

TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DEL REGRESO A KANT. DE LA FELICIDAD OBJETIVA A LA LIBERTAD DE LA RAZÓN CRÍTICA *

*HERMENEUTICAL TRANSFORMATION OF RETURN TO KANT.
FROM OBJECTIVE HAPPINESS TO FREEDOM OF
CRITICAL REASON*

JESÚS CONILL-SANCHO

Doctor en Filosofía
Catedrático de Filosofía Moral
Departamento de Filosofía, Unidad de Filosofía Moral,
Política y Social
Universidad de Valencia
Valencia/España
Jesus.Conill@uv.es
ORCID: 0000-0003-2091-4785

Recibido: 04/09/2023
Revisado: 05/09/2024
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: Este artículo muestra, en primer lugar, el carácter hermenéutico del regreso a Kant en la filosofía contemporánea, la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental kantiana, principalmente a través de la genealogía nietzscheana de la razón corporal y ficcional y mediante la razón vital e histórica de Ortega y Gasset, pero también la fecunda vigencia del pensamiento kantiano en estas novedosas interpretaciones. En segundo lugar, sitúa la obra de José Antonio Marina sobre la inteligencia en el horizonte de esta transformación del pensamiento kantiano, en el sentido del ficcionalismo kantiano-nietzscheano de Vaihinger y de la filosofía neokantiana de las formas simbólicas de Cassirer. Y, en tercer lugar, presenta una crítica del concepto de "felicidad objetiva", que ha propuesto José Antonio

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C22, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y del "Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072" de la Generalidad Valenciana.

Marina, desde la perspectiva de la filosofía crítica de Kant: la libertad es más fundamental que la felicidad para la Ilustración moderna.

Palabras Clave: Hermenéutica, Nietzsche, Ortega y Gasset, Felicidad, Libertad, Dignidad, Derechos subjetivos, Ilustración.

Abstract: This article presents first the hermeneutical character of return to Kant in the contemporary philosophy, the hermeneutical transformation of Kantian transcendental philosophy, mostly through Nietzschean genealogy of body and fictional reason and through the vital and historical reason proposed by Ortega y Gasset, but also the fruitful validity of Kantian thought in these innovative interpretations. Secondly, it places the work of José Antonio Marina about intelligence on the horizon of transformation of Kantian thought, in the sense of Vaihinger's Kantian-Nietzschean fictionalism and of Cassirer's Neokantian philosophy of symbolic forms. And thirdly, presents a criticism of the concept of "objective happiness" that José Antonio Marina has proposed, from the perspective of Kantian critical philosophy: freedom is more fundamental than happiness for modern Enlightenment.

Keywords: Hermeneutics, Nietzsche, Ortega y Gasset, Happiness, Freedom, Dignity, Subjective Rights, Enlightenment.

1. INTRODUCCIÓN

Ha habido diferentes formas de "regresar a Kant", en las que se ha puesto de relieve la enorme proyección y la significativa presencia de la filosofía kantiana en diversas posiciones y corrientes del pensamiento contemporáneo¹.

De esos reiterados regresos a Kant, aquí presentaremos sucintamente una línea de transformación hermenéutica, en especial a partir de las innovaciones de Nietzsche y Ortega y Gasset, pero también tendremos en cuenta al último Habermas, en la medida en que ha ampliado el sentido genealógico de la hermenéutica, ya introducido por Nietzsche. Si éste llevó a cabo una transformación del pensamiento siguiendo el hilo conductor del cuerpo, Habermas ha actualizado a Kant contando con una peculiar genealogía de la razón comunicativa².

Por otra parte, pretendo mostrar que este nuevo marco hermenéutico permite comprender mejor algunas claves del pensamiento kantiano para responder a planteamientos actuales como el propuesto por José Antonio Marina sobre la "felicidad objetiva", que -a mi juicio- va en detrimento de la libertad radical de la razón crítica³. La relevancia actual de esta cuestión se manifiesta, además de en su destacado nivel filosófico, en la importancia que adquiere el valor moral y cultural de la libertad en contraposición con nuevos poderes mundiales como el que representa China, que al parecer dan prioridad a otros valores

1 Vid. LEYVA, Gustavo (ed.), *Guía Comares de Immanuel Kant*, Granada: Comares, 2023.

2 CONILL, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021.

3 MARINA, José Antonio, *El deseo interminable. Las claves emocionales de la historia*, Barcelona: Ariel, 2022.

morales y culturales como la armonía social y la obediencia. Con la presunta prioridad de la noción de “felicidad objetiva” está en juego un nuevo concepto de naturaleza humana y de iusnaturalismo, así como del proyecto de vida de la Ilustración moderna. ¿Se trata en su raíz de una Ilustración de la felicidad o de la libertad? La marca de origen configura un esbozo u otro de Ilustración. ¿Cuál es el origen y fundamento de la Ilustración moderna desde Kant, la felicidad o la libertad? ¿No conduce el deseo de felicidad al gregarismo y, en cambio, el afán de libertad a la autonomía moral y la justicia?

2. TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE CARÁCTER GENEALÓGICO. DE LA RAZÓN LÓGICA A LA CORPORAL Y FICCIONAL

La hermenéutica filosófica ha tenido, a mi juicio, dos comienzos, que han constituido dos fuentes de inspiración del pensamiento contemporáneo: 1) la primera -a la que suele aludirse habitualmente- se ha dado a conocer sobre todo a través de la historia de la hermenéutica a partir de Schleiermacher y Dilthey, y que tiene su momento cumbre en Heidegger, tal como la exponen Gadamer en *Verdad y método* y Apel en *La transformación de la filosofía*⁴; 2) pero hay otra historia, que tiene que ver con la operación intelectual que realizó Nietzsche en virtud de su hermenéutica genealógica y que cabe interpretar como producto de la paulatina transformación del pensamiento que fue desarrollándose a lo largo del siglo XIX en diversos círculos bajo la influencia kantiana. En los dos casos mencionados se ha producido una transformación de la filosofía trascendental kantiana por diversas vías, de entre las que prestaremos atención en este contexto a la línea hermenéutica de carácter genealógico a partir de Nietzsche que llega hasta Ortega y Gasset.

Un auténtico aprovechamiento de lo que significa hoy la hermenéutica exige incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano, uno de cuyos grandes méritos consiste, a mi juicio, en haber transformado el criticismo kantiano en hermenéutica genealógica⁵. Precisamente en Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la "pugna" entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una peculiar hermenéutica crítica en clave genealógica.

Y el hecho de que la versión nietzscheana de la hermenéutica genealógica tenga que confrontarse con otras propuestas de hermenéutica como las de

4 GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977; APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.

5 CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 1997, Partes I y II.

Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas, Ricoeur, Beuchot, Grondin, etc., constituye un modo de incorporar el pensamiento nietzscheano al debate racional contemporáneo, más allá del uso panfletario, irracional y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia -inmunizada- superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional.

La hermenéutica es la modalidad filosófica más propia de nuestra situación actual. Si en otros momentos fueron preponderantes los marxismos, el positivismo lógico, los existencialismos, las filosofías analítico-lingüísticas, el "racionalismo crítico" y la teoría de sistemas, hoy en día, con un nombre u otro, las diversas filosofías se han acercado cada vez más a una actitud hermenéutica. Se ha ido pasando de unas filosofías centradas en el predominio de la razón epistemologizada a unas filosofías que son cada vez más conscientes del carácter decisivo de la experiencia, incluso para la constitución de la propia razón.

Pues lo primero que hay que resaltar es el carácter experiencial del pensamiento mismo, que implica destacar lo "impuro" de la razón. Más allá de la estructura lógica hay otras necesidades, otros impulsos e instintos, que son los que rigen realmente la vida humana. La genealogía nos ayuda a entender mejor -con más perspectivas- cómo comprendemos realmente, el "acontecer" que hay en todo "comprender", es decir, la experiencia real. Una experiencia que está cargada de componentes vitales y que la hermenéutica genealógica de Nietzsche desentraña a partir del instinto formador de metáforas⁶.

Una experiencia que nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos -desfiguramos tropológicamente- todos los ingredientes de nuestra existencia. Pues antes de haber pensado (*gedacht*) ya hemos figurado mediante tropos originarios, ya hemos poetizado (*gedichtet*), como repite Nietzsche, apuntando al "orto" de su filosofía⁷. Una experiencia cuyo componente más radical es el sufrimiento, que nos hace descender a los infiernos y sentir "las máscaras del demonio"⁸.

A pesar de ciertas consecuencias culturales que se han producido en virtud del enfoque hermenéutico, este giro filosófico no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo y al pragmatismo. Antes bien, una tarea de la nueva filosofía crítica consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente pragmáticas. Es más, un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una crítica de la razón impura, que prosiga la crítica de la razón -como tarea permanente de la filosofía-, arrancando del espesor

6 NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 1999.

7 CONILL, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., cap. 6.

8 Ibid. cap. 8.

de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia vital.

Si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmatista (contextualista) de la razón, es decir, a la denominada "crítica total de la razón"⁹, a la vez hay que ser conscientes del riesgo que se corre entonces de supeditarse de nuevo a la coerción epistemológica del metodologismo moderno y recaer en un "cartesianismo epistemológico". Ahora bien, entre ambos peligros hay una tercera posibilidad, la que media logos y experiencia en el concepto de una "razón experiencial"¹⁰. Es ésta una fórmula que, contando indudablemente con precedentes clásicos antiguos y modernos, prosiguen ciertas filosofías contemporáneas y de modo especial la tradición de la filosofía española desde la Generación del 98 (por ejemplo, en el "sentimiento trágico" de Unamuno y en el "pensamiento poético" de A. Machado) hasta la "razón vital" de Ortega y Gasset, la "razón poética" de Zambrano y la "razón sentiente" de Zubiri, con sus valiosas prolongaciones antropológicas y metafísicas en Pedro Laín y Julián Marías.

3. TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE CARÁCTER RACIOVITAL Y CORDIAL

La línea de pensamiento que propugnó Ortega y Gasset a partir de Kant y que impulsaba a descubrir la razón vital ya en la razón pura fue incubándose como tendencia interpretativa también en algunos círculos neokantianos y diltheyanos¹¹, lo cual fue de enorme importancia para la transformación contemporánea de la filosofía, que –como Kant– no se dejó seducir por la deriva ontológica del pensamiento filosófico, manteniendo, sin embargo, el sentido crítico y práctico. Según Kant, "sólo queda el camino crítico"¹², sustituyendo el "arrogante nombre de una Ontología" por el "modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro"¹³. Y el significativo paso que dará Ortega consistirá en rebasar el orden de la lógica trascendental, en favor de un nivel más básico, el que ofrece una nueva analítica transformada hermenéuticamente, pero ahora en sentido raciovitalista e histórico.

9 APEL, Karl-Otto, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", *Concordia*, 11, 1987, pp. 2-23.

10 CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, parte II; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos, 2006.

11 Vid., por ejemplo, STAUDINGER, Franz, "Zur Durchführung des Transzendentalbegriffs", *Kant-Studien* 24 (1920), pp. 215-241; CONILL, Jesús, "Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61 (2005), 799-817.

12 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 856 B 884

13 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 247 B 303

A mi juicio, para llevar a cabo esta transformación de la filosofía de Kant, para pasar de la preponderancia de la razón lógica a una razón arraigada en el mundo de la vida, Ortega se inspiró en Nietzsche. Por esta vía, el raciovitalismo orteguiano rebasa el ámbito de la conciencia lógica y del yo, ofreciéndonos una “noción corporal del sujeto”¹⁴. Por consiguiente, Kant y su posible biohermeneutización nietzscheana se encuentran en el trasfondo de la génesis de la razón vital, de tal manera que “*la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*”¹⁵.

Para comprender en sus términos más significativos el desarrollo de este pensamiento orteguiano, considero que fue decisiva la impronta nietzscheana de carácter hermenéutico, que se manifiesta en aspectos muy relevantes de la filosofía de Ortega y Gasset, como la importancia del cuerpo, la noción de vida, la fantasía, la raíz retórica del lenguaje en las metáforas, el valor y sentido de la vida, la crítica genealógica del ser, la nueva forma de entender la filología y la etimología, en definitiva, el impulso en favor de una noción de razón impura por el hecho de ser experiencial¹⁶.

Una de las cuestiones fundamentales es, a mi juicio, la noción de vida. Es éste un asunto que proviene de Kant y que persiste a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX¹⁷. Según algunas interpretaciones¹⁸, ya Kant, en la *Crítica del Juicio*, otorga a esta noción un lugar crucial. Y Nietzsche constituye otro de los jalones para la idea orteguiana de la vida. En ella van a integrarse elementos que parecían antitéticos, como el carácter orgánico y animal, por un lado, y el ideal cultural y ético, por otro, que, tanto en Nietzsche como en Ortega se resolverá, a mi juicio, en una hermenéutica genealógica a partir de la facticidad de la vida.

La posibilidad de hacer compatible la genealogía animal y la apertura ética se encuentra en la línea del kantismo, porque la unión entre biología y ética se da no sólo en Cohen, como señala Ciriaco Morón¹⁹, sino ya en el neokantiano Friedrich Albert Lange, que es una de las fuentes más importantes del pensamiento científico y filosófico de Nietzsche²⁰. En esta línea kantiana, que prosigue

14 Ibidem, II, p. 512, 568-569 y 680 ss.; CONILL, Jesús, *El poder de la mentira*, cap. 9; *Intimidad corporal y persona humana*, Madrid: Tecnos, 2019, capítulo II.

15 José Ortega y Gasset, O.C. III, 593.

16 CONILL, Jesús, “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana”. En: ZAMORA, Javier (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, 2013, pp. 207-227.

17 MORÓN, Ciriaco (*El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Alcalá, 1968, p. 117) recuerda que todavía en 1912 la revista *Logos* publica varios artículos que contienen dicha noción ya en su título (entre ellos, uno de H. Rickert, titulado precisamente “Valores vitales y valores culturales”, con expresa referencia a Nietzsche).

18 Vid. CONILL, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

19 Vid. MORÓN, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Alcalá, 1968, pp. 171-2, n. 1.

20 Vid. CONILL, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., cap. 2.

el estudio de las disposiciones naturales y morales del hombre²¹, no habrá una contraposición entre las investigaciones sobre la evolución y el carácter perfecto de la ética para el hombre, sino una potencial compatibilidad entre la dimensión animal y el ideal ético, entre biología y ética²².

En sus *Reflexiones de Centenario [1724-1924]*, expresa Ortega desde el comienzo su vivencia intelectual de la “magnífica prisión kantiana”: “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones”. Y añade: “Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico” (...). Pero también deja bien claro que “[d]e la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu”. Porque “[la filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas (...) que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá”²³. Ortega no tenía más remedio que entrar hasta el fondo en el pensamiento de Kant, si es que quería elevarse al más alto nivel alcanzado por la filosofía moderna y superarla realmente, dando un paso hacia adelante y proponiendo una nueva filosofía a la altura de los tiempos.

La vuelta a Kant pretende perfilar una nueva filosofía, más allá del idealismo y del realismo, así como también más allá del positivismo reinante y de la posible deriva irracionalista, que acaban con la filosofía, porque lo que hay que establecer es una nueva filosofía bien articulada con el creciente conocimiento científico. Para eso se requiere una nueva actitud filosófica y vital, animada por la autenticidad y la fuerza inventiva de la fantasía, que es el máximo poder fontal de la inteligencia humana. “Kant no ha muerto”. Pero, “¿qué hay de actual, de vivo, en Kant?”²⁴.

Ortega descubre una insospechada vitalidad filosófica en Kant: “lo ultravivo en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros neokantianos, ni sé si los pensadores actuales [citando en nota a Hartmann y Heidegger]”²⁵. Con la ayuda de ese nuevo Kant creyó Ortega poder enfrentarse a las tendencias destructivas de la filosofía, como el imperante positivismo, pero sin alejarse de las aportaciones de las ciencias. Por eso, la nueva actitud crítica no se dejó

21 Vid. CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; “Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 1, n° 1 (2016), pp. 11-25.

22 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, Madrid: Taurus, 2000-2010, tomo I, pp. 201-202 y 387.

23 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, op. cit., tomo IV, p. 255.

24 Ibid., IV, pp. 279 y 280.

25 Ibid., IV, p. 284.

contaminar por Heidegger, que tendía a inmunizarse ante el conocimiento científico y el poder de la técnica.

Por lo que se refiere a la cuestión del ser, no hay que olvidar la posible impronta de la filosofía nietzscheana en la interpretación de “lo ultravivo en el kantismo”²⁶. Ortega destaca la revolución kantiana en lo que concierne al problema del ser, porque “ha modificado el sentido de la pregunta ontológica y, en consecuencia, la significación de la respuesta”²⁷. Es el sujeto el que “pone” el ser y “sin sujeto no hay ser”. Incluso el sujeto mismo no tiene ser, “si él mismo no se lo pusiera al conocerse”. Aquí se produce una decisiva transmutación en el pensamiento: el ser se convierte de “cosa” en “acto”. Con esta concepción del ser estamos asistiendo a una revolución: “el ser no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición”, sino una “posibilidad”, que depende de un “sujeto dotado de pensamiento” y, por tanto, algo que “surge” por un acto del sujeto pensante y “sólo en función” de tal acto tiene sentido. En esta innovadora concepción a partir de Kant, Ortega descubre “lo ultravivo en el kantismo”, que remite a un punto crucial: “el tema de nuestro tiempo en filosofía”²⁸.

Queda superada la escisión y abstracta separación entre sujeto y objeto, que no son más que ficciones, porque lo que hay es “la vida humana o el hombre como razón vital”. Ortega cree haber logrado un nuevo punto de vista, que supera el idealismo subjetivista en favor de su nueva perspectiva raciovitalista: “mi pensamiento es una función parcial de ‘mi vida’”, “*cogito quia vivo*”, “porque algo en torno me oprime y preocupa”. Para que las cosas tengan sentido, requieren “la intervención del hombre”. Ésta es la “dirección” en la que Ortega enfoca el estudio fecundo de “las entrañas del kantismo”²⁹, hasta configurar una nueva filosofía crítica: “un Kant futuro”.

Pero a la transformación del problema del ser mediante la fórmula del “Kant futuro” añade Ortega otro aspecto innovador (“más grave aún, si cabe”), que también formará parte irrenunciable de su propia reforma raciovitalista. Se trata de la “razón práctica”, la razón que es “incondicionada” y “absoluta”, y que “consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente”. Ortega se pregunta si no es eso “nuestra vida”. Porque “[m]i vivir consiste en actitudes últimas” y “[t]oda vida es incondicional e incondicionada”³⁰. Y concluye

26 Vid., por ejemplo, REGALADO, Antonio, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid: Alianza, 1990; CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

27 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, op. cit., tomo IV, p. 283.

28 Vid. ORTEGA Y GASSET, José, *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Obras completas*, op. cit., tomo III, pp. 559 y ss.

29 Ibidem, p. 285. En nota Ortega recuerda que Nicolás de Cusa intentó derivar “*mensura*” de “*mens*”.

30 Ibidem, p. 286.

indicando que “bajo la especie de ‘razón pura’ Kant descubre la razón vital”. Es éste otro descubrimiento que encuentra Ortega en las “entrañas del kantismo” y que forma parte de su “Kant futuro”.

La interpretación orteguiana de Kant permitía abrir un nuevo camino, que contando con las influencias de Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger³¹ pudo seguirse y fecundarse a través de una peculiar hermenéutica de la vida humana. En esa operación intelectual, Ortega se distancia de Heidegger, incluso en la fuente que usa para su reflexión, por cuanto recurre al estudio entonces reciente de Adickes sobre el *Opus postumum* kantiano³², en el que, según Ortega, en la filosofía trascendental de Kant se reafirma que no entiende el ser como “cosa”, sino como un “acto” de “producir” y “poner”³³. El giro kantiano muestra que el sujeto no es “res”, sino acto, que pone orden; y la realidad no es un “en-sí”, sino una relación y función, que supone una “intervención del hombre”³⁴. Esta línea condujo, en Heidegger, a su “analítica ontológica del *Dasein*”, sin embargo, en Ortega, a su analítica del vivir humano y de lo que consiste forzosamente la vida: estar ocupado y preocupado, “tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él”³⁵. De ahí arranca el ineludible (constante, “instante”, urgente) problematismo de la vida y de la historia³⁶.

Por la vía de este “Kant futuro” orteguiano cabría descubrir un “nexo vital” de fondo, que brota del mundo de la vida. Esta fecunda transformación de la filosofía trascendental y de la razón pura ha proseguido en algunas interpretaciones contemporáneas de Kant. Por ejemplo, es posible aprovechar las aportaciones de Apel y Habermas a una *hermenéutica crítica* que conecta con Kant desde el mundo de la vida y de la intersubjetividad pragmática. Porque, como ya expuso Adela Cortina frente a ciertas reticencias de los autores anteriormente mencionados³⁷, entre las tres facultades del ánimo kantianas existe un *nexo vital*³⁸, una unidad que brota del mundo de la vida. Esta unidad racional de la vida cotidiana viene posibilitada por varios elementos, entre los que Adela Cortina destaca el concepto de interés, el sentimiento moral y la idea de fin definitivo (*Endzweck*), por cuanto cada cual a su manera hace que funcione la peculiar “lógica de la acción moral” y forma parte de la configuración del sentido y del ámbito moral (por ejemplo, la conciencia moral)³⁹. A su través, la noción kantiana de la razón humana se amplía -a mi juicio- en sentido

31 Vid. ZAMORA, Javier1, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002.

32 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, op. cit., tomo IV, p. 281, nota.

33 Ibidem, pp. 282 y 283.

34 Ibid. IV, p. 285.

35 Ibid., II, p. 705; IV, p. 285.

36 Ibid., X, p. 345.

37 Vid. CORTINA, Adela, “Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana”, *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 181-192.

38 Vid. KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981 (2ª ed.).

39 Vid. KANT, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

protohermenéutico y se acerca al ámbito de la experiencia (a través de la imaginación y/o del sentimiento), en la medida en que se siente interesada en encontrar un "sentido" y en eludir así algunos "absurdos prácticos" que resultan vitales; por ejemplo, el sentido en la historia como progreso moral y el sentido –ahora como consecuencia– de la virtud como felicidad: "Es como si oyeran dentro de sí esta voz: tiene que ocurrir de otro modo"⁴⁰.

Kant no se conformó con atenerse a un concepto escolar y académico (*Schulbegriff*) de la filosofía, sino que con su modelo de razón crítica propone un concepto mundano (cósmico) de filosofía (*Weltbegriff der Philosophie*)⁴¹, que está alimentada por intereses movilizadores, que impelen a configurar un horizonte cosmopolita para comprender la historia y orientar críticamente la acción social y política⁴². Son intereses vitales de la razón que se formulan con un peculiar estilo hermenéutico mediante sus famosas preguntas sobre las posibilidades del conocer, las exigencias prácticas del deber, el horizonte del sentido y la esperanza, y la comprensión del hombre, a las que responde el conjunto de su filosofía, como "ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)"⁴³.

4. ILUSTRACIÓN DE LA LIBERTAD: CRÍTICA DE LA "FELICIDAD OBJETIVA"

4.1. Ficcionalismo y animal simbólico

La estela de Kant perdura a lo largo del tiempo, no sólo a través de los que se han considerado neokantianos en sentido estricto, sino de otros que han ido transformando sus aportaciones a través de sugerentes versiones al incorporar el giro nietzscheano y hermenéutico, como en Dilthey, Simmel y Ortega y Gasset, o bien como en el caso de Hans Vaihinger, de especial originalidad y actualidad.

Vaihinger, que consideraba como su maestro a Lange, de quien tanto aprendió el propio Nietzsche, ofrece una teoría pragmática de la ficción en la que se entremezclan Kant y Nietzsche. La inteligencia humana es la capacidad del animal fantástico que crea ficciones para conocer y vivir del mejor modo posible;

40 KANT, Immanuel, *Kritik der Urtheilskraft*, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, Bd. V, p. 458.

41 ANDALUZ, Ana, "Conocimiento y fines morales: Sobre la filosofía en sentido cósmico", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n° 49, 2022, 523-536; *Las armonías de la razón en Kant*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2015,

42 CORTINA, Adela, *Ética cosmopolita*, Barcelona: Paidós, 2021; ANDALUZ, Ana, "La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano". En: GARCÍA.MARZÁ, Domingo, LOZANO, José Félix, MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio y SIURANA, Jun Carlos (comps.), *Ética y filosofía política*, Madrid: Tecnos, 2018, pp. 435-445.

43 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1983, 2ª edición, A 839/B867.

lo decisivo es que las ficciones tengan éxito, sean útiles y fecundas para la vida. La noción básica que aporta Vaihinger proviene de la crítica de la razón de Kant: se trata del famoso “como si” (“*als ob*”) ⁴⁴, mediante el que se propone un “ficcionalismo” al servicio de la vida, que, a mi juicio, se enlaza con un “interpretacionismo”, impulsando un pensamiento que articula el trasfondo kantiano con ciertas transformaciones hermenéuticas que aporta la impronta nietzscheana. Es ésta una línea de recepción del pensamiento kantiano, directa o indirecta, a través de las obras –por ejemplo- de Erich Adickes ⁴⁵, que llega hasta bien avanzada la segunda parte de siglo XX, con Friedrich Kaulbach y Josef Simon, un ficcionalismo que ha sido defendido entre nosotros por José Antonio Marina ⁴⁶, que precisamente constituye el punto de referencia de esta parte dedicada a la crítica de la noción de “felicidad objetiva” desde la eleuteronomía kantiana.

En el desarrollo del pensamiento kantiano encontramos otro aspecto que es clave en las formulaciones de José Antonio Marina y que fue ampliamente tratado por Ernst Cassirer, me refiero al elemento simbólico en la vida humana. Cassirer aplicó el enfoque crítico de Kant en el ámbito de las “*ciencias del espíritu*” y se propuso ampliar la filosofía crítica kantiana a las formas de la “comprensión” del mundo del espíritu ⁴⁷.

Un aspecto central para llevar a cabo su propósito consistía en una más adecuada determinación de la subjetividad, ya que ésta no se reduce a ejercer una actividad cognoscitiva en relación con el mundo de la naturaleza, sino que su actividad más radical consiste en la “constitución del mundo del espíritu humano”. Por eso Cassirer desarrolla una teoría de las formas de expresión espirituales e impulsa una línea de filosofía del lenguaje a partir de Wilhelm von Humboldt que lo entiende como una de las funciones del espíritu humano y en la que los conceptos no se consideran copias sino creaciones simbólicas.

La nueva filosofía crítica concibe los símbolos como manifestaciones del espíritu, cuyas “figuraciones simbólicas” (el mito, el arte y la religión) adquieren “significación” vital. Por tanto, “la crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura” ⁴⁸. El factor que está siempre presente en todas las formas espirituales y ejerce la función mediadora del espíritu es el “*símbolo*”. Los símbolos

44 VAHINGER, Hans, *La filosofía del como si. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad fundado en un positivismo idealista. Con un anexo sobre Kant y Nietzsche* (1911).

45 ADICKES, Erich, *Kant und die Als-Ob Philosophie*, Stuttgart: Frommanns Verlag, 1927.

46 MARINA, José Antonio, *La inteligencia creadora*, Barcelona: Anagrama, 11993; “La ética como ficción salvadora”, en *Ética y Filosofía política*, Madrid: Tecnos, Madrid, 2018, pp. 151-164; *El deseo interminable. Las claves emocionales de la historia*, Barcelona: Ariel, 2022.

47 CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, México: F.C.E., 11971; *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: F.C.E., 1975, 1989 [1ª reimpresión].

48 CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, p. 20.

crean un nuevo mundo de significaciones, más allá de las relaciones causales⁴⁹, en el que la subjetividad se revela como una potencia creadora del espíritu humano. Igual que en el caso del lenguaje, al que también contribuyeron de modo muy destacado Hamann y Herder⁵⁰, la ampliación de la filosofía crítica de Kant por parte de Cassirer se pregunta por la “significación simbólica”⁵¹ de todas las creaciones del “*animal simbólico*” que es el ser humano.

En esta línea del ficcionalismo y del animal simbólico creo que cabe insertar la magnífica, creativa y sugerente obra de José Antonio Marina, con la que vamos a dialogar por lo que se refiere especialmente al concepto de “felicidad objetiva” como ficción de ese animal simbólico, capaz de crear irrealidades para intentar solucionar los problemas a que nos conducen deseos tan potentes y arraigados en los humanos como el de felicidad.

4.2. Entre ilustraciones

José Antonio Marina propone un nuevo concepto de Ilustración: por un lado, entiende que la Ilustración se caracteriza por la búsqueda de evidencias universales con el fin de superar los tribalismos particularistas y, por otra, que su principal contenido consiste en satisfacer el deseo de felicidad mediante un proyecto de vida con una serie de características, que más que de felicidad consisten -si se analizan- en exigencias de libertad y justicia. Será éste un punto crucial en la discusión con José Antonio Marina. Si la Ilustración tiene su más radical raíz en la felicidad o en la libertad.

La propuesta neoilustrada de Marina pretende mostrar que a partir de pulsiones como la que nos mueve a buscar la felicidad se acaba superando la mera naturaleza y creando los derechos individuales. Emerge así el “derecho”. Y lo que une el deseo de felicidad con los derechos es la justicia, de manera que este peculiar enlace de la justicia con la felicidad se logra en el concepto de “felicidad pública”. Resulta así un concepto híbrido de felicidad y justicia, que se basa en último término en una mezcla de dos órdenes y en un malentendido de la propuesta kantiana, que, en vez de ser una Ilustración movida por el deseo de felicidad, como la que propone Marina, constituye una Ilustración fundamentada en la libertad radical de la razón crítica.

Hay momentos en que Marina enlaza la Ilustración con los intentos de liberarse del poder, la afirmación del pensamiento crítico y la reivindicación de los

49 CASSIRER, Ernst, *Las ciencias de la cultura [Zur Logik der Kulturwissenschaften]*, México: F.C.E., 1965 (3ª ed.), pp. 146 y 147.

50 Vid. SMILG, Norberto, “Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J.G. Hamann”, *Contrastes*, 61, 2016, pp. 365-383.

51 CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, II, México: F.C.E., 1971, pp. 22 y 23, 32 y 40; *Esencia y efecto del concepto de símbolo*; CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: F.C.E., 1945, 1987 (12ª reimpresión), pp. 47-49.

derechos. Pero llama la atención el hecho de que, a la vez, acepte en su recorrido de la historia de la obediencia que “los hombres no desean la libertad”⁵². Incluso recurre para reafirmarlo a una cita de la obra de Kant *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*: “El hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor [...] que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida...”⁵³. Parece utilizar a Kant para reforzar la idea de “servidumbre voluntaria” de Étienne de la Boétie, como si la obediencia fuera una “fuerza social”, igual que la gravedad lo es en el campo físico⁵⁴. A lo que añade una idea que toma de Rousseau, según la que “hay que obligar al hombre a ser libre”, porque no se puede confiar en que quiera serlo.

La cita de Kant hay que entenderla en su contexto: la necesidad de articular un marco para el ejercicio de la libertad externa, pero no se pone en duda la radicalidad de la libertad interna, ni la autonomía moral. Me parece que con esas referencias se manifiesta una desconfianza en el impulso hacia la libertad en el hombre, en favor del deseo de felicidad. Por eso se llega a poner en duda que el deseo de libertad sea “un componente esencial de la felicidad” y a afirmar que a la especie humana “no nos define la búsqueda de la libertad”⁵⁵. Creo que este punto sobre la libertad y su relación con la felicidad requiere una mayor consideración y reflexión.

Su confianza en las virtualidades del dinamismo del deseo de la felicidad le lleva a comprender todos los grandes deseos humanos de ser aceptado por el grupo, de distinguirse (no ser insignificante) y de reconocimiento como deseos sociales imprescindibles para la felicidad, es decir, a entender todos los dinamismos pulsionales humanos (incluso cuando están unidos con los derechos y la justicia) y “todo lo que hacemos” como si lo hiciéramos “*sub specie felicitatis*”⁵⁶ (151). En esta afirmación resuena la tesis tradicional del modo de actuar y decidir del hombre “*sub specie boni*”, que al final resulta vacía y requiere determinarse con algún contenido. José Antonio Marina cree poder llenar ese vacío con el contenido que aporta su concepto de “felicidad objetiva”.

4.3. Crítica de la presunta “felicidad objetiva”

Aunque reconoce que la noción de felicidad es ambigua, para clarificar dicho término Marina distingue entre felicidad subjetiva y objetiva. La felicidad subjetiva es engañosa (incluso en los índices de felicidad, que se limitan a medir la

52 MARINA, José Antonio, *El deseo interminable*, op. cit., p. 98.

53 KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid: Tecnos, 2006, p. 12.

54 MARINA, José Antonio, *El deseo interminable*, op. cit., p. 97.

55 Ibid., p. 179.

56 Ibid., p. 151.

satisfacción subjetiva), pero la objetiva consiste en la felicidad pública y/o política, que acaba confundándose con la justicia, como en Kelsen («La justicia es la felicidad social»).

No obstante, ha de reconocerse que como “sólo los individuos son felices o desdichados”⁵⁷, la noción de felicidad social, pública y/o política es un concepto construido “por analogía”, al “extender” la palabra felicidad a la ciudad, la nación o la sociedad. Para Marina, este concepto analógico de felicidad es “imprescindible”; sin embargo, considero que es más adecuado distinguir el orden de la justicia y el de la felicidad, siguiendo el modelo kantiano: por un lado, la justicia como el marco del conjunto de las condiciones de posibilidad de la felicidad y, por otro, la cuestión de la felicidad como tal.

Hacer otra cosa sería mantener subrepticamente a través de la noción de felicidad social, pública y/o política el holismo premoderno. Pero, en la Modernidad, el bien y la felicidad del individuo y de la ciudad no son -ni deben ser- el mismo. ¿O es que se trata de una nueva fórmula del “bien común” como “felicidad común”? Por otra parte, tampoco es adecuada la distribución de papeles entre la política, encargada de la felicidad pública, y de la que derivaría la ética como “demarcación del campo de juego de la felicidad individual”. Sencillamente porque el trasfondo último en que se sustentará la afirmación ética del valor de los humanos por parte el propio Marina será un presunto nuevo iusnaturalismo basado en la dignidad humana, que -de modo explícito o implícito- remite a la filosofía moral de Kant.

Siguiendo con la argumentación en favor del concepto de felicidad pública, para afianzarlo, recurre Marina a autoridades antiguas y modernas, como Aristóteles y Leibniz, así como a una documentada historia de publicaciones, hasta llegar a Kelsen, mostrando el contraste con la posición de Kant como crítico de la felicidad pública⁵⁸. Kant sostuvo que relacionar la política con la felicidad tiene consecuencias despóticas y paternalistas; lo que hay que hacer es poner al hombre en condiciones de ser libre, pero no hacerlo feliz⁵⁹. Según Kant, el objetivo de la política no es hacer felices a los hombres, sino fortalecer su autonomía. El propio Marina, en el Epílogo de la obra a que nos referimos, parece defender una concepción liberal del Estado, según la cual el Estado no es una máquina expendedora de felicidad, ni un suministrador de satisfacciones, sino que ha de dedicarse a promover y proveer de recursos y posibilidades a los ciudadanos, que serán los encargados de aprovecharlos o no; por tanto, advierte del “peligro de convertir el Estado en proveedor de felicidad”⁶⁰. Extraña, pues, que no

57 Ibid., p. 166.

58 Ibid., pp. 169 ss. y 286, n. 2.

59 KANT, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter, Bd. VIII, 273-313, p. 302.

60 MARINA, José Antonio, *El deseo interminable*, op. cit., p. 248.

advierta asimismo del peligro de la felicidad pública y/o política, si es que se trata realmente de felicidad.

Sin embargo, lo que ocurre es que lo que entiende Marina como “felicidad pública” consiste en “analizar cuáles son las normas de juego que permiten regular mejor la convivencia, resolviendo los problemas con justicia”⁶¹. Ahora bien, eso no es la atractiva noción tradicional de felicidad, sino un constructo ético, jurídico y político, que consiste básicamente en un marco de justicia para el ejercicio libre de las diversas actividades humanas. De hecho, el propio Marina considera que esa “felicidad pública” es “la que proporciona fuste ético a la felicidad. Es en ella donde nace la moral como estructura y como contenido”⁶². Creo que es manifiesta la distorsión y equivocación que supone este concepto de felicidad pública. El recurso a Kelsen (“la justicia es la felicidad social”) no hace más que aumentar la confusión entre justicia y felicidad.

Lo que Marina entiende como felicidad pública y/o política estaría mejor expresado a través de una ética mínima de justicia como marco intersubjetivo para la convivencia, dentro del cual cada ciudadano puede proponerse su personal proyecto de felicidad. Este proyecto no es una cuestión meramente psicológica o sociológica, ni tiene que reducirse al hedonismo, ni a la mera satisfacción individual, sino que también es un problema filosófico, que se centra en la cuestión del sentido de la vida. Precisamente el “Mito de Sísifo” y su versión de Camus, al que remite Marina en otro contexto, es un ejemplo del potencial poético y filosófico de la cuestión.

El regreso a Kant permite aclarar los términos y ofrecer un marco de intelección más adecuado que la confusión en la que se mueve Marina, que emplea términos de raigambre kantiana para exponer el significado de lo que entiende por “felicidad pública”: 1) significa “establecer las «condiciones de posibilidad» de una felicidad apropiada para el ser humano” y 2) «La “felicidad pública” es un *a priori* de la felicidad personal»⁶³. Sin embargo, en primer lugar, que algo (X) sea condición de posibilidad de otra cosa (Y) no las convierte en equivalentes; las condiciones de posibilidad de algo no son ese algo, se pueden dar muchas e incluso todas esas condiciones y no darse a su vez ese algo de lo que son condiciones; en segundo lugar, el hecho de que se trate de un “*a priori*” de la felicidad personal la convierte en una “condición”, pero no la determina en su contenido ni asegura su realización, por tanto, esa presunta felicidad personal no formaría parte de la felicidad pública. Y es que la denominada “felicidad pública” no trata propiamente de la felicidad, sino de los “derechos subjetivos” (innatos, «naturales»)⁶⁴. Lo cual indica que no es una noción adecuada de felicidad, porque ésta siempre ha de tener en cuenta la “felicidad subjetiva”, el

61 Ibidem.

62 Ibidem.

63 Ibidem, 170.

64 Ibidem.

aspecto personal de la felicidad; es inadecuado, por no decir imposible, determinar una felicidad objetiva a través de las mediaciones jurídicas y políticas, además de peligroso por la intromisión del Estado en la esfera personal de la libertad.

No se puede acusar a Kant de haber desligado la justicia y la felicidad. Lo que hizo fue distinguirlos para no confundirlos, como hace por ejemplo Kelsen. La posible vinculación de esos dos órdenes de la vida, por ejemplo, mediante la unión de virtud y felicidad como la más plena aspiración humana queda expresada en la noción del “bien completo”, que hay que distinguir del “bien supremo”⁶⁵. Tampoco se le debería acusar de no haber sabido animar a cumplir el deber. La Metodología de la *Crítica de la razón práctica*, el Prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera razón*, las “prenociones estéticas” en la *Metafísica de las costumbres*, la *Antropología en sentido pragmático* y las lecciones de *Pedagogía* son un ejemplo de la preocupación de Kant por reconocer las raíces pragmáticas de la razón pura y su arraigo en las posibilidades de la naturaleza humana⁶⁶, mostrando su aspecto motivacional y sentimental.

Por otra parte, Kant “no comprendió que la felicidad era, en su terminología, una idea de la razón”⁶⁷, porque lo que defendió es que “la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos”⁶⁸. Porque “nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. Así, pues, para ser feliz, no cabe obrar por principios determinados, sino sólo por consejos empíricos [...]; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por término medio, el bienestar”. Pero los consejos (*consilia*) no son mandatos (*praecepta*) de la razón. No es posible determinar la “felicidad objetiva”, en tanto que felicidad, porque su presunta objetividad proviene de que se trata de otra cosa: la pretensión racional de justicia y derechos.

No queda claro si Marina atribuye también a Kant la “psicologización de la felicidad”, aunque sí “su separación de la justicia”⁶⁹. Ya hemos aclarado que Kant no separa totalmente la felicidad de la justicia, sino que las distingue. Y en cuanto a la posible psicologización no se la puede atribuir a Kant, dado que éste es muy consciente de la importancia de las doctrinas clásicas de la ética de la felicidad, tanto hedonistas y eudemonistas como perfeccionistas, aunque

65 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme, 1998 y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992.

66 Vid. CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991; *Ética hermenéutica, Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos, 2006.

67 MARINA, José Antonio, *El deseo interminable*, op. cit., p. 191.

68 KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 52.

69 MARINA, José Antonio, *El deseo interminable*, op. cit., p. 191.

ninguna de ellas le resulta satisfactoria, porque en último término son versiones de la heteronomía moral y consideradas éticas materiales a diferencia de la ética formal de la eleuteronomía. Por tanto, Kant no ha “empequeñecido” el sentido de la felicidad, sino que ha abierto una nueva perspectiva ética en favor de la libertad como autonomía moral.

La idea de felicidad pudo utilizarse en tiempos de la Revolución francesa, como señala Marina, por su “energía revolucionaria”, pero no creo que esa sea la razón que deba llevar a “recuperarla”, porque la fuerza “movilizadora” se ha usado para fines muy diversos, incluyendo el tribalismo totalitario y el terror; más propiamente ilustrado es recurrir a la energía que aporta la libertad como autonomía moral. La potencia motivadora de la felicidad no es suficiente para fundamentar los derechos, que no se infieren del “deseo de ser felices”. Tampoco aclara mucho decir que el deseo de felicidad está tan “enraizado” en el hombre, “porque es una manifestación del deseo [---] de su propia felicidad subjetiva”⁷⁰. Pues con ello lo que se añade es la vidriosa cuestión de por qué en este caso la felicidad subjetiva ya no resulta engañosa; ¿cómo saber cuándo la felicidad subjetiva es engañosa y cuando no lo es? ¿Qué es lo que convierte los impulsos motivacionales en “morales”?

No creo que la respuesta se encuentre en la deseada felicidad y me parece que tampoco sea esa la verdadera solución a la que recurre Marina en este contexto, porque de un modo curioso a través de Honneth remite a la distinción de Bloch entre “utopías sociales”, que se dirigen a la felicidad, y el “derecho natural”, que se dirige a la dignidad. Y en vez de optar a favor de la primera vía, como cabría esperar, dice Marina que lo que defiende es un “iusnaturalismo ficticio, fundado en la «segunda naturaleza» humana, que se configura performativamente mediante la afirmación de la dignidad”; ficticio, porque no recurre a una naturaleza “previa a esa afirmación”, sino “instaurada por ella”⁷¹.

De ahí que Marina se vea forzado a proponer un peculiar modelo ético de felicidad, caracterizado por unos ingredientes que en realidad son más bien expresión de la libertad y de las exigencias de justicia, y que convergen a través de la experiencia histórica de la humanidad en “el reconocimiento de los derechos subjetivos”⁷²: rechazo de la discriminación, participación en el poder político, seguridad jurídica, libertad de pensamiento, función social de la propiedad y ayuda al necesitado. ¿Constituyen estas características realmente una “idea de felicidad” o, más bien, se trata de una apelación a “derechos previos a la ley, universales, individuales”? ¿Pueden equipararse la felicidad y el derecho, o bien se trata de órdenes distintos de la vida humana, como estableció Kant?

70 Ibidem.

71 Ibidem, p. 292, n. 5.

72 Ibidem, p. 195.

4.4. ¿Ética universal (a partir) de un “nuevo derecho natural”?

Con mucha razón defiende Marina la Ilustración moderna desvelando algunas de las equivocaciones que cometen los “antiilustrados”, como el uso indebido de la palabra “razón” y su ataque a los «derechos individuales universales». Razón y universalidad son pretensiones típicamente ilustradas que protegen de los totalitarismos, de los reiterados intentos de integrar sumisamente la voluntad individual en una presunta -al final, siempre impuesta y opresora- voluntad colectiva.

La ética universal a la que remite Marina supone una “reformulación voluntarista” de la naturaleza humana por la que se atribuye el valor intrínseco de “dignidad” a todos los humanos “por el hecho de existir” y “que se manifiesta en el reconocimiento de derechos subjetivos, individuales, imprescriptibles y universales”⁷³. La argumentación de Marina a lo largo de todo su libro acaba insistiendo en la conveniencia de fortalecer la vinculación de la felicidad con la ética para superar su psicologización (Epílogo) y en recuperar la tradición del “derecho natural” (Anexo final).

En primer lugar, Marina lamenta que la idea de felicidad se haya psicologizado, disolviendo su relación con la ética. Ética y Psicología tienden a identificarse y entonces los problemas morales se reducen a problemas psicológicos. A mi juicio, es muy acertado considerar “devastadora” la “abducción de la moral por la psicología”, porque desconectar la felicidad de la ética conduce a limitarla al “bienestar” y reducir la capacidad de libertad y responsabilidad de las personas. Pero, entonces, ¿en qué radica el “valor moral”, si no es en la felicidad como “bienestar subjetivo”? La respuesta de Marina es la siguiente: No en la “satisfacción subjetiva” de la gente, sino en “su felicidad objetiva”⁷⁴. Pero ¿tiene algún sentido decir “su”, si se trata de algo objetivo? “Su” felicidad, ¿de quién? ¿Quién es el sujeto de la presunta felicidad objetiva? Realmente, nadie. Porque no se trata de felicidad sino, en todo caso, de un término para aludir al marco de normas que regulan la convivencia resolviendo los problemas con justicia. Es evidente que se está identificando la felicidad pública con la ética pública, es decir, con el marco social de justicia de las sociedades liberales-sociales, pero eso no es la felicidad, sino que cabe denominarlo de un modo más adecuado como ética social o ética pública de justicia. Por tanto, no es adecuado identificar “la ética” con la “felicidad pública”.

El proceso de psicologización de la felicidad no sólo ha disuelto su relación con la ética, sino que, según Marina, ha conducido incluso a que “la preocupación ilustrada por la felicidad pública” haya sido “sustituida por un giro hacia la intimidad”⁷⁵. Lo cual, a su juicio, produce una privatización de la felicidad con

73 Ibidem, p. 243.

74 Ibidem, pp. 246 y 247,

75 Ibidem, p. 249.

la ayuda de la psicología y ahora también con las nuevas tecnologías (ser feliz en la irrealidad del metaverso). Ante esta tendencia, Marina reafirma su interés por la historia de los derechos para impedir que se olvide la “gigantesca construcción ética cimentada sobre los derechos naturales, individuales, universales, imprescriptibles”, aun cuando sólo tengan un poder simbólico.

En segundo lugar, a la historia del trasfondo cultural desde el que se han elaborado tales derechos dedica Marina el “Anexo” final de su libro sobre el “derecho natural”. La invención del derecho natural es un ejemplo de la capacidad creadora de ficciones que goza el *sapiens* desde la aparición del pensamiento simbólico. Los conceptos son herramientas inventadas para resolver problemas, ficciones que necesitamos para vivir y pensar. Repárese en que toda la filosofía política moderna ha sido elaborada mediante ficciones. En este contexto hermenéutico del derecho natural se sitúan también los derechos subjetivos como una instancia inventada para resolver problemas de legitimación y justicia.

Los derechos subjetivos no son “concedidos”, “no dependen de la acción legislativa”, sino que son “previos”, pertenecen al orden de lo que tradicionalmente se ha denominado “derecho natural” y que han acabado formulándose como «derechos humanos»; ciertamente se trata de una “ficción salvadora” que contribuye a resolver problemas mediante una especie de pragmático “como si”⁷⁶. El uso racional de la inteligencia creadora presenta aquí un enfoque ficcional y funcional de la razón ilustrada, que servirá para proteger la libertad y limitar las arbitrariedades del poder político. Pero el problema sigue siendo de dónde provienen esos derechos previos, subjetivos e inalienables.

Los derechos subjetivos nacen del reconocimiento en todos los humanos de “algunas propiedades que hemos de respetar”⁷⁷. “No los encontramos en la naturaleza”, “no hay una naturaleza humana de la que se puedan derivar”, “han sido seleccionados” por la experiencia histórica de la humanidad, “son fruto de la inteligencia y de la voluntad humanas” y existe la posibilidad de que desaparezcan. Por eso la felicidad política es precaria y su reivindicación depende de “intereses concretos”, de tal manera que carecen de “fundamento” seguro. ¿Solución que ofrece Marina? Los construimos mediante la invención de una “naturaleza humana ficticia”. Por consiguiente, más que un “iusnaturalismo”, lo que se propone en virtud del uso racional de la inteligencia creadora e inventora de ficciones es un “iusvoluntarismo” como base de los derechos subjetivos, que depende de una inteligencia volitiva.

Al parecer, pues, frente a quienes niegan realidad a los derechos naturales subjetivos y reducen el derecho al poder, como en el positivismo jurídico, lo único que puede fundar lo que queda del derecho natural en el trasfondo de los

76 Ibidem, p. 172.

77 Ibidem, p. 224.

derechos subjetivos es una “invención de la razón”⁷⁸. Su realidad y poder son meramente simbólicos, con la finalidad práctica de resolver algunos problemas en función de la “convivencia ética”. Con lo cual emerge así una “nueva teoría del derecho natural” para fundamentar la felicidad política mediante “una nueva definición de naturaleza humana”, introducida mediante la “afirmación constituyente, voluntaria” de la “dignidad” de todos los miembros de la especie humana. Se trata de la “propiedad común” de ser “intrínsecamente valioso”, es decir, de estar “dotado de dignidad” “con independencia de todas las demás condiciones”, por tanto, de modo incondicionado, y de la que derivan los derechos subjetivos⁷⁹. Esta afirmación de la dignidad no se atiende a un criterio de verificación conforme a la pregunta por la verdad, sino que la cuestión clave es preguntarse si sería bueno que todos se comportaran como si fueran seres dotados de dignidad y tuvieran protegidos sus derechos. Ciertamente se trata de una base precaria y un fundamento simbólico, que dependen de la aceptación voluntaria y que podría interpretarse como una derivación hermenéutica del incondicionado práctico kantiano de la dignidad en la versión de un uso ficcional y pragmático de la razón histórica.

Esta conclusión invita a revisar brevemente un par de aspectos que son cruciales para una adecuada comprensión de la Ilustración y de la confrontación de fondo entre la posición de Kant y la de Marina, primero sobre la razón y la libertad, y en segundo lugar, con respecto a la libertad y la felicidad.

En primer lugar, conviene resaltar algunos aspectos de la concepción de la razón que está en juego. La libertad de la razón crítica kantiana conduce del universalismo de la razón al cosmopolitismo⁸⁰ y, por tanto, se enfrenta a todo tribalismo, también al que peligrosamente tiende el concepto de felicidad objetiva, social y/o política, dado que ésta acaba convirtiéndose en una “felicidad común”, que se impone a la voluntad de las personas concretas en cada contexto social, político y jurídico.

Por otra parte, la transformación hermenéutica de la razón kantiana a través de Nietzsche, Ortega y diversas concepciones hermenéuticas contemporáneas como las de Apel y Habermas (a quien remite el propio Marina por su contribución a la historia de la razón), ha ampliado el horizonte de la razón emancipadora⁸¹. Pero el ímpetu e interés más radical que la mueve desde Kant hasta Amartya Sen con su enfoque de las capacidades (al que también remite Marina

78 Ibidem, p. 258.

79 Ibidem, p. 262.

80 CORTINA, Adela, *Ética cosmopolita*, Barcelona: Paidós, 2021; ANDALUZ, Ana, “La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano”. En: GARCÍA.MARZÁ, Domingo, LOZANO, José Félix, MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio y SIURANA, Jun Carlos (comps.), *Ética y filosofía política*, Madrid: Tecnos, 2018, pp. 435-445.

81 CONILL, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021.

en algún momento), está más relacionado con la libertad que con la felicidad. El hecho de la existencia de los disidentes en todas las culturas, como pone especialmente de relieve Sen⁸², acredita la radicalidad de la libertad en la historia de la experiencia de la humanidad.

No puede renunciarse al carácter universalista de la razón ilustrada, porque sólo la universalidad puede proteger las particularidades frente a las discriminaciones. De lo contrario, las reivindicaciones particularistas en virtud de la presunta diferencia acaban enaltecándose a sí mismas y convirtiéndose en posiciones supremacistas de colectivos privilegiados y grupos de poder o lobbies, según cada contexto social e histórico (sea de homosexuales, feministas, LGTBI, izquierdistas, nacionalistas, etc.).

Por último, ha de mantenerse una forma de entender la razón que no sea “enemiga de la vida”, porque -recordemos lo que ya advirtió Ortega y Gasset- “no era toda la razón” la que provocó el rechazo, por ejemplo, de Unamuno, sino la razón logicista y naturalista (que es sólo un uso de la razón, por importante que sea), que ha llegado a imponerse dogmáticamente. La razón ha de ser ampliada hasta incorporar la dimensión vital y cordial⁸³, sin la que no es plenamente humana y personal.

En segundo lugar, la felicidad tiene que situarse, a mi juicio, más radicalmente en el orden del sentido y en el de la intimidad personal. Es cierto que el deseo de felicidad es profundo, pero creo que en el hombre es más radical el deseo y la voluntad de sentido. Al menos habría que considerarlo como una alternativa, pues también el deseo de sentido es interminable mientras haya vida humana. Este aspecto lo encontramos en la transformación hermenéutica de la razón kantiana a través de la genealogía nietzscheana⁸⁴. Recordemos que la tercera pregunta kantiana versaba sobre el horizonte de sentido de la vida humana y Nietzsche desvela que la voluntad más radical del hombre es la de querer y anhelar algún sentido vital.

Por eso no considero correcto psicologizar la intimidad y convertirla en una instancia en la que sólo se elaboran criterios arbitrarios. Más bien se trata del estrato más profundo de la realidad personal y del ejercicio de la libertad interna, en el sentido kantiano, aquella que sólo se le puede arrebatar al humano como persona destruyéndolo en tanto que tal. Ya Kant nos descubrió que el trasfondo más profundo del ser humano y de su libertad se encuentra en la intimidad del “corazón” y Nietzsche consideró algunos de los asuntos más radicales de la

82 SEN, Amartya, *Desarrollo como libertad*, Barcelona: Planeta, 2000.

83 ORTEGA Y GASSET, José, *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Obras completas*, op. cit., tomo III; “[Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]”, *Obras completas*, op. cit., tomo VII, pp. 705-738; CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Nobel, 2007.

84 NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1978 (3ª ed.). Tratado tercero; CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Madrid: Alianza-Losada, 1982; Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2015.

vivencia trágica del nihilismo como “asunto del corazón”, es decir, de los dinamismos de la intimidad humana⁸⁵. Una noticia reciente confirma la importancia de la intimidad como realidad personal en la historia de la humanidad. El descubrimiento de la egiptóloga Marina Escolano-Poveda en el Museo Bíblico de Mallorca de unos fragmentos pertenecientes al texto *Debate entre un Hombre y su Ba* [alma] atestigua la presencia hace cuatro mil años de la reflexión sobre el sentido de la vida humana y la actitud ante la muerte desde la intimidad personal. Esto implica incluso una revisión de la hipótesis -tan recordada en los últimos tiempos- de la era axial como contexto de surgimiento de esta singular capacidad de la realidad humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICKES, Erich, *Kant und die Als-Ob Philosophie*, Stuttgart, Frommanns Verlag, 1927.
- ANDALUZ, Ana, *Las armonías de la razón en Kant*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2015.
- ANDALUZ, Ana, “La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano”. En: GARCÍA.MARZÁ, Domingo, LOZANO, José Félix, Martínez navarro, Emilio y SIURANA, Jun Carlos (comps.), *Ética y filosofía política*, Madrid: Tecnos, 2018, pp. 435-445.
- ANDALUZ, Ana, “Conocimiento y fines morales: Sobre la filosofía en sentido cósmico”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n° 49, 2022, 523-536.
- APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.
- APEL, Karl-Otto, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, *Concordia*, 11, 1987, pp. 2-23.
- CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Madrid: Alianza-Losada, 1982.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, México: F.C.E., México, 1971.
- CASSIRER, Ernst, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: F.C.E., 1975, 1989 [1ª reimpresión].
- CASSIRER, Ernst, *Las ciencias de la cultura [Zur Logik der Kulturwissenschaften]*, México: F.C.E., 1965 (3ª ed.)-
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: F.C.E., 1945, 1987 (12ª reimpresión).
- CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
- CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 1997.
- CONILL, Jesús, “Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, 61 (2005), pp. 799-817.
- CONILL, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos, 2006.

85 CONILL, Jesús, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019.

- CONILL, Jesús, "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana". En: ZAMORA, Javier (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, 2013, 207-227.
- CONILL, Jesús, "Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant", *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 1, n° 1 (2016), pp. 11-25.
- CONILL, Jesús, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019.
- CONILL, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021.
- CORTINA, Adela "Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana", *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 181-192.
- CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Nobel, 2007.
- CORTINA, Adela, *Ética cosmopolita*, Barcelona: Paidós, 2021.
- FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1983, 2ª edición.
- KANT, Immanuel, *Kritik der Urtheilskraft*, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, Bd. V.
- KANT, Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981 (2ª ed.).
- KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 2006.
- KANT, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter, Bd. VIII, 273-313.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme, 1998.
- KANT, Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- LEYVA, Gustavo (ed.), *Guía Comares de Immanuel Kant*, Granada: Comares, 2023.
- MARINA, José Antonio, *La inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- MARINA, José Antonio, "La ética como ficción salvadora", en *Ética y Filosofía política*, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 151-164.
- MARINA, José Antonio, *El deseo interminable. Las claves emocionales de la historia*, Barcelona: Ariel, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1978 (3ª ed.).
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, Madrid: Taurus, 2000-2010.
- REGALADO, Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid: Alianza, 1990.
- SEN, Amartya, *Desarrollo como libertad*, Barcelona: Planeta, 2000.

SMILG, Norberto, Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J.G. Hamann, *Contrastes*, 61, 2016, pp. 365-383.

STAUDINGER, Franz, "Zur Durchführung des Transzendentalbegriffs", *Kant-Studien* 24 (1920), pp. 215-241.

VAIHINGER, Hans, *La filosofía del como si. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad fundado en un positivismo idealista. Con un anexo sobre Kant y Nietzsche* (1911).

ZAMORA, Javier, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002.