dolor. De hecho, lo que el vicio del simulacro de soberanía en la individualidad deificada produce es la negación de toda posibilidad de que la razón pueda movilizar el ideal de la felicidad. Pero también forcluye las propias posibilidades de la autonomía individual de la que depende la universalización de la cultura.

La idea de razón en Kant, la idea de racionalidad perfecta, es la de realizar una situación cultural que impida el surgimiento del conflicto con la naturaleza. ¿Cómo? Universalizando, no la conducta que busca afanosamente los medios mejores, sino universalizando la tendencia

⁷ No hay duda que en el kantismo del programa deconstructivo de Jacques Derrida la responsabilidad con el advenimiento del otro como diferencia es un evento como ocurre en el espacio de la *res publica*. El lector interesado en el concepto de hospitalidad puede consultar el libro: *La hospitalidad*.

a la comunicación al sentimiento común, hasta exigir la consideración de dignidad para todos los hombres, aceptando al hombre como fin, aceptando el imperativo categórico. Con él estará garantizado el desarrollo natural libre y personal, pero, además, de manera universal. La autonomía del individuo será universal y la responsabilidad de sus relaciones exclusivamente suya; la igualdad garantizada por la voluntad efectiva de exigir dejará a la naturaleza manifestarse de una manera más espontánea, no construyendo historias personales basadas en represiones ni desviaciones en la solución de necesidades. La conducta autónoma por definición no es viciosa. Una conducta libre por definición no es viciosa. Una conducta igual, por definición, escapa al vicio más universal: la felicidad de ser dominado y de dominar. Aunque los contenidos de la conducta fueran los mismos que en el carácter vicioso, esta conducta no estará precedida por el dolor de la mediación, de la represión, y será vivida como natural. (Villacañas, *Racionalidad crítica* 284-285)

La racionalidad crítica debe contar con la deificación de la individualidad y *prever* la contención de la *res publica* o, peor aún, la ruina de la posibilidad de un progreso en la aspiración a la felicidad humana y su coexistencia pacífica con los otros. Esto no significa que el programa de una república al modo en que fue imaginada por Kant encuentre su total extenuación en el individualismo. Por el contrario, significa que la racionalidad crítica que emana del reconocimiento de subjetividades libres y pensantes tiene siempre la posibilidad de entrar en el pluralismo de los mundos sociales, la constitución de un/a ciudadano/a que piensa más allá de las anteojeras del presente. La *deidad* como individualidad es un fenómeno de consumación reciente, pero no es un punto muerto e inmutable. Este pequeño Dios que sostiene la reproducción del orden, sin duda, tiene sus antecedentes filosóficos en Descartes y en la reforma de Lutero⁸. A diferencia de la posibilidad e imposibilidad del yo cartesiano o la interioridad subjetiva luterana en la invención de la individualidad moderna, el narcisismo del sujeto contemporáneo no tiene referentes externos. No hay, por decirlo así, una experiencia de la exterioridad del *otro* ni tampoco una gnosis orientada a una experiencia en lo común. La

⁸La filosofía de Descartes y Lutero desbordan la posibilidad de ser explicadas en este artículo. No obstante, remito al lector al siguiente libro de José Luis Villacañas en lo que se puede encontrar el verosímil de esta hipótesis: *Imperio, Reforma y Modernidad. La revolución intelectual de Lutero. Vol. I.*

realización del narcisismo de época es sin *res publica* y sin aspiración de la felicidad en común.

REFERENCIAS

Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, 2016.

Arendt, Hanna. *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, 2019.

Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. LOM Ediciones, 2009.

Dardot, Pierre, Haud Gúeguen, Cristian Laval y Pierre Sauvêtre. *La Opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*. Tinta Limón, Traficantes de sueños y LOM, 2024.

De La Boétie, Étienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducido por Diego Tatián. Las Cuarenta, 2011.

Derrida, Jacques. *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, 2020.

Heidegger, Martin. *Parménides*. Traducido por Carlos Másmela. Akal, 2005.

Kant, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Alba editorial, 2017.

---. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Ariel, 1999.

Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-textos, 2003.

Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía II. Fundamentos maior*. Istmo, 2003.

Schluchter, Wolfgang. *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*. Traducido por Juanita Tejeiro Concha. Fondo de cultura económica, 2017.

Smicek, Nick. *Capitalismo de plataformas*. Traducido por Aldo Giacometti. Caja Negra, 2018.

Vattimo, Gianni. *Crear que se cree*. Paidós, 1996.

Villacañas, José Luis. "Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana". Immanuel Kant. *En defensa de la Ilustración*. Alba editorial, 2017, pp.9-62.

---. *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. I. La revolución intelectual de Lutero*. Guillermo Escolar, 2017.

---. "Estudio introductorio". *Immanuel Kant. Crítica de la razón pura*. Gredos, 2010. X-CXXVII.

---. *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*. Akal, 1999.

---. *Kant y la época de las revoluciones*. Akal, 1997.

---. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos y Universidad de Murcia, 1989.

---. *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos, 1987.

Weber, Max. *El político y el científico*. Alianza, 1993.

Cómo citar:

Cabezas, Oscar Ariel. "¿Puede hoy el pensamiento crítico orientar una política no-teológica para el siglo XXI?". *Discusiones Filosóficas*. vol. 25, núm. 44, 2024, pp. 33-50, <https://doi.org/10.17151/difil.2024.25.44.3>