



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

KANT Y LA MELANCOLÍA

**Tesis que presenta
Alejandra Cecilia Montero González
Para obtener el grado de licenciatura en filosofía
Asesora: Isabel Cabrera Villoro
México, D. F., 2009**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A eva,

que me enseñó a vivir la vida con
independencia y enfrentarla con
fortaleza.

A las mujeres de mi familia,

cuya entereza también ha sido
pauta en mi vida.

AGRADECIMIENTOS

A Israel, por estar conmigo hasta el último momento.

A mi familia, por acompañarme siempre y enseñarme cómo alimentar mi espíritu.

A Rosa, por la fraternidad de su constancia en mi inconstancia.

A Cristi Roa, por su incansable apoyo.

A Yazmín, por tomarme de la mano en la peligrosa aventura del autodescubrimiento.

A Christian, por ser el lazo que permanece con mi vida pasada.

CONTENIDO

<i>INTRODUCCIÓN</i>	5
CAPÍTULO 1. MELANCOLÍA	19
CAPÍTULO 2. MELANCOLÍA NEGATIVA	36
<i>Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki</i>	37
<i>Razón invertida</i>	41
<i>Emmanuel Swedenborg</i>	44
<i>Camino de la razón</i>	48
CAPÍTULO 3. MELANCOLÍA POSITIVA	55
<i>Sentimiento Sublime</i>	56
<i>Lo Sublime como una Melancolía positiva</i>	60
<i>Razón: Imaginación y Entendimiento</i>	67
<i>Voluntad: Razón y Sentimiento</i>	77
CONCLUSIÓN. DIGNIDAD Y RAZÓN	81
<i>Kant melancólico</i>	91
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	95

INTRODUCCIÓN

Quien se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber abandona lo finito para asirse a lo infinito, y se siente seguro. El héroe trágico renuncia a lo cierto por lo que es más cierto, y la mirada de quien le observa puede reposar tranquila en él. Pero quien renuncia a lo general para alcanzar un estado más elevado ¿qué está haciendo? ¿Y si se trata únicamente de una angustia?

Kierkegaard, *Temor y Temblor*

Kant, figura abstraída y sumida en una utopía de la razón; con desconfianza constante de la imaginación, pero atento a toda manifestación humana y cultural. Hombre con un imaginario y ligero mundo *delirante* interno donde los sueños y percepciones invertidas no tenían cabida, pues en su imperio la supremacía era de la razón. El sabio ilustre se encontraba sumido en una constante lucha interna de razón y sensación; de experiencia y especulación, de libertad y deber. La única verdad de la que podía partir era su persona.

Quería sentir la misma seguridad en su persona y para ello debía encontrar la exactitud en su ser: física, emocional y mental. Tenía que gobernar todo, establecer reglas para, como en la ciencia, guiarse por el buen camino del pensar, del sentir, del buen concebir; no quería perderse por no estar seguro de que se tenía. Si sabía sus límites, podía perderlos, porque sabría cómo recuperarlos. Si no los sabía, entonces no se podría comprometer, no habría podido responsabilizarse, pues los límites de la razón son los límites de la persona. Se presenta un pensamiento y un sentimiento; razón y padecimiento; una mente gobernada por *gnosis* y un alma regida por el *pathos*: *pathos*, creación...

Esta angustia se encontraba presente en un sujeto de Königsberg; en un filósofo que no sabía cómo equiparar el pensamiento con la sensación, menguarlos hasta hacerlos uno. El buen sentir englobado en un bien concebir; un pensamiento bien estructurado sólo podría originar un sentimiento controlado. Las reglas del pensamiento debían establecerse y la arquetípica situación melancólica relegarse a los confines de la razón. La razón no debía ser presa de la emoción; no ella, que tan certeros hallazgos había realizado y tantas verdades dilucidado: ella no podía ser sometida a tal infamia. El filósofo, Kant, hurta su

mente para hallar la razón y poder diseccionarla haciendo un símil de lo que, según indica Starobinski, practica Demócrito Junior con la melancolía;¹ el propósito es anunciar la posibilidad de una liberación de la razón cuando ella es atrapada por los humores melancólicos; conocer las causas de la melancolía para aferrarse a la razón y conocer las debilidades de ésta para no caer en aquélla. Este conocimiento estará al alcance del entendimiento al ser consignadas por escrito y también será abrir las vías al acto terapéutico.

Pero si la melancolía se contemplaba en su curioso crisol de dolor y placer, no sería posible cubrir el propio rostro con una máscara de cristal, o encontrarse encerrado en una jaula metálica para evitar que los vapores sulfúricos aterrassen el cerebro y enturbiaran la imaginación con monstruosas fantasías y sueños deformes. Posibilidad inquietante que contemplaba el mismo Kant, ávido de tener el conocimiento en sus manos, pues le resultaba fascinante el juego de la imaginación.² Existen venenos tan sutiles que para conocer sus propiedades no hay posibilidad de librarse de ellos; también enfermedades tan extrañas que piden a gritos ser padecidas para dejar ver, al menos, la sombra de su ser y así presumir de un conocimiento que permita entender su misma naturaleza. Pero el fin ontológico de ese padecimiento será grande, pues el mundo con sus manifestaciones y la persona misma llegarían a una superación de sí. Percibir la distintiva lógica inflexible de la pasión, y la vida del intelecto emocionalmente coloreada; observar dónde se encontraban y dónde se separaban, en qué punto funcionaban al unísono y en qué punto surgían los desacuerdos... ¿Qué importancia tenía el precio? Nunca se pagaba demasiado por el conocimiento si, además, él mismo se pretendía universal. Además, ¿no los momentos de crisis llevan a locuras piadosas? ¿No grandes cosas se han llevado a cabo debido a crisis momentáneas?

¹ Según indica Starobinski en el prólogo, el libro de Burton (Demócrito Junior), *Anatomía de la melancolía I*, es una disección o inspección metódica que pone al desnudo todos los aspectos del mal que afligen al enamorado, al hipocondríaco, al maniaco, al supersticioso... Vid. Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría [Historia / 2], 2002, p.13.

² Bartra nos dice que para Kant “la imaginación puede progresar hacia el infinito” debido a la facultad suprasensible que yace en nosotros: juzgar lo sublime. Sin embargo, el reto al que se enfrenta el filósofo es al establecimiento de las fronteras que suelen atravesar los visionarios y los “locos melancólicos” sin perder la razón o el juicio (Cf. Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, Valencia, Fondo de Cultura Económica, p. 49), pues ese avance constante de la imaginación no se encontraba exento de peligros, sobre todo del más amenazador por ser compañera infatigable de la humanidad: la melancolía.

Y a todo esto ¿cuál fue la crisis que atormentó a nuestro filósofo? El momento existencial que percibió, lo llamó *sublime*. Sentimiento referido a los momentos en que nos encontramos abrumados en presencia de lo que nos desborda; ante lo que ya no existimos y que, por lo mismo, anuncia una pérdida de sí y el remedio contra esta pérdida es construirse, según Bartra, “una armadura” llamada *sistema*. Esta cubierta no hace más que ocultar un intenso sentimiento de fragilidad que ante la más tenue brisa se enciende y amenaza con un desplome existencial. La única manera de sostenerse era el conocimiento de ambos para su eventual separación y consiguiente unión, pues uno sin el otro no pueden subsistir. Aunque la convivencia de ambos es difícil, se debe intentar para lograr una alianza y de esa manera poder seguir sin tormentos hasta el fin.

La idea de explorar la melancolía fue porque Kant vio la afección de la sociedad; padeció su dolor al apropiarse de la esencia de su mal; pero dado que la negra hiel no podía ser adquirida con la mera empatía, sino por medio de su disección, cuando intentó descomprimir el mal (*Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza, Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime, Sueños de un visionario...*), no pudo evitar verse reflejado en él; como un espejo, le mostraba la imagen de lo que era, pero que podía revertir, que tenía que revertir si no quería ser víctima de sus emociones otra vez.³ Desde el momento de no controlar sus impulsos, la tragedia del pecado original se presentaba, y se presentaba como una falta al deber. Así, se sustituyeron las emociones por la razón, pues como buen inglés (su ascendencia era inglesa) su naturaleza lo llevaba a ver en el carácter sentimental y emotivo una fragilidad interior que, sin embargo, no quería admitir como propia.⁴ Evitaba una herida ontológica que le hiciera pensar en la posibilidad de haber sido

³ En una ocasión, cuenta Stuckenberg, encargó un canasto de frutas de Francia a un amigo. El barco sufrió un retraso debido a una tormenta y los marineros tuvieron que comerse el encargo de Kant al quedarse sin provisiones. Cuando llegó el barco y el filósofo fue notificado de lo que había ocurrido, molesto exclamó que la tripulación debió de haberse privado de los alimentos antes que tocarlos. Este fue un ejemplo de los motivos ante los que Kant consideró como necesidad el controlar sus emociones y desde el momento en que suprimió su naturaleza emocional llegó a ser “one-side”. Vid. J. H. W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, Londres, Thoemmes Bristol, 1990, p. 138.

⁴ Wasianski cuenta que, cuando Lampe, el asistente de Kant durante casi toda la vida, fue despedido por el mismo filósofo, éste dijo que tenía que admitir que Lampe no se había comportado de la mejor manera con él, lo cual podría denunciar una fragilidad del filósofo en cuanto él mismo apelaba a su carácter emocional porque las faltas de Lampe fueron relativas al abuso de confianza del filósofo, así como una actitud un tanto beligerante. E. Wasiansky y T. de Quincey, *Vida íntima de Kant* [versión española de José María Borrás], Sevilla, Renacimiento, El clavo ardiendo, 2003.

condenado desde el nacimiento, aunado a las enseñanzas morales de su madre que marcaron su vida emocional:

Mi madre fue una amorosa, afectiva, piadosa, y honrada mujer, y tierna madre, quien guió a sus hijos hacia el temor de Dios con una instrucción piadosa significativa y un ejemplo virtuoso. A veces ella me llevaba fuera de la ciudad, dirigía mi atención hacia las obras de Dios, hablaba de Su omnipotencia, sabiduría y bondad, e imprimió en mi corazón una profunda reverencia por el Creador de todas las cosas. Nunca olvidaré a mi madre, porque ella plantó y alimentó en mí la primera semilla del bien, y abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza; ella despertó y agrandó mis pensamientos; y su instrucción ha sido permanente y bendita influencia en mi vida.⁵

Aunque el pietismo no ganó su corazón, sí moldeó su conciencia, pues Kant no pudo haber pasado a través de esa influencia sin alguna agitación mental, por lo que requirió de un gran pensamiento serio para determinar su vocación. Kant estaba predispuesto a la melancolía,⁶ y su pobreza, abnegación, y las dificultades que le acarreaban las constantes dudas que le asaltaban, provocaron una intensificación de la misma. Su familia no se encontraba en la situación de brindarle ningún soporte social y no contaba con amigos poderosos que pudiesen ayudarlo, de manera que la única esperanza que tenía se encontraba en los logros obtenidos por su severo esfuerzo personal.⁷

El mismo Kant se consideraba enfermo debido a su hipocondría y melancolía, y en esos tiempos el hombre hipocondríaco era considerado un loco extravagante. En *El Conflicto de las facultades*, escribe: “Por mi pecho hundido y estrecho que deja poco lugar

⁵ J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁶ Para hacer esta afirmación nos apoyamos, por el momento, en algunos detalles de la juventud de Kant que es poco conocida, pues él mismo no gustaba de hablar de ella, lo cual, dice Stuckenberg, evidentemente dejaba ver que no había sido nada atractiva. *Vid. ibidem*, p. 32. Además, el filósofo era extremadamente sensible, pues ello se puede constatar, dice el mismo autor, por la historia que lo tenía fastidiado porque un chico decía que su nombre “Cant” debía ser pronunciado como si se escribiera con “Z” por lo cual Kant, más tarde, comenzó a escribir con “K”. El filósofo, continúa, consideraba su juventud un periodo de debilidad, pues, según Hippel, conocido de Kant por años, cuando se hablaba de la esclavitud egipcia, cuyos esclavos eran en su mayoría niños, Kant, que había experimentado las miserias de la esclavitud en su juventud, declaraba verse atrapado por el miedo y el horror cuando ahí veía reflejada la sujeción de su juventud. *Idem*, p. 32.

Hay dos historias relatadas que señala el biógrafo acerca de su niñez: por un lado, ocasionalmente había un visible ensimismamiento (*absent-mindedness*), y por el otro, una inusual agilidad mental cuando despertaba. Él mismo, continúa el biógrafo, decía que durante su vida entera el ensimismamiento (*absent-mindedness*) había sido uno de sus puntos débiles, pues desde que iba a la escuela era frecuentemente regañado por sus olvidos. (*Cf. ibidem*, pp. 32-34) Además, el mismo Kant dará cuenta de su disposición melancólica hipocondríaca al consejero áulico Huffeland. Más adelante se explicará esto con más detalle.

⁷ *Cf. ibidem*, pp. 30-36.

para los movimientos del corazón y de los pulmones, tengo una disposición natural de la hipocondría, que años atrás me llevó hasta sentirme cansado de la vida.”⁸ Pero la reflexión de que la causa de la opresión del corazón fuese sólo mecánica e imposible de dominar, lo convenció de no preocuparse por lo que, aunque la opresión le quedó, se sobrepuso a su influencia por sus pensamientos y actos, desviando la atención de ese sentimiento, "como si nada me importara.”⁹

Stuckenberg nos cuenta que los escritos de Kant despertaban asombro en algunos de sus contemporáneos, que creían que el filósofo era inhumano, pues en una carta que escribe a Huffeland, por ejemplo, uno de ellos llama la atención en el hecho recién señalado: haber superado el dolor de su pecho con el simple pensamiento, lo cual indicaba una separación de cabeza y corazón, confiriéndole a cada uno una autonomía. Algo curioso, porque, aunque Kant haya respondido la carta diciendo “regocijémonos, querido amigos, pues en nuestro caso, cabeza y corazón siguen todavía juntos”; sin embargo, en los trabajos en que se esperaba una preeminencia de los sentimientos, seguía la separación de la cabeza y el corazón. Después de su muerte, un autor escribió que el poder gobernante en la mente imparable de Kant fue el frío entendimiento; que no confiaba, ni siquiera en el entusiasmo de aquellos casos donde una noble emoción despertaba el poder del pensamiento.¹⁰

En el mismo libro, *El Conflicto de las facultades*, señala que el estoicismo, como principio de dietética —*sustine et abstine*—, no pertenece sólo a la filosofía práctica o ética, sino también como ciencia de la medicina. La misma dietética es filosófica, cuando sólo el poder de la razón del hombre, dominando sus sentidos por un principio que se da a sí mismo, determina su conducta.¹¹ Su principio será la sistematicidad de su vida y la de sus pensamientos y sentimientos.

Al parecer, la mente especulativa de Kant tenía miedo de la imaginación y sus invenciones. En sus esfuerzos por conseguir la certidumbre matemática, demostró el distanciamiento de la imaginación y en una carta escrita en 1792 al príncipe Alexandr von Beloselky, según

⁸ Kant, *El conflicto de las facultades* [tr. Elsa Tabernig], Buenos Aires, Losada, 1963, p. 141.

⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰ Vid. J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, p. 133.

¹¹ Kant, *El conflicto de las facultades*, pp. 136-137

cuenta Bartra, el filósofo dice: “la imaginación se aniquila a sí misma, por un actividad caprichosa, se convierte en tontería común o en un desorden nervioso; cuando la imaginación escapa de la regla de la razón e incluso intenta subyugarla, el hombre abandona la esfera humana y desciende a la esfera de la locura y de los fantasmas.”¹²

Pero Kant no sólo tenía miedo de la imaginación, sino también de su naturaleza emocional. Temía que esos sentimientos pudieran interferir con el trabajo intelectual y evitar los logros del conocimiento puro que él buscaba. Aun en la moral y en la religión, trataba los sentimientos como un estorbo más que una ayuda. La influencia emocional religiosa de su juventud y el sentimentalismo general de los tiempos promovieron su desprecio por los sentimientos. Él veía su influencia en la extravagancia y el fanatismo y quería presentar el antídoto para el mal del día tan evidente como fuese posible. Era un época de extravagantes expresiones de amor y amistad; una época de besos, suspiros y lágrimas; y él era un mortal enemigo de toda afección y sentimentalismo (un ejemplo es la incomodidad que narra Wasiansky cuando uno de sus admiradores quedó tan agradecido de haberle conocido, conservado parte de su indumentaria y haber conservado sus primeros manuscritos de *Antropología*).¹³ Su miedo por la influencia de las emociones fue promovida por el hecho de considerar los frecuentes errores en la filosofía, en gran parte, debidos a prejuicios y sentimientos y su eliminación solamente era posible a través del pensamiento puro de la razón.

En los *Sueños de un visionario*, Kant se encuentra fascinado por el pensamiento de Swedenborg, que es como una construcción intelectual metafísica y delirante. El horror a ese pensamiento distorsionado repite y desarrolla el horror del filósofo profundamente molesto por incesantes pensamientos, y cuya esperanza está en purgarse de ellos, como el *Ensayo* demuestra. El antídoto será la filosofía crítica que señala el camino y los límites de la razón humana.

Ahora bien, aclaramos que si Kant permaneció saludable fue porque siempre se creyó enfermo. Él mismo lo dice en una carta a Moses Mendelssohn: “Cada hombre tiene su particular manera de permanecer saludable, a la cual no se le puede cambiar nada sin

¹² R. Bartra, *op. cit.*, p. 54

¹³ Vid. E. Wasiansky, *op. cit.*, *passim*.

peligro. Déjenme mis quimeras, ellas garantizan mi sobrevivencia.”¹⁴ Lo mismo es reafirmado con un principio que establece el filósofo en *El Conflicto de las facultades*:

Filosofar sin ser por esto filósofo, también es un medio para defenderse de muchos sentimientos desagradables y al mismo tiempo una animación del espíritu, que lleva un interés a las ocupaciones, interés independiente de las contingencias exteriores y que, por lo mismo, aunque sólo como un juego, es sin embargo, potente y profundo y no deja estancar la fuerza vital. En cambio la filosofía, que se interesa en el fin supremo de la razón en su conjunto (que es una unidad absoluta), implica un sentimiento de fuerza que bien puede compensar en cierta medida la debilidad corporal de la vejez por una estimación razonable del precio de la vida. Perspectivas nuevas para ampliar sus conocimientos, aunque no pertenezcan justamente a la filosofía, rinden el mismo servicio o, al menos, parecido, y en la medida en que el matemático toma en esto un interés inmediato (no como un medio en vista de otro fin) es también filósofo y goza del beneficio de esa excitación de sus fuerzas en una vida rejuvenecida y prolongada sin fatiga.¹⁵

Kant estaba enfermo de la imaginación, porque producía escenarios sin fin. Él era el autor de su mal por el amor a sus quimeras. Amaba al grillo que lo atormentaba,¹⁶ pero se dio cuenta de que la imaginación podía afectar a la razón cuando ésta estuviera pura de toda experiencia sensorial, por lo que había que dominarse por medio de un entrenamiento que incluyera ejercicios y reglas para la vida.

¹⁴ J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, p. 179.

¹⁵ Kant, *op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁶ La locura, al igual que la melancolía, era llamada “enfermedad de los grillos” porque en esas enfermedades, así consideradas ambas, la constante era un sonido equiparado al sonido de un grillo.

En busca del sentido

Para que sea frecuente soñar con magnificencia hay que hallarse predispuesto por naturaleza al ensueño.

De Quincey, *Los últimos días de Kant*

¿Qué hacer cuando se confunde la realidad con lo fantasioso? ¿Qué, cuando no distinguimos las intuiciones de las quimeras de nuestra imaginación? ¿Cómo lidiar con un mundo sin sentido si nuestro entendimiento y percepción ya no son la pauta para regular lo que puede o no ser concebido? ¿Cómo afrontar esto si no contamos con ninguno de ellos para mediar lo que es y lo que no es? ¿Hay alguna razón para permanecer?

Cuando el entendimiento no es suficiente para poner fin al conjunto de fantasmagorías producidas por nuestro intelecto, para parar ese vano gasto de energía en cosas sustentadas en el vacío, significa la existencia de una sobreactividad de la imaginación; una hiperactividad de la fantasía ligada a una *acedia* melancólica ante la cual una mente racional no puede más que brindarle un cobijo semicoherente para acompañarla en su desvarío, o un destierro tal que significaría, si no su erradicación, sí una moderación de su potencial destructor. Si bien las vertientes de la imaginación pueden ser diversas emociones, en este trabajo únicamente nos ocuparemos de su derivación melancólica, más precisamente, como una de las consecuencias del surgimiento de la locura melancólica. La única resistencia a esa inmensa vesania metafísico-cogitativa, revestida con el traje medieval de “loca agitación” fantasiosa de nuestro espíritu, puede significarle a la razón su reafirmación como gobernadora única de la realidad. Y esto es lo que nuestro filósofo busca en el colosal mundo cogitativo: una razón regida por la fuerza de una moral virtuosa, porque en ella se encuentra inscrita la dignidad humana.

El carácter moral de Kant lo había predispuesto a la melancolía, porque en él se encontraba inscrita la ley del deber, condición necesaria también para aquélla. De manera que la melancolía quedaba en nuestro filósofo como la condición moral del imperativo categórico kantiano, condición moral del deber¹⁷ y a su vez, el sentimiento de fortaleza

¹⁷ En “Comentarios generales de la exposición de juicios reflexionantes estéticos” de la *Crítica del juicio*, se puede ver que el análisis del entusiasmo con su proximidad al respeto de la ley moral, Kant destaca el negativo momento en el cual la aparente consistencia de la vida sensible es olvidada. Este negativo momento

provocado por la ley moral, la dignidad, podría ser la razón de ser de esa ley, porque la melancolía privilegia el dolor experimentado antes que la ley, el sentir antes que el deber; por ello se debe imponer la razón; ella debe optar por la dignidad; el sentimiento de fortaleza es despertado por ese sentimiento de dolor. Para hacer lo que se *debe* se tiene que escuchar la voz de la conciencia, pues ella era para el filósofo la voz del deber: “Cuando la ley moral habla, ya no se es objetivamente libre para elegir lo que debe hacerse”;¹⁸ esa voz representa aquello que evita la inmovilidad espiritual debido a una fuerza de una dignidad regida por una suprema voluntad racional. Sólo razón y entendimiento podrían frenar el trayecto inverosímil de una imaginación regida por el *pathos* sublime de la realidad ónticamente inabarcable de la naturaleza. El espectáculo de una belleza sensacional y de un asombro indescriptible no haría desviar a la razón afectada por el espectáculo inconmensurable; antes bien, la haría resguardarse en sí para encontrar fuerza en su regidora: la ley moral.

Esta fortaleza buscada en la moral es lo que permitirá afrontar los embates de la naturaleza e imaginación que con su fuerza despiertan al talante virtuoso de la humanidad: la dignidad, estado catártico de sublime pureza intelectual. Para la dignidad del hombre, Kant sentía una poderosa inspiración únicamente cuando algún interés moral estaba conectado con la pura contemplación, pues todas las emociones violentas tenían algo insignificante ante sus ojos. Aunque también mostraba cierta aversión a las debilidades nerviosas de toda clase, esta aversión fue el estimulante de fijar reglas a la razón para poder seguirlas al pie de la letra y así tener control sobre ellas, sobre sus emociones. Fue uno de los motivos para fijar su sistematicidad; ella fue producto de un temor, quizá a sus fantasmas internos, porque en la mente de Kant pululaban fantasmas de siglos anteriores, quimeras fantásticas y visiones espeluznantes que exigían una guarida para mitigar su fuerza.¹⁹ Ante esta exigencia la única salida era una voluntad férrea sobre la razón y la

trabaja para el beneficio y respeto de la ley moral, que en este caso será referida a una dignidad, o para el camino de la sensibilidad en el orden estético de la presentación de lo sublime que es al mismo tiempo admirable y peligroso atractivo para la presentación del infinito. A partir de este momento señalado por el filósofo es posible ver una relación establecida entre la estética y la moralidad, y a la melancolía como el término intermedio que las trae juntas haciendo de ellas una moralidad y una estética de lo sublime. Más adelante, cuando se hable de una *Melancolía positiva*, se explicará esto con más detalle.

¹⁸ *K. U.*, §5.

¹⁹ María Noel Lapoujade, en *Filosofía de la imaginación*, nos dice que el término fantasía deriva del verbo *phantázesthei*, que significa “devenir visible”, “aparecer”, de donde aparecer indica “claridad”. En el griego se maneja *phaínein*, *phaíno*, que significa “hacer visible”, “devenir visible”. De ahí “fenómeno”, referido a lo

sensación, en cuanto sentimientos interiores, aquellos considerados por el filósofo como surgidos del alma en su estado más febril, mismos de los que se cuidaba, porque despreciaba, pues en ellos había una inclinación por dejarse llevar por la fuerza de la imaginación. Se trataba de estados patológicos impuestos por un entusiasmo desmedido con el peligro de visiones producto de una insania.²⁰ El camino que debía seguir la razón era aquél indicado por la voluntad para la obtención de un juicio racional sin lindes a la locura; como seguir un destello surgido en la oscuridad que guiara hacía la luz, teniendo cuidado de las peligrosas visiones producto de una razón semidesvariada, porque el camino se encontraba lleno de formas maravillosas y absurdas que podían herir la razón con las producciones monstruosas de la imaginación.

Kant presente y se inquieta por la presencia del mito de la melancolía que establecía una relación extraña y enigmática entre la razón y la locura melancólica. Esta palabra la rescata de la teoría humoral tan en boga de su época, así que se refiere a ella como “locura melancólica” y la condena en el primer estudio que hizo de ella; en el segundo se burla y en el tercero la exalta, incluso la usa como fundamento de su teoría estética, porque, según indicará, el temperamento melancólico propicia de manera clara el sentimiento de lo sublime. Aunque Kant desarrollo este tipo de melancolía, sin embargo, era algo que ya había sido apuntado también por Burke²¹; ambos filósofos se refieren a la oscuridad y a la

que aparece, lo que se manifiesta. Pero, agrega, también deriva “fantasma” como “aparición, imagen-sueño, esto es, visión, o imagen engañosa.” *Vid.* María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988, p. 135. Entonces, con “fantasmas internos” nos referimos a los pensamientos no fenomenologizados de nuestro filósofo en tanto engañosos, como trampa; por ello el interés de nuestro filósofo por dilucidar las raíces de la melancolía: los fantasmas internos dejarían de ser tales sólo *aprehendiéndolos* con el conocimiento de la mente en una guarida que mitigara la fuerza de eso que aparentaba ser, y esa guarida sólo podía otorgarla la fortaleza de la razón. Ahora bien, hasta el final de su vida Kant mantuvo viva la inquietud por la locura, por las fronteras que ésta le impone a la razón (como lo manifiesta en la *Antropología*, uno de sus últimos escritos) y cómo la misma razón mitiga la fuerza de la imaginación con una buena orientación. Ante esto Bartra señala en Kant como una necesidad lógica de su sistema crítico el haberse acercado a temas como lo sublime y el genio, porque ello le permitió señalar hacia “la Idea absoluta, hacia lo indeterminado, lo ilimitado y lo informe”, lo cual presenta a la experiencia sublime como la posible solución al problema de “¿Cómo presentar lo informe con la ayuda de las formas?”, pues “el melancólico sentimiento de lo sublime es también una experiencia de lo sagrado, una emoción religiosa y una experiencia de la angustia existencial ante la muerte, lo informe y lo innombrable.” R. Bartra, *op. cit.*, p. 59.

²⁰ La palabra “insania” es utilizada por Foucault y su significado es ‘locura’ (de loco), ‘falta de juicio o razón’. *Vid.* Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vols. 1 y 2 [tr. Juan José Utrilla], México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

²¹ *Vid.* Edmund Burke, *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* [estudio pról. y tr. Menene Gras Balaguer], Madrid, Técno, 1987.

inmensidad como cuna de lo sublime, a lo que también agregaría Kant un temperamento melancólico. La melancolía es un temperamento peligroso, pero que se configura a sí mismo para percibir las más placenteras sensaciones. Ella era una forma que eludía la razón para conducir a espacios oscuros y grandiosos por lo que había que tener cuidado de la percepción terrorífica de lo sublime a la que conducía la misma melancolía.

Kant quería atravesar, para conocer, las fronteras que suelen atravesar los profetas, los visionarios o los locos melancólicos, sin perderse en el extenuante viaje y conservando la razón y la templanza necesarias para un buen juicio. ¿Cómo lograrlo? Quizá trazando un camino de vida para la melancolía en donde ella esté regulada por una fuerza racional, por una voluntad imperecedera y por un fuerte sentimiento moral que internamente le diga: *debes*, porque *puedes*. Un gran reto que deja el alma postrada ante el gran abismo racional de virtud o desvarío y al filósofo crítico caminando sobre una cuerda floja tendida entre ese abismo. La filosofía racional kantiana se trata de un hombre desgarrado, de las acrobacias de una razón y de la sinrazón que experimentan sucesivamente la atracción de lo sublime y de lo horrible; de lo siniestro y de lo maravilloso. Se trata de la caída de la imaginación a un precipicio y de su rescate por medio de la supervisión de la razón. Sensación extrema llevada al límite de nuestra capacidad para vivir. El soporte: la templanza de una virtud imperecedera.

En su fascinación por el lado oscuro de la realidad, Kant hurgó en su mente para encontrar la posibilidad de penetrar en la naturaleza misma del mal melancólico y demostrar que un hombre juicioso es siempre guiado por principios morales. Sin embargo, pese a sus esfuerzos por evitar la melancolía; por condenarla por ser gobernada por los sentidos y construir una torre racional para quedar fuera de su alcance, Kant cayó en las redes de eso mismo que intentaba erradicar; incluso le dio más fuerza al resaltar el matiz sublime intelectual que le había sido conferido.²²

²² Según se dijo en la carta que escribió a Moses Mendelssohn, Kant pasó toda su vida preocupado por su salud e interesado en el buen funcionamiento de su cuerpo. Stuckenberg cuenta que para que su cuerpo pudiera ser el instrumento de su mente, Kant encontró la regulación física y mental necesaria con reglas que aplicaba y seguía con su persona, tales como evitar transpirar, evitar hablar mientras comía o paseaba para no interferir con el buen funcionamiento de los pulmones y una buena digestión, o desviar el pensamiento de aquello que le causaba incomodidad o dolor, según se dijo con anterioridad con la dietética filosófica de *El Conflicto de las facultades*. Él tenía miedo hasta de los más pequeños cambios, continúa Stuckenberg, por temor a que ello pudiera interferir en su salud o sus estudios; de ahí que fuera riguroso consigo mismo e

Además de poseer un intenso deseo por el conocimiento, una veneración por la verdad pura, un espíritu crítico que lo controlaba en sus investigaciones y que era característico de las tendencias de su época, y un intelecto consciente de la debilidad de su gran fuerza que lo convirtió en amo de su cuerpo, Kant pudo controlar sus emociones; y, como la razón práctica pura, pudo erigir su trono en su sistema moral, justo como la razón especulativa lo erigió en la *Crítica*. De esta manera, podemos entender la transformación de la que estaba siendo objeto, la cual no se vislumbraría tan sorprendente si consideramos que requería el permiso de la razón, de sus máximas, de sus deseos y de la voluntad para prevenir los elementos originales de su naturaleza, para hacerlos valer a sí mismos los más fuertes a su debido tiempo.

De esta forma el filósofo se interna en el paraje sublime del tedio melancólico para encontrar algunos de los temores que a menudo hacían perder el juicio a los hombres, que los despojaban del sentido y del entendimiento; aquél internado en la oscuridad y el silencio de una imaginación herida y afectada. El dolor perpetuo del alma que intentaba explorar sólo podía ser librado si se sostenía fuerte de la razón.

El estado anímico que estimuló la facultad de traspasar los linderos metafísicos de nuestro filósofo es el mismo que le permitió sumergirse en el fondo misterioso de los sentimientos sublimes, los cuales que seguirán manteniendo una relación con el mito de la locura melancólica con sentimientos como la sumisión, la postración, el decaimiento; el sentimiento de grandeza, de impotencia, de tristeza; el miedo y la soledad. Kant huía de la seducción que representaban las manifestaciones emotivas; sin embargo, terminó atrapado

hiciera su vida singularmente metódica. Había una temerosa ansiedad en su estricta conformidad con las reglas, la cual, finalmente, consiguió la maestría sobre él y excluyó toda espontaneidad. Pero si se contradecía, continúa el biógrafo, él era libre en mostrar su disgusto y en dar una inconfundible prueba de que su naturaleza emocional no se encontraba totalmente suprimida. (*Vid.* J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, pp. 187-188) Su vida metódica obedecía al temor de que algo interrumpiera sus reflexiones y lo distrajera del progreso de su trabajo (*Ibidem*, p. 91). Sin embargo, pese a todos estos esfuerzos, Kant, afirma Bartra, se reconoció en los síntomas de la melancolía del escrito de Huffeland, a saber: hombres tenaces de carácter profundo con emociones fuertes que no se externalizan, personas de intensa vida interior, tristes y amantes del silencio, la autocontemplación y la soledad (*Cf.* R. Bartra, *op. cit.*, p. 63). Bartra también indica en Kant como una necesidad lógica de su sistema crítico el haberse acercado al tema de lo sublime porque ello le permitió señalar hacia "la Idea absoluta, hacia lo indeterminado, lo ilimitado y lo informe", lo cual presenta a la experiencia sublime como la posible solución al problema de "¿Cómo presentar lo informe con la ayuda de las formas?", pues el melancólico sentimiento de lo sublime es también "una experiencia de lo sagrado, una emoción religiosa y una experiencia de la angustia existencial ante la muerte, lo informe y lo innombrable." (*Ibidem*, p. 59). Pero los esfuerzos de Kant no fueron vanos y prueba de ello será conferir a ese estado anímico el matiz sublime del final de su filosofía crítica, según se verá en el desarrollo del tercer capítulo de este trabajo.

por ellas con esta su locura melancólica cuya característica singular quedó impresa en su última *Crítica*. Paradójicamente, en el último peldaño de su fortificación racional, el sentimiento quedó como un centinela de la razón, porque la única inexactitud que no pudo ni quiso nunca suprimir de todo su edificio crítico, fue la creencia en la esperanza.

Esa creencia de la esperanza en Kant que logró sobrevivir²³ hará referencia siempre a un bien supremo sustentado en la moral,²⁴ pero cuidando siempre de que esta idea no sobrepase los límites de la razón, porque ello representaría la pérdida de la misma razón en fantasías especulativas, debido a la fuerza que ese anhelo obtiene. Kant ideará la esperanza como concebida en los límites de la razón y como un aliciente para que la razón se supere, pero sin dejarse engañar por el anhelo de un conocimiento suprasensible forjado por la esperanza.²⁵ La esperanza es necesaria para alcanzar la mayor dignidad de la felicidad,

²³ Podemos hablar de la necesidad de una esperanza, porque nuestro fin último debe ser la felicidad, misma que tenemos que procurarnos por la libertad de autodeterminarnos y de ser recompensados (“El hombre puede esperar ser feliz, pero esa esperanza no ha de motivarle, sino tan sólo confortarle. Aquel que vive moralmente puede esperar ser recompensado por ello, pero no debe dejarse motivar por ello dado que los hombres no disponen de una adecuada representación de la felicidad futura.” Kant, *Lecciones de ética* [tr. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero], Barcelona, Crítica, 2002, pp. 92-93). Esperamos siempre con ansia los *praemia remunerantia* (“recompensas que no constituyen motivos para las acciones, que acontecen por mor de la buena disposición de ánimo, por la moralidad pura.” Kant, *Lecciones de ética*, pp. 91-92), porque “es algo que espera todo hombre, pues la ley moral conlleva esa promesa para un sujeto que alberga buenos sentimientos morales.” (*Ibidem*, p. 93) Por ello, aunque en un principio la esperanza fue desechada por Kant (En *Sueños de un visionario*, el filósofo, referido a la esperanza, dice lo siguiente: “¿acaso tenemos que ser virtuosos pura y simplemente porque hay otro mundo o, muy al contrario, nuestras acciones se verán recompensadas algún día precisamente porque fueron buenas y virtuosas en sí mismas? ¿Es absolutamente necesario apoyar la palanca en otro mundo para que el hombre se comporte con arreglo a su destino? ¿No contiene su corazón preceptos morales inmediatos?”, cit. por Roberto Rodríguez Aramayo en *ibidem*, p. 92), sin embargo, termina por instituir la nuevamente al dar cuenta de la misma diciendo que “quien actúa de acuerdo a motivos morales se hace acreedor de *praemium remunerans*”. *Idem*. Además, regresará a la idea de la esperanza en obras como *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, y *Crítica del juicio*, según se verá.

²⁴ Al respecto, Robert Theis dice que, debido a que la fe racional práctica, situada entre el conocimiento objetivo y la pura opinión, abre a la esperanza del bien supremo, se da la posibilidad de sustentar una fe *razonable*, o incluso racional, en el sentido de que ella debe emerger en el seno mismo de esta razón como una modalidad necesaria. Si tal es el caso, la razón ha logrado establecer en su seno las condiciones de posibilidad para intentar racionalmente un discurso sobre la esperanza. Cf. Robert Theis, *Kant y la esperanza en los límites de la mera razón*, en http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-20046944B059-6CDD-E2D7-46CE-73A86173F453&dsID=kant_esperanza.pdf.

²⁵ En la *Crítica de la razón pura*, Kant nos dice haberse impuesto la obligación de determinar con certeza y exactitud los límites de la razón pura en su uso trascendental. Sin embargo, agrega, “este tipo de aspiración posee la peculiaridad de que, pese a los más enérgicos y claros avisos, sigue dejándose engañar por *esperanzas* antes de abandonar por completo su empeño de sobrepasar los límites de la experiencia y llegar a los atractivos dominios de lo intelectual.” (*KrV*, A 726/B 754. El subrayado es nuestro.) La esperanza, aunque concebida como un estímulo, también representa un peligro.

concebida esa dignidad como la coincidencia de la acción con la moralidad.²⁶ De manera que se hablará de una esperanza que se encuentra en los límites de la razón.²⁷

Así, la esperanza, aunque desequilibra el entendimiento, sin embargo, es necesaria, incluso requerida, para poder aguantar los embates de la misma razón junto con sus incesantes exigencias.

Pero si la esperanza nos socorre con la razón, ¿cuál es el misterio de la razón? ¿Por qué hubo que protegerla? ¿Cómo se enmascara ella de la melancolía y de su contraria, la sinrazón? ¿Puede traspasar sus límites sin consecuencias sobre la imaginación? ¿Las fantasmagorías melancólicas son un símil de las quimeras filosóficas? ¿Cómo se relacionan locura, melancolía, Kant y la razón? Sólo resta decir que la melancolía es la enfermedad que hace padecer, o crecer y vivificar, a la razón.

²⁶ Kant, *Lecciones de ética*, p. 92.

²⁷ *Vid. supra*, nota 23, de Robert Theis, donde se explica por qué podemos hablar de la necesidad de una esperanza.

CAPÍTULO 1

MELANCOLÍA

Si preguntas por una razón para esto [posiciones demoníacas], es para ejercitar nuestra paciencia, pues, como mantiene Tertuliano, «la virtud no es virtud a menos que tenga un punto de comparación sobre el que, separándolo, pueda mostrar su fuerza». Es para probarnos a nosotros y a nuestra fe, es por nuestras ofensas, y como castigo de nuestros pecados, y lo hacen con el permiso divino, como ejecutores de su voluntad [...] Esto ocurre como castigo del pecado, por falta de fe, incredulidad, debilidad, desconfianza...

Burton, *Anatomía de la melancolía*

“Temor y tristeza”. Sentimientos siempre presentes en el ánimo melancólico que generalmente provienen de la mucha cogitación y excesivo esfuerzo mental en los pensadores profundos; una voluntad debilitada que obedece a destiempo por ese arduo esfuerzo hecho en el momento requerido y en lugar de la presencia del pensamiento olvidado, lo único obtenido son imágenes mentales (*phantasmata*) llegadas con gran precipitación en un momento inoportuno. Se trataba de una diáspora de reflejos intelectuales que emocionaban al alma provocándole un estado de euforia, un furor casi siempre frenético con cauce hacia la locura. Era el comienzo del Baile de San Vito llevado a cabo en la *Stultifera navis*,²⁸ un viaje sin regreso al estómago de Saturno, el astro rey de los melancólicos. La incesante risa de Demócrito se escucha entre el vaivén de las olas y las manos del loco que dicen adiós desde el navío infernal. La causa: una razón desvariada.

Había que establecer un orden en la razón, una coherencia en los pensamientos; si se trazaba el camino que debían seguir, la voluntad se vería reforzada por ella, por la razón. Era necesaria una disección de la melancolía con los peligros que ello representara, pues

²⁸ También llamada *Narrenschiiff* o “Nave de los locos”. Se trataba de un navío que en la Edad Media transportaba “locos”, “melancólicos” y enfermos, considerados sin cura alguna, a una isla desierta para que ahí vagaran lejos de la sociedad “normal”. La mayoría de ellos morían de insolación o hambre durante el trayecto; quienes sobrevivían, eran abandonados a su suerte en esa isla. *Vid.* M. Foucault, *Madness and Civilization*, Nueva York, Vintage, 1973 y, del mismo autor, *Historia de locura en la época clásica*.

una vez hecha la disección, quedaría “abierta” y como la caja de Pandora, se conocerían las causas y se les podría nombrar; ya no serían más *castillos en el aire*, sino estructuras categoriales listas para el conocimiento, para su *aprehensión*. La disección comenzaba indagando el origen del miedo que parecía encontrarse en el carácter de las personas, en la lucha antagónica del *pathos* y el *ethos*.²⁹ Entonces, la teoría de los cuatro humores, inaugurada por Hipócrates, se hace presente.

Esa teoría es explicada por Burton³⁰ y después continuada por Klibansky;³¹ de ambos autores haremos una síntesis con la siguiente exposición. La teoría de los cuatro humores definía el humor como la parte líquida o fluida del cuerpo comprendido en él para su preservación; podía ser nacido con nosotros (innato) o adquirido. El humor innato, también llamado humor primario, se nos proporcionaba diariamente a través del alimento y hacía, según se creía, los humores secundarios³² a partir del gluten y cereal. Si el humor era adquirido, se conservaban los cuatro humores primarios que venían y procedían de la primera cocción del hígado por medio del cual se desechaba el quilo (jugo blanco que salía de la carne digerida del estómago). La sangre, la flema, la cólera y la melancolía eran los cuatro humores que se les tenía entendido en la época hipocrática de la siguiente manera:

²⁹ Estos vocablos son utilizados porque no se encontró algo más parecido al significado del que queremos dotarlos, en cuanto referidos al padecimiento y al deber, según se verá en el desarrollo de la tesis. Para ello es necesario aclarar que, aunque *pathos* y *ethos* son dos de los tres modos de persuasión de la *Retórica* de Aristóteles y el segundo, además, es entendido por el estagirita como “Hábito, carácter o modo de ser” que va incorporando en el hombre a lo largo de su existencia; sin embargo, el primero lo entenderemos como *dinamismo emocional* por referirse a la íntima emoción presente en una obra artística que despierta otra emoción similar en quien la contempla, es decir todo lo que se siente o experimenta: estado del alma, tristeza, pasión, padecimiento, enfermedad... La segunda, *ethos*, se usará con el significado de *estatismo emocional*, pues, aunque su sentido más antiguo se remonta a “morada” o “lugar en que se habita”, referido al hombre o pueblos, tomó especial prestigio la definición utilizada por Heidegger: es el pensar que afirma la morada del hombre en el ser (M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Colombia, Fondo de Cultura Económica, 1998, *passim*), es decir su referencia original, construida al interior de la íntima complicidad del alma. En otras palabras, ya no se trataba de un lugar exterior, sino del lugar que el hombre porta a sí mismo. Entendido así, el *ethos* es el suelo firme, el fundamento de la praxis, la raíz de la que brotan todos los actos humanos, y de esta manera, queda justificado el significado al que apelaremos. En cuanto fundamento y raíz, querrá decir *estatismo emocional*.

³⁰ Vid. Robert Burton, *op. cit.*, pp. 146-156.

³¹ Vid. R. Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, [tr. María Loisa Balseiro], Madrid, Alianza, 2004.

³² Los cuatro humores primarios eran la sangre, la cólera, la flema y la melancolía, y los humores secundarios: la materia de la orina y los humores excrementosos. (Cf. R. Burton, *op. cit.*, p. 148). Dado que no es de nuestro interés saber más acerca de estos humores, baste la anterior aclaración como suficiente.

Sangre: Humor cálido, dulce, templado y rojo, preparado en las venas meseraicas y hecho de las partes más templadas del quilo en el hígado. Se encarga de darle fuerza y color al cuerpo. De ella se crean los espíritus en el corazón.

Flema: Humor frío y húmedo crecido en las partes más frías del quilo en el hígado. Alimenta y humedece los miembros del cuerpo para que no estén demasiados secos.

Cólera: Es un humor caliente y seco; es amarga, creada de las partes más calientes del quilo y unida a la hiel. Ayuda el color natural y a los sentidos y sirve para la expulsión de los excrementos.

Melancolía: Fría y seca; espesa, negra y amarga; creada de las partes más hacientas del alimento y purgada por el hígado. Frena la sangre y la cólera. Es un humor que se mantiene en la sangre y alimenta los huesos.

A cada uno de estos humores, Hipócrates atribuía ciertas características: la sangre era caliente y húmeda y se asociaba con la primavera; la flema era frecuente del invierno y sus cualidades eran ser fría y húmeda; a la bilis amarilla se le atribuía la estación de verano y las cualidades de ser caliente y seca; la bilis negra era propia del otoño y sus características eran ser fría y húmeda. La teoría hipocrática, tal cual fue expuesta, permaneció hasta el siglo IV a. C. Con el tiempo se fueron agregando más características a estos humores, tanto las pitagóricas, que consideraban el número como principio de todo, como las empedoclianicas; las pitagóricas, porque para sus practicantes el cuatro encerraba la raíz y fuente de la naturaleza eterna y el hombre racional se encontraba gobernado por cuatro principios localizados en el cerebro, el corazón, en el ombligo y en el falo.³³ Incluso llegó a considerarse al alma como cuádruple, pues abarcaba el intelecto, el entendimiento, la opinión y la percepción. Esta teoría continuó con su desarrollo y no fue sino hasta dos siglos después, con Alcmeón de Crótona, que se indicó que para una teoría completa de los humores había que realizar tres pasos:

³³ Las mujeres no eran consideradas dentro de la clasificación humoral, porque en esa época se les tenía en muy baja estima.

1. Buscar en el número cuatro de los pitagóricos un contenido material.
2. Interpretar cada uno de los elementos en términos de una cualidad que se correspondiera con los componentes del cuerpo humano, que fungiera como eslabón entre éste y los elementos originales.
3. Encontrar en el cuerpo humano ciertas sustancias que se correspondieran con esos elementos y cualidades, pues sólo de esa manera sería posible conciliar las especulaciones de la filosofía de la naturaleza con la evidencia empírica de la medicina y la fisiología.³⁴

Con Empédocles (h. 495/490 - h. 435/430 a. C.) se cumplió la primera de las condiciones, porque emparejó las cuatro raíces del Todo con cuatro entidades cósmicas concretas: el sol, la tierra, el cielo y el mar. Estos elementos eran iguales en valor y poder, pero cada uno tenía su cometido y su naturaleza particulares. La combinación perfecta era aquella en la que las unidades elementales (átomos) participaban por igual. Empédocles intentó demostrar una conexión sistemática entre los factores físicos y los factores mentales para formular una teoría psicosomática del carácter; sin embargo, fue Filistión (427-347), alumno de la escuela de medicina fundada por Empédocles, quien le atribuyó una cualidad a cada uno de los elementos constitutivos del hombre: al fuego le pertenece el calor, al aire el frío, al agua lo húmedo, a la tierra lo seco. Así se cumplía la segunda condición y al juntarse ambas teorías (de las sustancias y de las cualidades) surge el humoralismo, por lo que la idea de los humores como tales procede de la medicina empírica.

El escrito de Hipócrates a Polibio, *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* (De la naturaleza del hombre) incluye la tétrada pitagórica y empedocliana, y la doctrina de las cualidades transmitida por Filistión (primero en grupos de dos, formando un eslabón entre los humores y las estaciones, después apareciendo también por separado y enlazando los humores con los elementos primarios empedoclianos).³⁵

³⁴ Vid. R. Klibansky *et al.*, *op. cit.*, p. 31.

³⁵ En la siguiente tabla, los apartados correspondientes a “Estación”, “Humor” y “Cualidades” son los elementos primarios empedoclianos. El resto fue agregado con el tiempo por diversos autores.

Hipócrates: Περι φυσικης ανθρωπων								
HUMOR	ESTACIÓN	ELEMENTO	ÓRGANO	CUALIDADES	DENOMINACIÓN ANTIGUA	DENOMINACIÓN MODERNA	EDAD DEL HOMBRE	CARACTERÍSTICAS ANTIGUAS
Sangre	Primavera	Aire	Hígado	Caliente* y húmeda	Sanguíneo	Artesano	Niñez	Valiente, amoroso, esperanzado
Bilis amarilla	Verano	Fuego	Vesícula biliar	Caliente y seca	Colérico	Idealista	Juventud	Fácil de enojar, mal temperamento
Bilis negra	Otoño	Tierra	Bazo	Fría** y seca	Melancólico	Guardián	Edad viril	Abatido, soñoliento, irritable
Flema	Invierno	Agua	Cerebro/ Pulmón	Fría y húmeda	Flemático	Racional	Vejez	Calmado, indiferente

* Equivalente a alegría.

** Equivalente al abatimiento

Los hipocráticos pensaban que los hombres, en su mayoría, se encontraban constituidos por una preeminencia flemática o biliosa lo que los hacía propensos a más enfermedades. Desde entonces, colérico, flemático y melancólico podían denotar estados patológicos o aptitudes constitucionales. El mismo humor podía pasar de mera predisposición a enfermedad real en circunstancias adversas; ambas cosas, estados patológicos y aptitudes constitucionales, estaban estrechamente ligadas. A diferencia de los demás estados causantes de alguna enfermedad, la llamada melancolía se caracterizaba principalmente por síntomas de alteración mental, que iban desde el miedo, la misantropía y la depresión hasta la locura en sus formas más temibles. Más tarde fue igualmente posible definir la “*melancholia*” como una enfermedad corporal con repercusiones mentales o como una “*permixtio rationis*” (permiso de la razón) de origen físico; ella era un estado natural del espíritu que afectaba la razón, porque el *succus melancolicus* se encontraba ubicado en el cerebro; sin embargo, sólo las facultades de la melancolía se encontraban ahí y eran entendidas como un “acto de un cuerpo orgánico” por el cual se vive, se tiene sentido, apetito, juicio, respiración y movimiento. Este humor, también llamado espíritu, cuarteaba la fragilidad del alma humana, alterando su temple y estado de ánimo, lo cual provocaba un desvarío de razón que hacía que los hombres degeneraran en bestias.

El inicio de la teoría de Hipócrates fue debido al famoso e intrigante escrito aristotélico, *Problema XXX*, 1, que comenzaba preguntándose si todo hombre genial, por el hecho de serlo, se encontraba predispuesto a la melancolía, pues ejemplos de ello sobaban. Este cuestionamiento causó gran revuelo desde el momento de formularlo y, aunque la melancolía había existido desde siempre, sin embargo, fue con la inquietante pregunta que

el famoso estagirita pronunciaba que comenzaron los estudios sobre ese aspecto de la, hasta ese momento, enfermedad; siempre con el ánimo de encontrar una respuesta.

En el *Problema XXX*, 1, Aristóteles (384 – 322 a. C.) toma sobre sí la tarea de hacer justicia a un tipo de carácter que no se deja juzgar ni desde el punto de vista médico, ni desde el moral: el tipo “*excepcional*” (περιττος). Este epíteto, sin embargo, era portador de un cierto *pathos* siniestro que era la sospecha de υβρις (locura) que parecía implicar todo intento de desviación de la norma humana aceptada. Por esto, en parte, el autor del *Problema XXX* intenta comprender y justificar al hombre melancólico, porque lo considera un hombre grande debido a que sus pasiones son más violentas que las de los hombres vulgares y porque, a despecho de esto, era lo bastante fuerte para alcanzar un equilibrio partiendo del exceso. Con el tiempo, la idea mística de furor se sustituyó por la científica de melancolía, tarea más sencilla debido a que “loco” y “melancólico” venían siendo sinónimos desde hacía tiempo. Sin embargo, esta equiparación dio a la melancolía nuevos atributos que intentaban su exploración para explicar a su vez el fenómeno del “*hombre genial*”, porque Platón explica (Fedro, 265 a) cómo una condición anormal, que desde fuera parecía locura, hacía que un pensador profundo pareciera tonto a los ojos del mundo y sin embargo, podía ser la fuente de grandes logros intelectuales. “La temida melancolía podía dotar a sus víctimas de unos dones del espíritu que sobrepusieron la razón.”³⁶

No fue sino hasta la idea aristotélica del justo medio que se equilibró la síntesis de vehemencias mantenidas en el melancólico; Aristóteles hizo una “*eukrasía*³⁷ dentro de una anomalía” para justificar la afirmación, en apariencia paradójica, de que sólo lo anormal era grande. El milagro del hombre genial se conservaba, porque ahora se consideraba como la naturaleza a sí misma sobrepujada, siguiendo sus propias leyes inmanentes, haciendo del hombre, aunque necesariamente muy pocas veces, un superhombre; ya no era considerado como el fruto de la intervención de fuerzas míticas en la realidad.

La transformación de la idea de la melancolía a locura y a furor fue en el siglo IV a.C., la primera por las grandes tragedias y la segunda por la filosofía platónica. En ese tiempo, el hechizo de la melancolía no atacaba a los grandes héroes señalados por Aristóteles en su *Problema XXX*, como melancólicos, pues a la idea se asociaba una

³⁶ R. Klibanski *et al.*, *op. cit.* p. 63.

³⁷ Gobierno de lo bueno.

siniestra aureola de sublimidad. La filosofía aristotélica de la naturaleza unía la idea puramente clínica de la melancolía con la concepción platónica del furor y en esa unión encuentra que todos los hombres sobresalientes eran melancólicos. Asimismo, en el escrito mencionado, Aristóteles también dice que “el vino y la naturaleza hacen la manera de ser de cada uno” (953 b), e indica que todos compartimos cierto grado de abatimiento, algo común que se da en la vida cotidiana y, si el abatimiento es fuerte, puede llegar a determinar el carácter de la persona. Un ejemplo son los melancólicos en quienes tal proclividad está muy concentrada, “pero si está algo templada son sobresalientes”. También indica que se debe tener cuidado en las enfermedades melancólicas, pues entre otras cosas se puede padecer de abatimiento violento o terrores (954 b). La bilis negra, continúa, al determinar el carácter, forja personas de tal o cual carácter (frío o caliente) y, debido a ello, las personas melancólicas son personas fuera de lo común; pero no debido a una enfermedad, sino a su constitución natural (55 a).

Hay melancolía, se argumenta en el *Problema*, si hay:

- a. Una alteración transitoria y cualitativa del humor melancólico producida por trastornos digestivos o por el calor o el frío inmoderados. Esto genera enfermedades melancólicas como epilepsia, parálisis, depresión, fobias; con calor inmoderado: desenfreno, úlceras y furor.
- b. Una preponderancia constitucional y cuantitativa del humor melancólico sobre los demás, lo cual hace al hombre melancólico por naturaleza.

Los hombres normales por naturaleza no podían adquirir las cualidades que eran propias del melancólico natural debido a la disposición habitual de éste, el cual sí era proclive a las enfermedades melancólicas, y en forma especialmente virulenta. El hombre normal, que era aquel que tenía en sí los cuatro temperamentos de manera equilibrada, estaba expuesto a enfermedades melancólicas; pero ellas no pasarían de ser trastornos transitorios, sin ninguna significación psíquica, que no dejarían efectos duraderos en su constitución mental. El melancólico natural, en cambio, aun estando perfectamente bien, poseía un *ethos* muy especial, que, ya se manifestara de una manera o de otra, le hacía permanentemente distinto de los hombres “*corrientes*”; era, “normalmente anormal.” La singularidad especial del melancólico se debía a que la bilis negra poseía la cualidad de afectar a la disposición y

producir los más diversos estados mentales. Sus efectos eran de características permanentes cuando tenían un ascendente natural; la disposición melancólica hace anormal al hombre permanentemente, para toda la vida.

En los tiempos de Aristóteles existían dos tipos de melancolía, cada una con dos aristas. Una se refería a la formación del carácter y cuando este “*humor melancholicus*” estaba permanentemente presente en cantidad o condiciones anormales producía tarados o “*εκτοποι*” (gente menos excéntrica). La otra, además de compartir la primera característica, también se refería a la “conformación de estados de ánimo particulares”, porque el humor melancólico se hallaba transitoriamente presente; en cantidad o condiciones anormales, podía sumir a personas que en sí mismas no eran casos patológicos en la enfermedad, o al menos en estados insanos, arrancándolos entre la excitación creadora y la tristeza sorda.

La memoria del melancólico era caprichosa, porque cuando se quería evocar algún recuerdo, éste acudía a destiempo, en el momento no requerido, sino hasta después. El hecho de que el melancólico recordara cosas tarde o a destiempo, obedecía al esfuerzo que en el momento había hecho con su voluntad, porque eso le generaba imágenes mentales (*φαντασματα*) que obstaculizaban su memoria debido a que llegaban de manera precipitada y rápida a su mente, la afectaban con más fuerza y eran más apremiantes que en otras personas; como una flecha una vez lanzada, era en extremo difícil, si no imposible, detener la trayectoria de esa memoria agitada y llena de cosas cuando se ponía en acción, porque su curso era ya automático.

Los melancólicos eran además, según Aristóteles, personas codiciosas y esta codicia ayudaba a contrarrestar su deficiencia metabólica que consistía en una somnolencia que seguía a sus comidas. Se les atribuía también una irritabilidad de la “*vis imaginativa*” (fuerza imaginativa), la cual intentaba caracterizarse con la expresión *ακολουθητικοι τη φαντασια* “inclinados a dejarse llevar por la imaginación” y de la que más tarde se creyó que producía alucinaciones o acrecentaba la potencia de la imaginación visual. El melancólico podía asociar cada idea con la siguiente debido a la vehemencia de su imaginación, a tal grado de ser como aquellos «*poseídos*» que escribían y recitaban. Aunque en la actualidad la melancolía se considere una anormalidad patológica, el *Problema* considera esencial esta disposición para aquellos logros que requieren un propósito consciente y una acción deliberada; aquellos logros que corresponden a las virtudes esencialmente intelectuales.

En la creencia peripatética se relacionaban las ideas de Platón con las de Aristóteles respecto al genio; se ponía, siguiendo a Platón, el furor divino como base de los dones creadores y esta relación como mediadora del genio y de la locura del que hablaba Aristóteles, aunque Platón lo consideraba un mito. De esta manera, la sentencia ética “¡Sé virtuoso!” cambió a una emocional: “¡Sé distinto!”, pues debido al mito (a saber, que los dones creadores se debían a un furor divino que hacía de mediador entre el genio y la locura, de manera que la melancolía podía confluír con el genio o con la capacidad de prever el futuro) el furor divino se consideró la sensibilidad del alma, y la grandeza espiritual vino a medirse por la capacidad para tener todo tipo de experiencias y por la capacidad para sufrir. Los peripatéticos atribuyeron a esta conversión ética la genuina fuente de la genialidad, una fuente oscura que se develaba por primera vez. El furor divino de Platón era el recuerdo de una “esfera ultramundana de luz supracelestial” sólo alcanzado mediante el éxtasis; la melancolía era una forma de experiencia en la que la luz era un mero “correlato de la oscuridad”, y en la que el camino hacia la luz estaba “expuesto a peligros demoníacos”.³⁸

Desde los tiempos de Aristóteles se consideraba el alma como una entelequia y se le dividía en vegetal, sensitiva y racional. La primera era propia de los vegetales, la segunda de los animales y la tercera de los hombres. El alma racional era definida por los filósofos como “el primer acto sustancial, natural, orgánico, por el que el hombre vive, percibe y comprende, haciendo todo libremente y por elección”.³⁹ Esta alma se dividía en entendimiento (“poder racional de aprender”) y voluntad (“poder racional de mover”). Todos los otros poderes racionales estaban sujetos y reducidos a esos dos. Por esta razón, un siglo después, Constantino africano considerará actividades del alma racional pensar con ahínco, recordar, estudiar, investigar, imaginar, buscar el sentido de las cosas y fantasías y juicios, ya sean cabales (fundados en la realidad) o menos sospechosos. Estas condiciones, como fuerzas permanentes, son facultades mentales y, como síntomas accidentales, son pasiones; ambas pueden llevar al alma a la melancolía si se entregan a ellos con exceso. También se creía estar al alcance de la melancolía si había demasiado esfuerzo en la lectura

³⁸ R. Klibanski *et al.*, *op. cit.*, p. 64.

³⁹ R. Burton, *op. cit.*, p. 167.

de libros filosóficos y médicos o de ciencia en general; el alma enfermaba debido a la fatiga y al esfuerzo excesivo: “el excesivo esfuerzo mental conduce a graves enfermedades, de las cuales la peor es la melancolía”.⁴⁰

Más tarde, Rufo de Éfeso, daría un giro clínico al otorgar al *Problema XXX* un matiz etiológico y, por lo tanto terapéutico, de manera que ya no se trataría de una diferencia entre enfermedad aguda y disposición habitual, como también entre sufrimiento físico y carácter moral, según lo había establecido Aristóteles. Para Rufo de Éfeso, las personas de inteligencia sutil y perspicaz eran proclives a la melancolía, porque tenían rapidez de acción y mucha premeditación e imaginación. Señalaba, secundando a Crisóstomo, que ese abatimiento, llamado también *athimia*, podía ser soportable y comprendido por una reflexión razonable, aunque unos siglos después esta teoría sería desechada por Ishaq Ibn ‘Imran quien se referirá a la melancolía como una enfermedad del alma causada por un excesivo esfuerzo mental. Él describía la enfermedad melancólica como “ideas perturbadas por la bilis negra, con miedo, ansiedad y nerviosismo [...] como una enfermedad del alma [...] que podía atacar a las tres *virtutes ordinativae* —*imaginación, razón y memoria*—⁴¹ y, por lo tanto, reaccionando sobre el cuerpo, causar insomnio, pérdida de peso y alteración de todas las funciones naturales”.⁴²

También con Rufo de Éfeso se volvió a la opinión peripatética e hipocrática en cuanto señalar el *pneuma*⁴³ como causa de los síntomas melancólicos. La raíz era, pues, un exceso de *pneuma*. Rufo distinguió una forma de enfermedad «*hipocondríaca*» en la que la bilis negra se estableció en «*os stomachi*» (la boca del estómago), generando primordialmente flatulencia y trastornos digestivos, pero también afectando secundariamente a la conciencia en grado notable. Desde el momento de referirse a la bilis negra como producto de una corrupción, Rufo de Éfeso puso fin a la teoría humoral que daba explicación de ella y fue la base de toda doctrina médica, pues con la distinción que hace se sentaron las bases de la teoría clínica de la melancolía. Desapareció hasta el último rastro del resplandor heroico en el melancólico; en particular, su conexión con la «*profunda cogitatio*» se fue perdiendo cada

⁴⁰ R. Klibanski *et al.*, *op. cit.*, p. 102.

⁴¹ Eran virtudes imaginativas porque cada una representaba una de las artes consideradas con simientes virtuosas: Imaginación: poesía; Razón: ciencias; Memoria: historia.

⁴² R. Klibanski *et al.*, *op. cit.* p. 101.

⁴³ Concebido como aliento vital que llena, legisla y dirige el universo.

vez más. Sin embargo, la filosofía se inclinaba de manera cada vez más decisiva a la tesis de que la mezcla de los elementos era lo que hacía la variedad de los caracteres.

En la Edad Media, Ficino señala a Saturno como enemigo de aquellos quienes llevan una vida ordinaria y de quienes no dejan de lado sus pensamientos vulgares. Los hombres, agrega, cuyas mentes están realmente apartadas del mundo son, en cierta medida, parientes suyos, y encuentran en él un amigo. “Saturno confiere vida celestial y eterna.”⁴⁴ Esta idea anticipa el ideal de la melancolía creativa, o de la *spes thysica* (capacidad creativa inducida por la tuberculosis en sus fases finales) desarrollados por el movimiento romántico varios siglos después. Asimismo, en ese tiempo también se distingue entre la melancolía natural y la patológica, diferencia que surge de las creencias de la época de Ficino que, a su vez, se fundamentaban en la teoría humoral que explicaba que la melancolía se tornaba enfermiza en el momento en que la bilis negra, concentrada en el bazo, se juntaba excesivamente, tornándose espesa y ácida. Por esto se "descomponía" y los efectos de la melancolía no permanecían en el plano emocional, sino que derivaban a multiformes aspectos de la salud; lo marcadamente psíquico derivaba hacia lo somático. Así, la melancolía podía terminar en una locura.

En el Medioevo, la melancolía se consideraba un castigo; el pensador pertenecía a Dios; directamente, en la contemplación de Él, indirectamente, en el desempeño de un servicio ordenado por Él. Si no cumplía ninguna de estas dos disposiciones, entonces pertenecía al demonio, pues “todo aquel que ni meditaba ni trabajaba caía víctima del vicio de “*acedia*” o pereza, que llevaba a toda clase de pecados añadidos.”⁴⁵ Se podría decir que en la Edad Media falta la idea del ocio, pues el pensador medieval “no meditaba para pertenecerse a sí mismo, sino para acercarse a Dios [...] Su meditación encontraba sentido y justificación [...] en el establecimiento de una relación con la Deidad.”⁴⁶

Pero ¿cómo fue evolucionando esta idea? ¿Cuál fue la creencia de la época posterior a este desarrollo? ¿De cuáles presupuestos parten los filósofos ilustres para afirmar la genialidad del hombre melancólico?

⁴⁴ R. Klibanski *et al.*, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 241.

⁴⁶ *Idem*.

En la Antigüedad, según se dijo, cuando se hablaba de melancolía se condenaba con alguno de los temperamentos, en especial la bilis negra, porque las emociones negativas, tristeza, ira y resentimiento, entre otras, eran satanizadas y se tenía la firme creencia de que debía suprimírsele, esconderla, curarla o medicarla. Asimismo, se mitificó la relación entre el genio y la locura, pues para Aristóteles la melancolía era la enfermedad de los seres excepcionales que, incluso, hacía sabios a los que no lo eran. De todo esto nos da cuenta Burton en un ensayo médico, filosófico e histórico que recoge todo el conocimiento que hasta ese momento (siglo XVII) se tenía de la melancolía, sobre sus síntomas y sobre su cura. En ese entonces, Burton era la preeminencia médica, por lo que a la historia de los humores se refiere, en especial del humor negro, y constancia de ello es este escrito.

En la misma obra, Burton señala que no podemos resistir nuestro “corazón malvado”, pues es el asiento de nuestras afecciones, por lo que cautiva y fuerza nuestra voluntad.⁴⁷ Así que somos malos por naturaleza, por ignorancia peores y en las cosas voluntarias somos contrarios al bien y a Dios; el demonio, indica, se encuentra a la expectativa, cerca, siempre con sugerencias malvadas, inclinándonos a la destrucción de no ser por preceptos divinos o buenos movimientos del espíritu que equilibran su intención. La religión, la honestidad y el temor de Dios, se pensaba, según indica el autor, retienen ese tipo de malicia, por lo que el miedo del corazón del hombre melancólico tenía que ser la idea del futuro y sus reflexiones el día de la muerte. “Sólo furor, envidia, turbación, inquietud, miedo a la muerte, resentimiento y discordia llegan al hombre y a la bestia, mas para los pecadores siete veces más. Todo esto le ocurre durante su vida, y quizá también la miseria eterna en la vida venidera.”⁴⁸ Las causas de la melancolía podían ser tanto una intervención divina cuanto una determinada constelación astrológica, por lo que todo lo pensaba y vivía el hombre, según se creía, debido al pecado de Adán, pues si ellos (Adán y Eva) vivían en el paraíso, lugar donde no había maldad, delirios o enfermedad, cuando Adán muerde la manzana, el fruto prohibido, es que todos los males llegan al hombre y comienza a vivir con miedo de vivir. Estos males se indicaban como causa del “juicio justo de Dios” que castigaba para satisfacer su ira.

⁴⁷ R. Burton, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 131.

Así, el hombre se encontraba en un estado ideal, pero el resultado de su caída es el arribo de miserias y enfermedades por haber desobedecido el mandato divino, el *deber* de la ley de Dios. Esto no se trataba de una alteración de la realidad, en cuanto el devenir humano en una historia ideal, sino más bien como una corrupción, y por ello “Dios está furioso, castiga y amenaza por la obstinación y terquedad de los hombres que no volverán a Él.”⁴⁹ Así es que el futuro se pensaba desde el pecado original, como su consecuencia; más precisamente, según se indicó, como una *corrupción* de la realidad, porque terminaba por remitir a la primera página del Génesis: “Adán, creado por Dios, de naturaleza entera, por su culpa corrompido.”⁵⁰ Entonces, lo que arrastraba tantas enfermedades incurables sobre nuestra cabeza, era la destemplanza; ella precipitaba la vejez, alteraba nuestro temperamento y nos llevaba a una muerte repentina:

Lo que más nos atormenta es nuestra propia necedad, locura [...] debilidad, necesidad de gobierno, nuestra necesidad y tendencia a entregarnos a diversas lascivias, dando paso a cualquier pasión y perturbación mental [...] Nosotros, cuando estamos gobernados por la razón, cuando corregimos nuestros apetitos desordenados y nos ajustamos a la palabra de Dios, somos como otros tantos santos; pero si damos rienda suelta a la lascivia, la cólera, la ambición, el orgullo y seguimos nuestros propios caminos, degeneramos en animales, nos transformamos, echamos abajo nuestras constituciones, provocamos la ira de Dios y acumulamos sobre nosotros la enfermedad de la melancolía y todo tipo de enfermedades incurables, como castigo justo y merecido de nuestros pecados.⁵¹

Estas enfermedades de la cabeza se equiparaban a enfermedades mentales y dentro de ellas se ubicaban todos los dolores de cabeza, las pesadillas, el frenesí, la melancolía, la locura y las debilidades de la memoria, entre otras. De las enfermedades mentales, que también se consideraban furores, se decía que eran enfermedades de la razón dañada que pertenecían a la fantasía e imaginación; estos furores eran, entre otros, los furores poéticos, el Baile de San Vito,⁵² el frenesí y la locura. Las causas de estas enfermedades eran la cólera adusta, la

⁴⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁰ “Adamo creato da Dio, di natura intiero, per sua colpa corrotto”, Istituto per la collaborazione culturale, *Enciclopedia filosofica*, v. 4. Centro di Studio Filosofici de Gallarte, Venecia-Roma, Casa Editrice G. C. Sansoni-Firenze, 1957, p. 1581.

⁵¹ R. Burton, *op. cit.*, p. 136.

⁵² Llamado también “bailes lascivos”, porque quienes son arrebatados por él, bailan hasta morir o curarse. Es, según Burton, una enfermedad muy común en Alemania. Actualmente, es el nombre vulgar dado a varias

sangre quemada y el cerebro inflamado que, además de lo anterior, también causaban desvarío y sus tipos (posesión demoníaca, hidrofobia, licantrópía). Aunque había quienes consideraban el desvarío como causante de todas las enfermedades que pertenecían a la fantasía, a la imaginación y a la razón, sin embargo, llamaban a la melancolía el *summus genus* de todas ellas.

Burton consideraba la fantasía o imaginación como un sentido interno que “examina más completamente las especies percibidas de las cosas presentes causantes por el sentido común, y las mantiene más tiempo, recordándolas de nuevo o haciendo otras nuevas por sí misma.”⁵³ Se decía que en el momento de sueño la facultad concebía formas extrañas, maravillosas y absurdas, porque es libre; en los hombres melancólicos, la facultad es más poderosa y fuerte y a menudo hiere y produce muchas cosas monstruosas y prodigiosas, especialmente si se excitan por algún objeto terrible que se le presenta del sentido común o la memoria. En los hombres, en general, se encuentra sujeta y gobernada por la razón.

Hasta aquí, las causas de la melancolía podían ser tanto una intervención divina cuanto una determinada constelación astrológica. Se hablaba también de dietas incorrectas, en cantidad o calidad. Se señalaba como causa del mal la toxicidad del estreñimiento crónico, la irregularidad de las menstruaciones o los desarreglos de la vida sexual. Una fantasía viva y desatada también podía arrastrar a la melancolía. Y todos los desordenes del “amor” de igual modo podían ser su causa. Esta dolencia se encontraba por doquier y la padecía, de alguna manera, toda la sociedad, pues, el mundo está “trastornado” y todos somos, en cierta forma, melancólicos.

Es hasta el modo de pensar de la escolástica tardía que se diferencian con mayor sutileza las causas “sustanciales” y “accidentales”, síntomas “generales” y “especiales” y medidas terapéuticas. Asimismo, ciertas controversias entre médicos y filósofos se hacían cada vez mayores y lo más importante era, quizá, el debate según el cual la ansiedad melancólica procedía de la negrura de la *cholera nera* que asustaba tanto a la razón como

enfermedades compulsivas, especialmente el Corea (enfermedad crónica o aguda del sistema nervioso central que se caracteriza por movimientos involuntarios e irregulares del cuerpo), así llamadas porque se invocaba a este santo para remediarlas.

⁵³ R. Burton, *op. cit.*, p. 161.

las “tinieblas naturales.” En estos tiempos, al médico lo mismo significaban poseídos que “*propheticī divinatores*”.

En el Renacimiento desaparece la idea de la teoría de las complejiones aunadas a la melancolía; la principal novedad del humanismo de esa época es la descripción aristotélica del temperamento melancólico y su relación con el genio artístico y la locura creativa. Marsilio Ficino, médico florentino neoplatónico del siglo XV, analiza la obra de Aristóteles —*Problemata XXX*— desde esa perspectiva y propone que las personas con una mayor cantidad de bilis negra poseen unas dotes especiales para la creación artística. El filósofo identifica lo que Aristóteles llamó melancolía con el “furor divino” de Platón y dice que es Saturno quien conduce la mente a la contemplación de asuntos más altos y más ocultos; él mismo, señala, significa «*la divina contemplación*», pues es el más elevado de los planetas y como tal “eleva a los investigadores hasta las cumbres [...] y produce esos filósofos sobresalientes cuyas mentes están tan apartadas de los estímulos exteriores, e incluso de su propio cuerpo, y tan atraídos hacia todo lo trascendental que acaban siendo instrumentos de cosas divinas.”⁵⁴ De modo que todos los «*studiosi*» están predestinados a la melancolía y sometidos a Saturno por su actividad, pero sólo la «*melancholia naturalis*» puede representar un peligro debido a su inestabilidad. Ficino decía:

Recuerda siempre que ya por las inclinaciones y deseos de nuestra mente y por la mera capacidad de nuestros «*spiritus*» podemos entrar fácil y rápidamente bajo la influencia de aquellos astros que denotan esas inclinaciones, deseos y capacidades, en consecuencia, por el apartamiento de las cosas terrenales, por el ocio, la soledad, la constancia, la teología y filosofía esotérica, por la superstición, la magia la agricultura y el dolor entramos bajo la influencia de Saturno.⁵⁵

Por su parte, en el Renacimiento alemán, se escoge la melancolía, “la conciencia de la amenaza y los sufrimientos de la vida”, para el retrato de la contemplación; asimismo, la *vita speculativa* y el reconocimiento de Saturno como patrono de la contemplación están unidos a la idea de que el dolor y el hastío son compañeros constantes de la especulación profunda. Petrarca fue, quizá, el primero de un tipo de hombres conscientes de ser *hombres geniales*, dice: “reconozco que la emoción del alma permite enloquecer; noble es su canto

⁵⁴ R. Klibanski *et al.*, *op. cit.*, pp. 254-255.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 256.

cuando se eleva más allá de sí misma... no hay espíritu grande que no tenga algo de locura”.⁵⁶ El mismo poeta que describe con tanto gozo sus éxtasis poéticos conoce ese estado de depresión vacía y dolor sordo que le hace ver todo negro en la vida y una tristeza que le arrastra de la compañía a la soledad, y de la soledad nuevamente a la compañía.

Se ha visto que en su historia, la palabra “melancolía” ha pasado a ser sinónimo de tristeza sin causa, un estado mental temporal; un sentimiento denominado “disposición melancólica transitoria” o la enfermedad melancólica. Entre estas y más definiciones que no incluimos, se hará alusión a la melancolía únicamente en el ámbito anímico y espiritual, aunque inevitablemente, en el transcurso de los capítulos, se tendrá que hacer referencia a algunas concepciones médicas, pues, aunque la melancolía puede ser tan sólo un estado de ánimo pasajero, sin embargo, también puede llegar a provocar el deterioro de la salud y la inmovilidad espiritual.

También destacaremos cómo la melancolía, considerada en su estado mental, comienza a concebirse como el mal que se tiene y el mal (o “bien”, según se verá) que se causa a otros y ya no solamente como un sentimiento adquirido debido a determinadas circunstancias. Asimismo, es necesario tener presente que para que la melancolía llegara al rango de fuerza intelectual positiva, o de una dignidad preconcebida ya por Aristóteles, habría que esperar que un punto de vista nuevo alterara fundamentalmente las ideas de la naturaleza y del valor de ese estado melancólico, pues en el siglo xv la melancolía era considerada sólo como un mal. Esta nueva concepción significó algo totalmente distinto de su interpretación como mera condición emocional, porque la fuerza intelectual y esa condición emocional subjetiva podían combinarse en el sentido de que el valor emocional del estado de ánimo sentimental y placentero “puede enriquecerse con el valor intelectual de la melancolía contemplativa o artísticamente productiva, pero lo uno no habría podido nunca resultar de lo otro”,⁵⁷ por lo que ambas se complementan.

Ahora bien, ambas se complementan, porque es necesario un sentimiento para apreciar ciertas cosas que resultarían inalcanzables para cada una de ellas consideradas aisladamente; no podemos maravillarnos ante la profundidad de un cañón, la inmensidad

⁵⁶ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 239.

del océano o lo inabarcable del universo sin saber lo que ello significa (espacio, tamaño, longitud). A su vez, no podemos saber lo que esas magnitudes naturales significan sin percatarnos con asombro de que la inmensidad es tal, que resulta inabarcable a nuestros sentidos, por lo que ni siquiera podemos imaginarla.

Entonces, cuando la fuerza intelectual se combinaba con la condición emocional subjetiva, el estado de ánimo sentimental se enriquecía con el valor intelectual de la melancolía contemplativa y se llegaba a una melancolía intelectual cuya denominación provenía de la facultad que otorgaba para apreciar lo inconmensurable. Para llegar a esa melancolía intelectual es necesario trazar reglas que orienten tanto nuestro pensamiento como nuestros sentimientos; un camino que deba ser seguido por la voluntad regida por la razón para alcanzar su meta: la esperanza de su autarquía para una autonomía.

Salta a la vista un pensamiento racionalista junto con uno de sus máximos exponentes: Kant.

CAPÍTULO II

MELANCOLÍA NEGATIVA

En mi búsqueda de la sabiduría me había entregado a los placeres del vino. Quería vivir la experiencia de la locura, para saber al fin lo que conviene a los hombres que vagan bajo el cielo, durante los contados días de su vida.

Ec. 2, 3,

Pero ¿qué es la melancolía para nuestro filósofo? ¿Se trata de un miedo del corazón? ¿De una conmoción mental? ¿Del trastorno del ánimo estudiado por sus antecesores?⁵⁸ La melancolía es considerada por Kant como una victoria de las pasiones sobre la razón; como una fantasmagoría debida a la fuerza con que un objeto actúa en los sentimientos implicados en su apreciación; turbación excesiva cuando, indica el filósofo, es considerada con la moderación propia de una cabeza sana. Por esto, dice que “el melancólico es un fantaseador con respecto al mal de la vida.”⁵⁹ Y dentro de algunos años más, su concepción no cambiará mucho, pues en la *Antropología* insistirá en la melancolía como una ilusión: “la melancolía puede ser también una mera ilusión de ser un desgraciado que se hace el taciturno atormentador de sí propio (inclinado a la pesadumbre).”⁶⁰ Acto seguido, formulará con palabras lo que había dejado ver de manera indirecta en sus anteriores escritos: la melancolía “no es todavía una perturbación mental, pero puede conducir a ella.”⁶¹ El miedo latente de la perdición finalmente emerge de entre la fortaleza racional, miedo oculto desde que los primeros vestigios de la locura fueron sembrados por la

⁵⁸ Al respecto, es conveniente indicar que Kant rechaza que el trastorno del ánimo surja del orgullo, del amor, de meditaciones demasiado intensas y de abusos de las facultades del alma, pues si se perciben los ejemplos con los que se cuenta, indica, se advierte que lo primero en verse afectado es el cuerpo y, debido a que la semilla de la enfermedad tiene un lento y discreto desarrollo, las manifestaciones extravagantes (“disparates amorosos”, “carácter infatuado”, “inútiles cavilaciones profundas”) vienen después. Por lo que se debería decir más bien que un hombre se ha vuelto orgulloso, porque ya estaba trastornado y no que se ha trastornado, porque era muy orgulloso.

⁵⁹ Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [intr. Agustín Béjar Trancón, tr. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales], Madrid, Mínimo Tránsito, 2001, p. 78.

⁶⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático* [tr. José Gaos], Madrid, Alianza, 2004, §50, p. 134.

⁶¹ *Idem.*

misteriosa aparición de un fauno llamado Komarnicki, también conocido como *El profeta de las cabras*.

Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki

Los sueños de la imaginación generan monstruos, sentencia inquietante de Goya cuando nombra su grabado,⁶² misma que Kant parece retomar para convertir en realidad al reafirmarla para referirse a la parte negativa de la naturaleza humana que, sin embargo, no podía perjurar sin fundamento alguno. Tal elucubración fue tomando forma con un curioso personaje que arribó a Königsberg, su ciudad: un “fauno entusiasta” llamado Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki, o apodado también “profeta de las cabras”. Se trataba de un aventurero que el filósofo, en su temprana edad, llegó a conocer y sobre el que realizó un curioso escrito onomástico titulado *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. La historia de este aventurero es la siguiente, según nos cuenta Johann Georg Hamann:

Vino a Königsberg procedente del llamado Baumwalde, en la jurisdicción de los Alejos, un aventurero de aproximadamente 50 años edad, un nuevo Diógenes y un espectáculo de la naturaleza humana. Trataba de cubrir lo ridículo e indecoroso de su forma de vivir con algunas hojas de parra sacadas de la Biblia. Por eso y porque hasta entonces, además de un pequeño niño de 8 años, iba por ahí conduciendo un rebaño de 14 vacas, 20 ovejas y 46 cabras, aquí la gente, que lo miraba boquiabierto, le dio el nombre de “profeta de cabras”. Además del adorno de una larga barba, se mostraba descalzo y con la cabeza descubierta en cualquier estación del año, vestido con rudas pieles de animales que él se ponía sobre su cuerpo desnudo. Y de igual modo el joven. Un par de vacas le servían para su tiro. De la leche de ovejas, a lo que a veces se añadía manteca y miel, se alimentaban ambos. Sólo en grandes días de fiesta se permitía probar la carne de su rebaño, que cocía con miel. Él se regalaba sólo con la espaldilla derecha y el pecho; el resto lo regalaba o lo quemaba en 3 días hasta convertirlo en cenizas. En la transformación de esa figura humana había sido responsable una enfermedad sufrida hacía 7 años, que consistió en malas digestiones y espasmos en el estómago. Después de un ayuno de

⁶² En el siglo XVIII, Goya pintó genialmente la autojustificación de la barbarie en nombre de la Razón cuando los ejércitos napoleónicos invadieron España para llevar los ideales de la Ilustración a la península ibérica. Goya fue testigo excepcional de la barbarie que sembraron los ejércitos napoleónicos en tierras españolas. “Yo lo vi”, nos dice Goya: “los sueños de la Razón generan monstruos”. *Vid.* Tubino Arias-Schreiber, Fidel, “En nombre de la lengua perfecta”, en http://www.pucp.edu.pe/cef/docs/tubino_lengua_perfecta.pdf.

veinte días pretendió haber visto a Jesús varias veces. Él le había hecho el voto de una peregrinación de siete años, de la cual le faltaban entonces aún dos años. Cuando se le encontró en el bosque junto a Alejos, había perdido ya la mayor parte de su rebaño. Él vino con el chico con la Biblia en la mano, de la cual a todo aquel que le planteaba una cuestión, le citaba una sentencia a veces pertinente o también y a menudo una que no tenía nada que ver, etc. [Pero después pasaron la frontera] y no se supo más de ellos.⁶³

Ante este acontecimiento, Kant no pudo guardar discreción, sobre todo cuando había un cuestionamiento constante de los ciudadanos para saber su opinión al respecto. De esta manera es que el filósofo se da a la tarea de analizar el caso y lo primero que advierte es que debe darse a la tarea de definirlo para ir rompiendo los hilos de su entramado; limitarlo, cuidándose siempre de la pérdida en ese laberinto conceptual.

Nombrar es fijar límites y el ejemplo está con los doctores que ayudan al paciente con el solo hecho de nombrar su malestar. A sabiendas de esto, Kant incursionó el camino de las enfermedades mentales con el curioso personaje Komarnicki, con quien realizó un estudio onomástico de las enfermedades de la cabeza, sin ser por ello un estudio que diera respuestas del origen de tal padecimiento, pues se encontraba en desacuerdo con las pretensiones de verdad de la ontología y de la falsa metafísica de entonces.

El escrito titulado *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* fue realizado, pues, para entender la vida mental y así poder limitarla. Kant parte de la consideración de un equilibrio entre las pasiones del sujeto y la realidad, mediada siempre por la razón y cae en cuenta de que cuando ocurre un desequilibrio es debido a lo que llama *inversión de la razón*.⁶⁴ Esta inversión es debida a un dominio de la pasión sin que la razón pueda intervenir, ya que describe un proceso por el que se altera la dirección habitual en que tiene lugar la aprehensión del mundo exterior; esta afección, también llamada alucinación, la ejemplifica con los insensatos en quienes prima la pasión sobre la razón, lo que genera una alteración en el conjunto de sus inclinaciones, mas no en la apreciación de la realidad.

⁶³ Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 90.

⁶⁴ Ignacio Barreira profundiza este tema en su artículo “La concepción de la locura”, en el *Ensayo de las enfermedades de la cabeza de Immanuel Kant*, que puede consultarse en USAL-Publicaciones-Psicología y Psicopedagogía, Revista Virtual Domingo, 25 de noviembre de 2007, Año IV, núm. 13, en <http://www.salvador.edu.ar/publicaciones/pyp/13/2.htm>.

Cuando el grado de inversión es mayor y afecta la apreciación de la realidad es porque la realización de la pasión por el sujeto fue a tal grado ilusoria que no pudo ser dominada por la razón, se alteró el conjunto de las inclinaciones racionales que hacían posible la aprehensión del mundo exterior y, por ello, se perdió la realidad. Este mecanismo de la inversión es un punto clave para la comprensión de la alucinación, rasgo y ejemplo de la locura. Kant explica la alucinación y expone las causas que hacen que el trastornado confunda su interior con el exterior, exposición que se encuentra de manera más detallada en *Sueños de un visionario* y que será explicada más adelante.

El interés de Kant no sólo versará en el entendimiento como facultad afectada, sino también en el esquema de comprensión que desarrolla parte de la alteración de la razón, de las leyes que regulan el pensar; ejemplo de esto es cuando en el *Ensayo* describe la *versania*, que es el cuarto tipo de manía en la clasificación que hace de las enfermedades. La siguiente descripción cabría también como una explicación y razón de ser de la locura:

El enfermo psíquico se remonta por encima de la escala entera de la experiencia, busca ávido principios que puedan dispensarse totalmente de la piedra de toque de ésta, se figura concebir lo inconcebible [...]

En esta última especie de perturbación mental no hay meramente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón; sino también una positiva sinrazón, esto es, otra regla, una posición enteramente diversa a la que el alma se desplaza, por decirlo así, y desde la cual se ve de otro modo todos los objetos, y saliendo del *sensorius communis*, que se requiere para la unidad de la vida (animal), se encuentra desplazado a un lugar alejado de él (de donde la palabra *Verrückung* (remoción y locura); como un paisaje de montañas, dibujado a vista de pájaro, induce a hacer sobre el paraje un juicio enteramente distinto que si se contempla desde la llanura [...]. Con ello se explica, lo mejor que se puede, la llamada locura. Es, empero, admirable que las fuerzas del alma destrozada se coordinen, sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda incluso en la sinrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal.⁶⁵

También al describir la manía que denomina *demencia* alude a un trastorno no ya del entendimiento, sino de la interpretación, como «percepciones de representaciones fácticas».

⁶⁵ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, §50, pp. 137-138.

Aquí se encuentra muy cercano del tema de la alucinación y, además, hace alusión a que lo alterado es la imaginación configuradora.

Ahora bien, el funcionamiento invertido en la relación entre lo imaginado y lo percibido afecta diversas facultades, lo cual da lugar a distintos tipos de enfermedad. Para Kant, la Razón invertida se presenta si se considera satisfacer una pasión dominante en sí misma, que sea odiosa a la vez que absurda, alimentándola con lo que es contrario a su intención natural; entonces se cae en ese estado de inversión de la razón (*Verkehrtheit*)⁶⁶ que es la locura.⁶⁷ Lo que se tratará aquí será una alteración de la subjetividad interpretadora, entendiendo la subjetividad como aquella que permite la construcción del objeto, pues se atenderá el aspecto del sujeto que interviene en la configuración de la realidad a partir de los datos sensibles, así como en la *lucha de intensidades*.⁶⁸

Que las pasiones arrastren al sujeto es condición necesaria, pero no suficiente para que se dé la locura. La adicional condición suficiente consiste en que la naturaleza de dichas pasiones debe ser maligna, “odiosa y absurda”; sólo a partir de esta convergencia, se advierte el estado de razón invertida, o sea, la locura. Aquí es importante señalar que, según indicará más tarde en su *Antropología*, con “sinrazón” no se refiere a una ausencia de ella misma, sino a una razón alternativa, como un nuevo sistema:

La sinrazón (que es algo positivo, no mera falta de razón) es exactamente, lo mismo que la razón, una mera forma a que los objetos pueden adaptarse, y ambas se refieren, pues, a lo universal. Ahora bien, lo que al exteriorizarse la disposición para la locura [...] venga primero a las mentes (la materia con que casualmente se topa y sobre la que disparata después), eso es sobre lo que el loco delira preferentemente en adelante; porque debido a la novedad de la impresión persiste más intensamente en él que cuanto sobreviene con posterioridad.⁶⁹

⁶⁶ El traductor del *Ensayo* indica que *Verkehrtheit* sería propiamente “perversión”, pero debido a la connotación moral de «perversión» lo traduce como «inversión», que correspondería más bien al término alemán *Umkehrung*, utilizado como sinónimo del anterior. Vid. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 69.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ La “lucha de intensidades” surge cuando la inversión es considerada como un esquema, en el que sensaciones y quimeras son tratadas como objetos de mundo que luchan entre sí para disputar su capacidad de dejar huella.

⁶⁹ Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, pp. 41-42.

Por ello, entre el camino de la pasión y de la locura, el peligro que se insinúa siempre es el de un desvarío de la razón debido al puente formado por ellas y circundado siempre por la violencia de los pensamientos regidos, ya entonces, por una manía, es decir desvariados e invadidos por la sombra negra de melancolía.⁷⁰ Más adelante se abordará con mayor precisión el tema.

Razón invertida

Por razón invertida, el filósofo tiene una acepción diferente, aunque en ningún momento especifique lo que ella sea más allá de ser un término homologado a locura, por lo que se trata de un concepto confuso. Sin embargo, considerando la aclaración que de la palabra hace el traductor del *Ensayo*, por razón invertida, dado que la definición de pervertido refiere a una inclinación socialmente negativa o inmoral,⁷¹ se entenderá tan sólo que la razón *no funciona* racionalmente, porque en el estado de razón invertida, el apasionado es arrastrado por pasiones malignas.

Entonces, Kant clasifica las dolencias de la cabeza trastornada según la capacidad del ánimo afectado en alucinación, delirio y manía.⁷² De manera que la inversión de las nociones de la experiencia quedará ubicada en la alucinación; el desorden al que es conducida la facultad de juzgar primariamente sobre la experiencia pertenecerá al delirio; y la razón invertida por lo que se refiere a los juicios más universales se hallará en la manía.⁷³

De esta manera, en el *Ensayo* se indica que en la alucinación habrá inversión de las nociones de la experiencia o sensibilidad y en la facultad de juzgar sobre esa experiencia, alteración del juicio, o inversión de la razón. Esto significa que lo que hace el trastornado es “confundir su interior con el exterior para después proyectar hacia afuera, como surgidas de

⁷⁰ Homero atribuía a los poetas cierta pasión de ánimo (μελαγχολαω [-γχολος]) considerada como una sombra negra, mal de la melancolía ubicado en el estómago como era conocido en la época de Kant. Por otra parte, recordemos que, según fue señalado en el primer capítulo, para ese entonces “loco” y “melancólico” venían siendo sinónimos desde hacía tiempo. Vid. “μελας” y “μελαιρω”, en Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, París, Klincksieck, 1999.

⁷¹ “*Verkehrtheit* sería propiamente perversión, aquí en el sentido de que se trastocan o se invierten los principios o modos de considerar la realidad. Pero debido a la connotación moral de «perversión» hemos preferido traducirlo como «inversión», que correspondería más bien al término alemán *Umkehrung*, que también se encuentra utilizado aquí en su forma verbal (*umkehrt*) como sinónimo del anterior.” *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 69, nota del traductor.

⁷² *Ibidem*, *passim*.

⁷³ Cf. *idem*, *passim* y R. Bartra, *op. cit.*, pp. 26 y 41.

fuera, excitaciones nerviosas que en realidad surgen del libre juego de las quimeras en su interior.”⁷⁴ Este fenómeno es propuesto por Kant como globalizador del conjunto de los trastornos, porque todo mal de este tipo estaría relacionado con el mecanismo de inversión o con una combinación de esos trastornos junto con poderosas pasiones. El modelo establece una separación radical entre lo interior y lo exterior, entre el sujeto y el objeto,⁷⁵ de modo que al explicar el funcionamiento de las auténticas sensaciones, se ve en la necesidad de recurrir a un mecanismo de proyección, por el cual, la manera de situar en el espacio un objeto sería por medio de un cálculo por el que se prolongarían hacia el exterior las líneas correspondientes a la forma percibida, de modo que eso permitiera localizar el objeto en el espacio; o, como más tarde lo explicará mejor en su epistemología, es el objeto el que debe adecuarse a nuestra constitución o condiciones.

De manera que somos nosotros quienes ponemos las condiciones en que un objeto será conocido; otorgamos no solamente con qué (intuiciones), sino también el cómo conoceremos (conceptos del entendimiento) a través de la imagen emitida por proyecciones (una realidad creada según nuestras percepciones) de la realidad. Nuestra percepción es nuestra realidad y con este modelo se expone la idea de reproducción de la misma y de la separación entre interior y exterior, lo cual será retomado nuevamente con la alusión hacia el espejo cóncavo y convexo en el apartado de Swedenborg.

Así, queda planteado el funcionamiento invertido en la relación entre lo imaginado y lo percibido, un mecanismo que podrá afectar a las distintas facultades, dando lugar a diferentes tipos de enfermedad. Habrá inversión de las nociones de la experiencia o sensibilidad (en la alucinación), como también alteración del juicio (la facultad de juzgar sobre esa experiencia), o inversión de la razón. Kant propone este fenómeno como globalizador del conjunto de los trastornos, pues indica que “todo mal de este tipo sería un grado distinto o mezcla de estos mecanismos de inversión, o bien una combinación de ellos junto con poderosas pasiones”.⁷⁶ Explica la diferencia vigilia-sueño como la ausencia de estímulos externos que permite el predominio de los internos (como las quimeras y los fantasmas en el caso del sueño), así como la no distinción entre unos y otros; por la misma

⁷⁴ Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, pp. 34-35.

⁷⁵ Una explicación más detallada de esto puede verse en *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, en donde expone el caso de Swedenborg.

⁷⁶ Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 57.

razón, “lo que permite el juicio de realidad es el contacto con el exterior.”⁷⁷ En la inversión, como en la alucinación, señala una pugna entre dos tipos de estímulos por dejar una más profunda huella y ser considerado más real. La capacidad de estar en la realidad en lugar de en un sueño, o viviendo un desvarío, radicará en la lucha de estos dos tipos de *excitaciones nerviosas*: las de la sensación frente a las de las quimeras.

Al centrarse en este proceso de inversión, Kant está intentando construir las relaciones de sensibilidad-entendimiento, que después recobrarán su total fuerza en el desarrollo de su obra cumbre: la *Crítica de la razón pura*. Lo que hace aquí, es pasar de la “inversión de la razón” a la “inversión de las impresiones nerviosas”, señalando una “lucha de intensidades” que posteriormente le descubrirán el punto de vista trascendental y una facultad oculta constituyente del sentimiento de lo sublime.

En esta obra, el modelo es la alucinación, así como el cuestionamiento de la validez de las sensaciones y los criterios que nos pueden permitir fiarnos de nuestros sentidos, pues ¿de qué manera puedo saber si lo percibido es una alucinación o no? y ¿cómo saber que el conocimiento procede solamente de los sentidos? Si consideramos como garantía del conocimiento a la sensación, no puede haber razonamiento posible que sirva de contrastación, por lo que el conocimiento debe radicar, principalmente, en el interior. Por esto Kant plantea en el *Ensayo* que ante la experiencia del alucinado es imposible la corrección, pues la “mayor fuente de su certeza”, la sensibilidad, es la que, al estar trastornada, le induce al error.⁷⁸

En la *Antropología* serán escasas las alusiones a la alucinación y al principio de la inversión, temas centrales del *Ensayo*; habrá, en cambio, mayor interés por el entendimiento cuando hable de manía (en esa época la *locura* entendida como una enfermedad diferente del trastorno de ánimo, a saber: la *enfermedad de los grillos* o hipocondría) y se relegará la sensibilidad al polo del conocimiento. Será el mismo Kant quien lo indique cuando hable de manía, pues en ella el perturbado será el mismo entendimiento por tratarse de “un curso arbitrario de los pensamientos, que tiene su regla

⁷⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 46.

propia (subjetiva), pero que es contrario al concordante con las leyes de la experiencia (objetivo)”.⁷⁹

Con este escrito onomástico llevado a cabo en el *Ensayo*, el filósofo deja ver su preocupación por la locura y sus manifestaciones, además de que el hecho comienza a abrir paso a una inquietud que le acechará por el resto de sus días. A partir del primer acercamiento kantiano a la locura, la apropiación filosófica del desorden mental comienza a echar raíces en la vida y sistema de Kant, quien comienza la moralización de la locura.

Emmanuel Swedenborg

El caso del teósofo sueco Swedenborg representa la antípoda del camino para el conocimiento, ya para entonces pensado por el filósofo. Swedenborg afirma que el mundo está habitado por espíritus, y que está en su poder comunicarse con los espíritus de hombres muertos debido a la apertura de su ser interior (el alma). También indica poder estar en dos distintos lugares al mismo tiempo y poder percibir con claridad las cosas de ambos lugares al que su espíritu es transportado; habla de jardines de vastas regiones y de galerías de espíritus a los que puede llegar tan fácil como si fuera algún país vecino. Señala, asimismo, que también ha llegado a conversar con amigos muertos que no se han dado cuenta de que están sin vida, pues el lugar donde se encuentran es muy similar al que conocieron estando vivos.

Para Kant, todo esto se trata solamente de visiones, y un visionario, o vidente, según indica, se parece a ese coleccionista que hace juegos con la imaginación, aquel que ve la Sagrada Familia en las estalactitas de una cueva, por ejemplo. El que llega a percibir este tipo de visiones, que ve cosas que nadie más ve, excepto él, tiene la cabeza previamente llena de ellas.⁸⁰ El filósofo procede, pues, a examinar el escrito advirtiendo que las visiones de Swedenborg se tratan de un engaño de los sentidos y no de la razón,⁸¹ lo cual resulta más

⁷⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, §45, pp. 120-121.

⁸⁰ Kant, *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [tr. introd. y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 91.

⁸¹ Además del teósofo sueco, Gabriela D'Odorico considera tres figuras más con este mismo engaño: a Johan Christoph Wöllner, a Friederich Heinrich Jacobi y al hombre del sentido común. Tanto al visionario y al funcionario guardián como al metafísico y al supersticioso, los llamará “figuras del extravío”. El análisis que realiza acerca de estos personajes, en su artículo llamado *Figuras del extravío. Kant y el camino de la*

estimable que si fuera de esta última, pues los motivos del engaño de la razón, advierte, podrían ser evitados mediante una orientación voluntaria de las facultades del espíritu y mediante un poco más de control sobre la “vana curiosidad indiscreta”, no así la ilusión de los sentidos que concierne al primer fundamento de todo juicio y contra el cual, en caso de ser incorrecto, poco podrían las leyes de la lógica.

De esa manera, Kant distingue dos tipos de locura en su escrito: la *locura de los sentidos* y la *locura de razón* (o metafísica). En la primera, se encuentran, propiamente, los llamados visionarios; ellos exteriorizan sus sueños y tratan con espíritus sin que ningún otro hombre pueda cotejarlo; en la segunda, se encuentran los soñadores despiertos o de la vigilia y son aquellos que atribuyen sus sueños a una actividad interna y propia de la imaginación. También indica que la mayoría de las veces las *experiencias ilusorias* son más instructivas que los *principios ilusorios* de la razón, pues nos demuestran que un pensamiento de aspecto absolutamente sistemático puede convertirse en un oscuro cúmulo de contradicciones evidentes. De manera que la objeción kantiana no sólo será lógica, sino fundamentalmente moral desde el momento de tomar esa enfermedad no sólo en el ámbito del conocimiento lógico-científico, sino también al examinarla con la luz de la razón ética-filosófica, pues aunque su tarea sea considerada “insignificante”, su estudio, según nos dice, augurará algo.

Se dirá que es este lenguaje muy solemne para una tarea tan insignificante como la que abordamos, que más merece ser calificada de divertimento que de ocupación seria, y no se equivocará uno al juzgarlo así [...] La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial, y un brazo suyo, el que lleva la inscripción: *esperanza del futuro* posee una ventaja mecánica. [...] Ésta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir.⁸²

Para Kant, una posible explicación de cómo se transfieren fuera de sí las fantasmagorías, como el caso del teósofo sueco, es, según se indicó, debido a un débil reflejo de los objetos externos en nuestros sentidos externos, lo que provoca que en el punto de percepción focal, tanto la percepción del objeto, como su ubicación, varíen y se vean congruentes con su

Ilustración, permite un mayor acercamiento al tema que aquí tratamos y puede consultarse en <http://www.tomasabraham.com.ar/seminarios/kant2006.htm>.

⁸² Kant, *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, p. 72.

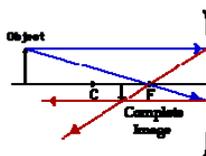
espacio y tiempo correspondientes.⁸³ Entonces establece una diferencia entre fantasía e imaginación, la cual indica en el movimiento de los nervios y consiste en que las líneas direccionales de ese movimiento, en la fantasía, se cortan dentro del cerebro, y en la sensación, fuera, ya que el *focus imaginarius* en el que se representa el objeto en las sensaciones claras de la vigilia, está colocado fuera de uno, y el de las fantasías está colocado dentro.⁸⁴ Por esta razón, mientras alguien esté despierto, no puede equivocarse la distinción de la impresión de los sentidos de las imaginaciones, en cuanto sean fantasmas propios de uno.

Este tipo de perturbación de la mente es llamado por Kant alucinación y, en grados más altos, locura. Sus características consisten en que el hombre perturbado proyecta fuera de sí meros objetos de su imaginación y los considera objetos realmente presentes ante él; es decir, “las líneas direccionales del movimiento que acompañan en el cerebro a la fantasía como auxiliares materiales se han de cortar dentro de él”,⁸⁵ por lo que durante la vigilia se concibe como interno el lugar en el que es consciente de su imagen. Si estas líneas direccionales se producen por alguna casualidad o enfermedad, entonces ciertos órganos del cerebro estarían tan deformados y alejados de su equilibrio adecuado que el movimiento de los nervios que vibran de forma armónica con algunas fantasías y esas líneas direccionales, prolongadas, se cruzarían fuera del cerebro; entonces, el *focus imaginarius* se colocaría fuera del sujeto pensante haciendo de la imagen un objeto presente a los sentidos externos, ya no un mero producto de la imaginación. “La fantasmagoría desaparece tan pronto como uno quiere y fija la atención. En este caso, el cambio de lugar del *focus imaginarius* de las fantasías depende en cierta medida del *libre arbitrio*, mientras que en el caso de la locura no puede impedirse por libre arbitrio alguno.”⁸⁶

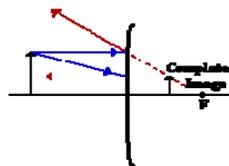
⁸³ Cf. *supra*.

⁸⁴ Como sucede con el espejo cóncavo y con el espejo convexo:

Espejo cóncavo



Espejo convexo



⁸⁵ Kant, *Sueños de un visionario...*, p. 67.

⁸⁶ *Idem*.

Con esta explicación de las fantasmagorías de Swedenborg que ofrece Kant, queda claro que no pueden ser los objetos la causa íntima de la sensación, puesto que los locos pueden percibir aun sin la presencia de los objetos correspondientes, hecho en el que se sitúa el aspecto central de la locura. La disquisición dada en este libro es para poder fundamentar ésta, su suposición, y poder establecer la metafísica como una enfermedad de la filosofía crítica.

Swedenborg ofreció la oportunidad que Kant buscaba al ver respaldada ahí su concepción acerca de las fronteras entre los sentimientos y la razón. Al filósofo le resultaba algo inconcebible que este visionario pretendiera unir lo espiritual con lo material, pues al contar ambas con características distintas, las unas tan sólo desconocidas para nosotros, el solo hecho de creer en ello significaba una debilidad del sentido común y si, además, se proponía con veracidad e inverificabilidad, apelando sólo a un acto de Fe, entonces se trataba de un desvarío de la razón, de una enfermedad del alma que había afectado a la razón de manera irreversible. ¿Cómo evitar tal conmoción mental? Controlando la melancolía, pues se pensaba que ella era la causante de estos desvaríos (al menos del florecimiento de las simientes en el individuo), porque con esta enfermedad la principal parte afectada era el cerebro, ya que lo primero en que se manifestaba era la imaginación, a la cual, junto con el deseo, se sujetaban y obedecían los espíritus: “el cerebro debe estar necesariamente dañado primariamente como asiento de la razón; y después el corazón, como asiento de la emoción.”⁸⁷

De esta manera es que, controlando el padecimiento, por medio de una fuerte voluntad, se prepararía el camino que llevara a la certeza de la razón junto con su máxima de universalidad. La cuestión era cómo apelar a una voluntad santa desde una voluntad humana; era algo absurdo y el mismo Kant lo sabía, pero el visionario sueco apuntaló su deseo de lograr lo probablemente imposible: un control absoluto de la razón, para lo que era necesario distinguir la verdad de la falsedad; lo real de lo irreal y así evitar caer en la pirrónica figura de un *fauno entusiasta* o un *soñador de la sensación*.

⁸⁷ R. Burton, *op. cit.*, p. 174.

Camino de la razón

Una vez dadas las pistas, las definiciones para limitar esa locura melancólica revestida por un desvarío de la razón, era necesario trazar un camino para evitar la pérdida en un laberinto de falso conocimiento metafísico. Si daba una pista del camino que se debía seguir, el dogmatismo metafísico terminaría; como una marioneta tendría que caer cuando las reglas del buen conocimiento terminaran con sus sueños imaginarios, cuando se cortaran sus hilos pretenciosos que con falsa vanidad animaban una revelación epistemológica. Pero ello sólo sería posible mediante reglas que indicaran al pensamiento la manera en que debía orientarse en la razón.

Kant considera que la mente confundida es una mente extraviada que supone un abandono de la razón, del ideal máximo de la Ilustración, porque esa mente alienada supone verdades suprasensibles reveladas o rituales religiosos que forman valores morales sin algún fundamento racional. Es necesario imponer la razón y la voluntad a esta forma irracional de pensar que sumerge a quienes los padecen en la más completa soledad e incompreensión,⁸⁸ aunque devela también el fanatismo de la imaginación renuente en dejar libre el uso público de las ideas y, por ello, el alcance de la razón.

La mente desvariada llega a ser tal debido a que la razón traspasó sus fronteras, es decir, debido a su apertura a la especulación de cualquier tipo para lograr un conocimiento mayor del posible, encuentre o no referente en la experiencia de él. Pero ¿cómo saber cuándo se traspasa esa línea divisora del verdadero y falso conocimiento? ¿Cómo evitar los falsos razonamientos? ¿Hasta dónde puede llegar la razón? ¿Cómo nos podemos orientar en el pensamiento sin caer en sus excesos? Kant soluciona estas preguntas en su opúsculo *Cómo orientarse en el pensamiento*, donde indica la clave del conocimiento posible y cómo debemos orientarnos por la razón. En esta obra analiza primero el significado de lo que es orientarse y procede a enumerar tres maneras para hacerlo, según el orden de su importancia: geográficamente, matemáticamente y de manera lógica.

⁸⁸ Esto es por lo que dirá Kant acerca de los que sueñan crear su propio mundo, a saber, visionarios y fantasiosos, que además sólo ellos lo habitan. Esta idea será más desarrollada en el último capítulo.

Orientarse de manera geográfica significa tener un fundamento objetivo de diferenciación para todos los datos objetivos, de modo tal que se pueda localizar el objeto en alguno de los cuatro puntos cardinales del espacio, por ejemplo, localizando el lado por el que debe salir el sol. Esta concepción de la orientación es material, porque debe contar con datos objetivos. Sin embargo, requiere hacer una diferencia subjetiva para identificar, por ejemplo, mi mano derecha de mi mano izquierda. Por lo tanto, me oriento geográficamente sólo por medio de un *fundamento subjetivo de diferenciación a priori* y, como consecuencia, independiente de la experiencia. No obstante, para este tipo de orientación, es necesario tener presente la diferencia espacial entre la mano derecha y la mano izquierda, lo cual supone ser *poseedores* de ese sentimiento subjetivo de diferenciación.

La segunda manera que indica es la matemática, que se da ampliando el concepto geográfico para, ahí, orientarse en un espacio dado en general. Las direcciones dentro de ese espacio determinado se distinguen sin tener como guía un objeto o lugar concreto, sólo nos orientamos apelando a un *recuerdo* en la memoria. Por ejemplo, para orientarse en un cuarto oscuro de una habitación que se conoce, basta con asir algún objeto ahí ubicado que esté en nuestra memoria para poder ubicarse. Nuevamente, lo que en este caso ayuda es la “facultad de determinar la situación según un fundamento subjetivo de diferenciación” *a priori*, porque no veo los objetos que debo encontrar.⁸⁹ De modo que la orientación es debido al sentimiento de una diferencia entre mi lado izquierdo y el derecho, una manera un tanto similar a la geográfica donde la orientación era debida a la ubicación de los puntos cardinales. Con el tipo de orientación matemática, podemos orientarnos en una noche oscura caminando por una calle en la que no se distinguen edificios ni casa ni caminos; apelamos sólo a un instinto mnémico.

El tercer modo que señala para ampliar el concepto de orientación del pensamiento es el lógico, que se encargará de señalar el puesto que le corresponde a un juicio o a un conocimiento en el sistema universal de la razón. Esta tercera acepción consiste en una operación de la razón pura para guiar su propio uso partiendo de los objetos conocidos de la experiencia. Si la razón quiere extender su conocimiento más allá de todos los límites de la experiencia, entonces su intuición no encontrará objetos desde los cuales realizarse, de

⁸⁹ Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento* [tr. y prol. Carlos Correás], Buenos Aires, Leviatán, s/f, p. 40.

manera que la razón ya no se encontrará en situación de someter sus juicios a una máxima determinada según fundamentos objetivos del conocimiento, sino sólo mediante un fundamento subjetivo de diferenciación. Orientarse lógicamente será dejar de lado cualquier sentido oculto de la verdad o de la intuición exaltada que podría introducir, sin consentimiento de la razón, la tradición, la revelación, supersticiones y cosas similares. Si no se logra esta orientación lógica, las ensoñaciones invaden el alma.

En el *Ensayo*, Kant habla de los visionarios como soñadores de la sensación y establece una clasificación de los distintos grados de demencia o alteración de la racionalidad en general, utilizando como principio ordenador las distintas instancias que intervienen en el proceso gnoseológico que expone —la sensibilidad, la imaginación, el entendimiento y la razón—. Explica cómo el conocimiento defectuoso podría ser el resultado de un mal uso o daño de esas instancias y, además, indica, en todas ellas prevalece la imaginación:

Afecciones de la experiencia: alucinación; con invención de la imaginación: hipocondría y melancolía, extravíos de memoria y alucinaciones de fanáticos y visionarios.

Afecciones del entendimiento: demencia; con la intromisión de la imaginación: paranoia, pasión amorosa y egolatría.

Afecciones de la razón: locura; las patologías por las ficciones de la imaginación son aquellas que afectan a los locos, insensatos, frenéticos y delirantes y, más tarde, también a los metafísicos.⁹⁰

En los fenómenos alucinatorios de los visionarios se ve siempre aquello que se había imaginado antes, pero en vez de situarse dentro, como sería en una persona sana cuando imagina cosas, se termina proyectando las imágenes como si fueran exteriores.

Al final del *Ensayo*, Kant terminará con la idea tópica de entonces, que atribuía el origen de la locura al exceso de determinadas conductas, e indicará la suya que, hasta la fecha, es considerada todavía por algunos médicos tratantes de este padecimiento. Él considera como consecuencia del desarrollo de la enfermedad, los comportamientos

⁹⁰ Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, *passim*.

extraños o exagerados cuya simiente se encuentra en nosotros y este trastorno ya existente, pero imperceptible, es el que da lugar a esas excentricidades de conducta en las que la gente sitúa el origen de la locura. Vale decir que en este escrito también se muestra de acuerdo con la idea de la incurabilidad del loco.

Por otro lado, en la crítica que hace a Swedenborg, Kant intenta dar una explicación racional que haga comprensible cómo fenómenos internos pueden aparecer proyectados y vistos como externos a un sujeto cuyas facultades perceptivas se encuentran dislocadas, según se indicó. Además, las fantasmagorías del visionario se hallan relacionadas con algo que se encuentra estrechamente vinculado a la esperanza humana, aunque sea incapaz de encontrar en la razón argumentos válidos a su favor y a lo que Kant mismo se siente inclinado a prestar su asentimiento de antemano: “nuestra pervivencia tras la muerte.” Tales historias y supuestas experiencias, sometidas a crítica, deben ser rechazadas, aunque resulta más difícil negar su posibilidad en absoluto y en general, aun con algún razonamiento veraz, pues la fragilidad humana es más potente que su dignidad. La tarea no es sencilla. Sin embargo, un *sano* entendimiento no dejará de apreciar la insensatez de la especulación acerca de los espíritus y su mutua comunicación, de modo que una filosofía “sana” hará bien en no dejarse ver “juntando sus argumentos con los testimonios de tales enfermos visionarios que parecen precisar ante todo de una cura médica.”⁹¹

De esa manera, puede intentarse un acercamiento racional al tema de los espíritus, pueden aducirse razones y se pueden pensar y formular hipótesis sobre su estado. Además, recordemos que para Kant “el enfermo es perfectamente consciente de que el curso de sus pensamientos no va bien, ya que para dirigir su marcha, detenerla o impulsarla no tiene la razón suficiente poder sobre sí misma.”⁹² Ella siempre necesitará de ayuda y orientación de la moral inscrita en su voluntad; sólo así logrará salir de la oscuridad en la que apesadumbradamente se sumergió y de la que revivió sin significar, sin embargo, una cura total, pues la experiencia permanece y es necesario aprender a vivir con ella para alcanzar el fin último de la humanidad: dignidad.

Pero tengamos presente que el testimonio de los *soñadores de los sentidos* no podrá nunca colmar nuestras esperanzas de comprensión, y sus fantasmagorías nos inducirán sólo

⁹¹ Kant, *Sueños de un visionario...*, p. 15.

⁹² Kant, *Antropología en sentido pragmático*, §45, p. 120.

a una sonrisa o, acaso, invocarán a la parte más vulnerable de nuestra ya gastada humanidad: a la compasión; una misericordia no exenta de llanto ni de estrujamiento anímico por la soledad que ese estado melancólico implica. Un ser vacío sólo puede ocupar un lugar vacío dentro del entendimiento, dentro de la razón; esa debilidad anímica debe ser erradicada para poder seguir firmes en el camino. La vida y el destino nos deparan grandes experiencias y no debemos agotar nuestros esfuerzos en creencias irracionales, porque son conocimientos sin fundamento. El saber auténtico no debe ir acompañado de nostalgia, porque la emoción y el dolor desvirtúan un conocimiento universal y, en este sentido, ¿podrán servirnos de ayuda los *soñadores de la razón*?

Para aclarar los sueños de los visionarios, sólo debe mostrarse el lado débil o la falla de la razón, la cual consiste en admitir que se puede comprender menos que nadie y confesar sinceramente la ignorancia. Sólo desde esta posición, capaz de señalar la debilidad de la razón, podrán aclararse los sueños de los visionarios. Se comienza a poner límites a la razón humana y tanto la búsqueda como la legitimación de esos límites deben surgir de la sola razón. El visionario se desorienta y se sale del camino, porque no puede aceptar estos límites y, entonces, los sobrepasa. Su razón está perdida, porque pretende conocer y actuar fuera de las posibilidades de la experiencia. Las consecuencias de esto se dan en la vinculación del afectado con los otros hombres, en su alejamiento debido a la separación que él mismo establece debido a sus relatos únicos, a la absoluta convicción de su don, en su locura, que resultará una maldición por ser la causante de quedarse solo.

Su desgracia y su tragedia es seguir siendo un hombre, aun cuando pueda verse incursionando en la mística como un médium o *démon* socrático. Para Kant, estos *semiciudadanos* son de otro mundo y no deberían ser despachados al hospital, aún cuando ése parezca ser su hábitat natural, lo mejor son los estudios y explicaciones acerca de ellos, pues, como decía Huidibras a la hora de desentrañar estos enigmas, “cuando un viento hipocondríaco se desencadena en los intestinos, todo depende de la dirección tomada: si baja hay un flato, y si sube hay aparición o inspiración sagrada”.⁹³

Sin embargo, el visionario no se contenta sólo con su interioridad, sino que insiste en comunicarla; hace uso público de la razón cuando cuenta sus sueños y visiones, da

⁹³ Kant, *Sueños de un visionario...*, p. 114.

conferencias, escribe libros y artículos, sabiendo que no puede apelar a una comprensión racional de lo que comunica. Hay un interés en dar a conocer estas creencias y opiniones, prejuicios y sentimientos: la obtención de cierto deleite en la exaltación de su particularidad, en la exhibición apasionada de su ser único. Y de esta manera pone también de manifiesto una búsqueda desesperada de seguidores, de creyentes o adeptos, único modo de legitimación social que encuentra. Este tipo de pensamiento le significa a Kant la manifestación de una filosofía perezosa tanto en su aspecto teórico como práctico, pues ¿es bueno que el hombre sea virtuoso, porque existe otro mundo? ¿No deberán más bien honrarse los actos del hombre simplemente por ser buenos y virtuosos en sí?

El pensamiento debe suponer un esfuerzo, una decisión y un valor para renunciar a la seguridad de lo conocido, para atreverse a abrir nuevos caminos sin abandonar el camino de la experiencia, porque será él aquel que nos proporcione el último baluarte de realidad en que nos desarrollaremos y, por ende, viviremos. El pensamiento debe suponer trabajo intelectual: “cuidemos nosotros mismos de nuestra dicha, vayamos al huerto y trabajemos”.⁹⁴

En el caso del teósofo con sus visiones (y demás *fantaseadores*⁹⁵), existe la posibilidad de mencionar un dogmatismo racional debido a las pretensiones de saber, pues el dogmatismo puede atribuirse el derecho de *saber* cuando en verdad no puede saber, ya que no tiene cosa alguna que saber. Sólo por el entusiasmo o exaltación, el dogmatismo lleva al delirio, a la presunción de un conocimiento objetivo acerca de lo suprasensible, acerca de Dios y del mundo futuro. Es así como también el filósofo puede caer en el delirio, e igual que el visionario, devenir arrogante de lo suprahumano y por eso la soberbia es censurada por Kant.⁹⁶ Además, si la razón pretende especular y conocer los objetos en esa región donde el hombre no puede encontrar objetos intuíbles —porque se pueden pensar muchos objetos suprasensibles sin que la razón sienta exigencia alguna de ampliarse hasta los mismos y

⁹⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁹⁵ Kant señala a los fanáticos como las formas más peligrosas del desequilibrio alucinatorio, ya sean visionarios o extravagantes, y cierto género de sus fantasmagorías producen sentimientos de una intensidad fuera de lo común. Desde este punto de vista, “el *melancólico* es un fantaseador que se concentra en las desgracias de la vida.” Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 78.

⁹⁶ “La arrogancia es prácticamente sinónimo de orgullo y consiste en atribuirse a uno mismo un valor que no se posee; pero cuando uno se adjudica una superioridad en relación con los demás, la arrogancia se convierte en soberbia, pues entonces se coloca a los otros por debajo de nosotros, infravalorándolos.” Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 305, p. 285.

mucho menos de admitir su existencia— no será por ninguna exigencia interna, sino por la simple curiosidad vanidosa que uno se entregue a esas investigaciones y fantasmagorías que, sin embargo, desembocarán siempre en ensoñaciones.

El fenómeno de los místicos podría ser explicado como una simple alucinación provocada por la imaginación, pues frente a la iluminación o a la intuición todo trabajo del pensamiento se vuelve innecesario y la ignorancia de la razón da lugar a límites precisos, pero nunca conducirá a los habituales errores en el conocimiento como el de apelar a un pretendido y misterioso sentido de la verdad o de una intuición trascendental que tome el nombre de *creencia*. Sobre esta pretensión de verdad estará el intento de la tradición y la revelación por tratar de aferrarse sin algún acuerdo con la razón y justamente un sentimiento, el del entusiasmo (y también exaltación, ensoñación, extravagancia, delirio y fanatismo), será aquel que haga que la verdad se transforme en un objeto para eso mismo que lo despertó: el sentimiento de la verdad. Sin embargo, hay una necesidad en la razón que nos conduce a una serie de creencias de la razón pura, en donde dichas creencias no son aceptadas como hipótesis de la razón teórica, sino como postulados de una razón práctica. Se trata de una especie de *focus imaginarius* necesario para poder vivir con la esperanza de seguir, pero esa necesidad de creencias intermitentes puede desembocar en un desvarío debido a la misma exigencia racional, porque ésta debe sujetar dos grandes titanes también intelectuales que la guían en el proceso del conocimiento; de ambas fuerzas dependerá su estabilidad, así como su orientación, además de la orientación de ellas mismas: de la imaginación y del entendimiento.

CAPÍTULO III

MELANCOLÍA POSITIVA

Este esquematismo de nuestro entendimiento en lo que respecta a los fenómenos y a su mera forma, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos artificios difícilmente arrancaremos a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos.

Kant, *KrV*

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con Kant? ¿Cómo articular a Kant con los sentimientos? ¿Más precisamente, con la melancolía? ¿Puede una figura del racionalismo, del peso de Kant, aportar algo significativo al tema de la emociones?

La filosofía de Kant ni termina ni comienza con el racionalismo, antes bien con el sentimiento que considera baluarte de moralidad humana. Esto es posible por un escrito estrechamente relacionado con la teoría humoral cuya influencia todavía era muy fuerte a mediados del siglo XVIII y de la que el filósofo tenía pleno conocimiento. En ese escrito, exalta la melancolía como un temperamento peligroso, pero capaz de conducirlo hacia el disfrute de las más sublimes sensaciones. Esta melancolía, en su forma hipocondríaca, parece ser la mejor explicación de las increíbles fantasías, alucinaciones y delirios que se apoderan de la mente trastornada, tema de gran interés para nuestro filósofo.

De esa manera, antes de la explicación que diera cuenta de la razón alterada, Kant había puesto ya su interés en las emociones, pues en el mismo año en que publicó su ensayo de criterios taxonómicos acerca del comportamiento desvariado, había puesto de manifiesto su interés por los sentimientos en otro escrito titulado *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. En esta obra, el filósofo hace referencia continua al aspecto moral del sentimiento y se pregunta si es únicamente la facultad cognoscitiva o el sentimiento el primer fundamento interior de la facultad de desear, por lo que hace manifiesta su preocupación por el sentimiento y su valor para la acción en el hombre y en la

sociedad. Así, en esta obra de su periodo precrítico, Kant mostrará especial atención al descubrimiento de la *valoración moral* en los sentimientos que estudia, aunque después desdeñará el tema de las emociones para enfocar su energía en la explicación de la ley moral.

Sentimiento Sublime

En el estudio que hace acerca del sentimiento de lo bello, principalmente de lo sublime (publicado, según se dijo, el mismo año en que publicó el *Ensayo*, 1764), Kant describe a qué objetos puede referirse el sentimiento y sus diferentes matices, según la disposición previa del espectador para lo bello o lo sublime. Dice: “Aquí no importa tanto lo que el entendimiento capta, sino lo que el sentimiento siente”,⁹⁷ con lo que queda claro que el tema central es el sentimiento que se descubre positivamente como hecho matizado en la manifestación de los diferentes temperamentos. Se trata de un sentimiento que considera propio de cada hombre para ser afectado por las cosas externas de manera placentera o desagradable. Así, en esta obra, Kant situará el conocimiento emotivamente condicionado por las afecciones que disponen para la acción y lo indica al comienzo diciendo que las diferentes sensaciones de placer o displacer obedecen a la sensibilidad de un ser humano, porque un sentimiento de naturaleza más refinado supone en el alma una sensibilidad que la hace apta para movimientos virtuosos o porque pone de manifiesto talentos y cualidades intelectuales.⁹⁸

De esta manera, el filósofo intenta descubrir el carácter moral analizando tres distintos tipos de sentimiento: el sentimiento de compasión, el de complacencia y el del honor. Del primero, indica que es una pasión débil y siempre ciega, porque nos lleva a sacrificar una obligación superior —cumplir con el estricto deber de justicia— por el impulso de esa pasión (por ejemplo, ayudar a un necesitado antes que pagar las deudas).⁹⁹ El segundo sentimiento es bondadoso y, aunque es bello y amable, no sirve como

⁹⁷ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [tr. Luis Jiménez Moreno], Madrid, Alianza, 1990, p. 59. (En lo sucesivo, se citará seguida de la editorial, para distinguirla de la edición bilingüe.)

⁹⁸ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [ed. bilingüe alemán-español, tr., intr. y notas, Dulce María Granja], México, FCE/UAM/UNAM, 2004, p. 3. (En lo sucesivo, seguida de la editorial.)

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

fundamento de la verdadera virtud. Este sentimiento, el de complacencia, nos lleva a mostrarnos agradables a los otros manifestándoles nuestra amistad, accediendo a sus deseos y conformando nuestra conducta a su forma de pensar. Se trata de una inclinación bella, pero que carece de firmeza y principios.¹⁰⁰ El tercer sentimiento motiva y se parece a la virtud, Kant lo denomina *lustre de virtud*. Su consecuencia es la vergüenza.¹⁰¹

Cabe señalar que el filósofo no considera el sentimiento de compasión ni el bondadoso como virtuosos en sí mismos; la verdadera virtud sólo puede basarse en principios que entre más generales sean, más sublime y noble la harán. Estos principios son la conciencia de un sentimiento que vive en todo corazón humano y que se extiende mucho más allá de las causas particulares de la compasión y la complacencia. Se trata del *sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana*, porque el sentimiento de la belleza es fundamento de la benevolencia universal y la dignidad de la naturaleza humana es el fundamento del respeto universal. Este sentimiento alcanza su más alta perfección en el corazón humano en la medida en que subordina su inclinación particular a una inclinación más amplia, es decir, cuando un hombre llega a amarse y a estimarse sólo mientras es uno de todos aquellos a los cuales se extiende su vasto y noble sentimiento. Esto significa que los instintos bondadosos pueden aplicarse proporcionalmente y, así, producir el noble comportamiento que es la belleza de la virtud.¹⁰²

Para Kant, en cada hombre predomina uno de estos tres géneros de sentimientos determinando así su carácter moral. Cada uno de estos sentimientos se encuentra estrechamente relacionado y repartido —en mayor o menor cantidad— con algún temperamento, aunque la mayor deficiencia del sentimiento moral corresponde al flemático. Sin embargo, los sentimientos morales de los que aquí se han dado cuenta, al ser más fácilmente compatible con uno y otro temperamento, se encuentran unidos en las inclinaciones de cada uno de ellos. Dice Kant:

un sentimiento profundo de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana, así como tal actitud y fortaleza de ánimo para referir todas las acciones a este sentimiento como fundamento general son serios y no se asocian bien con una alegría pasajera ni con la inconstancia de una persona frívola. Incluso se aproximan a la melancolía, sentimiento

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 14-15.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰² *Ibidem*, p. 15.

suave y noble, en tanto que se funda sobre el temor que sufre un alma limitada cuando, llena de un gran propósito, ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma. Así, la genuina virtud, fundada sobre principios, tiene en sí algo que más parece armonizar con el temperamento *melancólico* en un sentido atenuado del término.¹⁰³

Pero ¿dónde queda el sentimiento de lo sublime? El sentimiento de lo sublime es de una especie más delicada que aquel que hace apto para sentir agrado a su manera. Se denomina así, sentimiento delicado, porque “uno es capaz de disfrutar por más tiempo sin saciarse ni agotarse, o bien porque supone una excitabilidad del alma [...] que la hace al mismo tiempo hábil para emociones virtuosas, o bien porque anuncia talentos y prerrogativas del entendimiento, ya que, por otra parte, aquellas pueden realizarse sin pensamiento alguno.”¹⁰⁴ Se trata de un sentimiento que suscita complacencia, pero con horror; que tiene en sí algo de terrible, venerable, asombroso...

Este sentimiento viene acompañado muchas veces por melancolía y de cierto horror —Kant lo llama “sublime terrible”—, en otras ocasiones, sólo de admiración sosegada — que el filósofo llama lo “noble”— y, en otros además, de una belleza que se extiende sobre un plano sublime —Kant lo llama lo “magnífico”—.¹⁰⁵

Ahora bien, de acuerdo con el aspecto moral del sentimiento de lo bello y del sentimiento de lo sublime, el melancólico se consume en una “sombria melancolía”, porque sus sentimientos son intensificados más allá de cierto grado o dirigidos por ciertas causas a una dirección errónea que le hace caer en este estado de ánimo. Este temperamento tiene especial sensibilidad para lo sublime; la belleza lo conmueve y llena de admiración. “Todas las emociones de lo sublime tienen para él más fascinación que los ilusorios encantos de lo bello”¹⁰⁶ y su bienestar es una satisfacción tranquila antes que alegría. Su constancia le hace someter a principios sus sentimientos.¹⁰⁷

En seguida, el filósofo escribe la siguiente descripción del hombre de temperamento melancólico:

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 17-18.

¹⁰⁴ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento...* Alianza, p. 30.

¹⁰⁵ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento...* FCE/UAM/UNAM, p. 5.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁷ *Idem*.

El hombre de temperamento melancólico se preocupa poco de los juicios ajenos, de lo que otros tienen por bueno o verdadero; se apoya en ese respecto sólo en su propia opinión. Como en él los motivos de acción toman el carácter de principios, no es fácil hacerlo cambiar de ideas. Su firmeza a veces degenera también en obstinación. Ve los cambios de moda con indiferencia y su lustre con desdén. La amistad es sublime y, por lo tanto, apropiada a sus sentimientos. Quizá pueda perder a un amigo inconstante, pero este último no lo pierde tan pronto a él. Incluso el recuerdo de la amistad apagada le sigue pareciendo respetable. El gusto por la conversación es bello, el silencio meditativo es sublime. Sabe bien guardar sus secretos y los ajenos. La veracidad es sublime y él odia las mentiras y los fingimientos. Tiene un elevado sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y considera al ser humano como una criatura que merece respeto. No tolera ninguna sumisión reprochable y respira libertad en su noble corazón. Toda clase de cadenas, desde las doradas que se llevan en la corte hasta los hierros pesados del galeote, son para él abominables. Es un severo juez de sí mismo y de los demás y no es extraño que sienta hastío de sí y del mundo.

Cuando este carácter degenera, la seriedad se transforma en melancolía, la devoción en fanatismo, el amor a la libertad en entusiasmo. La ofensa y la injusticia encienden en él las ansias de venganza. Entonces se vuelve muy temible. Desafía el peligro y desprecia la muerte. La perversión de su manera de sentir y la ausencia de una razón serena hacen que caiga en lo *extravagante*: sugerencias, fantasías, asedios. Si la inteligencia es aún más débil, llega a lo *monstruoso*: sueños de un vaticinio, pensamientos, señales milagrosas. Está en peligro de convertirse un *fantaseador* o en un *maniaco*.¹⁰⁸

Ante este panorama, el hombre melancólico se presenta a Kant como alguien poseedor de un dolor sordo debido a la conmoción de su mente; alguien con una imaginación herida y afectada que lleva a una enajenación del entendimiento y de la razón. Por ello, dirá Kant, “la ocasión que se ofrece para descubrir algo de los sentimientos de los demás en asuntos no morales, puede darnos oportunidad para inferir, con bastante probabilidad, su manera de sentir en relación con las cualidades superiores de su espíritu y aun las de su corazón”.¹⁰⁹

Así, los sentimientos sublimes o bellos tendrán el destino de simular falsedad e incluso presentarse como absurdos para todo aquel que carezca de sensibilidad ante ellos. Además, cuando alguien no ve el valor o belleza de lo que nos conmueve y encanta, solemos decir que *no lo comprende*, pero “aquí no se trata de lo que el *entendimiento*

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 20 -21.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 24.

comprende, sino más bien de los sentimientos que se sienten.”¹¹⁰ Pero las facultades del alma se encuentran conectadas de tal modo que la mayoría de las veces es posible inferir de la manifestación de los sentimientos los talentos intelectuales. “Vanas serían las dotes intelectuales para quien no tuviera al mismo tiempo un vivo sentimiento de lo verdaderamente noble o bello, el cual debe ser el móvil para aplicar esas dotes bien y con regularidad.”¹¹¹ Pero ¿qué quiere decir con vivo sentimiento? ¿A qué se refiere con aplicar bien y con regularidad las dotes intelectuales mediadas por ese mismo sentimiento? Una posible respuesta es llamar al sentimiento melancolía, en cuanto regido por la razón: melancolía positiva; y el sentimiento y la razón se encuentran juntos en lo que llama *sublime*.

Lo Sublime como una Melancolía positiva

La melancolía positiva es una disposición de ánimo regulada por la capacidad intelectual de hacer frente a la adversidad; de lidiar con los excesos emocionales. Se trata de un estado interno capaz de guiarnos hacia lo magnífico y excelso de la imaginación que él despierta. Una capacidad anímica formidable que permite abarcar varias cosas con asombro y sobrecogimiento y que a su vez lleva a una indagación interna para un entendimiento también interno; sin embargo, aunque este poder sea inmenso, tiene sus problemas, según se verá, porque ¿existe algo que no pueda ser degenerado por un inmenso poder? Kant procede a explicar la raíz de este problema que denomina sentimiento y que califica como sublime, en la segunda parte de su *Crítica del juicio*, titulada “Analítica de lo sublime”. Ahí analiza tanto el sentimiento de lo bello como el de lo sublime y de ellos dice que ambos sentimientos placen por sí mismos, es decir, la satisfacción que llevan consigo se enlaza con la exposición que hace la facultad de juzgar a través de la imaginación, exposición que realiza en conformidad con el entendimiento o en conformidad con la razón. El filósofo explica ambos en el fragmento veintitrés y se exponen a continuación, porque son las diferencias de uno las que constituyen las características del otro.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹¹¹ *K. U.* §23.

Lo bello, nos dice el filósofo, parece tomado como de una representación del entendimiento y lo sublime de una representación de la razón; pues lo bello representa la forma de la naturaleza que afecta el objeto, que lo limita; mientras que lo sublime se encuentra, además, también en lo informe, en lo ilimitado, y es concebido como totalidad.¹¹²

En lo bello, el placer se asocia a la cualidad, y en lo sublime, a la cantidad. Lo bello es un sentimiento vital que va unido a una imaginación libre, que juega, mientras que el sentimiento de lo sublime es un placer que sólo se produce indirectamente por medio del sentimiento de una suspensión momentánea de las energías vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento más intenso de las mismas; y así, por lo tanto, en esa emoción no hay juego, sino seriedad en la actividad de la imaginación, y como el espíritu no sólo experimenta atracción, sino también desvío, en incesante alternancia, entonces el placer que proporciona lo sublime contiene más admiración y respeto que un agrado positivo, por lo que merece calificarse más bien de agrado negativo.¹¹³ De manera que el sentimiento sublime es aquel producido por la discordancia entre la imaginación y la razón, provocada por la representación de un objeto como ilimitado. Lo sublime implicará la ausencia de toda forma, o en todo caso, la presencia de formas gigantescas que escapan a la aprehensión de la imaginación. El mundo de lo sublime es el mundo de lo infinito: “Todo ocurre ahora como si la imaginación estuviera confrontada con su propio límite, forzada a alcanzar un máximo, sufriendo una violencia que le lleva a la extremidad de su poder.”¹¹⁴ Por ello, dice Kant, la satisfacción en lo bello va unida a una representación de la cualidad frente a la de lo sublime que se enlaza con una representación de la cantidad.

El filósofo continúa diciendo que al estar referido a conceptos, aunque sin determinar cuáles, el placer va asociado a la exposición o facultad de esa sensación placentera, por lo que en una intuición dada, la facultad de la exposición o la imaginación es concordante con la facultad de los conceptos del entendimiento o de la razón, aunque aquí cabría hacer la siguiente pregunta: si hay un exceso de la emoción placentera, ¿la imaginación todavía concordaría con la razón? Es decir, dado que la facultad de la

¹¹² *K. U.*, §23.

¹¹³ *K. U.*, §23.

¹¹⁴ “Tout se passe alors comme si l’imagination était confrontée avec sa propre limite, forcée d’atteindre à son maximum, subissant une violence qui la mène à l’extrémité de son pouvoir.”, Gilles Deleuze. *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, París, PUF, 1968, p. 69. La traducción es mía.

sensación placentera es referida a conceptos y éstos, asociados a la exposición de esa sensación en cuanto referidos al entendimiento de la intuición debido a la imaginación, si la emoción placentera es excesiva —como el sentimiento ante la majestuosidad del universo—, ¿la imaginación, en cuanto facultad expositiva (representacional), aún ajustaría la intuición otorgada por aquella sensación placentera a la razón? Aunque ambos juicios, el de lo bello y el de lo sublime, aspiran al sentimiento de agrado y no a un conocimiento, sin embargo, con ese sentimiento descarriado el agrado puede convertirse en temor, temor como el sentimiento mismo que es, o temor por el conocimiento, al conocimiento inconmensurable únicamente posible por lo sublime.

Lo bello de la naturaleza afecta a la forma del objeto en cuanto lo limita, nos dice Kant, y lo sublime se encuentra en un objeto informe, porque se representa en él, o mediante él, lo ilimitado, aunque concebido como totalidad. “Lo bello parece tomado como representación de un indeterminado concepto de entendimiento y lo sublime como un análogo concepto, pero de la razón.”¹¹⁵ Sin embargo, cuando lo sublime afecta nuestro espíritu, también se ve afectada nuestra facultad de representación, porque la imaginación se ve violentada y eso nos lleva a juzgar de manera sublime. De aquí que, desde el momento en que lo sublime afecta sólo a las ideas de la razón, sea necesario poner un límite a los alcances de ese sentimiento, porque puede afectar al conocimiento que se encuentra regido por ellas y, por ende, por la imaginación y la experiencia. Se debe limitar, más no erradicar, porque ese sentimiento es necesario para poder apreciar la magnificencia de la naturaleza:

Así el vasto océano agitado por la tempestad, no puede ser calificado de sublime. El espectáculo es horroroso y es necesario que el espíritu se halle ocupado ya por ideas de diversa índole para que esa contemplación le inspire un sentimiento sublime en sí al estimular el espíritu a abandonar lo sensible para ocuparse en ideas que contengan más elevada finalidad.¹¹⁶

Al estar contenido en el espíritu, lo sublime no puede tener referente en la experiencia, pues ¿de qué manera se puede hacer manifiesto, en cuanto visible, a un estado

¹¹⁵ *K. U.*, §23.

¹¹⁶ *K. U.*, §23.

interno? El estado interno es una condición de posibilidad del sentimiento de lo sublime, sólo poseyendo tal disposición espiritual podemos *aprehender* las formas sensibles provistas en lo sublime.¹¹⁷ Ese sentimiento es despertado en el espíritu precisamente por la inadecuación de las ideas de la razón con alguna forma sensible; así pasa con el *vasto océano agitado* del que nos habla el filósofo. Ante ese tipo de espectáculos es necesaria la imposición de ideas de la razón para contrarrestarlo, pues a la vez que majestuoso, es también horroroso debido a la inmensidad que representa; es decir, las ideas de la razón son despertadas por su inadecuación con lo empíricamente inmenso; se despiertan con la sorpresa de la angustia de no poder subsumir bajo reglas y/o principios algo que le genera estupor, sobrecogimiento... ¿Cómo evitar la manifestación del sentimiento de lo sublime en tanto que implica un abandono del sentimiento de vitalidad? ¿O es este sentimiento de lo sublime el que nos salva de las consecuencias del imponente espectáculo propio del sentimiento de vitalidad? ¿Será sólo lo sublime lo que nos proporciona un refugio ante tal inmensidad? Esto, porque Kant dice que “para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar un motivo fuera de nosotros, mientras que para lo sublime sólo tenemos que buscarlo en nosotros y en el modo de pensar que ponga sublimidad en la representación de la naturaleza.”¹¹⁸

Ahora bien, los juicios sobre lo bello amplían nuestro concepto de la naturaleza, porque la estudiamos como poseyendo una capacidad creadora, como si fuera un arte; no es éste el caso de nuestros juicios sólo sublimes con los que no ampliamos el concepto, sino sólo completamos nuestra perspectiva subjetiva; dice Kant que “para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar un motivo fuera de nosotros, mientras que para lo sublime sólo tenemos que buscarlo en nosotros y en el modo de pensar que ponga sublimidad en la representación de la naturaleza.”¹¹⁹ Esto es porque la necesidad de lo sublime radica en la posibilidad de apreciar la magnificencia de la naturaleza, pero el sentimiento de horror que puede provocar tal acontecimiento degenera el conocimiento, aunque trae consigo la

¹¹⁷ La inmensidad del mar, la grandeza del cielo, la infinitud del universo...

¹¹⁸ *K. U.*, §23.

¹¹⁹ *K. U.*, §23.

mullida sensibilidad que necesita el arte para descansar, ya que “lo sublime del arte se circunscribe siempre a la coincidencia con la naturaleza.”¹²⁰

Entonces, nada que pueda ser objeto de los sentidos puede ser calificado de sublime, pues nunca habrá algún objeto que, por más grande que se juzgue, no pueda ser reducido a algo infinitamente pequeño y viceversa. Sin embargo, hay casos en que la imaginación no logra adecuarse a la razón debido a la magnitud de lo que podemos imaginar respecto a algo; sólo entonces despierta en nosotros el sentimiento de una facultad suprasensible en la cual la facultad de juzgar reflexionante hace que consideremos más grandes que otros determinados objetos. Por ello, el objeto no debe considerarse como sublime, pues es el estado de ánimo, provocado por cierta representación y que da lugar a ese tipo de juicios, el que debe calificarse como sublime.¹²¹

Cuando el estado de ánimo va asociado a una idea, el sentimiento de lo sublime no parece ser de nuestra propia naturaleza, “sino más bien de sumisión, abatimiento y sentimiento de total impotencia.”¹²² Para apreciar lo sublime en la naturaleza, señala Kant, es necesario un estado de ánimo en el espíritu; se requiere una disposición para la contemplación serena y un juicio enteramente libre. Sólo de esa manera, “cuando se tenga conciencia de estar sinceramente animado”, los efectos de la potencia causante de lo sublime despiertan la idea de sublimidad de sentimiento adecuada al espectáculo causante de ese mismo espectáculo, logrando con ello sobreponerse a la angustia y temor que provoca. Por consiguiente, “lo sublime no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino sólo en nuestro espíritu, en cuanto somos capaces de adquirir conciencia de ser superiores a la naturaleza en nosotros y, con ello también a la naturaleza fuera de nosotros (en cuanto influye en nosotros).”¹²³ Sólo presuponiendo la idea de lo sublime en nosotros seremos capaces de llegar a la idea de lo sublime respecto a un ser que muestre su potencia en la naturaleza; por su grandeza despertará nuestro respeto y nuestra conciencia de ser poseedores de una capacidad que nos permite juzgar aquella potencia sin temor y,

¹²⁰ *K. U.*, §23

¹²¹ *K. U.*, §25.

¹²² *K. U.*, §28.

¹²³ *K. U.*, §28.

asimismo, de nuestra destino de ser superiores a ella en nosotros mismos en cuanto la propia valía frente al vigor que muestra.¹²⁴

Entonces, al ser una experiencia racional, parte del sentimiento de lo sublime está constituido por sentencias como “no es suficiente”, “*debe* haber más”; porque este sentimiento es inabarcable y nuestros deseos de conocimiento siempre serán inmensos, tanto que no podemos satisfacerlos. Ante esto, lo único es permanecer dignos, pero, aun aquí, cuidándose de un peligro: la soberbia.

Lo sublime puede ser equiparado con la angustia, pues es el sentimiento que surge ante lo inmenso, es la maravilla de extenuarse ante lo interminable; de encontrar un sentimiento formidable, aunque sólo comparable con un vacío ontológico, porque es caer en cuenta de nuestra insaciabilidad epistémica. Desde el momento en que lo sublime representa lo inabarcable y nuestra ansia de conocimiento es siempre insaciable, puede verse una correlación indirecta entre ambos padeceres, pues avanzan a la par y siempre lejos del fin último. Ante esto que escapa de nuestro alcance, quedamos extenuados y nuestra base de apoyo será la fortaleza de la dignidad, porque ella será la que ponga freno a nuestro sentimientos angustiantes; saberse seres racionales en una libertad finita con más posibilidades de conocimiento que aquel que representa el total, constituirá nuestra libertad nouménica y racional. Somos seres morales en cuanto vislumbramos nuestras limitantes; racionales, en la medida en que las concedemos; libres en cuanto las afrontamos. El sustento de nuestra fuerza moral será, pues, afianzarse a la dignidad, porque aceptamos la derrota, pero vamos por más. Caminos inabarcables e irrecorridos nos esperan para triunfar o dejar y no debemos robustecernos con la vanidad, porque ello degeneraría la tan preciada dignidad en soberbia, sentimiento vano y frívolo que con arrogancia destruye el imperio de la razón y escapa al sentimiento de una esperanza final de libertad.

De manera que valorarse a sí mismo como seres libres sería el *deber del hombre respecto a sí mismo*, porque nos debemos a nosotros mismos la dignidad y permanecer sometidos a un estado de humillación debe verse no sólo como un atentado contra nuestra libertad, sino como una “vulneración *autoculpable* del deber de autodeterminarnos.”¹²⁵

¹²⁴ K. U., §28.

¹²⁵ Vid. “Para la pregunta: ¿Qué es la dignidad?” en Foro contra la incineración, consultado en <http://noincineraciontenerife.com/noticias/921.htm>

Kant sabía que emanciparse es una tarea costosa y por ello la dignidad nunca debe ser un regalo, sino una ocupación. Eso es lo que significa que debemos considerar la dignidad como un deber hacia nosotros mismos.

Para Kant, las diferentes sensaciones de placer o displacer obedecen a la sensibilidad de un ser humano,¹²⁶ lo que significa que atribuye a su constitución anímica y a la influencia cultural el ser afectado por determinado hecho o experiencia. El hombre debe moverse en tranquilidad, siempre solemne hacia su libertad que estará siempre marcada por la voluntad de acción y pensamiento, un sino expuesto sin embargo, a la melancolía; la melancolía referida a la esperanza de la libertad del deber, de un *deber pensar bien* que cada hombre tiene en sí mismo dado que se olvidan las creencias irracionales y es un derecho de la razón exigir su orientación en el camino del pensamiento para lograr un buen razonamiento.

Ante este derecho de la razón, la libertad se encuentra aturdida, porque sabe los peligros que ello representa, pues dejar de lado las creencias racionales significa darle libre paso a la imaginación, poder de genialidad inmenso que debe ser controlado por la templanza de la razón. Y a todo esto, entonces, ¿cuál es el límite del genio y la locura? o más precisamente, ¿entre la razón y la sinrazón? Para Kant, el límite es la templanza, la razón controlada; el sentimiento de lo sublime, pero con un determinado control. La razón necesita límites melancólicos para llegar a lo sublime y la melancolía necesita a la razón para no perderse en sí misma; juntas deben llegar a un equilibrio para que la una no haga desvariar a la otra, ni ésta sofoque la atmósfera solemne de aquélla. ¿Cómo lograr este equilibrio? Primero controlando a una y después a la otra; conocer el sentimiento para después saber cómo someterlo y controlarlo con la razón.

De esta manera, Kant califica de agrado negativo al sentimiento de lo sublime, porque desvía al espíritu en “incesante alternancia”.¹²⁷ Este alejamiento puede significar la pérdida de la razón, porque el espíritu se ve sin límites; ese horizonte sin fin al que queda expuesto puede generarle visiones; el espíritu, al ser perturbado por esa solemne oscuridad y vacío inconmensurable, hace desvariar a la razón debido a su afección, una afección fantasmal.

¹²⁶ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento...* FCE/UAM/UNAM, 2004, p. 3.

¹²⁷ K. U., §23.

Así, el filósofo señalará el camino que sigue la razón para dar cabida al sentimiento, y en el desarrollo mostrará los avatares de ella con la imaginación para llegar a su fortalecimiento al lado de la libertad y de esa manera mostrarse íntegra, no carente de respeto, y merecedora de algo más que libertad: dignidad.

Razón: Imaginación y Entendimiento

Con *Estética trascendental de la facultad de juzgar*, Kant se referirá a un descubrimiento de una nueva facultad (algo en cuanto dinámico) que permita asociar lo suprasensible con nuestra razón a través de la imaginación (gobernada por la razón) para representarnos lo sublime de la naturaleza. Por esto, en la “Estética trascendental de la facultad de juzgar” sólo se deben tratar juicios estéticos puros, porque la reflexión de la facultad de juzgar estética, encaminada a elevarse a la acomodación con la razón sin un concepto determinado de ésta, representa el objeto como subjetivamente idóneo, aun mediante la inadecuación objetiva de la imaginación en su máxima ampliación para la razón. Es decir, el objeto se representa subjetivamente idóneo, porque no hay un concepto determinado de la razón en la facultad de juzgar estética y, aun así, hay una adecuación de nuestra reflexión de juicios estéticos con la razón, aunque haya una inadecuación objetiva de la imaginación para la razón debido a la intensificación de su fuerza.¹²⁸

Ahora bien, para calificar algo de sublime, debemos juzgarlo sólo como se ve, como se presenta a nuestros sentidos, es decir partiendo de un juicio estético puro; como el cielo, por ejemplo, juzgarlo como vasta bóveda que comprende y abraza todo. Sólo bajo esta representación podemos poner la sublimidad que un juicio estético puro atribuye al objeto, en este caso al océano. Así, podemos presentarnos el océano, con los atributos que dan la impresión de serenidad o con aquellos que causan cierta angustia inherente.

Kant indica que la finalidad de la estética será la “legalidad de la facultad de juzgar en su libertad” y para un juicio de una facultad de juzgar libre, la imaginación debe mantener por sí sola al espíritu en libre ocupación.¹²⁹ Si bien las expresiones de lo bello y lo sublime no se basan en ningún interés, pues son objetos de placer intelectual —moral—, sin

¹²⁸ Kant, *K. U.*, “Comentario general sobre los juicios reflexionantes estéticos”, p. 117.

¹²⁹ *Idem.*

embargo, no pueden unirse al placer estético, pues aunque ambos placeres —placer intelectual y placer estético— son desinteresados, sin embargo, lo bello y lo sublime sí tienen que producir un interés y “si la exposición para el placer ha de coincidir en el juicio estético, jamás sería en éste de otro modo que mediante un interés de los sentidos, y con ello la finalidad intelectual se quebrantaría y perdería su pureza.”¹³⁰ Así, lo que el sentimiento de lo sublime provoca en nosotros es una aprehensión sin que haya ningún raciocinio y por ello se considera puede parecer inapropiado para nuestra facultad de representación.¹³¹

Entonces Kant señalará que cuando se presenta el sentimiento de la inadaptabilidad de la imaginación a las ideas de un todo que pueden ser asimiladas por la aprehensión, significa el punto en que la imaginación alcanza su límite máximo, pues en su esfuerzo por ampliar ese sentimiento, para *comprender* lo que abarca esa aprehensión, vuelve a caer en sí misma.¹³² Esto significa un *placer emocionante*, porque la imaginación se percata de la inabarcabilidad ante la grandeza de un espectáculo y, aunque hay una sumisión ante esa grandeza, es gratificante haberse dado cuenta de ella y, aun así, conservarse en ella misma, es decir no haber desvariado (sinrazón) ni haberse quedado impávida, antes bien reporta una serenidad y entereza ante la adversidad que le representa lo invariable; una calma ante el peligro de haber estado sola, pues, al no poder ser abarcado por el entendimiento, ese espectáculo fue presenciado sólo por la imaginación, aunque controlada siempre por las riendas de una razón que ante una realidad inabarcable corre el peligro de refugiarse tras un velo metafísico que, según se analizó con anterioridad, promovería los sueños de la razón. Sin embargo, cuando la imaginación logra volver a sí sin ningún tipo de alteración significa su recuperación y esto representa un regocijo al entendimiento porque ante la adversidad mantuvo siempre su entereza y por eso ahora el entendimiento puede seguir su camino con calma, siempre confiado y leal al viaje que pueda emprender la imaginación.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 119.

¹³¹ *K. U.*, §23.

¹³² *K. U.*, §26.

El *placer emocionante*, pues, es recuperarse a sí mismo,¹³³ porque ello representa la autonomía de la imaginación. En su camino la imaginación debe estar libre de pensamientos, libre de sensaciones, sólo consciente de sí misma; una autarquía necesaria para su autonomía. Esta libertad de la imaginación representa un juego que, sin embargo, debe estar controlado por la razón para poder volver a ser acogida por el entendimiento. En el viaje hay descubrimiento y creación: descubrimiento de la libertad que rige la voluntad y creación de reglas para un comportamiento universal en ésa su libertad. Pero ¿es posible lograr esa imperturbabilidad de la emoción creadora que dignifica la imaginación?; con otras palabras ¿puede la razón lograr un control absoluto sobre la imaginación? La voluntad y la fuerza interna de la razón impiden ese desvarío *irracional* y evitan su inversión.

La *razón-irracional*¹³⁴ será una razón revestida de emociones y sentimientos que, aunque no se deja gobernar por ellos, sin embargo, no puede ignorarlos por lo que, aunque de manera indirecta, habría una afección. Ella está regida por el entendimiento que con sus riendas la protege del desvarío emocional y evita su inversión intelectual. Ante la razón, el control de los sentimientos constituye una supremacía, porque debido a ellos la razón ha caído en el error, ha repetido caminos, no ha podido estar en paz con ella misma y de ahí la necesidad de la *medida fundamental estética máxima de estimación de magnitudes*, pues ella representa el límite entre razón y locura.

Ahora bien, la sujeción de la imaginación al entendimiento sólo se da ante los espectáculos de la naturaleza, pues son los únicos que pueden lograr la inabarcabilidad humana debido a su magnificencia y, por ende, los únicos a los que son aplicables los juicios estéticos puros. Sin embargo, de ello resulta un juicio estético reflexionante desde el momento de nombrarlo con lo sublime, pues al mismo tiempo que se nos presenta como algo que gusta, también se nos presenta como algo que infunde temor; su magnificencia nos gusta y su inabarcabilidad nos disgusta; nos incomoda, porque no podemos limitarlo, escapa de nuestras capacidades, y ello significa que siempre estará en el espacio, carente de

¹³³ Recuperación misma del entendimiento pese a la imaginación. Que ella regrese sin ningún tipo de alteración, es decir, que logre recuperarse, significa también una recuperación intelectual, del sano pensar.

¹³⁴ Recordemos que, si bien la razón invertida es un término homologado a locura que se refiere a que la razón es arrastrada por pasiones malignas, sin embargo, en este caso, “razón irracional” sería una razón que no se recupera a sí misma debido al *placer emocionante*, pero no al grado de una locura. La razón no se recupera porque está revestida de emociones, por lo que su no recuperación significará un perderse y, por lo tanto, la pasión que la usurpó se convierte en una pasión negativa. Así, con *razón irracional* nos referimos a una razón que no funciona racionalmente, es decir a una razón invertida, aunque no en su totalidad porque aun no se encuentra desvariada, perdida en la locura.

forma y por ello indefinido y sólo nombrado como sentimiento sublime. Este sentimiento será una grandiosidad aprehendida que irá aumentado más y más al grado de resultar inabarcable a nuestros sentidos, pero comprendido en un conjunto sólo por nuestra imaginación que con ayuda del entendimiento podrá proteger a la razón del desvarío latente en la inmensidad de una magnitud natural e irracional que anula el fin que constituye su concepto.

La imaginación podrá proteger a la razón del espectáculo de lo sublime sin quitarle el derecho de la emisión de un juicio puro sobre ese mismo sentimiento, cuya única condición es la inmensidad, porque su trayectoria es regulada por el entendimiento hasta su único límite, a saber, la frontera entre razón y desvarío, entre entendimiento y locura: a la medida fundamental estética máxima de estimación de magnitudes que constituye la dignidad humana.¹³⁵ La razón es la que nos salva de la melancolía; es aquella que nos hace razonar, pensar el sentimiento. La que nos recoge de estar postrados, ocultos y con temor de surgir.

Por otra parte, en la “Estética trascendental” se indican tiempo y espacio como formas para la representación de algo; esa representación será elaborada por medio de intuiciones cuyas dimensiones son dadas por la imaginación, pero ésta no puede darlas de manera desmedida, es decir, no pueden ser manejadas con inconmensurabilidad, como algo infinito, porque requiere del entendimiento para una buena comprensión y éste es limitado por la razón para evitar su extrapolación. De manera que la imaginación puede moverse libremente en la configuración de sus representaciones, pero siempre sujeta a las leyes del entendimiento. Ahora bien, dado que el entendimiento crea las magnitudes de sus intuiciones de manera referencial hacia las matemáticas, pues de otra forma sería imposible concebir, a manera de suposición, lo infinito, el juego entre la imaginación y entendimiento, representado en la red conceptual por medio de la medida fundamental estética máxima de estimación de magnitudes, representa el límite entre razón —cordura— y locura —sinrazón—. El límite será este juego, porque la red conceptual guarda tras de sí las intuiciones apriorísticas

¹³⁵ Dignidad del hombre fundamentada en su libertad y su poder creador porque “la dignidad del hombre está en la libertad de elección porque las diferentes posibilidades que se le abren incluyen las más altas; sólo alcanzará el hombre su dignidad plena cuando elija la posibilidad más elevada” (*vid.* Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes* [comp. Michael Mooney], México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 238), que señala la supremacía de la razón.

teleóticas¹³⁶ de la libertad de la razón, por medio de las cuales ella optará por el camino hacia la dignidad, siempre a través del sentimiento moral. Esas intuiciones apriorísticas teleóticas serán como un monitor para la razón.

Si esa medida fundamental es sobrepasada por la imaginación, surgen mentes “soñadoras”, “visionarias”; si, en cambio, hay un respeto por esa medida considerada como el límite para representarse algo inmenso sin caer en la locura, entonces significa un respeto por la ley implícita en la misma y que es señalada, además como “fundamental estética máxima”. Es decir, esa medida será el grado máximo del comportamiento libre racional humano, aquello que le permite ser digno hasta el último momento: la inclinación moral.

Entonces, para la representación de una magnitud, indica Kant, es necesaria la combinación de la imaginación y del entendimiento,¹³⁷ porque, dado que la primera tiene la tendencia de avanzar hasta el infinito, la segunda le indica el camino que debe seguir al establecer un esquema numérico que como medida lógica implica un fin, aunque no represente un final o algo placentero para la facultad de juzgar estética. Ahora bien, cuando la razón exige una totalidad para todas las magnitudes dadas, requiere una *comprehensión* en una intuición y su representación, pero esa misma exigencia hace que lo infinito no se pueda concebir. Por ello, para poder pensar el infinito como un todo, se revelaría una facultad del espíritu más allá de toda medida de los sentidos, y para eso sería necesaria una facultad suprasensible que proporcionara como unidad una medida relacionada con lo infinito, lo cual, sin embargo, sería algo imposible, porque ello significaría una grandeza superior a las posibilidades mismas del espíritu que se sentiría con la capacidad de rebasar los límites de la sensibilidad en el aspecto práctico estableciendo esa medida relacionada con lo infinito.¹³⁸ No obstante, la facultad revelada o *facultad trascendental a priori imaginaria* que permite pensar al infinito como un todo, puede representar un desvarío, un soñador despierto, si el sentimiento despertado por el asombro ante esa inabarcabilidad es deformado por no poder controlarlo. De esta manera, la sublimidad de la naturaleza en los

¹³⁶ Kant utiliza esta palabra en “Comentario general sobre la exposición de los juicios reflexionante estéticos” de su *K. U.*, p. 116. La *teleótica* (*téléotique*) es un vector de dirección. Esto no quiere decir que vamos a alcanzar la meta, pero vamos en buena dirección. La palabra se utilizará a lo largo del trabajo con este significado. Para mayor información sobre esta palabra, remito al artículo “Libertad de circulación y espacio del decir”, de Jean Oury, que puede consultarse en <http://www.topia.com.ar/articulos/36oury.htm>.

¹³⁷ *K. U.*, §26.

¹³⁸ *K. U.*, §26.

fenómenos que implican infinalidad, necesita de una facultad estética que sea regulada por la razón desde el momento de ser concordante con ella, porque de lo contrario se podría caer en algún tipo de ensoñación debido a lo inadecuado de ese sentimiento a nuestra imaginación en cuanto a la estimación de la magnitud de un objeto de la naturaleza.

Por consiguiente, la facultad de juzgar estética encamina la imaginación al entendimiento para coincidir con los conceptos de éste en general, sin determinarlos; y en el juicio de una cosa como sublime, la facultad de juzgar estética se refiere a la razón, para coincidir subjetivamente con sus ideas, aunque no las determine. Esto da lugar a un estado de espíritu conforme y compatible con esa misma facultad estética, gracias al cual el producto es la influencia de determinadas ideas prácticas en el sentimiento. Lo verdaderamente sublime debe buscarse solamente en el espíritu del que juzga y no en el objeto natural cuyo juicio provoca en él ese estado de ánimo. Sin embargo, dice Kant, el espíritu se siente realizado en su propio juicio cuando contempla masas informes de la naturaleza y, sin atender a la forma, se entrega a la imaginación y a una razón unida a ella.¹³⁹ Entonces, agrega, el espíritu encuentra que el poder de la imaginación es inadecuado a las ideas de la razón y que una tiene que ser regida por otra. Finalmente, cuando se nos presenta algún fenómeno, solemos tener la idea de la *comprehensión* en la intuición de un todo, porque es una ley impuesta por la razón, pero nuestra imaginación se encuentra imposibilitada ante esa idea de totalidad, porque rebasa sus límites por lo que no puede adecuarse a la comprensión exigida; sin embargo, se mantiene firme en su destino, a saber, la obtención de la adecuación a la razón como ley.¹⁴⁰

Entonces, ante un espectáculo grandioso, la incapacidad de nuestro entendimiento por captar lo que es inabarcable, invoca a la imaginación que a su vez con un enorme esfuerzo despierta aquella facultad oculta ante la cual correremos el riesgo de invertir la razón, porque esa facultad únicamente surge ante lo inabarcable; se encuentra escondida, porque se trata de una templanza cuya fuerza únicamente es requerida en medidas extremas por la impotencia de la imaginación y de la razón, pues ella significará el juez mediador entre el producto de ambas: el sano juicio y la locura.

¹³⁹ *K. U.*, §26.

¹⁴⁰ *K. U.*, §26.

Ante la grandiosidad que nos muestra algún espectáculo, pues, tenemos dos opciones: permitirnos gozarlo con un sustento interior que nos sirva de apoyo o ser dominados por esa pasión que en sí misma es dominante y se vuelve odiosa a la vez que absurda, alimentándola con lo que es contrario a su intención natural, lo cual resultaría en un estado de razón invertida que es la locura.¹⁴¹ En este caso la locura sobrevendría debido a la angustia de estar ante la presencia de algo que excede nuestros límites, que no podemos abarcar; ante esa inquietud de sabernos finitos ante algo infinito; la locura recaería en lo sublime como grandeza recogida por esa facultad oculta: nuestra templanza.

Ahora bien, Kant nos dice que la imaginación no puede acceder a las ideas ni objetivas ni subjetivas y, cuando ampliamos nuestra capacidad de representación empírica para la intuición de la naturaleza, interviene la razón para dejar ver los esfuerzos vanos del espíritu para hacer adecuadas a las ideas la representación de los sentidos. Todo este esfuerzo, junto con el sentimiento de inaccesibilidad de la idea, muestra la finalidad subjetiva de nuestro espíritu en el uso de la imaginación que es la destinación suprasensible de éste, lo cual nos lleva a pensar la naturaleza también en términos suprasensibles sin lograr, por ende, una exposición de ésta.¹⁴²

La representación de un objeto que supera la capacidad de nuestro espíritu y que, por lo mismo, lleva la imaginación al límite para que ella pueda hacer un juicio estético, se efectuará también con un juicio subjetivo de ese objeto, pero de manera teleótica,¹⁴³ es decir, moral. Así, la verdadera índole de la moralidad en el hombre está en hacer algo con sujeción a una ley y aquí es donde la razón hace violencia a la sensibilidad y en el juicio estético sobre lo sublime esa violencia a la sensibilidad es ejercida por la imaginación como instrumento de la razón —es decir, la imaginación le hace violencia a la sensibilidad para que la razón pueda comprender—. Por esto, el placer de lo sublime de la naturaleza es calificado de negativo; este placer queda así definido por el filósofo: “Es un sentimiento de

¹⁴¹ En ningún momento Kant explicita qué es la razón invertida más allá de ser un término homologado a locura. Que la razón esté invertida quiere decir para Kant que no funciona racionalmente. El procedimiento de Kant consiste en ubicar al loco en el lugar de lo irracional y de lo caprichoso. Por eso agrupa a estos bajo la denominación de “dolencias despreciadas”. *vid.* capítulo 2, *Melancolía negativa*.

¹⁴² K. U., “Comentario general sobre los juicios reflexionantes estéticos”.

¹⁴³ *Idem.*

privarse a sí misma de libertad la imaginación al ser determinada teleóticamente por otra ley que la del uso empírico.”¹⁴⁴

En el caso de Swedenborg, la violencia fue tal que superó las resistencias de la razón; su fuerza no fue suficiente, pues en su deseo por comprender, la razón no pudo más que ser dominada por la imaginación que provocó su inversión relegándola a no ser sino una alucinación. La causa de las alucinaciones de Swedenborg pudo haber sido un sentimiento de lo sublime mal encauzado, pues el teósofo vio algo que le causó temor, mismo que quiso ocultar con alguna imagen placentera (sentimiento sublime), quizá religiosa (como las figuras sagradas en los sedimentos de alguna caverna), pues desde el momento de decir que comenzó a ser mensajero de Dios, hacía manifiesto un sentimiento de agrado al decir que Dios mismo se le había presentado y hablado.¹⁴⁵ Aquí se puede ver el juego de lo suprasensible y de la razón mediado por la imaginación, pues la razón interviene desde el momento en que Swedenborg comienza a hablar de una vida futura que no difiere en nada a la actual.

Se trataba de una razón invertida, pues sus visiones significaban una idea suprasensible con la cual, la naturaleza, como exposición suya, no podía ser conocida, sino sólo pensada, incluso por él. Ahora bien, puesto que ese tipo de ideas sólo pueden ser suscitadas por un objeto para cuyo juicio estético la imaginación es llevada hasta su límite —dinámico o matemático— de potencia sobre el espíritu, ¿cuál fue el objeto que despertó esa idea en Swedenborg; aquel que rebasó la jurisdicción de la naturaleza y hacia la cual fue juzgado teleóticamente, para descubrir una nueva facultad? Y si la imaginación, en virtud de las leyes de asociación, depende de condiciones físicas para nuestro estado de satisfacción ¿qué pasó con Swedenborg? ¿Qué pasó con él, sobre todo si la facultad de lo sublime es instrumento de la razón y de sus ideas y, por lo mismo, se trata de una potencia para mantener nuestra independencia contra las influencias de la naturaleza?

¹⁴⁴ *Idem.* Es importante decir que, aunque diversos intérpretes ofrecen diferentes estudios de la división de las facultades kantianas, así como de su interacción entre ellas, sin embargo, sólo nos enfocaremos en la división hecha por el filósofo, pues el propósito de este trabajo no es ofrecer una apología de las mismas ni mucho más ni mucho menos. Para llevar a cabo el cometido de nuestro objetivo, sólo se requiere tener presente el discurso de Kant acerca de las facultades, lo que significa no abrazar necesariamente la propuesta que sobre ellas hace, sino sólo tenerlas en cuenta.

¹⁴⁵ Aquí es posible ver que en el teósofo hubo una degeneración de la disposición para la contemplación serena, de la libertad del juicio y de la sincera animosidad de los sentimientos gratos hacia Dios. Lo cual significó que, aunque estuvieron presentes los elementos constitutivos del sentimiento de lo sublime, sin embargo, hubo un elemento extra causante de la aberración de ese fino sentimiento: la soberbia.

En este caso, el sentimiento de lo sublime había desvariado la razón de Swedenborg, pues desde el momento en que este sentimiento es un desvarío para la imaginación, la fuerza de la razón debe guiar al entendimiento fuera de esa violencia desvariada que provoca lo sublime, y la razón del teósofo prosiguió el juego de la imaginación, logrando con ello una perturbación intelectual en la estética de la melancolía sublime. En la experiencia no tiene cabida lo infinito, porque todo juicio proviene de la condición formal empírica subjetiva; la violencia de tal sentimiento sólo puede provocar un desvarío, porque no podemos imaginar lo inimaginable.

Lo sublime afecta primeramente al espíritu, porque es ahí donde se encuentra, y después a las ideas de la razón, lo cual hace degenerar a la imaginación productiva o trascendental en una imaginación erróneamente reproductiva. El error radica en la apercepción de las ideas alteradas por el sentimiento de lo sublime, pues ello genera la alucinación (como el ejemplo de los espejos, explicado en “Melancolía negativa”). Nuevamente, el resultado de la violencia que el espectáculo de lo sublime ejerce en el sujeto, puede confirmarse con el ejemplo ya citado que expone Kant referido al océano.

Entonces, desde el momento de referir nuestra representación a ideas de la razón, el sentimiento de lo sublime es un sentimiento moral por su origen mismo (debido al comportamiento que provoca en nosotros y por ello en nuestros juicios), porque se trata del desarrollo del sentimiento interior de nuestro espíritu que es suscitado ante un acontecimiento que cae fuera de lo que entendemos con la expresión de “hecho moral”. Cuando el sentimiento de lo sublime queda como totalmente unido al sentimiento moral, se demuestra la universalidad y la necesidad de estos juicios (deducción), porque estamos capacitados para exigir a todos los hombres un sentimiento moral, y el juicio sobre lo sublime tiene aquél como su condición de posibilidad; entonces, la exposición misma de tales juicios constituye en sí misma su deducción.¹⁴⁶

De esta manera, tenemos que, cuando lo sublime afecta nuestro espíritu, también se ve afectada nuestra facultad de representación, porque la imaginación se ve violentada y eso nos lleva a juzgar de manera sublime. Así, si la razón y la emoción no pueden separarse, se tienen que manejar, que controlar; por ello, desde el momento en que lo

¹⁴⁶ *Vid. K. U.*, “Comentario general sobre los juicios reflexionantes estéticos”.

sublime afecta sólo a las ideas de la razón, es necesario poner un límite a los alcances de ese sentimiento, porque puede afectar al conocimiento que se encuentra regido por la razón y, por ende, por la imaginación y la experiencia. Entonces, el placer por lo sublime de la naturaleza es negativo, porque ya no es regido por las leyes empíricas, sino, al contrario, es determinado teleóticamente, desde el momento de regirse por la ley moral y privarse de la libertad para elegir entre placer y sensualidad. El espectáculo de lo sublime perturba el espíritu y en esa alteración la imaginación se entrega también al espectáculo para sentir la potencia de esa facultad y devolver al espíritu su estado de serenidad.

Ahora bien, desde el momento de ser lo sublime un juicio estético-reflexionante,¹⁴⁷ no aporta nada al conocimiento (el predicado al objeto; su vivencia, de lo sublime, a la naturaleza) de la naturaleza, pero sí al conocimiento de las capacidades de uno en cuanto nos lleva a reflexionar, a pensar el sentimiento, ver sus límites y alcances, y superarlo con la voluntad o la dignidad. De esta manera, el sentido positivo de la melancolía radicaría en ser considerada una disposición anímica para percibir la naturaleza de manera magnífica y que dota de una virtud creativa. Esta disposición, aunque no amplía nuestro conocimiento acerca de los conceptos de los objetos de la naturaleza, sí amplía nuestro concepto de naturaleza en el sentido de que ésta pasa a su concepto como arte, lo que invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de semejante forma.

La melancolía positiva es necesaria, porque lleva consigo el estado interno —un *pathos* trágico— que posibilita apreciar lo sublime, sentimiento también necesario para lograr el *pneuma* —asombro— ante el conocimiento, pues, en “Comentarios generales de la exposición de juicios reflexionantes estéticos”, puede verse que en el análisis llevado a cabo del entusiasmo con su proximidad y distinción del respeto de la ley moral, se destaca el momento negativo en el que la aparente consistencia de la vida sensible es olvidada. Este momento trabaja para el beneficio y respeto de la ley moral, porque, aunque haya un olvido, hay también un replegarse a nosotros mismos de la misma fuerza, lo que significa una guarida o fortaleza para ella y nosotros ante un espectáculo inconmensurable que nos llevaría al desvarío. La acción nos dispone para el camino moral, porque prepara la

¹⁴⁷ Un juicio reflexionante es cuando sólo le es dado lo particular a nuestro espíritu y él mismo debe encontrar lo universal en qué subsumirlo. *Vid.* Sergio Rabade Romeo, *Kant: Conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, vol. 2, Madrid, Cincel- Kapelusz, 1988, p. 167.

sensibilidad en el orden estético que es al mismo tiempo admirable y peligroso atractivo para las representaciones infinitas de los espectáculos sublimes de nuestra imaginación.

Resulta un atractivo peligroso, porque cuando la razón hace avizorar a la imaginación el infinito, ésta se aterra; porque no puede concebirlo y su única salida es resguardarse en sí misma y crear imágenes que la sustenten ante ese espectáculo, que le den soporte, para no invadir el camino del entendimiento y hacer desvariar a su verdugo ni tampoco aterrorizar —aunque también cautivar— a la sensibilidad. Sin embargo, esa violencia es necesaria para poder ampliar el poder de la imaginación, pero ello nunca estará exento de la posibilidad del desvarío debido a la impetuosa acción.

Voluntad: Razón y Sentimiento

Por el lado de los sentimientos tenemos que la perturbación del sentimiento es una perturbación del estado interno y por ello de la mente, pues desde el momento en que el espíritu se ve afectado, la imaginación se perturba, la intuición se torna turbia y el conocimiento se nubla; se crean fantasmas con imágenes indefinidas, se les da nuevo nombre y forma; lo que se busca es deshacerse de ese sentimiento, de esa angustia que impide la tranquilidad. ¿Cómo se logra? Con la fuerza moral que entrega la medida anímico-intelectual y, dado que la melancolía tiene que ver con una cuestión de insatisfacción e incertidumbre, el sentimiento debe controlarse para subyugar a él la conciencia del conocimiento, pues, si no se racionaliza el sentimiento, se es presa de él, como en el caso del teósofo sueco. Es necesario conocerlo para conocerlos; pensarlo para no dejar que se desborde y, una vez madurado, someterse a él como una ley, pues sólo recurriendo a la violencia de su deber podremos superar el humor melancólico y la nostalgia de su recuerdo.

Sin embargo, ese dolor interno —la melancolía— puede tener una derivación constructiva que lleve a lo sublime para erigirlo en una melancolía sublime si es controlado por la razón, porque ella no debe comportarse desvariadamente. Esta afirmación pone de relieve el avance de las reflexiones morales de Kant con respecto a su concepción final sobre la ética, es decir, respecto al planteamiento crítico de la *Crítica de la razón pura*. Pero para poder formular sus leyes morales, tenía que lograr controlar la razón, fuente del

deber; necesitaba fijar reglas para su buen comportamiento, pues consideraba la voluntad ceñida a ella. La voluntad debía ser regida por leyes certeras para lograr controlarla, porque la fuerza descarriada de la razón podía llevarla, a su propia progenitora, al desvarío y a la destemplanza de la melancolía.¹⁴⁸ Si la voluntad fallaba, el camino de la razón sería hacia la *Stultifera navis*; motivo suficiente para temer a la melancolía y fijar una ciencia de los límites del conocimiento, según la naturaleza humana. Había que evitar los pensamientos del tipo *fantasmathas* separando sentimiento de razón por medio de una voluntad que ayudara a la segunda a, una vez distinguido, no caer en una especulación metafísica inútil revestida de saber; para que siguiera su sana conducta racional y moral.

Pero antes de fijar los caminos que la razón debía seguir, era necesario atar los sentimientos a la voluntad,¹⁴⁹ pues en última instancia era ésta la que empujaría la razón cuesta arriba. Sentimientos y razón debían contar con un intermediario: la voluntad, que con su fuerza moral, le impediría, a ella, quedarse en la melancolía haciendo uso de su adversaria: la razón. No obstante, la tendencia kantiana a la melancolía sería uno de los motivos ignorados y ocultos detrás de la elaboración de su obra monumental —*KrV*—, pues al ser una de sus causas la *profunda cogitatio*, las consecuencias del padecimiento melancólico, en el caso del filósofo, eran las creaciones filosóficas.¹⁵⁰ El sentimiento de lo

¹⁴⁸ Juego ambivalente, es decir en correspondencia mutua debido a una correlación entre lo inabarcable de lo sublime y lo inabarcable de la razón.

¹⁴⁹ Recordemos el motivo por el que el filósofo vio la necesidad de controlar sus emociones, aquel momento en que Kant suprimió su naturaleza emocional y llegó a ser *one-side*: su molestia ante la desaparición de los frutos que había encargado del extranjero y que habían sido tomados por la tripulación debido a la escasez de alimentos. Aquí, él vio la necesidad de controlar sus sentimientos para que no volvieran a enturbiar su razón y decidió, a partir de entonces, si no suprimirlos, sí manejarlos de manera voluntaria.

Sin embargo, nos cuenta Stuckenberg que cuando Kant tenía 40, se encontraba en un periodo en el que muchas de sus palabras indicaban emoción y entusiasmo, por lo que, aunque la marcada predominancia de sus facultades intelectuales en gran parte suprimían el elemento emocional, había pruebas abundantes de que la naturaleza de Kant no carecía de sentimientos. Jachmann, continúa el biógrafo, dice que Kant llegó a ser un completo maestro de sí mismo, sujetaba sus emociones tanto como la razón y el cálculo, sin embargo, hubo evidencias de su sensibilidad, pero con el transcurso de los años llegó a ser más subordinado. De acuerdo con el propio testimonio de Kant, sus inclinaciones para rendirse a los impulsos, cuyos resultados fueron ocasión para arrepentirse, lo indujeron a formar máximas para su conducta, con la vista en hacer de la razón, en lugar de los impulsos, el árbitro en todas las cosas.

De esta manera, además de poseer un intenso deseo por el conocimiento, una veneración por la verdad pura, un espíritu crítico y un intelecto consciente de la debilidad de su gran fuerza, es que se convirtió en amo de su cuerpo, pudo controlar sus emociones y pudo erigir su trono en su sistema moral. Cf. Stuckenberg, *op. cit.*, 136 y ss.

¹⁵⁰ Stuckenberg nos dice que uno de los libros de Kant contiene el siguiente pasaje: “No quiero entrar en un análisis detallado de este tipo, en cuyos casos el autor siempre parece describir sus propias afecciones. Donde el poeta escribe un soneto para llegar a ser maestro de su corazón, el filósofo escribe un tratado.” [“I do not like to enter into detailed analyses of this kind, for in such cases the author always seems to describe his own

sublime debía ser sublimado con la razón, porque sus excesos sólo llevarían a la locura, a un viaje sin regreso. Kant quería timonear su propio barco.

De esta manera, con el deseo por gobernar sus emociones y sentimientos, decide despojar a la metafísica de su ropaje dogmático y erigirla como una ciencia de los límites de la razón humana. Arremete contra quienes quieren distorsionar su perfecta imagen y contra quienes pretenden apoderarse de ella: el misticismo irracional y la vacía especulación; el éxtasis poético y la desvalida emoción anímica.

La inquietud kantiana acerca de la locura era la proximidad de ésta con el pensamiento, y ante ello encontró una importante participación del sentimiento mediado por la razón, porque lo sublime resultó ser un sentimiento desbordado que había que controlar y, como sentimiento moral de la melancolía, se convirtió en la exigencia del melancólico: el deber. Se puede vivir con este sentimiento, pero hay que cuidarse de él para no enloquecer, pues su quimera está formada por la libertad del hombre racional: imaginación y entendimiento. Si una lleva la batuta, degenera en alucinación; si la otra, en soberbia, excesos ambos que terminan con la templanza de la facultad de la dignidad.

Entonces, aprendiendo a usar nuestra razón y voluntad es que se puede evitar la melancolía; haciendo libre uso de ella evitamos su miseria, caer en la sinrazón de aquellos soñadores dormidos y despiertos. *Sapere aude!* Atrévete a hacer uso de tu propio pensamiento para no caer en ilusiones, para controlar tus emociones. Un pensamiento débil sólo es de visionarios, propio de *fantasmathas*; la locura nos aguarda escondida, esperando el momento oportuno de acabar con nuestra vida, y la razón es su esencia, la que nos la confiere. Desde el momento de nutrirnos de nuestros pensamientos y sensaciones, los primeros, en tanto morales, deben determinar a los segundos para una buena percepción de la realidad, para una aprehensión del nuevo conocimiento.

El fin de una melancolía noble es ser transformada en vida sublime, aunque este fin asuma un ejercicio de violencia, misma que es representada por el sujeto para sí mismo como siendo una que es alternativamente dirigida contra el ser y contra el otro. Se trata de la violencia interna del Imperativo Categórico, la misma violencia interna de la melancolía

affections. Where the poet writes a sonnet to become master of his heart, the philosopher writes a treatise.”] Stuckenber, *op. cit.*, p. 189. La traducción es mía. Además, cf. R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 30 y Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 88.

positiva. Esta violencia, que será transformada en la constancia de principios morales y en la exclusiva consideración de la forma pura de nuestros actos, es lo que permitirá erigir a la melancolía positiva en una estética sublime sobre un fundamento moral. De manera que el alimento de la estética de la nobleza sublime es lo que llegará a ser la parte sensible del criterio de moralidad: el deber de la dignidad.

CONCLUSIÓN

DIGNIDAD Y RAZÓN

Vi que la sabiduría aventaja a la locura tanto como la luz a la oscuridad: «El sabio tienen los ojos abiertos, mientras que el tonto camina en la oscuridad.» Pero también sé: «Para todos no hay más que una misma suerte.» Me dije: «Si la suerte del insensato es también la mía ¿qué he ganado con mi sabiduría?» Y también en eso he visto que uno se afana por nada. Pues a la larga no se acuerdan más del sabio que del tonto, y si todo recuerdo ha de perderse en el futuro, ¿cómo hablar de sabiduría y de locura?

Ecl. 2, 13-16

Razón y pasiones. Del *Ensayo* a lo sublime; del pensar al sentir. El orden de la exposición no es aleatorio; obedece al desarrollo indicado en el *Ensayo* en donde en las primeras páginas, ya Kant indica que el seno mismo de la “organización civil de la sociedad” da lugar a hombres ingeniosos y razonadores por un lado, y a locos y tramposos por el otro.¹⁵¹ En este planteo se marca un criterio taxonómico: el hombre racional de un lado y el hombre irracional del otro; el que actúa según principios del entendimiento y el que actúa según pasiones. Tenemos, pues, entendimiento, pasión y voluntad, y los primeros conceptos buscan ser regidos por Kant mediante esta última determinación moral.

La razón y el sentimiento son experiencias que se dan en el ámbito de la humanidad, son parte del mundo, además “el mundo vivido se muestra con cualidades valorativas, lleno de belleza o de fealdad [...] es el término de actitudes personales que comprende sentimientos y emociones.”¹⁵² Tenemos los sentimientos de belleza, de placer, de fealdad; los judicativos, de moralidad e integridad, pero sólo uno que comprende ambos será aquel que pueda unirlos a tal grado de correr el peligro de su desaparición: el sentimiento de lo sublime.

¹⁵¹ Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 61.

¹⁵² Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, pp. 103-104.

En ese sentimiento, al combinar ambas cualidades en su interior, a saber razón y sensibilidad, la imaginación determinará la supremacía de una sobre la otra, lo cual significará o un desvarío racional, si prima la razón sobre el sentimiento, dado que la imaginación se queda sin rumbo, vagando en la intemperie de lo que fuera alguna vez su sino; o, si es el sentimiento el que prima sobre la razón, significará una supremacía moral que determinará asimismo, las dos vertientes en su camino: soberbia o dignidad. De la primera manera, cuando prima la razón sobre el sentimiento, aunque se encuentran presentes ambas facultades, el reinado es de la razón *semidesvariada*, esto es, de un intelecto cerrado sobre sí mismo y renuente de las responsivas de libertad y de honradez en su tarea que es la comunicación de conocimiento a los demás, según decía Kant.¹⁵³ Además si se considera la siguiente definición que el filósofo nos da de los soberbios, la primera figura que viene a nuestra mente es la del teósofo Swedenborg:

Todo soberbio está algo chiflado, obsesionado como está porque se le reconozca su ansiada superioridad, cuando lo único que consigue realmente es convertirse en un objeto de desprecio.¹⁵⁴

Ansioso por ser reconocido e indicar la supremacía de su poder por entre los demás, Swedenborg, representaba la soledad del hombre, pues ningún otro mortal podía comunicarse con los ángeles ni con otra persona muerta, porque sólo con él había hablado Dios; era una persona única, el “elegido” y como tal, no podía ser sólo partícipe de las actividades comunes; no aceptaba la irrupción de nada ni de nadie, por lo que la posibilidad de que sus quimeras devinieran terroríficas para su persona y para la vida misma era alta. El mismo Kant lo indicaba cuando decía que “una soledad profunda es sublime, pero de naturaleza terrorífica”¹⁵⁵ y los visionarios se encuentran solos desde el momento de crear su propio mundo y decidir vivir en él.

De esta manera, en lo sublime se encuentran unidas —y con frecuencia confundidas— la imaginación y la razón. Ambas son legitimadas por la capacidad moral de

¹⁵³ Dice Kant que los intelectuales “no tienen como finalidad la mera contemplación de la belleza de la naturaleza, ni el desarrollo de sus talentos, ni el fomento de la plena perfección de la humanidad, sino que su tarea sólo se vuelve honrosa cuando comunican sus pensamientos a los demás.” *Vid. Kant, Lecciones de ética*, p. 291.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 285.

¹⁵⁵ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento...* FCE/UAM/UNAM, p. 17.

cada individuo, la cual puede menguar por el libre juego de la voluntad. El que teme no puede juzgar de lo sublime en la naturaleza, porque huye de la presencia que le causa terror; sin embargo, existe la posibilidad de que aquello que lo sostiene ante tal espectáculo, aquel sentimiento moral, le confiera la fuerza necesaria para saberse ante lo inabarcable y aun así seguir ahí por fuerza de una dignidad imperecedera y poder juzgar lo sublime. Porque si valorarse a sí mismo como un ser libre es el deber del hombre respecto a sí mismo y nos debemos a nosotros mismos la dignidad, entonces la dignidad queda relegada a un deber moral.

Ahora bien, la emoción, al ser parte del mundo, algo que se da directamente en la experiencia del sujeto, debe ser mediada con la razón en términos de verdad y verificabilidad; esta última en cuanto referida a condiciones subjetivas universales. Kant sabía esto y desarrolló sus simientes de moralidad con el *Imperativo Categórico*, previa construcción arquitectónica de su *Crítica de la razón pura*, fundamento indispensable para el buen sentir a partir del bien concebir. Porque de un pensamiento bien estructurado se podía derivar un sentimiento controlado y para ello era necesaria una mente estoica, para conseguir un buen entendimiento. Así, había que regular las emociones para la autonomía del pensamiento y poder conseguir una moral racional¹⁵⁶ que derivara, a su vez, las emociones de ese mismo pensamiento.

Pero entonces, ¿fue la *KrV* formulada como un escudo contra la locura? Es decir ¿su *Crítica* fue creada para guarecerse de la tendencia (que hay o había) del pensamiento en la locura? ¿Fue la locura el principal motivo para la posterior formulación de su sistema crítico? Si es así ¿la onomástica desarrollada en su *Ensayo* podría considerarse una “fenomenología clínica del ser ahí –*Dasein*”? ¿Existe una oposición estructural entre las construcciones delirantes y las filosóficas, más allá de las superficiales? ¿Las estructuras mentales de ambos, de los delirantes y de los filósofos, están basadas en espacio y tiempo? Si es el caso, ¿por qué en su teoría del conocimiento indica que es el objeto el que se adecua al sujeto?

¹⁵⁶ En *El lado oscuro de Dios*, Cabrera señala la moral como “conjuntos de normas o preceptos de carácter racional y autónomo y que pretenden universalidad.” Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, México, Paidós/UNAM/FFYL, 1998, p. 16. En este trabajo, considerando esa definición, se hablará de una moral racional que además haga alusión a un buen pensar, según se indicará enseguida.

El principal interés de Kant por la locura parece radicar en que, por alguna forma extraña, la mente enferma puede traspasar la frontera de la sensibilidad y de los fenómenos, por lo que se atreve a emprender el peligroso viaje de ir más allá de lo conocido para vislumbrar algo en esa inmensa oscuridad de la que nada —ni la más tenue luz— puede apreciarse. El peligro será siempre el desvarío de la razón ante lo desconocido, lo que significaría la orfandad de la mente y del sujeto o, como indica Bartra, refiriéndose a la pérdida del juicio por alejarse del *phaenomenon* al atravesar por lindero prohibido y penetrar el *noumenon*:

La experiencia podría significar una zambullida en aquello que es pensable pero no cognoscible por los sentidos, y por lo tanto una mente que lograrse traspasar el umbral, al comprender el sinsentido de la vida, podría enfermar, desequilibrarse o hundirse en el tedio.¹⁵⁷

De esta manera, pensar la locura fue el primer paso de Kant para la realización del *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* y uno de los primeros pasos que lo llevarían a la conformación de su teoría moral esbozada en su *Crítica de la razón práctica*; sin embargo, el filósofo separa “pensamiento” de “sensación”; piensa lo que sentimos, lo que él como humano sintió y lo plasma en su escrito de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Primero pensó la “razón”, el “pensamiento” y después llevó su atención al “sentimiento”. La reflexión que hace Kant de la locura es para entenderla y, tras apartarla de la ética, poder moralizarla, pues la moral de la autonomía racional funda una esperanza¹⁵⁸ y Kant apela a una moral racional, es decir, a una esperanza de la posibilidad sustentada en el buen pensar; ser virtuosos, porque así lo exige la ley interna, aunque cabría preguntarse si la virtud es tal si se encuentra condicionada por un deber, aun tratándose de la moral como ley interna que nos rige.

¹⁵⁷ R. Bartra, *op cit.*, p. 37.

¹⁵⁸ En su criticismo, él amaba hacer sus juicios puros, libres de la influencia de alguna autoridad, prejuicio o emoción; era de la opinión de que el primer requisito de un filósofo era ser consecuente y él lo era al seguir incondicionalmente los dictados de la razón. La única inexactitud que, según Stuckenberg, Kant encontró, pese a haber considerado ahí los contras y pros de la razón, fue “la esperanza en el futuro” que podía lograr grandes especulaciones, pues la escala del entendimiento no era totalmente parcial. Ésa fue la única inexactitud que Kant no pudo remover del todo y que, de hecho, afirma, podría nunca querer hacerlo. A sus cuarenta y dos años dijo haber purificado su alma de prejuicios y haber destruido también toda ciega devoción de su mente que tenía la intención de crearle un considerable conocimiento imaginario. Stuckenberg, *op. cit.* pp. 114-115.

La moral a la que apela Kant se trata de una moral racional en cuanto es exigida por la razón, pero ella requiere una dirección para guiar por el camino recto al entendimiento, pues éste, en tanto autónomo, necesita de la tutela de la razón para seguir su trayecto de manera íntegra sin tener reparos en llegar a su límite con la posibilidad de hundirse, sobre todo en las trampas de la imaginación. Sin embargo, la razón también está necesitada de un sostén para evitar su desbordamiento a causa del sentimiento que invoca a la imaginación; o para evitar su pérdida en la inmensidad de la imaginación que involucra a los sentimientos para regirse por la emoción. De manera que la razón se enfrenta a dos fuerzas: a la imaginación y a los sentimientos, porque entre ellos hay una interacción. No obstante, la ayuda que recibe la moral es de la razón; porque ella la empuja y sostiene, a la vez que recibe de su subordinada lo mismo, por lo que se crea un juego de dependencia-resistencia; una dialéctica interna por la supremacía de ambas fuerzas.

Ante la genialidad de la razón, sin embargo, se corre el riesgo de caer en la locura, porque ella no siempre podrá mediar al entendimiento y a la imaginación; habrá veces en que la razón se encuentre imposibilitada ante el entendimiento debido a la pasión, a la cual se encuentra sujeta, debido a que, cuando una pasión es demasiado potente, el entendimiento puede muy poco contra ella, pues, aunque el hombre ve las razones que se oponen a su inclinación favorita, se siente impotente para conferirles algún tipo de energía. La tarea de la razón es ardua, ella implica un esfuerzo extenuante que puede terminar con lindes a la locura; ese extravío sería consecuencia de una inadecuada orientación y por ello una mala recepción de la jurisprudencia moral. Razón y moral siempre deben estar juntas y subsidiarse la una a la otra, pero teniendo cuidado del alejamiento de lo real, así como de la supremacía de una sobre la otra, porque un exceso de razón llevaría a la locura y el exceso moral podría derivar en el abatimiento anímico llamado melancolía. El término medio entre ambas no será logrado más que por el esfuerzo y medida de la dignidad, virtud piadosa fundamentada en la gloria intelectual de la vida emocional, porque el sentimiento de naturaleza sublime, además de suponer en el alma una sensibilidad que la haga apta para movimientos virtuosos, también pone de manifiesto talentos y cualidades intelectuales. De manera que la dignidad implicará a la razón y ambas la esperanza, fundamentada en la ley moral universal.

Así, deseamos lo magnífico, lo excelso, lo inalcanzable, pero sólo nos será dado lo bueno y por la contrición del deber. El deber, podría parecer, lleva en sí dos sentimientos encontrados; por un lado, se encuentra la gratificación de haber cumplido con nuestro propósito moral, pero por el otro se encuentra una contrición incondicional. Ante este último escenario que Schiller señala a Kant, nuestro filósofo replica que “el hombre no sólo puede, sino debe relacionar placer y deber; debe obedecer a su razón con alegría”,¹⁵⁹ pues cumplir la ley con mal humor significa tenerle temor, no respeto y, por lo tanto odio hacia la ley. Si la naturaleza sensorial fuera en lo moral siempre la parte reprimida y jamás la partícipe, entonces, aunque ganara la razón sobre los sentimientos, sin embargo, ¿cómo podría ella demostrar el “fuego de sus sentimientos” a un triunfo que se celebra ella misma?

La razón no debe fundar su triunfo en la represión de los sentidos, pues la parte sensorial no debe posponerse, porque el hombre es un ser racional-sensorial; antes bien, se debe encontrarse el equilibrio entre ambos y la única que logra llevar a cabo esa hazaña es la ley moral por medio de una virtud intelectual. Se trata de una virtud intelectual, porque en ella la voluntad es forzada por la razón hacia el camino contrario de la destemplanza, aquello que arrastra enfermedades incurables sobre nuestra alma y cabeza; la voluntad es guiada por la razón mediante una coacción moral que dispone su comportamiento hacia el fin virtuoso que tiene la humanidad consigo misma: la dignidad. La coerción moral significa una orientación, porque, aunque se tengan las simientes virtuosas, sin embargo, necesitan ser cultivadas por la moralidad y guiadas por la razón. Para encontrar ese equilibrio, esa *eukracía* dentro de la anomalía, se requiere fuerza, coraje y valor, pues un reinado de la razón no es posible sin sensaciones ni sentimientos, aunque ellos sean sometidos para no descarriarla. Ésta es la gran hazaña virtuosa de la razón: dictar la forma imperativa de la ley moral como una coacción moral para conseguir con su comportamiento la virtuosa meta de la dignidad. La Ley del deber define la voluntad comprometiéndola a ella misma, a la misma ley.

A todo esto, ¿cuál es el papel de la razón? ¿Sólo ser mediadora? ¿La razón es lo que nos salva de la melancolía? Lo que nos salva de un abatimiento moral, de ese *succus melancolicus*, sólo puede ser una cualidad positiva. « ¡Bastarse a sí mismo! » vociferaba

¹⁵⁹ Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad; sobre poesía ingenua y poesía sentimental*; y, *una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel* [r. por Juan Pobst y Raimundo Lida], Barcelona, Icaria, 1985, p. 164.

Kant como lema de la Ilustración, pero no únicamente de ella, sino también de la vida y del hombre en cuanto injerto en ella. Se trata de una actitud justa para con nuestra legisladora interna cuyo panfleto resuena en nosotros con la voz de lo mismo que dice: *deber*. ¿Entonces, dónde queda la melancolía? ¿Cuál es su papel aquí, con Kant? ¿Qué tiene que ver el filósofo con ella?

Para Kant, la melancolía es un sentimiento noble que “se funda sobre el temor que sufre un alma limitada cuando, llena de un gran propósito, ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma.”¹⁶⁰ Así, la genuina virtud fundada sobre principios, continúa, tiene en sí algo que parece armonizar con el temperamento *melancólico* y, según se dijo, ese temperamento es el que propicia el sentimiento de lo sublime.

Así, la melancolía representa para Kant, un significativo valor que no sólo nos aleja de casi toda verdad epistemológica, sino también nos acerca a un conocimiento diferente de aquel regido por normas científicas, pues no sólo configura un temperamento capaz de percibir los encantos de la naturaleza, sino también se inclina a la percepción de un sentimiento fugaz, a la vez que eterno y duradero por su magnificencia: lo sublime. Cuando el sujeto melancólico llega a este grado de percepción sin abandonar los principios elevados de la razón mediadora, la imaginación se complementa con el entendimiento logrando una alianza cuyo resultado es el desvarío de la razón por su incapacidad o, afectada por la inabarcabilidad del espectáculo causante de ese sentimiento, una fuerza devuelta surgida del seno interior del mismo sujeto referente a la sensatez de la libertad: dignidad.

Para Kant, entonces, la disposición melancólica es necesaria para una experiencia de lo sublime, pues los melancólicos, muchas veces considerados como *fantasmathas*, eran más susceptibles de ser afectados por cierto tipo de experiencia; debido a su temple de ánimo le consideraban mayor importancia a los hechos inadvertidos por muchos dapercebidos, como aquellos causantes de lo sublime: un amanecer, la obscuridad, un poema... Sin embargo, se creía que una inmersión demasiado profunda en las cosas sobrenaturales y un furor demasiado ardiente transformaban la complexión melancólica en enfermedad melancólica, al

¹⁶⁰ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento...* FCE/UAM/UNAM, pp. 17-18.

grado de llegar a ser una demencia manifiesta como aquella característica de los *fantasmathas*. Es posible observar cómo Kant lleva la concepción aristotélica de la melancolía al plano psicopatológico; pasa de sus *Observaciones de lo bello y lo sublime* al *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Pero cabe hacer la pregunta de cómo pudo el filósofo pasar de una idea metafísica a una ontológica y la respuesta es el *Fauno entusiasta* a quien fue dirigido su *Ensayo*.

Si el escepticismo de Hume despertó al filósofo de su sueño dogmático, el Profeta de las cabras lo hizo de lo que habría podido ser una pesadilla: el embrujo de la melancolía. Toda la vida de Kant había sido un esbozo del molde que lo entregaría a ese encantamiento, pero se detuvo a tiempo, porque para él lo ontológico no podía albergar lo metafísico; es decir, dado que la fundamentación de la dignidad del hombre atañe un problema ontológico, era necesario regular un buen conocimiento por medio del *autoconocimiento* racional que dejara de lado cualquier manifestación emotiva, porque ello podría crear, según se explicó, algún desequilibrio alucinatorio. La vida de Kant quedó como el recuerdo de una melancolía truncada debido a la constante lucha de los sentimientos con la razón.

El mismo Stuckenberg cuenta que aunque la marcada predominancia de las facultades intelectuales de Kant en gran parte suprimía el elemento emocional, había pruebas abundantes de que la naturaleza de Kant no carecía de sentimientos. Encontramos en él el conflicto entre mente y corazón, entre el deseo de uno y la demostración del otro, lo que nos da la llave para la distinción entre la razón especulativa y la razón práctica.

En su *Crítica de la razón pura* y la del juicio, señala el mismo biógrafo, Kant únicamente es visto parcialmente, pues ¿qué persona “fría” va a poder encender la chispa del entusiasmo a través de lo que comunica su ser, en sus mejores estudiantes? Tal “chispa” jamás pudo haber salir emanada de un “iceberg”.¹⁶¹ Jachmann cuenta que en sus lecturas de moralidad Kant no era únicamente un mero filósofo especulador, sino también un “orador espiritual” que movía el corazón tanto como satisfacía la mente:

It produced a heavenly rapture to hear this pure and sublime morality coming from the lips of its author with such powerful philosophic eloquence. O how often he moved us to tears! How often he powerfully agitated our hearts, and lifted our spirits and our emotions out of the trammels of a selfish love of pleasure to high realization of pure

¹⁶¹ Stuckenberg, *op. cit.*, p. 137.

freedom, to unconditional subjection to the law of reason, and to the sublime emotion of disinterested duty! At such times the immortal philosopher seemed to be inspired by a divine power, and he also inspired us who listened to him full of admiration. Surely his hearers never left one of his lectures on morality without being made better.¹⁶²

El mismo entusiasmo admirado es mencionado, también por Stuckenberg, en la animación que daba a sus conversaciones cuando estaba especialmente interesado en su tema:

How often did Kant speak with rapture of God's wisdom, goodness, and power, when conversing with his friends on the structure of the world! How often he spoke touchingly of the blessedness of a future of a future life! And here the heart both of the philosopher and the man spoke, giving indubitable testimony of his emotions and honest convictions. One such conversation on astronomy, during which Kant was constantly inspired by his theme, was not merely enough to convince every one who heard him that he believed in God and providence, but it would also have changed an atheist into a believer.¹⁶³

Por estas transmisiones de Jachmann, indica Stuckenberg, es que se puede ver que hubo tiempos en que Kant estuvo inusualmente inspirado e inspiraba. Se puede ver así que Kant llegó a ser un completo maestro de sí mismo, que sujetaba sus emociones tanto como la razón, aunque hubo evidencias de su sensibilidad con la que, con el transcurso de los años llegó a ser más subordinado.¹⁶⁴

Además de poseer un intenso deseo por el conocimiento, una veneración por la verdad pura, un espíritu crítico que lo controlaba en sus investigaciones y un intelecto consciente de la debilidad de su gran fuerza que lo convirtió en amo de su cuerpo, pudo controlar sus emociones y pudo erigir su trono en su sistema crítico y moral

De esta manera, no podía haber lugar para fantasías o visiones propias del *fantasmatha*, la razón no podía ser gobernada por un sentimiento y tenía que conseguir su autarquía, porque en esa época —siglo XVIII, incluso desde el 908 d.C.— la enfermedad melancólica era comprendida como “ideas perturbadas por la bilis negra, con miedo, ansiedad y nerviosismo;” como una enfermedad del alma que podía atacar a las tres

¹⁶² *Ibidem*, 135.

¹⁶³ *Idem*.

¹⁶⁴ Recordemos que de acuerdo con el propio testimonio de Kant, sus inclinaciones para rendirse a los impulsos, cuyos resultados fueron ocasión de arrepentimiento, lo indujeron a formar máximas para su conducta con la vista en hacer de la razón, en lugar de los impulsos, el árbitro en todas las cosas.

«*virtutes ordinativae*»: imaginación, razón y memoria.¹⁶⁵ Y para nuestro filósofo, lo sublime no se trataba de una enfermedad del alma, sino de una virtud moral y un valor estético, cuyo placer no podía obtenerse sin un aire de melancolía.

El sentimiento de lo sublime sólo cobra coherencia visto desde una perspectiva moral y sólo bajo esa misma perspectiva el melancólico puede percibir en toda su magnificencia, a la vez que inabarcabilidad, la libertad, el entendimiento, la audacia, la tragedia y la virtud verdadera. Por esto mismo, además de exaltar la melancolía, Kant la consideraba como un temperamento peligroso, pero capaz de conducirlo hacia el disfrute de las más sublimes sensaciones, excepto en el caso de Komarnicki en quien la enfermedad aparecía en su «forma más grotesca». En este último caso y en el de Swedenborg, la melancolía se presenta como una forma que elude la razón.

En el caso de Swedenborg, la melancolía degeneraba en una «extravagante exaltación de las hazañas» que llevaba al límite el sentimiento de lo sublime; otra de las consecuencias, además de la experiencia del teósofo, era el caso de la soledad profunda, percepción terrorífica del sentimiento sublime. Aunque la soledad del hombre no civilizado (“salvaje”, como lo llama Kant) es considerada por el filósofo como el estado más puro de la naturaleza humana, porque está exento de los peligros y barbarie de la sociedad; sin embargo, ella puede ser portadora de una sombra negra, de la *vis imaginativa*, de la melancolía; pero cuando aparece la melancolía, está en la voluntad y en la razón potenciar su desarrollo como una triada dialéctica (maravilla–temor–fortaleza). La melancolía no es más que una metáfora de la soledad interna de la vida filosófica que subsume en sí la lucha antagónica de la imaginación y el entendimiento; de la razón y el sentimiento.

Antes de proseguir, hay que señalar que el extraviado es un solitario del pensamiento, porque no puede transferir sus experiencias ni reiterarlas ni enseñarlas y ello lo condena a la tragedia de relatar un pasado propio, que con frecuencia es el reciente, pues el otro carece de sentido. Además, su relato no puede hacerse comprensible y, en el caso de los visionarios, parece reducirse al mezquino interés por el reconocimiento de la absoluta singularidad genial. En este gesto, puede resumirse la posición aristocrática del elegido por

¹⁶⁵ Fue Ishaq Ibn ‘Imran quien principalmente describió así la enfermedad melancólica. Cf. el capítulo 1 de este trabajo.

ese don del que lo ha provisto posiblemente la naturaleza, de manera que siempre intentará ocultar su desigualdad en los modos de relacionarse con el mundo y con sus seres vivos.

Un pensamiento extraviado está condenado a volverse completamente exterior a sí mismo, a transformarse en una fantasmagoría fija, inmóvil y fundamentalmente alienada. El afectado se convierte así en un ser inerte e inactivo. Su posición es la de mantener en una separación extrema la demanda de su pensamiento por un lado y la afectividad por otro. Así, su pensamiento gira en el vacío, se vuelve fantasioso y se pierde a sí mismo, y su afectividad deriva hacia una masa desbordante de emociones, estados apasionados y odios melancólicos, o bien exaltaciones, fervores y entusiasmos recurrentes. Pero es necesario decir que el entendimiento y la locura tienen trazadas unas fronteras tan difusas que difícilmente se recorre un territorio amplio de alguna de ellas sin de vez en cuando, dar un pequeño recorrido por el otro. Sin embargo, lo que nos empujará a ir más allá de los límites de nuestro entendimiento será la fuerza de la esperanza.

Kant melancólico

El alacrán clavándose el aguijón, harto de ser un alacrán, pero necesitado de alacranidad para acabar con el alacrán.

Cortázar, *Rayuela*

La melancolía, con su triada dialéctica, conforma el arquetipo psicológico del filósofo de Königsberg. Kant se despojó del mito de la melancolía con su racionalismo para, así, poder enfrentar el futuro con su legado crítico; *re-creó* un pasado mítico, para que la propia modernidad pudiese despojarse de mitos y enfrentar racionalmente la construcción del futuro. Sin embargo, esto nos lleva a pensar la melancolía misma del filósofo, pero, ¿fue Kant melancólico? ¿Su hartazgo existencial fue el causante de sus críticas?

Antes que nada, fijemos nuestra atención en la *Crítica del Juicio*, escrito que permite ver cómo la posible melancolía del filósofo será la ocasión privilegiada para acceder a la experiencia racional de lo sublime. Ahí se explican cómo los primeros pasos para que el pensador se encontrara a sí mismo fueron marcados por el signo de la melancolía, de una melancolía vivida y sufrida a cada momento. Esta dolencia interna del

filósofo se inscribe perfectamente como un arquetipo, de manera que puede alentar tanto sus especulaciones filosóficas como los procesos descritos por los novelistas, pues las palabras sabias nacen de haber reflexionado en los momentos de angustia, cuando el hombre se repliega en sí mismo para meditar. El filósofo tuvo que superar su melancolía para, a partir de la maravilla y temor, poder crear, pero hubo que volver a construir ese pasado melancólico al ser él el portador de la simiente: la simiente de un arquetipo psicológico en potencia por vivirse en soledad.

Con el aislamiento buscado ocasionalmente, Kant enseña en la soledad una forma de convocar el amotinamiento de una nueva manera de pensar.¹⁶⁶ La conciencia racional kantiana se zambulló en los fondos cenagosos de la sistematicidad para evitar lo emocional y el resultado fue una brillante y profunda revolución intelectual que cambiaría la realidad filosófica. La búsqueda de la realidad rindió culto, ya no a los sentimientos, sino a la otredad constituida por la crítica, la disidencia y la libertad; una otredad que, sin embargo, se volvió máscara, jaula, y fue preciso escapar de nuevo permitiendo la entrada a los constituyentes de esa antigua realidad: las emociones y sentimientos que ahora cobrarían forma en su *Antropología*. Así, dos melodías diferentes se trazaron como una expresión de vida en la interminable fuga del filósofo, entre las cuales una habría de predominar: la que nos recuerda que el sentimiento había sido condenado a ser símbolo y máscara; la melodía que lo dejó atrapado en el racionalismo, dentro de la jaula de la melancolía. El pasado emotivo de Kant fue subyugado y transformado en racional, pero su reverso guarda el significado de la sensibilidad que él quiso dilapidar. Es el contenido de la dialéctica del arquetipo kantiano.¹⁶⁷

Para un racionalismo cabal debe haber la necesidad de sentirse culpable siempre, pues si no hay culpa, no hay nada que implique la construcción de una jaula donde sus mismos barrotes son reforzados con la ley moral de un Imperativo categórico. “Es necesario nacer culpables, si no Dios sería injusto”, decía Pascal,¹⁶⁸ y algo similar —y que completa estos supuestos— dice Kant cuando finaliza su *Crítica de la razón práctica*

¹⁶⁶ Después de la comida, Kant procuraba la soledad en sus paseos “digestivos” con el fin, decía, de ayudar a su salud, además de proseguir con sus meditaciones. Para justificar lo relativo a la salud, daba un razonamiento que sin duda había conseguido con sus meditaciones, pero buscaba la soledad como la buscaban los melancólicos en el Medioevo.

¹⁶⁷ Cf. *supra*.

¹⁶⁸ Cit. por R. Bartra, *op. cit.*, pp. 184-185.

afirmando que sólo de algo puede estar seguro: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes cuando con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.”¹⁶⁹

Así es como el filósofo es portero de la metamorfosis de su pensamiento y mientras ve arremolinarse en su derredor al espíritu de la melancolía, se dedica a enterrar los sentimientos que, pese a la gran estructura racional edificada sobre ellos, surgirán como enjambres dispuestos a terminar con ese edificio apriorístico del tribunal de la razón. Aun aquí es posible ver el universalismo tan característico del filósofo, porque la vida nos ha enseñado que el sentimiento jamás podrá ser erradicado, pues aun cuando se encierre en una jaula, ésta no podrá detener su total iridiscencia la cual podrá desde siempre traspasar esos barrotes que lo intentan aprisionar. Finalmente, el sentimiento terminará consiguiendo su libertad y fuera, con la imaginación, logrará una alianza única que ni la razón podrá detener. Es el caso de las enfermedades, del cansancio anímico y mental, y de las circunstancias en general, aunque en estas últimas, si no lo victorioso, sí lo apremiante, seguirá siendo la voluntad. El ejemplo es la vida misma de Kant que después de la construcción del edificio racional llega el deterioro de su persona debido a la fuga sin control de los sentimientos que a la razón le pedían pasar por encima de su razón buscando lo antes inimaginable: viajes largos y compañía en su soledad.¹⁷⁰ El edificio construido en su época de lucidez comenzaba a derrumbarse; la repentina invasión de los sentimientos trajo consigo nuevamente el dolor estomacal que de joven había padecido. El surgimiento de las emociones era evidente, porque se le presentaban episodios emotivos de anécdotas pasadas consideradas como presentes (cuando Kant empieza a hablar con amigos que murieron años atrás como si estuviesen presentes) y, aunque ello fuera una incoherencia racional, sin embargo, siempre conservó su brillantez, la cual estaba unida en mayor

¹⁶⁹ K. p. V., “Conclusión”

¹⁷⁰ Cuenta Wasiansky que en sus últimos días Kant buscaba todo aquello que había estado evitando: compañía, viajes... *vid* E. Wasiansky, *op. cit., passim*. Además, y no sólo desde el momento de haberse decidido por el cultivo de la moral, concebida ésta como el camino hacia la dignidad de su persona, era usual encontrarlo en un semiensimismamiento filosófico, pues se encontraba meditando solo en sus conceptos. *Cf.* Stuckenberg, *op. cit.*, p. 127. También nos dice Kuno Fischer que después de su *Crítica*, Kant estaba tan ocupado con sus propios pensamientos que era difícil captar el espíritu de alguna otra filosofía fuera de la suya. *Cf.* Kuno Fischer, “Vida de Kant” en <http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0010098.htm>. Ante esto, cabe hacerse la pregunta de hasta qué punto sería posible diferenciar el escape de las sensaciones de la rigidez de una razón debilitada por el cansancio tras una larga batalla sostenida; de la fuga de esas mismas emociones por una enfermedad concebida como demencia.

medida a la imaginación, pero en la que era posible apreciar la fuerza de la voluntad que se negaba a desaparecer.

Ante la enfermedad, el cansancio mental y, ocasionalmente, el vital, la voluntad, innegablemente, comienza a fallar. El imperio de la razón no es para siempre, pues aunque demuestre su supremacía en algún momento ha de terminar. Lo vemos con enfermedades, con catástrofes, injusticias; con el asombro, el temor y el amor. Al final de sus días, Kant daba la impresión de un *fantasma de siglos pasados*;¹⁷¹ su intento por el control absoluto sobre las emociones había terminado y en este fin estaba su fallo. La presencia de la triada dialéctica, aunque enunciada en todo el trabajo con una sinonimia sustantiva, se hace latente: maravilla–temor–fortaleza. La melancolía de Kant fue una melancolía controlada, llevada al límite pero sin convertirse en enfermedad. Su vida fue una vida gobernada por lo sublime.

¹⁷¹ Vid. E.Wasiansky, *op. cit.*, *passim*.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Roger, *El duelo de los ángeles*, Valencia, Fondo de Cultura Económica, 2004, 167 pp.

_____ *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1993, 291 pp.

Botul, Jean-Baptiste, *La vida sexual de Immanuel Kant* [tr. y pról. Dulce María Granja], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 113 pp.

Bright, Timothy, *Un tratado de melancolía* [tr. María José Pozo Sanjuán y Esteban J. Calvo], Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría [Historia 17], 2004, 219 pp.

Burke, Edmund, *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* [estudio prol. y tr. Menene Gras Balaguer], Madrid, Técnos, 1987, 136 pp.

Burton, Robert, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, [tr. Ana Saez Hidalgo], Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría [Historia / 2], 2002, 473 pp.

Cabrera, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, México, Paidós/UNAM/FFYL, 1998, 207 pp.

Canterla, Cinta, *La cara oculta de la razón. Locura, creencia y utopía*, Cadiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cadiz, 2001. 421 pp.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, vol. 6 [tr. Manuel Sacristán], México, Ariel, 1992, 464 pp.

Chantraine, Pierre *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, París, Klincksieck, 1999.

Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, París, PUF, 1968, 190 pp.

Ellenberger, Henri Frederic, *El descubrimiento del inconciente [sic], Historia y evolución de la psiquiatría dinámica* [versión española de Pedro López Oniega], Madrid, Gredos, 1905, 1054 pp.

Fontan, Manuel, *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*, España, Eunsa, 1994, 700 pp.

Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, vols. 1 y 2 [tr. Juan José Utrilla], México, Fondo de Cultura Económica, 2006

_____ *Madness and Civilization*, Nueva York, Vintage, 1973, 299 pp.

Istituto per la collaborazione culturale, *Enciclopedia filosofica*, v. 4, Centro di Studio Filosofici de Gallarte, Venecia-Roma, Casa Editrice G. C. Sansoni-Firenze, 1957

Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades* [tr. Elsa Tabernig], Buenos Aires, Losada, 1963, 166 pp.

_____ *El poder de las facultades afectivas* [tr. y prol. Vicente Romano García], Argentina Aguilar, 1974, 50 pp.

_____ *Antropología en sentido pragmático* [tr. José Gaos], Madrid, Alianza Editorial, 2004, 287 pp.

_____ *Cómo orientarse en el pensamiento* [tr. y prol. Carlos Correas], Buenos Aires, Leviatán, s/f, 71 pp.

_____ *Crítica de la razón pura* [tr., pról., notas e índices Pedro Ribas], Madrid, Alfaguara, 2002, 692 pp.

_____ *Crítica de la razón práctica* [tr. introd. y notas, Dulce María Granja], México, FCE-UAM-UNAM, 2001, 200 pp.

_____ *Crítica del juicio* [introd. y análisis de las obras Francisco Larroyo], México, Porrúa, 1973, 406 pp.

_____ *Crítica del juicio* [tr. José Rovira Armengol], Buenos Aires, Losada, 1961, 339 pp.

_____ *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [intr. Agustín Béjar Trancón, tr. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales], Madrid, Mínimo Tránsito, 2001, 91 pp.

_____ *Filosofía de la historia* [tr. Eugenio Ímaz], Colombia, Fondo de Cultura Económica, 1998, 147 pp.

_____ *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [tr. Roberto Rodríguez Aramayo], Madrid, Trotta, 1999, 62 pp.

_____ *Lecciones de ética* [tr. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero], Barcelona, Crítica, 2002, 305 pp.

_____ *Lo Bello y lo Sublime* [tr. Luis Rutiaga], México, Tomo, 2004, 170 pp.

_____ *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [tr. Luis Jiménez Moreno], Madrid, Alianza Editorial, 1990, 108 pp.

_____ *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [ed. bilingüe alemán-español, tr., intr. y notas de Dulce María Granja], México, FCE/UAM/UNAM, 2004, 131 pp.

_____ *Sueños de un visionario* [tr. introd. y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza, 1987, 127 pp.

Klibansky, R., Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía* [tr. María Loisa Balseiro], Madrid, Alianza, 2004, 427 pp.

- Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus Fuentes* [comp. Michael Mooney], México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 366 pp.
- Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988, 265 pp.
- Quincey, Thomas de, *Los últimos días de Kant* [tr. Edmundo González Blanco], Barcelona, Ediciones Júcar, 1989, 151 pp.
- Rabade Romeo, Sergio, *Kant: Conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, vols. 1 y 2, Madrid, Cincel- Kapelusz, 1988, 175 pp.
- Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad; sobre poesía ingenua y poesía sentimental; y, una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel* [r. por Juan Pobst y Raimundo Lida], Barcelona, Icaria, 1985, 255 pp.
- Stuckenberg, J. H. W., *The Life of Immanuel Kant*, Londres, Thoemmes Bristol, 1990, 474 pp.
- Unamuno, Miguel, *La dignidad humana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944, 167 pp.
- Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, 140 pp.
- Wasiansky, E. y T. de Quincey, *Vida íntima de Kant* [versión española de José María Borrás], Sevilla, Renacimiento, El clavo ardiendo, 2003.

Fuentes electrónicas

- Barreira, Ignacio, “La concepción de locura en el Ensayo de las enfermedades de la cabeza de Immanuel Kant”, en *USAL-Publicaciones-Psicología y Psicopedagogía*, Revista Virtual, Domingo, 25 de noviembre de 2007, Año IV, núm. 13, consultado en <http://www.salvador.edu.ar/publicaciones/pyp/13/2.htm>.
- David-Menard, Monique, *Kant's "An Essay on the Maladies of the Mind" and Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, consultado en EBSCO.

D'Odorico, Gabriela, "Figuras del extravío. Kant y el camino de la Ilustración", consultado en <http://www.tomasabraham.com.ar/seminarios/kant2006.htm>.

Oury, Jean, "Libertad de circulación y espacio del decir", consultado en <http://www.topia.com.ar/articulos/36oury.htm>.

Fischer, Kuno, *Vida de Kant*, consultado en <http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0010098.htm>.

Lorca Martín de Villodres, María Isabel, *Afectividad o conciencia sentimental y razón en Kant. Una relectura de su pensamiento doscientos años después*, consultado en http://ponce.inter.edu/nhp/contents/Inter_Ethica/pdf/Afectividad_conciencia.pdf.

Márquez Muñoz, Jorge, *Razón cínica. Las afinidades afectivas de la melancolía y la modernidad*, consultado en http://www.politicas.unam.mx/razoncinica/23_oct06/marquez_afinidades_melancolia.html.

Martín, Stefano, *Le riflessioni di Immanuel Kant e Giacomo Leopardi intorno a L'arte di prolungare la vita umana di C.W. Hufeland*, consultado en http://www.sfi.it/cf/archivo_cf8/articoli/martini.htm.

Santos Gracia, Miguel Ángel, *La locura en la razón: El concepto de enfermedad de la razón en la crítica kantiana de la metafísica*, consultado en http://64.233.187.104/search?q=cache:ujDIfMXy1lwJ:www.maniaweb.org/apdf/M%255B1%255D.%25C1.Santos_Gracia.pdf+%22locura+kant%22&hl=es.

Paladini, Nicolás y Santiago Sánchez Freytes, *Los sentimientos patológicos Vs. el estado de ánimo y el control mental de los mismos*, consultado en <http://www.uccor.edu.ar/paginas/medicina/publicaciones/kant.pdf>.

Ross, Alison, *Introduction to Monique David-Menard on Kant and Madness*, consultado en EBSCO.

s/a, “Para la pregunta: ¿Qué es la dignidad?” en *Foro contra la incineración*, consultado en <http://noincineraciontenerife.com/noticias/921.htm>.

Stanford Encyclopaedia of Philosophy, *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*, consultado en <http://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/>.

Stefano Martin, *Le riflessioni di Immanuel Kant e Giacomo Leopardi intorno a L'arte di prolungare la vita umana*, di C.W. Hufeland, consultado en http://www.sfi.it/cf/archivo_cf8/articoli/martini.htm.

Theis Robert, *Kant y la esperanza en los límites de la mera razón*, consultado en http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-20046944B059-6CDD-E2D7-46CE-73A86173F453&dsID=kant_esperanza.pdf.

Tubino Arias-Schreiber, Fidel, *En nombre de la lengua perfecta*, Consultado en http://www.pucp.edu.pe/cef/docs/tubino_lengua_perfecta.pdf.