



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras



Estética y locura: perspectivas del sueño de la razón.

Tesis que para obtener el grado de Licenciado en filosofía presenta

Sergio Monter Arizmendi



Asesor: Dr. José Luis Balcárcel Ordóñez

Ciudad Universitaria, CD. MX.

2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 Julieta, mi madre, por sus incansables cuidados...

A Sergio, mi padre, por su infinita disposición...

A Yereli, mi novia, por su persistente amor hacia mí...

A mis abuelos, Antonio (Q.E.P.D.), Esperanza, Modesto, Guadalupe, por los libros, el ánimo, las historias, y todo el cariño...

A L. Julieta, Eric, Yuliana, mis hermanos, por su abrazo fraterno...

A mis sobrinos, Nicolás, Sofía, Máximo, por lo que vendrá...

A los Monter y a los Arizmendi, por recibirme siempre con una sonrisa...

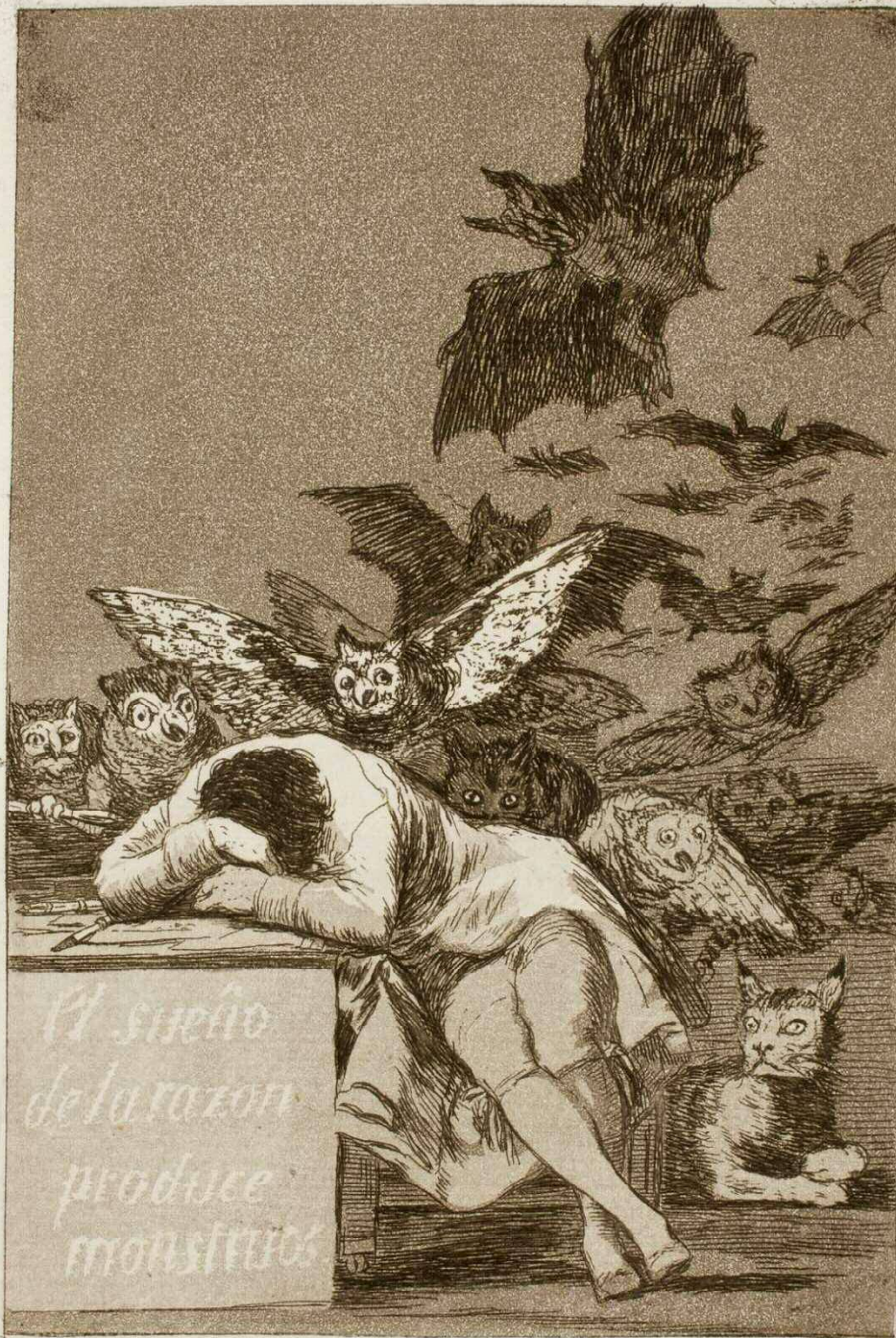
A todos mis maestros, en especial al Dr. José Luis Balcárcel, la Lic. Silvia Durán (Q.E.P.D.), la mtra. Gabriela Hernández, el Dr. Roberto Mackiney, el Dr. Salvador Cabrera, la Dra. Paloma Atencio por su generoso apoyo e invaluable enseñanzas en todo este proceso...

A todos mis amigos, por su compañerismo...

Todos ustedes son mi creencia más sólida y mi única fe.

CONTENIDO

Contenido.....	2
Introducción.....	4
Capítulo 1. El surgimiento de la inquietud por la locura en la filosofía de Kant.....	8
1.1. La aparición del profeta Jan Komarnicki	15
1.2. La <i>diatriba</i> con Swedenborg y El sueño de la razón.....	28
1.3. Un grillo en la cabeza	42
Capítulo 2. Locura y melancolía en el pensamiento crítico de Kant	52
2.1. El decenio del silencio	53
2.2. La inquietante «realidad (en sí)».....	58
2.3. Un espacio para la libertad.....	60
Capítulo 3. La melancolía y lo sublime.....	65
3.1. El vértigo de lo sublime.....	68
3.2. Reino de lo suprasensible	73
3.3. Genio y locura	75
Cierre	81
Bibliografía	90



INTRODUCCIÓN.

“El sueño de la razón produce monstruos”... parecería un título adecuado para la empresa crítica de Kant, enfocada en despertar a la razón del monstruo producido por el sueño dogmático, cuando la razón se desprende de la realidad, pero también cuando es incapaz de *distinguir* la realidad del pensamiento. Cuando la razón humana pierde su apoyo con la realidad compartible, ella misma produce el objeto de su conocimiento, de forma semejante a las alucinaciones producidas por una razón enferma.

Aquí nos proponemos abordar el tema de la locura y su incidencia en la filosofía Kant. En específico, intentamos exponer la relación que existe entre la locura y la estética de este afamado filósofo, y si es que la hay. Este vínculo entre estética y locura es abordado sobre todo en el presente trabajo a través de la categoría estética de lo sublime. La experiencia o, mejor dicho, el *sentimiento* sublime, desde el planteamiento que presentamos a continuación, rescata un terreno clausurado por Kant, pero al cual ahora puede “volver la mirada” con una perspectiva “crítica” y filosófica. Y, por así decirlo, el ámbito al que los locos aseguran haber accedido ya no es tan sólo un reino de fantasmagorías y sombras indistinguibles, sino un sustrato suprasensible y el fundamento último de la realidad.

Para abordar esta cuestión, en la primera parte del trabajo abordaremos los límites y el sueño de la razón. ¿Cómo surge la inquietud por la locura en el pensamiento de Kant y cómo da aparentemente por terminado el tema para atender asuntos más importantes? El encuentro de Kant con el tema y su enfrentamiento con el mismo, a fin de buscar una forma de mantenerse a salvo de este terrible malestar, lo llevó, de alguna forma, si no a crear todo un sistema enfocado a combatir la locura en sí, al menos a que su pensamiento se hallara impregnado de esta aversión y repulsión por la misma.

La segunda parte de este trabajo señala que ciertas huellas de esta inquietud por la locura permanecieron en el pensamiento filosófico y crítico de Kant. La inquietud por la locura no sólo se refiere a un pequeño lapso de la fase precrítica en el cual se interesa por el tema para luego distanciarse del mismo, sino que la preocupación del filósofo por la locura se conserva durante la etapa crítica. Pero esta preocupación se mantiene latente sólo a través del

“mito de la melancolía” que inquietó a Kant. Aunque ya no de la misma forma, el pequeño filósofo de Königsberg conserva ciertos rastros de su inquietud por la locura, como el sonido de una criatura nocturna que no lo deja dormir en paz, como un grillo en la cabeza del filósofo.

La relación entre la melancolía y lo sublime se convierte en la motivación principal del presente trabajo de investigación. El humor de la melancolía, en el pensamiento de Kant, podía conducir a los «espacios sublimes» que dan cuenta de un propósito «más alto» para el ser humano que el fin natural y aun la muerte. Pero la melancolía también podía desembocar en una especie de enfermedad del ánimo y sumergir al individuo melancólico en un peligroso desequilibrio mental. De modo que pareciera haber una peculiar conexión entre la locura melancólica y el juicio estético de lo sublime en la filosofía de Kant. El temperamento melancólico ocupa un lugar notable en su construcción filosófica. En la forma que Kant concibe lo sublime, y quizás, en general, en la construcción de un sistema filosófico.

La preocupación por la locura no se limita al surgimiento del pensamiento crítico de Kant y no desaparece durante el período de madurez del filósofo. Esta inquietud por la locura permanece durante la llamada «etapa crítica» de Kant. En el segundo capítulo abordamos estos rastros o «efectos durables» que permanecieron de tal inquietud de Kant por la locura durante el período crítico. En el tercer capítulo tratamos de observar cómo la preocupación de Kant por la locura desemboca en la categoría estética de lo sublime. Es aquí donde abordamos el posible vínculo entre estética y locura.

En el segundo capítulo sugerimos que algunos rastros que esta inquietud por el surgimiento de la locura y la enfermedad mental pudieron haber permanecido en la filosofía de Kant durante su reconocida etapa de madurez filosófica. ¿Qué huellas dejó esta repulsión de Kant por la locura en su posterior pensamiento filosófico? En primer lugar, podemos hacer mención de las “frecuentes indisposiciones” que impiden la conclusión de su obra y que tal vez tienen que ver con la melancolía de carácter del filósofo, pues las ideas que inspira este humor bien pueden tornarse en delirantes; en segundo lugar, la sombra de una incognoscible cosa en sí que permanece como una advertencia y un riesgo a caer en desequilibrios, y en tercer lugar, la libertad humana, que da cuenta de lo suprasensible, pero que también puede convertirse en una sombra de lo desconocido, son tres de los rastros que encontramos en los límites que Kant establece entre razón y entendimiento.

Así, en el primero y segundo capítulo abordamos, tanto el *surgimiento* de la actitud crítica de Kant a partir de su encuentro con la locura, como el desenvolvimiento del sistema filosófico de Kant desde dicho encuentro. A partir de ahí, concluimos con una exposición sobre este vínculo entre la melancolía y lo sublime en la filosofía de Kant. El tercer capítulo lo dedicamos a la experiencia de lo sublime y sus posibles repercusiones en campos como los de la estética y el arte. ¿Qué relación guarda la locura –y en especial la melancolía como potencial fuente de lo que comúnmente se llama enfermedad mental– con el arte moderno? Y esta pregunta la abordaremos desde la concepción de Kant de lo sublime. ¿Guarda alguna relación la melancolía con la filosofía de Kant, y en particular con *su* sentimiento de lo sublime? El trabajo que presentamos a continuación consta de tres partes: en la primera parte nos dirigimos al «surgimiento de la inquietud» que tuvo Kant durante este breve lapso de la etapa precrítica; vemos cómo nace esta preocupación e interés en el filósofo y cómo, luego de este lapso, abandona sus indagaciones en torno al tema. En ese momento dirigiría más bien su atención y energía a asuntos de «mayor importancia». Desde entonces ya no se ocuparía del tema de la locura y las “enfermedades de la cabeza”, y pondría sus esfuerzos en resolver cuestiones a las que consideraría más urgentes.

De este modo cierra su etapa precrítica y comienza su etapa crítica o de «madurez filosófica». Kant intenta concluir este capítulo de su vida y dedicar su tiempo a cuestiones menos triviales con el fin de no desgastarse con pensamientos fútiles. Pero al mismo tiempo admite que él mismo podría caer en las redes de la locura debido a que padece el antiguo malestar conocido como *melancolía*.¹ Todavía durante el siglo XVIII, se consideraba que la melancolía era uno de los cuatro humores que recorrían el cuerpo humano y que causaban un

¹ Los otros tres humores de la teoría hipocrática, a diferencia de la melancolía, son más fácilmente reconocibles en el cuerpo: la sangre, la bilis (amarilla) y la flema. La presencia dominante de cada una desemboca, según esta teoría médica aceptada aun en el siglo XVIII, en un temperamento específico: sanguíneo, colérico y flemático. La bilis negra o «melancolía» (del griego: μελαγχολία, bilis negra) era la causante del temperamento melancólico. Ver Roger Bartra (2005), *El duelo de los ángeles, Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.

bueno o malo funcionamiento del organismo.² Desde esa antigua tradición se atribuía a la melancolía un lugar privilegiado para contemplar una realidad superior. Pero durante la etapa crítica Kant se deslinda del tema de la locura. Sin embargo, algunas huellas de esta insidiosa inquietud permanecieron en su pensamiento filosófico. Tal vez, después de todo Kant buscaba protegerse de los terribles estragos de la enfermedad mental y para ello recurrió a la filosofía antes que a cualquier otro remedio.³ Pero también la melancolía, que podía conducir a la tanto a la más perversa locura como al goce más sublime, acompañó el trabajo filosófico de Kant.⁴

Cabe advertir que hacemos alusión al grabado de Goya, pero no analizamos a fondo el significado que este autor le dio a su grabado, sino que lo utilizamos para plantear la cuestión que abordamos. El presente trabajo debe verse como una introducción a un trabajo más amplio sobre la relación entre la melancolía y lo sublime en la filosofía de Kant en particular, pero también, más generalmente, entre la locura y el arte, sobre todo el arte moderno. Pero ¿cómo definimos la locura? A continuación, no buscamos definir la locura como tal, sino sólo preguntarnos qué es ese fenómeno o enfermedad que llamamos locura y que altera a la razón.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Ver Carlos Thiebaut (2007) *De melancólicos, escépticos y filósofos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas.

CAPÍTULO 1. EL SURGIMIENTO DE LA INQUIETUD POR LA LOCURA EN KANT

Immanuel Kant (1724-1804), filósofo prusiano nacido en Königsberg durante la segunda década del siglo XVIII, en una pequeña comunidad a orillas del mar Báltico, y que murió a inicios del XIX en su ciudad natal, sin duda representa una pieza clave para entender el pensamiento occidental moderno en la actualidad en muchas de sus vertientes y facetas. Una de ellas, acaso no la menos visible, pero tampoco la más estudiada, es la que se refiere a las manifestaciones artísticas en la modernidad y en general al estudio de la estética.

Otro de los ámbitos de la cultura en el que Kant no se adentró demasiado y no exploró a fondo, pero que incidió en el rumbo de la futura reflexión en torno al tema, fue el que se refiere a la *locura* o las enfermedades de la cabeza. Kant no se dedicó a esclarecer a fondo el origen de este tipo de padecimiento que afecta al individuo *dentro* la sociedad, pero aquí tratamos de mostrar que la filosofía de Kant se dirige en cierto modo a enfrentar la cuestión contra de la locura y también buscaba combatir el monstruo que encarna la enfermedad mental, vista como un padecimiento o trastorno que solamente afecta al ser humano cuando se encuentra inmerso en el cuerpo social.

Podemos decir que Kant no buscaba en realidad explicar las razones de la sinrazón y de la locura, pero a ésta la concibe como una terrible sombra que atormenta durante las noches lúgubres. De este modo, no estaba buscando extirpar por completo y utópicamente todo rastro y síntoma de vicio y locura de la sociedad, sino que la filosofía de Kant busca mantener el peligro siempre latente de la enfermedad mental en un estado seguro y de equilibrio con una sanidad que nunca podría llegar a ser absoluta. Kant sabe que no es del todo posible desaparecer todo rastro de locura y él mismo no busca deshacerse por completo de sus propias fantasías y «quimeras», sino que las mantiene en las fronteras, en los límites de su pensamiento, en donde no puedan causar un daño irreversible.

De este modo el filósofo de Königsberg se concentraría en la implementación de un nuevo método en filosofía que previera una protección al pensamiento del peligroso sendero de la enfermedad mental, mientras podía abrir atento sus oídos y se dejaba seducir ante el

intempestivo canto de las delicias metafísicas. En el pensamiento de Kant se va perfilando la *certeza* de que intentar probar un mundo que supera la realidad sensible (es decir, acceder a una realidad suprasensible) es tan demencial como afirmar que mediante un esfuerzo sobrenatural *ya* se ha logrado acceder a esta realidad última y metafísica que se aparta de cualquier contacto con el mundo real. Según Kant, el mundo que percibimos con los sentidos se encuentra firmemente «arraigado» en una «realidad metafísica» de la que no podemos formarnos sino una idea en el pensamiento, pero no podemos hallar de esta realidad una experiencia, ni explicar su existencia mediante palabras y conceptos.

Si existe algo que podemos percibir por medio de nuestros sentidos, si podemos captarlo, probablemente aquello que percibimos no se trate más que de un fenómeno de la sensibilidad, una «aparición» o «fenómeno» de la realidad «en sí» misma, pero no el trasfondo impenetrable para los seres humanos de esta misma realidad. Asimismo, podemos *pensar* que este mundo que rebasa la realidad de los sentidos también es «real» y no una mera fantasía creada por nuestra mente, pero, curiosamente, no podemos tener una prueba palpable de este mundo que se encuentra detrás y por encima de nuestras percepciones.

Esto quiere decir que no podemos acceder al mundo tal cual es «en sí mismo», sino solo a través de nuestras facultades cognoscitivas. Cualquier idea o experiencia que tengamos de la «realidad en sí», nunca será «pura»; las cosas «en sí» mismas pasarán siempre por el filtro de la subjetividad, revestidas por nuestras facultades de conocimiento. Las cosas tal cual son en sí mismas pertenecen a un ámbito inaccesible para nuestras capacidades.

La realidad se muestra con forma de *fenómenos*, en tanto que esta *experiencia fenoménica* del mundo encuentra un orden y armonía de acuerdo al sujeto y no tanto al objeto, es decir, que es el sujeto construye su objeto de conocimiento y no tanto el objeto el que otorga la forma de conocimiento al sujeto. Los objetos no imprimen sus propiedades en nuestros órganos sensitivos, sino que el sujeto *da* forma a los objetos del mundo exterior. Las percepciones que tenemos del mundo externo son de alguna manera creados por nuestras facultades mentales.

Pero esto no quiere decir que desaparezca la realidad «en sí» misma como una mera ilusión, sino solo que no podemos acceder al fundamento último de la realidad, y la ilusión consiste en intentar probar o acceder a este mundo extrasensorial por medios «sensibles», así

como intentar alcanzar esta realidad por medios intelectuales, o sea, mediante la argumentación lógica y razonamientos abstractos desligados de toda experiencia o dato sensorial. Esto explica que los enfermos mentales produzcan imágenes y alucinaciones que no se encuentran en la realidad común y compartible, sino solo dentro de su cabeza. Los «locos» viven en un mundo de fantasías producto de un delirio de la imaginación y de un «mal funcionamiento» de sus facultades mentales, que los hacen percibir una realidad que solo ellos son capaces de experimentar.

Así, de un modo similar al sueño nocturno y las ensoñaciones diurnas, los afectados por la locura parecen rondar un mundo de fantasmas que no puede ser probado y aprobado mediante un consentimiento común, sino que solo ellos son *capaces* de penetrar. El hecho de que los enfermos de la cabeza perciban una realidad invisible para el resto de las personas a su alrededor, es decir, que tengan una experiencia sin objeto o *alucinaciones*, se explica no tanto por la existencia palpable y comprobable de espíritus y fantasmas en el mundo real o porque los locos pudieran tener contacto con este mundo de espíritus, sino porque nuestra subjetividad produce activamente su objeto. Por ende, los objetos externos no imprimen sus supuestas características preexistentes en nuestras “vacías mentes”, sino que nuestras facultades cognoscitivas imprimen al mundo la forma de su (re)presentación.

En muchos casos la locura, como una perturbación de la mente humana, consiste en la falta de un fundamento objetivo para el mundo en el que vive y la realidad en la que se desenvuelve el individuo. Esta enfermedad consiste en la ausencia de un fundamento que asegure el orden y la verdad de las experiencias que tiene el sujeto y las explique o dé cuenta de ellas apelando a leyes universales y objetivas, o al menos compartibles a toda la especie humana. El problema con la locura es su falta de una base sólida y firme que garantice la fiabilidad de su *perspectiva* frente al mundo. Los enfermos de la cabeza no siguen una regla común que los ligue a la realidad compartida por la sociedad, sino que siguen su propia regla particular. Pero la ausencia de una base común no se traduce en la ausencia todo fundamento por el cual logra dirigirse la mente humana en su desvarío.

Aun cuando carece de una regla común, la mente humana se dirige por una regla propia, que de algún modo muestra esta poderosa facultad creativa del ser humano. Los «enfermos del alma» viven en un mundo propio, construido por su fecunda imaginación, pero

que revela una «positiva sinrazón»,⁵ esto es, no la mera «ausencia de razón, sino... una razón alternativa» (BÉJAR, 2009, pág. 42). La ausencia de un fundamento objetivo y el síntoma de la locura se muestra entonces no tanto en una pérdida efectiva de la razón, sino en la falta de contacto con el mundo externo. El rasgo «universal» de la locura puede ubicarse de este modo en la carencia de un mundo compartido, pues el individuo atacado por la locura ve y oye cosas que los demás no son capaces de ver ni oír.

Los afectados por la locura parecieran ser capaces de penetrar un mundo inaccesible para el resto de las personas y que en muchos casos para los afectados por dicho trastorno es tan real y ordinaria como cualquier experiencia compartida. Cabe interrogarse si ese mundo que habitan los locos es real y verdadero o solo un producto de sus fantasías llevadas más allá de los *límites* de lo saludable. De este modo la mente humana es capaz de crear un mundo imaginario al cual traslada su residencia, y el individuo, cuando se separa de esta realidad compartida, puede caer en un mundo de sombras y fantasmagorías donde la luz de la razón no alcanza. Hemos elegido a un filósofo para tratar estas cuestiones no porque nos parezca que la cuestión se limite a este ilustre pensador (aunque sin duda parece un caso paradigmático), sino porque nos parece que da una muestra clara de la discusión que intentamos abordar.

⁵ “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 [...]. Pues 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 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 totalmente 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 conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal (Kant, 1991 [*Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Madrid: Alianza], 147)” Citado por Agustín Béjar (2005) «Prólogo». En I. KANT, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. (2009) Antonio Machado Libros. P. 40

Abordaremos en primer lugar el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* en el cual Kant se enfrenta al tema de la locura a través de un enigmático profeta polaco «de nombre conocido» que aseguraba haber sido iluminado para encontrar el camino verdadero a seguir pero podríamos decir que probablemente solo había sido «infectado» por una intensa enfermedad del estómago. El segundo texto del que nos ocupamos aquí es el *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, en el cual Kant ahora se enfrenta a un reputado teósofo sueco llamado Emanuel Swedenborg, y que aseguraba tener contacto con el mundo de los espíritus, pero que para Kant (después de revisar la obra del teósofo) no era más que un «candidato al hospital». El tercer texto del que obtendremos la cita sobre el hombre de temperamento melancólico es también un opúsculo de la etapa pre-crítica de Kant, titulado *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* y que, algunos aseguran además que puede ser visto como una especie de complemento al *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, ambos textos publicados en el mismo año.⁶

El surgimiento de la inquietud de Kant por la locura se remonta a la etapa precrítica, en la cual el filósofo prusiano realizó diversos estudios sobre psicología, pero también sobre medicina y realiza una serie de ensayos en torno a la locura, los cuales, sin embargo, no han sido considerados en conjunto para comprender el sistema filosófico construido por este importante pensador. Desde 1763 Kant realizó una serie de escritos en torno a la locura y las enfermedades de la cabeza, pero después los abandona hacia 1766. Así, el filósofo no estaba totalmente despreocupado por el tema de la locura. La prueba está en que los escritos que escribió alrededor de dicho tema. Durante estos tres años, Kant se ocupó del tema de la locura y realizó un total de siete textos alrededor del tema.⁷

⁶ Ver Roger Bartra. *Op. cit.*, p. 21.

⁷ Constantin Rauer enumera siete textos en los cuales aborda el tema de la locura y que Kant escribe en un lapso de tres años: «De los años entre 1763 a 1766 están conservados en total siete textos en los cuales Kant se ocupa con la locura. De lejos se percibe que, después de 1766, Kant nunca más lidió con la psicología empírica y, en las épocas más tardías, defendió incluso la opinión de que la psicología no podría más ser vista como ciencia.» Constantin Rauer, Kant e a loucura. *Kant e-prints*, 5 (1), 61-74. (J. L. Viesenteiner, Trad.) Campinas, Brasil, p. 63. Traducción propia.

Sin embargo, la inquietud de Kant por la locura no sería pasajera, sino que permanecería en su pensamiento, primero, como una suerte de advertencia y “enseñanza negativa”, pero luego, dejando un rastro importante que no fue posible del todo extirpar. De este modo, Kant descubre su logro filosófico más importante: las condiciones formales de todo conocimiento posible. A través de su indagación del inquietante terreno de la locura, el filósofo prusiano se dirige no solo a la obtención y producción de conocimiento, sino también a las condiciones que lo hacen posible.

¿Qué podemos decir de aquello que conocemos que no sea un mero discurso sin fundamento? ¿Cómo es posible el conocimiento objetivo a partir no ya a partir de los objetos externos, sino del sujeto que determina el conocimiento objetivo?, ¿cómo es posible para la ciencia humana construir un conocimiento objetivo, pero además a partir de la subjetividad?

El surgimiento del interés de Kant por la locura tiene lugar durante estos años de gestación filosófica y durante esta época que va cobrando también cada vez mayor fuerza el interés por el tema de la locura en las clases educadas de la sociedad europea y en este contexto surge la inquietud de Kant por el tema. Durante este lapso es dónde encontramos su más vivo interés por el tema. Así, ve la luz una inquietud que no desaparecería del futuro pensamiento de Kant, una inquietud que contribuyó en parte a la construcción de su pensamiento filosófico.

Los grandes cambios de la época generaron un renovado interés por el tema de las enfermedades de la cabeza al que Kant no fue ajeno o indiferente y este interés por el tema de la locura repercutió en su pensamiento filosófico. El medio siglo en el cual Kant ronda la materia se encuentra también dentro un periodo de importantes avances en la concepción que se tenía de la enfermedad que hasta entonces se le bautiza como *locura*, así como del tratamiento especializado que se le daba a esta enfermedad.

No deja de ser curioso que tras este episodio en que aparecen un ‘supuesto salvaje’ y un loco, la atención de Kant se centre en el problema que representa el segundo. Porque con ello el filósofo se nos presenta en consonancia con los cambios [...] que se están gestando en su época respecto al lugar que se concede a la locura y a la reflexión que suscita. Los locos comienzan a ser objeto de interés, primero literario y teórico, no como objetos en sí mismos, sino como medio para la reflexión antropológica sobre las relaciones entre la razón y la irracionalidad y, en definitiva, como objeto para la nueva comprensión del hombre en el

contexto de los grandes cambios socioeconómicos y políticos de la Ilustración. (BÉJAR, 2009, pág. 28)

Pero, curiosamente, en este sentido también es una época crucial en la cual la filosofía deja de preocuparse por la locura y la psiquiatría la absorbe por completo. La locura no sería tampoco, para Kant, un tema adecuado para la filosofía, sino para los médicos y gente especializada en el tema y ya no sería una «cuestión filosófica» o que pudiera abordarse desde la filosofía, sino un «enfermedad» que debería tratarse con ayuda de los avances médicos, sin tener que recurrir o remitir necesariamente a una “perspectiva filosófica”. Así, se podría realmente prescindir de la filosofía para abordar el tema de la locura. Desde entonces la locura ya no se pensaría un tema adecuado para la filosofía sino para la medicina.

Kant se enfrentó al tema de la locura a partir de su encuentro y enfrentamiento con visionarios que pretenden ir de ideas que no tienen relación con los sentidos, que han perdido el contacto con la realidad y que no encuentran contraste con la experiencia común. En particular, Kant tuvo un directo enfrentamiento con la locura y la enfermedad mental a través de dos extraños personajes que, al parecer, encarnaban dicho padecimiento. Desde su encuentro con tales insólitos personajes, el filósofo incursiona levemente en el terreno de la locura, pero siente repulsión y lo *combate*. Kant reacciona frente a la locura con total desprecio, e intenta cerrar todas las puertas por donde pudiera ingresar la sombra de este terrible malestar. Desde ese momento Kant se preocupa por encontrar las *limitaciones* del entendimiento y el umbral de aquella extraña enfermedad que altera la razón.

Así, en primer lugar, tenemos al viajero polaco Jan Pawlikowicz Komarnicki, quien probablemente enloqueció debido a una severa enfermedad estomacal que padeció algunos años antes de su paso por los confines de Königsberg y que aseguraba haber tenido *visiones* religiosas. Kant escribe en 1764 un pequeño tratado luego de su encuentro con este peculiar sujeto en el cual aborda el tema de la locura. Sin embargo, antes de la aparición de Komarnicki Kant ya tenía noticia de otro hombre que aseguraba tener *visiones* del mismo tipo y contacto con los muertos y los espíritus, aunque para ese tiempo Kant quizás aún no lo veía como otro desquiciado o loco y ejemplo ideal de la enfermedad y sujeto de tratamiento médico especializado.

Cuando por primera vez tuvo noticia del visionario sueco Emmanuel Swedenborg, Kant, al parecer, no tenía mala impresión de esta persona, todo lo contrario; pero luego de

estar en contacto con su obra se convenció de que el caso del reconocido teólogo sueco Emanuel Swedenborg no era más que otro producto de una mente enferma. La pugna con Swedenborg le causó a Kant un enorme disgusto que es notorio en el texto que el filósofo dedicó a las investigaciones en torno a la figura de Swedenborg.⁸

El tono sumamente irónico con el que redacta el texto en el que se ataca a Swedenborg dista mucho del carácter sobrio que en general Kant transmitió en su obra. El teósofo sueco ha causado en el filósofo prusiano un gran disgusto que desemboca en un ataque repleto de ironía. Komarnicki no habría causado la misma aguda decepción que Swedenborg en Kant, ya que, a consecuencia del viajero polaco, sólo realiza una especie de catalogación de todas las dolencias conocidas hasta la época que se producen en la cabeza, mientras que en contra del místico sueco alucinado dirige un ataque encarnizado, y redacta en su contra un ensayo inusual y en exceso corrosivo.

Esta influencia negativa de Swedenborg en el desarrollo de la filosofía crítica de Kant es más reconocida que la relevancia que pudo haber tenido el fortuito tropiezo con el viajero polaco. Sin embargo, el encuentro de Kant con Komarnicki puede verse como el momento del surgimiento del interés y la inquietud de Kant por la locura, misma que desemboca luego en el ataque en contra de Swedenborg y la crítica frente de los *visionarios* de toda índole, y que luego se extiende a los metafísicos ilusionados. En adelante, luego de 1766, Kant se olvida de Swedenborg y también abandona el estudio de psicología y en específico en torno al tema de la locura.

1.1. LA APARICIÓN DEL PROFETA JAN KOMARNICKI

Kant tuvo contacto con el inquietante tema la locura quizá por vez primera a través de la aparición de un extraño viajero en los alrededores de Königsberg, su ciudad natal, quien aseguraba haber visto a Jesucristo y que, a partir de tales visiones, había iniciado un largo peregrinaje de siete años. Es aquí donde podemos localizar el surgimiento de cierto interés por el enigma de la locura por parte de Kant, y el cual lo motiva a realizar un escrito en torno a la misma cuestión. Este escrito, sin embargo, no ha sido tomado muy en cuenta dentro de la obra completa, mucho menos para la comprensión de su empresa crítica. Este texto nos puede

⁸ rauer

ayudar a mirar desde otro enfoque el gran esfuerzo que emprendió en su filosofía. Este interés de Kant por la locura no explica todo su pensamiento filosófico, o, dicho de otra manera, el pensamiento filosófico de Kant no se reduce, de manera alguna, a su preocupación por la locura, pero esta inquietud arroja una nueva luz al complejo edificio construido por este famoso pensador.

El interés de Kant por la locura no es, por tanto, como podría sugerir la omisión de este escrito, pasajero y circunstancial, sino que incide en su pensamiento de dos formas: primero, reacciona con completo rechazo y censura en torno a lo que se considera un mal indeseable, pero después este malestar dejó su rastro durante el desarrollo de su pensamiento posterior. Es decir, Kant no solo reacciona con repulsión ante la locura, sino que esta inquietud dejó huellas visibles en su obra crítica y desenvolvimiento filosófico.

El *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* ha sido desplazado del estudio de la filosofía y encontrado un mejor recibimiento dentro del ámbito de la medicina y la psiquiatría. Del mismo modo, el tema de la locura ha sido apartado para la comprensión del sistema filosófico de Kant. Con todo, no se puede negar que recientemente que ha comenzado a “rescatar el interés de la locura o el desvarío –en absoluto periférico ante una mirada más detenida– tanto para el filósofo Kant como para la comprensión de su obra”.⁹

⁹ Agustín Béjar señala que “rescatar el interés de la locura o el desvarío –en absoluto periférico ante una mirada más detenida– tanto para el filósofo Kant como para la comprensión de su obra. Cuando se ven las múltiples relaciones entre este tema y la filosofía crítica, el pequeño ensayo cobra ante nosotros una mayor viveza, mostrándose nos como punto de referencia en la bibliografía intelectual de Kant en lo que se refiere a la explícita manifestación de la locura y sus manifestaciones. Podemos pensar que revela incluso el despertar de una insidiosa inquietud que comienza a abrirse paso: al año siguiente de escribirlo redactará *Sueños de un visionario explicados mediante los sueños de la metafísica*, que se publicará en 1766 (Kant, 1987), en donde critica las ideas del teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, un vidente de la época que alcanzó gran celebridad en la Europa de entonces y que afirmaba poseer conocimientos privilegiados sobre el mundo de los espíritus y de los muertos, con los que pretendía estar en contacto. Delirante o farsante, el caso de Swedenborg atrajo el mayor interés de Kant, quien vio en la obra fundamental de aquél, *Arcana coelestia*, el material óptimo para criticar ese tipo de discurso que presenta verdades de hecho ideas sin ningún apoyo con la realidad compatible.” Agustín Béjar, *Op.*

Así, la inquietud de Kant por el tema no se desvanece del todo, sino que permanece como una señal de alerta en torno a un límite que, aunque nos fuera posible, no deberemos cruzar. Su filosofía crítica es un entramado que resulta complicado desentrañar completamente, dado que su pensamiento responde a varias motivaciones y propósitos. Sin embargo, aquí buscamos señalar que la locura también fue un tema relevante en el despliegue filosófico de Kant. Y no sólo un interés efímero, como se piensa normalmente, sino que va perfilando e inquietando a Kant a través del desarrollo de su pensamiento crítico, y no se desvanece, sino que subyace a su obra.

De este modo, tanto el *Ensayo* como su autor se nos presentan con una nueva luz y relevancia. El *Ensayo* “cobra ante nosotros una mayor viveza, mostrándonosnos como punto de referencia en la biografía intelectual de Kant en lo que se refiere a la explícita manifestación de la locura” que despierta incluso una “insidiosa inquietud que comienza a abrirse paso” hasta que, en 1766, la profunda decepción que le causó su desavenencia con el teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, lo orilló a realizar un escrito que parecería inusualmente provocador para la sensata afabilidad de nuestro filósofo de Königsberg. Su autor, en tanto, podría ser visto más como una persona de carne y hueso, y no como una figura intachable, como efigie de la racionalidad pura. Por tanto, también nos cuidaremos de no profanar esta imagen que se guarda de Kant, para no terminar aplastados por el peso de tan ilustre personaje. Y se va perfilando un aspecto importante en la eclosión de la filosofía crítica y trascendental de Kant. Kant encuentra de este modo “el material óptimo para criticar este tipo de discurso que presenta verdades de hecho sin ningún apoyo con la realidad compartible.”¹⁰

Distinguir lo que sería transmisible y verificable, comprensible por otros, de lo que no serían más que fantasías sin confrontación con la prueba de realidad es el foco de esta obra de Kant. En ella, desde el mismo título, hace expresamente la comparación con un tema central para el filósofo en esa época, anuncio de la tarea crítica que dará lugar a su gran obra posterior: en

Cit., p. 11-12. Más adelante nos referimos al teósofo sueco Emanuel Swedenborg, en el segundo apartado del este primer capítulo.

¹⁰ *Íbid.*, p. 12.

lo tocante a la autenticidad de sus afirmaciones, ¿no son las pretensiones de la metafísica racionalista del mismo orden que las pretensiones del esoterista sueco?¹¹

Este interés de Kant por el tema no es particular o aislado o limitado, por supuesto a este filósofo en particular. En realidad, la inquietud de Kant también responde a una preocupación creciente durante la época por el tema de la locura y el desvarío mental, en la cual se va gestando un nuevo paradigma y comprensión con relación al tratamiento médico de la misma. Poco tiempo después de que apareciera el viajero polaco, despierta en Kant cierta inquietud e interés por el tema y escribe su breve *Ensayo* en el cual describe las “enfermedades de la cabeza”, es decir, toda una serie de “dolencias del alma” que se gestan en la cabeza y el corazón humanos, desde las más inofensivas hasta las más perniciosas. Kant habla aquí de la locura en diversas de sus facetas y gradaciones. Desde cierta imbecilidad inofensiva, hasta la pérdida grave y peligrosa de las facultades mentales, la “locura furiosa”.

En el contexto de la época y los grandes cambios que trajo consigo la Ilustración, la locura puede comenzar a ser vista como un fenómeno natural, y en ese momento deja de ser considerada una suerte de “castigo divino”. Con la base científica y experimental que se afianza en aquella época, puede ser tratada como una afectación más del cuerpo humano, dejando de lado las implicaciones metafísicas que solía tener. En este proceso que “naturaliza” la locura, ésta puede verse como una enfermedad que puede ser, si no curada por completo, por lo menos “tratada” por una incipiente “especialización” de la ciencia médica. Y a su vez, los locos dejan de ser excluidos peligrosos y pasan a ser confinados como pacientes del hospital. Surge incluso como tal la palabra “locura” para designar el objeto de estudio de la psiquiatría como nuevo paradigma científico dentro de la medicina.

También en este medio siglo se inicia la reforma asistencial que conducirá a la aparición del ‘tratamiento moral’ y con ello de una visión nueva de la locura y los locos, en un largo y ambivalente proceso que los llevaría de ser considerados ‘marginados peligrosos’ a verlos como ‘pacientes’.¹²

¹¹ *Íbid.*, p. 12.

¹² Continúa la cita: “Así comienza la creación de nuevas condiciones en las instituciones donde los alienados eran confinados, un proceso que es promovido en los principales países europeos por figuras pioneras (Battie y Tuke en Inglaterra, Chiaruggi en Italia, Pinel en Francia, Reil en Alemania) y que tiene su hito en la liberación de las cadenas que llevó a cabo Pinel en la Revolución. Ya con el cambio de siglo

Kant por tanto no desconocía el tema de la locura. La inquietud por la cuestión responde a una preocupación que se va abriendo paso en su pensamiento tanto como en la época que vivió. La inquietud que suscita en Kant el tema de la locura desemboca en un interés por parte del filósofo de comprender una dimensión fundamental de la especie humana, y de cómo es que el ser humano ha llegado a ser lo que es en su presente, por qué es quien es. Esta preocupación por el tema de la locura revela así no solo el intento de mantenerse alejado del terrible yugo de la enfermedad mental y de evitar que la mente humana caiga en tales estados deplorables, sino que revela una parte importante del origen y desarrollo de lo que llamamos “mente humana”.¹³ ¿Cómo surge y se desarrolla en individuos particulares y específicos este fenómeno que ahora denominamos “locura”, mientras que en otros no (y en contraposición se produce conocimiento verdadero)?

Para responder a ello es necesario remontarnos a las condiciones que hacen posible el conocimiento en general y remitirnos a cómo se produce (o no) la experiencia en sujetos particulares de conocimiento. Cómo se da este conocimiento verdadero (o no) en individuos concretos es la cuestión que da forma al proyecto filosófico de Kant.¹⁴ La pregunta que entonces nos haríamos es la siguiente: ¿por qué la locura sucede en casos particulares y en otros no? Y, seguida a esta, ¿por qué los que están locos no ven lo mismo que los cuerdos ven?, o ¿por qué (o cómo) los locos ven cosas que las personas saludables no ven?

Si bien no estamos exentos del riesgo de la locura, así como de padecer algún tipo de “locura”, es cierto la enfermedad como tal solamente se da en ciertos casos particulares. Entonces, ¿qué es la locura? La “locura”, en cierto sentido, puede ser un distintivo de la especie humana, un rasgo peculiar que lo distingue de otros seres vivos, pues sólo la especie humana enloquece como tal. Podríamos decir que la locura es un padecimiento *exclusivo* de

ese proceso de desarrollos teóricos, prácticos e institucionales, desemboca en la aparición de la psiquiatría como paradigma científico orientado a abordar el objeto denominado ‘locura’ (el nombre fue acuñado por Reil, un médico alemán de principios del siglo XIX), considerado en ese momento como especialidad dentro de medicina.” *Íbid.*, p. 17.

¹³ O espíritu o alma...

¹⁴ Y constituye el logro más grande de Kant encontrar el plano trascendental de la experiencia y las condiciones que hacen posible el conocimiento humano.

los seres humanos. Y ello tal vez se deba a que en estado de naturaleza no hay tiempo ni espacio para este tipo de enfermedad.

En estado de naturaleza, el ser humano posiblemente moriría prontamente si acaso enfermara de locura, víctima de sus propias ilusiones *monstruosas*. Sin embargo, es probable que un hombre en estado de naturaleza ni siquiera llegara a tales estados y no enloquecería, pues en dado caso no tendría tiempo para perderse en los sinuosos senderos del pensamiento, y mantendría su mente demasiado ocupada en su propia existencia material para preocuparse o perderse en intrincadas cavilaciones. O de lo contrario, la duda misma lo aniquilaría, si se puede decir así, debido a la incapacidad de tomar una decisión pronta que le mantenga vivo. En el violento y peligroso mundo natural, a veces no parece haber tiempo para la reflexión y el titubeo. En la naturaleza no parece haber lugar para tales ilusiones de la mente; no es sino en el seno de la civilización y la cultura que se encuentran las condiciones propicias para el desarrollo y eclosión de la locura y los trastornos mentales.

Incluso se podría decir que la sociedad promueve, si no provoca efectivamente, el surgimiento de la locura en los seres humanos. En ella, en el seno de la sociedad civil, se dan las condiciones favorables para el surgimiento de la locura. Esto es así, según Kant, debido a que la sociedad, mientras alcanza grados cada vez más complejos de sofisticación y refinamiento, también da paso al surgimiento de “locos y tramposos”, así como de un gran número de personajes excéntricos y a otras calamidades igualmente complicadas y extravagantes. Dentro de la sociedad podemos encontrar las condiciones que hacen posible la aparición de la locura, tanto como de la genialidad sublime y “lo más elevado del ser humano”.

De este modo Kant se interesaría por el único hombre que conociera: el “hombre social”, que presumiblemente habría sido enfermado por la sociedad y la cultura. Y en el caso del hallazgo del profeta polaco Jan Komarnicki y el niño, no se interesa por el mítico “hombre natural”, pero le inquieta otro mito: el mito de la locura melancólica. Kant busca poner su atención en este hombre social que ha sido enfermado en el corazón de la cultura. Y no tanto en el niño salvaje que en ese momento encarnaba al mítico “hombre natural”. Ni busca defender las supuestas bondades y virtudes que podrían esperarse de este individuo apartado del conjunto social y su corrupción. En este punto, Kant sabe bien que el vicio y el deterioro moral surgen en paralelo al de la sociedad; pero tampoco se fía de las supuestas bondades de

un “buen salvaje”. Kant parte así de un punto de vista sintético y no analítico, es decir, parte del hombre (enloquecido) en particular.¹⁵

Ya desde el comienzo del *Ensayo* Kant sugiere que: «la coacción artificial y la opulencia de la organización civil [de la sociedad] dan lugar a hombres ingeniosos y razonadores, si bien en ocasiones también a locos y tramposos».¹⁶ Y más adelante, en este mismo *Ensayo*, Kant aclara que si bien no es propiamente la sociedad la causa de esta corrupción, en muchos casos, la fomenta y estimula su evolución.¹⁷ Al respecto, Kant señala lo siguiente:

El ser humano en estado de naturaleza puede estar sometido sólo a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura. Sus necesidades le mantienen en todo momento próximo a la experiencia, y le dan a su sano entendimiento un quehacer tan ligero que él apenas se da cuenta de que necesita entendimiento para sus actividades.¹⁸

De este modo, la inquietud de Kant no surge por el “hombre natural” o naturalmente bueno, que tampoco se encuentra expuesto al riesgo de padecer de locura. No está buscando por tanto en este hombre bueno por naturaleza una suerte de salida para el vicio y la corrupción social, ni un escape de la locura y la enfermedad mental.

¹⁵ Ver Roger Bartra, *Op. Cit.*

¹⁶ Immanuel Kant (2009), *Ensayo Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (2a ed.). (A. Rábano Gutiérrez, & J. Rivera de Rosales, Trads.) Madrid: Mínimo Tránsito/ A. Machado Libros. P. 61.

¹⁷ *Íbid.*, p. 84.

¹⁸ “La inercia confiere a sus apetitos groseros y comunes una moderación que deja a la escasa facultad de juzgar que necesita el suficiente poder para dominarlos según su mayor beneficio. ¿Dónde habría de encontrar materia para la locura cuando, despreocupado del juicio de los otros, no puede ser vanidoso ni infatuado? En cuanto no tiene ninguna noción de bienes que no ha disfrutado, se ve asegurado contra el absurdo de la avara codicia, y como en su cabeza nunca penetra el ingenio, está igualmente bien defendido de toda demencia. Del mismo modo, en ese estado de simpleza sólo raras veces puede tener lugar el trastorno del ánimo. En el caso de que el cerebro del salvaje hubiera sufrido algún golpe, entonces no sé de dónde podría proceder la fantasmagoría para poder reprimir las sensaciones habituales que le mantenían ocupado de continuo. ¿Qué delirio puede asaltarle si nunca tiene motivo para extraviarse mucho en sus juicios?”. *Íbid.*, p.83.

El interés de Kant no recae en la posibilidad de observar la bondad de la naturaleza humana en su más fiel expresión, sino en señalar que el surgimiento de las malas costumbres y hábitos, de las “dolencias del alma” e incluso de la locura, van en conjunto con el desarrollo de la sociedad, conforme ésta va alcanzando grados cada vez más complejos de sofisticación. Un ser humano en estado de naturaleza, apartado del conjunto social, no conoce estos malestares y padecimientos, aunque ello no quiere decir que sea bueno y virtuoso. Solo dentro de la sociedad cabe esperar el surgimiento de la locura, tanto como de la verdadera virtud.

Hamman, en el mismo diario, nos relata el acontecimiento del siguiente modo:

[Komarncki] le había hecho el voto de una peregrinación de 7 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 y 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 cruzaron la frontera] y no se supo más de ellos. (en L. E. Borowski, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid: Tecnos, pp. 127-130)

Según Hamman, el viajero polaco había comenzado su viaje de peregrinación desde siete años atrás como una promesa que le había hecho a Jesucristo, mismo a quien juraba haber observado en el transcurso de su enfermedad estomacal. El caso es que este profeta delirante aseguraba haber visto efectivamente a Cristo y que éste le había mostrado el camino que debía recorrer, pero al parecer la gente a su alrededor no le creyó y lo vio como un lunático más de tantos que proliferaban en aquella zona del mundo durante esta época. Este viajero, apodado por los habitantes de Königsberg, según Hamman, como “profeta de las cabras”, iba también acompañado de un niño pequeño que captó una mayor atención entre los pobladores de la localidad, entre ellos, al parecer, del mencionado Georg Hamman.

El niño pequeño causó furor entre los espectadores de aquel inesperado suceso debido a que presentaba una ocasión más extraña que la aparición de un visionario inspirado por la gracia divina. A diferencia del profeta exaltado, se pensaba que un hombre (o niño) en “perfecto” estado de naturaleza, como bien parecía este pequeño niño salvaje que acompañaba al profeta exaltado Komarnicki, era un acontecimiento bastante inusitado e improbable que solo unos cuantos hubieran podido tener la suerte de presenciar y mucho menos aún de examinar con detenimiento, y que, cuando mucho, se podía esperar ver una vez en la vida. Este pequeño ejemplar de la naturaleza humana presentaba la oportunidad sin

igual de observar el estado puro del ser humano sin haber convivido con otros miembros de una comunidad ni haber contraído los modales y el comportamiento de un integrante de un grupo social. El niño salvaje tría consigo incluso la posibilidad de educarle antes de haber sido corrompido por los defectos que la sociedad inculca a sus miembros.

Aparentemente, el niño que acompañaba al profeta presentaba la rara condición de “estado de naturaleza”, y estaba acostumbrado a soportar la intemperie y las inclemencias del tiempo con una buena cara, sin los beneficios ni las imposturas que caracterizan a los individuos que pertenecen a un conjunto social. Señala Kant que es un perfecto ejemplo y oportunidad de observar la naturaleza humana antes de que sea corrompida por los malos hábitos y vicios que se producen en la sociedad, y por tanto, la excepcional posibilidad de poner en marcha un programa educativo que implemente las ideas de Rousseau antes de descartarlas simplemente. El descubrimiento de este niño salvaje presentaba la inusual ocasión para el estudio de un individuo que no se había desarrollado en el seno de la sociedad y la cultura, así como un estado en el que supuestamente aún no había sido corrompido o descompuesto por los defectos que se generan dentro de la sociedad. Así, el pequeño niño salvaje no mostraba apatía, pero tampoco el retraimiento y la timidez, o la hipocresía o la cortesía forzada del trato social.

En su razonamiento sobre el extraño viajero polaco Kant asegura que lo más “notable” de este extraño suceso es el pequeño niño salvaje, dejando de lado, de momento, al “fauno entusiasmado”. En un primer momento, Kant dirige los reflectores hacia el pequeño salvaje, así como hacia la gran expectativa sobre las numerosas bondades que traería consigo, y no tanto hacia la excitación y exaltación del profeta viajero.

Como sea, ambos, el niño y el profeta desaparecieron al poco tiempo, y ya nada más de ellos se supo desde entonces. Junto con ellos, se desvaneció también la oportunidad de examinar e investigar detenidamente a este raro ejemplo de la naturaleza humana. Sin embargo, no se removería tan pronta y fácilmente la inquietud de Kant por el tema de la locura, pues poco tiempo después de que escribe su comentario sobre Komarnicki, Kant también redacta un *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, en el cual, aunque no lo menciona de forma explícita, podemos pensar que lo escribió tomando en cuenta a este extraño personaje. A Kant no le interesa, por tanto, el mito ilustrado del “buen salvaje”, sino el hombre enloquecido en el seno de la civilización y la cultura. Le intriga, en cambio, el

surgimiento de este viejo y misterioso trastorno que, en el caso del viajero polaco, se manifestaba de forma grotesca y ridícula.

De este modo, poco tiempo después de haber escrito su razonamiento sobre el viajero polaco, en el cual resalta las posibles virtudes y bondades del niño salvaje, Kant pone la mirada en el “único hombre que conoce”: el “hombre social”.¹⁹ En específico, se refiere al mentado profeta enloquecido Komarnicki, pero no lo menciona en este *Ensayo*, y se limita a realizar una clasificación de las “dolencias del alma” conocidas hasta entonces. Kant dirige su mirada al escabroso terreno de la locura, y a pesar de que no lo menciona en el texto, podemos decir que está pensando en este “espectáculo de la naturaleza humana” (como lo describe Hamann). De hecho, cabe considerar que también se dirige hacia Hamann y parte de la sociedad culta de aquella época, entre ellos Emanuel Swedenborg, un místico sueco del que hablaremos más adelante. Kant lanza una gran estocada en contra de la sociedad culta de la época, incluso en contra de Wolf y Leibniz. Tal vez incluso en contra de sí mismo. (¿Razón por la cual no firma el *Ensayo*?)

En opinión de Rauer Kant lanza una “enorme carcajada”²⁰ frente a la sociedad culta de la época que arrojaba un gran número de “cabezas insípidas” al mundo. Kant se burla de la enorme cantidad de cabezas huecas que abundan en sociedad, sobre todo, en los “estratos altos”. Kant destina su atención al escabroso terreno de la locura y, aunque no lo menciona en el texto, cabe considerar que Kant tenía en mientes a este ridículo «espectáculo de la naturaleza humana», a este «fauno entusiasmado», pero no solo a él, sino a toda una gama de «personajes estrafalarios» contemporáneos de Kant. Kant lanza una gran carcajada no sólo frente al místico sueco, sino también frente a los metafísicos en general y al gran número de «cabezas insípidas» que academias y universidades se encargan de arrojar al mundo. Kant se

¹⁹ Agustín Béjar, *Op. Cit.*

²⁰ “Me parece escuchar una gran carcajada y cien voces que gritan: «¡Qué fantaseador!»». Esta apariencia ambigua de la fantasmagoría en sentimientos en sí buenos y morales es el *entusiasmo* (*Enthusiasmus*) y sin él jamás se ha conseguido nada grande en el mundo. Muy distinto es el caso del *fanático* (*Fanatiker*) (el *visionario* [*Visionär*], el exaltado [*Schwärmer*]). Éste es propiamente un alucinado que pretende tener una inspiración inmediata y una gran familiaridad con los poderes del cielo.” Immanuel Kant (2009), *Ensayo sobre las enfermedades*, p. 80.

dirige hacia este enigmático e inquietante mundo habitado por fantasmagorías y desvaríos de toda índole. «Kant no se interesará por el mítico hombre natural, sino por el único que conoce, el hombre social» que ha sido enfermado en el seno de la civilización.

El interés de Kant no recae por tanto en la posibilidad de observar la supuesta bondad (de la naturaleza) humana en su más fiel y *pura* expresión, sino en señalar que el surgimiento de las dolencias del cuerpo y del alma, así como el vicio y la corrupción, van en conjunto con el desarrollo de la sociedad, conforme ésta va alcanzando estadios más elevados de complejidad o grados más complicados en su «refinamiento», porque un ser humano en estado de naturaleza, es decir, apartado del conjunto social, no conoce estos malestares y padecimientos, aunque ello tampoco quiere necesariamente decir que, para Kant, tal individuo sea (moralmente) bueno o «virtuoso». Solo dentro de la sociedad tiene sentido y cabe esperar la posibilidad del surgimiento de la locura y la corrupción, tanto como de la virtud, la bondad y el bien en sentido moral. En el complejo tejido social se da el surgimiento de la locura como de la virtud con una gran cantidad de matices intermedios. Dentro de la sociedad se dan las condiciones favorables tanto para la aparición de la enfermedad mental denominada *locura* como del comportamiento genuinamente moral y virtuoso, y las mejores cualidades del ser humano.

Kant deja pasar la oportunidad de analizar al pequeño niño salvaje y las posibles bondades del fabuloso hombre natural, que aparentemente no vive ni depende de la sociedad debido a que le parece más inquietante la figura del hombre enloquecido y en el *Ensayo* hace recaer el mayor enigma sobre el loco», que se encuentra «inserto en la sociedad» y que por esta razón puede llegar a padecer la locura. Kant pone su atención en el hombre que conoce, es decir, el «hombre social», y por ello pone su atención en este hombre enloquecido dentro de la sociedad. Y también a causa de ello desaprovechará pasar la oportunidad de observar al «mítico hombre natural» que en el pequeño niño salvaje encontraba una expresión más o menos fiel y clara.

El suceso antes mencionado presentaba entonces la oportunidad de presenciar la combinación de dos raros ejemplos de hombre «mítico»:²¹ por un lado, el profeta enloquecido

²¹ «En verdad, la sorprendente llegada de este ‘aventurero’ ofrecía el espectáculo de dos mitos: el propio profeta desquiciado era un ejemplo inquietante de la antigua leyenda según la cual la melancolía

representaba la antigua creencia según la cual la melancolía guarda una cierta relación con el «genio» y la providencia o con cierta «anticipación» misteriosa de lo que sucederá. Por otro lado, encontramos al pequeño niño desprovisto de toda educación y cultura, alejado de la sociedad, que bien podía ser considerado como claro ejemplo de una naturaleza humana primigenia, antes de formar parte del conjunto social. De inicio, como decíamos, la atención de Kant parece puesta en el niño salvaje, pues lo describe como un ejemplar único y notable dado que ha logrado sobrevivir a las inclemencias crónicas de la naturaleza, apartado del refugio que la sociedad (no siempre) otorga a sus integrantes, y lo ha hecho además de buen modo sin presentar el comportamiento retraído o hipócrita tan propios de la vida social. Y la expectación que suscita este niño salvaje coincide con las preocupaciones de los pensadores ilustrados de aquella época, que creían encontrar en este niño salvaje la posibilidad de observar al ser humano en una situación de bondad pocas veces atestiguada.

Sin embargo, Kant se aparta de este camino y, al cabo de pocas semanas, dirige su atención hacia el otro mito encarnado en el profeta viajero, el «mito de la melancolía», el problema de la locura, y publica el ya aludido *Ensayo* en el cual aborda el tema de las «dolencias de la cabeza o del corazón» que, como todo vicio y corrupción, se gestan bajo el auspicio de la sociedad. Y Kant se detiene en el problema que representa la locura, pues ésta solo puede surgir en la complejidad de la vida social y no en el hombre natural. La locura representaba un *reto* formidable para Kant ya que hasta cierto punto los afectados por tal extraño padecimiento pretendían alcanzar regiones *prohibidas* para el ser humano o donde la comprensión humana no alcanza a llegar íntegramente.

La inquietud que tiene Kant por la locura no es una preocupación aislada del contexto de la Ilustración, sino que por el contrario va acorde con los grandes cambios suscitados en

podía confluir con el genio o con la capacidad de prever el futuro. Pero el pequeño niño que acompañaba al profeta de las cabras parecía ser un salvaje en estado de naturaleza, un fenómeno que fascinaba a los filósofos ilustrados pues ofrecía la rara oportunidad de escudriñar los secretos de la condición pura del hombre, antes de ser contaminado por la sociedad y la cultura. Hamann lamenta que no se hubiera reparado en esta oportunidad y que 'bajo el auspicio de K[ant] se hubiese examinado a este muchacho, casos similares al cual se dan pocos'. Desgraciadamente se dejó que el aventurero se alejase, junto con el niño salvaje, cruzara los términos de la ciudad y se perdiera noticia de ellos para siempre.» Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 20.

este periodo histórico. La enfermedad mental denominada «locura» comienza a ser identificada como un objeto de estudio particular de una nueva ciencia y tratamiento especializado y que poco a poco va emergiendo y adquiriendo importancia en la medicina. En el lapso que va de la segunda mitad del siglo XVIII el peculiar fenómeno de la locura comienza despertar el interés y a ser fomentado su estudio en diversos países, sobre todo entre grupos sociales que también van adquiriendo mayor preponderancia sobre el antiguo régimen. Y el interés que estos grupos sociales emergentes tienen por la locura adquiere relevancia como objeto de «reflexión antropológica», es decir, los locos se convierten en una suerte de pretexto para definir la identidad de lo humano, y las definiciones de racionalidad e irracionalidad.

Destaca así la inserción de los que son considerados «locos» –y en particular aquellos de bajos recursos económicos– en la trama sociopolítica de la época. El interés que suscita la locura va en aumento en este tiempo de grandes transformaciones socio-culturales y seguramente Kant no estaba exento ni ajeno a la influencia de tales cambios. Los años en que Kant se ocupó de la psicología y de la psiquiatría se encuentran dentro del período en que se está gestando un nuevo paradigma en la medicina que hasta hoy conocemos como psiquiatría y que puede ser relacionado con otros cambios culturales de la época. La preocupación de Kant por la locura coincide con los grandes cambios suscitados durante la Ilustración y que también colocan el tratamiento de las enfermedades mentales en un lugar importante, así como con el de una incipiente psiquiatría.

Por otra parte, la melancolía, asociada a la teoría hipocrática de los cuatro humores, juega un lugar preponderante en el interés de Kant por la locura y representa además la doble faceta de un mito que le atrapó en sus redes. Este humor, asociado al aparato digestivo, era visto como una vía²² que podía conducir a la locura y la enfermedad mental, pero también hacia el encumbramiento del genio y a las alturas de un goce sublime. El humor propiciado por la melancolía no era por sí mismo una enfermedad, pero sus arrebatados excesos podían degenerar en las excentricidades propios de la locura o del comportamiento enfermizo y *patológico*. La melancolía también se hallaba asociada al hipocondrio, y a la hipocondría, por lo que el sujeto *melancólico* se creía constantemente atacado por la enfermedad y su conducta se encontraba en los límites de la locura.

²² Según la teoría de los cuatro humores.

1.2. LA DIATRIBA CON SWEDENBORG Y EL SUEÑO DE LA RAZÓN

La locura era el verdadero enigma por vencer para Kant, pues los afectados por este padecimiento creían haber rebasado la esfera del conocimiento humano para adentrarse a un reino imaginario repleto de sombras confusas y de fantasías inciertas. El caso del viajero profeta Komarnicki parecía más una muestra de peligrosa exaltación que un verdadero ejemplo de enlace con la divinidad o de «genio sublime».

Posiblemente y aunque no lo menciona textualmente Kant se refería en general al gran número de «cabezas huecas» que suelen producir las escuelas y academias en particular, aquellos farsantes con disfraz de sabiduría que rondaban y proliferaban en los centros universitarios y se burla sin reparo de ellos. Kant se burla de esta manera de aquellos «sabios lunáticos» que, en su exaltación, creen hallarse por completo exentos de la influencia de las pasiones y de todo rastro de ignorancia. A ellos, dice Kant, los podemos ir a «buscar en la luna, quizá porque allí... se posee ilimitadamente la razón». En la esfera sublunar en la que nos encontramos la mayoría de los mortales, sin embargo, constantemente nos hallamos más o menos determinados por el influjo de las pasiones y de ellas es quimérico, absurdo, deshacerse en su totalidad. En realidad, no es posible vivir totalmente *libre* de las pasiones y a tal grado son el motor de nuestras acciones que aquel individuo que careciera por completo de ellas perdería también *toda* motivación e interés por la vida y por existir.

Kant hace mención y se mofa de los locos e insensatos, pero también de los que, con apariencia de sabiduría, piensan que pueden sustraerse de la influencia que ejercen las pasiones en sus vidas, que creen hacer un uso *ilimitado* de la razón. Kant ve en esta actitud la ilusión producida por un abuso (es decir, un mal uso) de nuestras facultades mentales, en lugar de un ejemplo de virtud o sabiduría perfecta e inmaculada. Es decir, que para Kant esta pretensión se acerca más a la sima de la locura que a la cima del conocimiento. Y por la misma razón Kant reconoce más bien en esta ilusión un gran peligro, tal vez el más grande del que se pueda imaginar, que consiste en aspirar a obtener un conocimiento casi sobrenatural y perfecto. La locura, en sus diversas vertientes y facetas, puede llegar percibirse en estos individuos que, creyéndose bajo una inspiración divina, en realidad habitan en un «mundo de ilusiones», un «mundo irreal» creado por ellos mismos, y que nada tiene que ver con la realidad, un mundo producido enteramente por su fantasía interior y sin relación alguna con el «mundo externo», o sin que haya forma de saber si sus fantasías son ciertas. Se trata, dice

Kant, de este tipo de locos que creen tener una «inspiración inmediata y una gran familiaridad con los poderes del cielo»,²³

Y nos advierte de inmediato del riesgo que representan estos personajes supuestamente inspirados por una iluminación divina y apartada de la representación sensible o experiencias comprobables y se limitan a sus propias visiones y sueños de mundos fantasmales. ¿Cómo sabemos si las afirmaciones de estos visionarios son reales o el mero producto de una razón desviada, alterada, que trabaja sin fundamento ni propósito alguno? Es peligroso caer en los excesos del visionario, que pretende rebasar los límites del conocimiento humano y entrar a un mundo donde no gobierna la razón humana.

La diatriba con el teósofo sueco Emmanuel Swedenborg se convertiría en la mayor decepción intelectual de Kant, y luego de este suceso, no volvería a hacer mención del tema de la locura. Kant ya tenía noticia de Swedenborg antes de que apareciese Komarnicki, el viajero profeta de las cabras, en los alrededores de Königsberg. Antes de haberse topado con el profeta de las cabras delirante, Kant ya tenía conocimiento de otro caso de “visionario” exaltado al que, sin embargo, aún no consideraba como un loco sin remedio cuyo lugar favorable era el pabellón de un hospital. El místico y teósofo Emmanuel Swedenborg, Swedenborg nacido en Estocolmo en 1688, aseguraba estar en contacto con los espíritus y recibir noticias de los muertos. El mismo formaba parte de una Academia de ciencias y su nombre sigue teniendo repercusión hasta la actualidad.²⁴

Swedenborg era un personaje algo extraño, aunque su extensa producción científica e inventiva, tanto como su enorme capacidad intelectual e ingenio lo colocaban como una especie de *genio* creativo. Pero cuando Kant tuvo contacto con la obra de este visionario, se decepcionó bastante y fue entonces que lo vio como otro loco, como otro lunático excéntrico, cuyo sitio adecuado eran las recién formadas instituciones de confinamiento social. Kant tuvo el primer encuentro con la locura a través de Komarnicki y, uno o dos años más tarde, vio a

²³ Immanuel Kant (2009), *Ensayo*, p. 79s.

²⁴ Este extravagante personaje había escrito una inmensa obra como consecuencia de las visiones que tuvo en 1743-44 llamada *Arcana coelestia*, donde «desarrolló una nueva doctrina, llamada “de la nueva Jerusalén”, que predica que todo tiene sentido espiritual pero solo Dios puede descubrirlo».

Swedenborg con un trastorno semejante cuyo punto crucial era el contacto con un mundo netamente espiritual o lo que podríamos llamar «visiones» de un «reino suprasensible» y que no se encuentra sometido a las leyes de la experiencia y el conocimiento empírico y que, debido a ello, podría escapar de alguna forma a la explicación científica.

Esto representaría, sin embargo, una gran decepción para Kant, quien encuentra un punto de coincidencia con “el *genio*” de Swedenborg. Las elucubraciones filosóficas de Kant son muy parecidas a las de este místico sueco. Después de haberse topado con la obra del visionario sueco y desencantado con ella, y apartado de sus pesquisas en torno a la supuesta capacidad del sueco para comunicarse con los espíritus de los muertos, Kant parece abandonar por completo sus estudios con relación a la locura para dedicarse por completo a la metafísica y la implementación de un “nuevo método” que evite todas estas locuras metafísicas.

Hacia 1766 Kant hace pública su diatriba con Swedenborg mediante un escrito inusual para la sobriedad y recato de Kant, pues ataca desconsideradamente al místico sueco. A consecuencia de ello ve la luz el texto *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, cuyo sentido puede dar a entender que los sueños de la metafísica son explicados por la locura de los visionarios. Los sueños de los visionarios nos ayudan a arrojar luz sobre el “vuelo metafísico” de la razón, que se empeña cada vez más de alejarse de tierra firme en la búsqueda de sueños que contrastan con la realidad común. En este sentido, la locura parece que viene al rescate de la filosofía, al equiparar la “locura” de los enfermos mentales con la “locura” de la filosofía dogmática, que intenta “probar” todo aquello que excede sus capacidades, y se encuentra por encima de toda experiencia posible. La metafísica dogmática se asemeja al sueño del visionario...

En su texto *Sueños* Kant despotrica cruelmente en contra de Swedenborg y de sus ideas plasmadas en su impresionante obra en diez volúmenes llamada *Arcana Coelstia*, a la cual descalifica como una sarta de incoherencias y tonterías sin sentido y a su autor, como un enfermo delirante que debiera recibir tratamiento. Kant ataca despiadada y amargamente los sueños del visionario (así como los sueños de la metafísica equiparables a aquellos), y en especial se dirige en contra de las visiones y disparates de Swedenborg tomándolos como un ejemplo de pensamiento trastocado y que no conoce o no respeta límites. Kant lamenta haber perdido su tiempo ocupándose del tema, pero a su vez intenta sacar provecho de esta enorme

contrariedad y *decepción* que le ha causado haberse topado y ocupado de las afirmaciones de Swedenborg, y aprovecha para dirigirse en contra de los «sueños de la razón», es decir, los sueños de la metafísica que, como un caso grave de enfermedad mental, han perdido contacto con la realidad común. Las alucinaciones de los visionarios y enfermos mentales que Kant llama «soñadores de los sentidos» son semejantes a las invenciones y “sueños metafísicos” de los filósofos, que produce su razón cuando se exalta con meditaciones y pensamientos demasiado profundos, apartados de la experiencia común.

Eso sí, se ha señalado la relevancia de este texto en la biografía intelectual de Kant del llamado período precrítico como un punto crucial en el surgimiento de la filosofía crítica de Kant, quien dispara sin consideración hacia Swedenborg y se refiere a la “locura” encarnada en el extraño visionario sueco, pero al mismo tiempo apunta hacia la metafísica dogmática, y la diatriba con los visionarios se convertirá en la pugna en contra de las pretensiones de toda metafísica que pierda el piso e intente emprender el vuelo hacia regiones oscuras, donde es abandonada la experiencia común y compartible. Pero al mismo tiempo se enfrentará Kant al naufragio del escepticismo y al empirismo radical que consideran la experiencia (o la sensibilidad) como fuente exclusiva del conocimiento humano, o sea, que todo el conocimiento proviene de la sensación.

Sin embargo, y a pesar de asegurar que ha perdido su tiempo ocupándose de las supuestas visiones de Swedenborg, también admite que le han resultado en cierta medida interesantes, y más atractivos que los enredos de los razonamientos lógicos y abstractos y los fútiles sueños de la metafísica racionalista. Así, Kant también ha procurado sacar provecho de esta pérdida de tiempo y advierte que la metafísica racionalista también se ha desenvuelto como una «enorme vesania» y que los sueños de la metafísica dogmática son equiparables a las locuras, *sueños* y fantasías de los visionarios, aunque, para Kant, resultaran más interesantes las visiones de éstos últimos que las elucubraciones de la metafísica racionalista.

Así, no sólo a Swedenborg lo considera una suerte de fanático delirante, sino que a la metafísica racionalista y dogmática la concibe como un desvarío propio de un cuento fantástico, una construcción sin fundamento, una sombra del «reino de Jauja». Es decir, que la filosofía y especialmente la metafísica se han dedicado a imaginar mundos ficticios que no tienen asiento en la realidad y que no guardan referencia alguna con el mundo exterior, sino que al cabo terminan siendo meros productos de la mente humana y sólo se refieren a la

subjetividad de quien los produce. Estos mundos imaginarios carecen de realidad empírica, del mismo modo que las alucinaciones de los enfermos mentales no requieren de la existencia real de un objeto para aparecer por sí solas, aunque, en apariencia, puedan subsistir, o, mejor dicho, a pesar de que estas ilusiones puedan subsistir en el mundo de la *apariencia*. Por tanto, concluye Kant, los sueños de la metafísica, se asemejan a las fantasías de una mente trastornada y enferma.

Se me preguntará quizá que me ha podido inducir a tomar un oficio tan despreciable como éste, consistente en propagar mentiras que un razonable escrúpulo impide oír con paciencia, y además hacerlo en un texto de investigación filosófica. Pero como la filosofía de la que las hemos precedido era precisamente un cuento del **país de jauja** de la metafísica, no veo inconveniente para dejar que ambas se presenten asociadas. ¿Por qué debería ser más glorioso dejarse engañar por la confianza ciega en los pretextos de la razón que hacerlo por una fe imprudente en cuentos engañosos?²⁵

Las locuras de los visionarios sacan a relucir las visiones y el trastorno de la propia filosofía, empeñada muchas veces en encontrar la realidad última que permanece detrás de toda la realidad y nos dan ejemplo de sinnúmero de confusiones en los que cae la mente humana cuando trata de sobrepasar sus propias capacidades, como cuando, así, por ejemplo, se pretende probar el fin último de la existencia humana y de todas las cosas, o cuando la mente humana intenta conocer el «principio supremo» o «fundamento último» que tras de sí da origen y sostiene al mundo. A lo mucho, lo que conseguirían estos visionarios y soñadores no es más que ver una proyección, o una especie de reflejo de sus capacidades mentales, mas no acceder al trasfondo incognoscible y *recóndito* de la realidad, que el ser humano desconoce.

Kant logra vislumbrar un propósito más adecuado para la metafísica y un beneficio más humilde, pero también más sobrio y prudente para la misma; y desde entonces se empeñaría en reivindicar el derecho de la metafísica a ser considerada como una ciencia. Kant encuentra en la metafísica una ventaja que anteriormente ya había sido reconocida en ella, y propone retomar su sentido de «ciencia de los límites de la razón humana», a fin de destruir la ilusión y el conocimiento *falso* disfrazado de verdad y sabiduría. De este modo, la filosofía puede recobrar el sentido y el rumbo certero, y, por fin, dejar de perder el tiempo en

²⁵ Immanuel Kant (1989). *Sueños de un visionario explicados mediante los sueños de la metafísica*. (C. Canterla, Trad.) Madrid: Universidad de Cádiz, P. 124.

disquisiciones improductivas y extenuantes disertaciones que no tienen sentido ni solución clara y definitiva.²⁶

Sin embargo, a consideración de Constantin Rauer Kant no vendría al rescate de la filosofía del peligro de la locura, sino que, más precisamente, reflejaría la «decepción intelectual» que le produciría Swedenborg, en su filosofía crítica. Y a partir de este amargo trago que le produciría su enfrentamiento con la locura, Kant construiría su propia filosofía crítica-trascendental como un intento de mantenerse a salvo del riesgo siempre latente de la locura. Así, nos interesa mostrar *no* cómo Kant salvaría a la filosofía del riesgo de la locura, sino, más bien, señalar que la inquietud de Kant por la locura durante su etapa precrítica habría dejado algunas *rastros* y *huellas* en su pensamiento y filosofía del posterior período crítico, luego de que abandona sus estudios sobre el tema y se aparta del estudio de la psicología y las enfermedades de la cabeza y para dedicarse a una exhaustiva de la metafísica como ciencia. Kant lanza una advertencia a los «navegantes metafísicos» que consiste en no abandonar la experiencia común en pos de una experiencia metafísica. La labor de la filosofía se propone como una «tarea crítica» encargada de disipar estos *sueños* que produce la razón

²⁶ “La segunda ventaja es más apropiada a la naturaleza del entendimiento humano, y consiste en esto: en examinar si la tarea está definida también respecto a lo que se puede saber y qué relación tiene la cuestión con los conceptos experimentales, sobre los que todos nuestros juicios deben apoyarse siempre. En este sentido, la metafísica es una ciencia de los **límites de la razón humana**; y del mismo modo que a un país pequeño, que tiene siempre muchas fronteras, en general le importa más conocer y mantener sus posiciones que salir a ciegas de conquista, esta ventaja de la citada ciencia es la más desconocida y a la vez la más importante, aunque solo se alcance tarde y después de una larga experiencia. Ciertamente es que yo no he determinado aquí con precisión esta frontera pero he dicho bastante de ella como para que el lector sepa, cuando vuelva a reflexionar, que puede dispensarse de toda investigación inútil en la consideración de una cuestión cuyos datos se encuentran en otro mundo que en el que él percibe. He perdido mi tiempo, pues, a fin de ganarlo. He engañado a mi lector para servirlo, y si no he ofrecido ningún conocimiento nuevo, al menos he destruido la ilusión y el vano saber que infla el entendimiento y ocupa en su estrecho dominio el lugar que podrían ocupar las enseñanzas de la sabiduría y la instrucción útil.” Immanuel Kant, KANT, I. (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica. Traducción, introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera.* (P. Chacón, & I. Reguera, Trans.) Madrid, España: Alianza. PP. 151-2.

cuando trabaja sin objeto, es decir, cuando el sujeto prescinde de los datos que le proporciona la sensibilidad, que no requiere ni depende de las «cosas externas» para construir su objeto.

La razón delira y desvaría cuando se aparta demasiado de la experiencia y se adentra en terrenos desconocidos donde reina la confusión no existen límites claros para las pretensiones de lo que se puede o quiere llegar a saber, y donde no existe ninguna clase de contraste o confrontación (o límite) del propio conocimiento. Podemos decir que la preocupación por la locura configura el surgimiento del pensamiento filosófico y crítico de Kant, y la opinión que se formó de la locura, a través de los visionarios, como el caso del teósofo sueco o el del viajero profeta, influyeron en la gestación de la filosofía crítica de Kant. En este sentido la tarea de la filosofía, en particular de la metafísica, es determinar los límites de la razón humana, más allá de los cuales no tiene alcance suficiente. Kant aconseja a los navegantes de las aguas de la metafísica no alejarse demasiado de la sensación y de las pruebas comprobables y compartibles. La razón enferma cuando se adentra en terrenos desconocidos donde no tiene un apoyo firme.

El problema con las visiones del enfermo mental es que en la mayoría de los casos no forman parte de una realidad compartible y comprobable, y por tanto cognoscible por cualquier ser humano. Las fantasías del visionario, tal como las alucinaciones del enfermo mental, son un producto meramente subjetivo del que las crea y no puede ser experimentado por el resto de los hombres. De este modo, quedan reducidas a la fiabilidad de quien las experimenta, ya que se tornan incomprensibles para quien pretenda acceder a ellas mediante la misma experiencia. Las supuestas visiones de estos personajes solo podían ser entendidas en términos de ilusión de una mente trastornada, es decir, de una especie de fantasma o engaño de la mente que no tiene correlación con el mundo en sí mismo.

Del mismo modo, los sueños del visionario no poseen un carácter riguroso y científico, pues son un patrimonio exclusivo de su mente, tan solo un producto de la subjetividad. Y por más verosímiles (o increíbles) que nos parezcan los relatos de estos excéntricos personajes, simplemente tendríamos que confiar en su palabra, pues no hay otra prueba objetiva que sostenga su veracidad. Y así se corre el peligro de proceder del mismo modo que la filosofía dogmática, aceptando aseveraciones vacías que no tienen contraste con la realidad efectiva. La postura de Kant, no obstante, sin duda busca un equilibrio entre búsqueda fehaciente de pruebas empíricas y el racionalismo filosófico que busca una base firme para la experiencia y

para esas constantes comprobaciones empíricas. El escepticismo y el empirismo juegan en este sentido un papel sin duda importante en el surgimiento de la filosofía crítica de Kant, pues, como decíamos, Kant advierte del peligro de abandonar los datos sensoriales. Sin embargo, en el caso de Swedenborg, estos mismos datos sensoriales *aparentemente* confirmaban sus extrañas teorías pues éstas se hallaban fundadas en las peculiares visiones y revelaciones que aseguraban tener, pero no en el terreno firme de la experimentación científica y la experiencia compartida y comprobable.²⁷

Kant adopta una postura escéptica, pero también racionalista respecto al origen de nuestro conocimiento. Por supuesto, se dirige en contra de los visionarios y a los metafísicos racionalistas, incluso a los escépticos que han naufragado en su búsqueda de un asiento firme para la experiencia, más allá de ella misma. En este sentido, Kant asegura que no recibimos las impresiones de los objetos de un modo pasivo, sino que de un modo activo las creamos. Y no es la experiencia la que se nos transmite desde los objetos, sino que nosotros vemos y configuramos, de acuerdo con nuestras capacidades, la experiencia. Kant se permite lanzar una sonrisa sardónica en su escrito sobre los sueños del visionario, en contra de los sueños de la metafísica, pero la burla va en contra de él mismo, él también es blanco de su aguda y mordaz crítica. Por supuesto, su filosofía no podía salvarse de este certero ataque y también requeriría de una exhaustiva revisión.

²⁷ «De hecho, sus narraciones y disposición parecen sacadas de **intuiciones fanáticas** y no dan que sospechar que lo indujeran a figurarlas las quimeras especulativas de una razón soñadora. Por ello tienen un cierto interés, y merecen realmente ser presentadas en un pequeño resumen, más quizás que tantas fantasías de pensadores sin cerebro que inflan nuestros diarios, porque una ilusión coherente de los sentidos en generales un fenómeno mucho más curioso que el engaño de la razón, cuyos fundamentos son suficientemente conocidos que podrían ser evitados en gran parte mediante una dirección voluntaria de las facultades del alma y algo más de refreno de una curiosidad vana, mientras que, por el contrario, en la otra ilusión se encuentra el primer fundamento de todos los juicios, y si éste es incorrecto, las reglas de la lógica pueden hacer poco. Distingo, pues, en nuestro autor, la locura debida a la **ilusión de la percepción** de la locura debida a la **falta de juicio**, y paso por encima, pues, de aquello que utiliza de un modo erróneo cuando no permanece detenido en sus **visiones**. Del mismo modo que se tiene que separar a menudo en un filósofo lo que **observa** de lo que **razona**, resultando entonces que las **presuntas experiencias** son en la mayoría de las veces más instructivas que los aparentes **argumentos de la razón**.» Kant, *Íbid.*, p. 188.

En todo el pensamiento de Kant sobre los visionarios y permanece en su labor crítica. Como se sabe, Kant asegura que la ciencia de la metafísica no ha conseguido progreso alguno, no ha logrado avanzar ni un solo paso, revolcándose incesantemente en la misma discusión inútil y, a pesar de ello, “necesaria” para el espíritu humano.²⁸ En los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Kant parte de la pregunta sobre si es posible (y cómo) la metafísica, para luego concluir con su famosa distinción entre los fenómenos y la “cosa en sí”, o aquello que en los fenómenos no es posible conocer puesto que constituye lo *incondicionado*, y, por tanto, no se encuentra en los fenómenos sino solo en las cosas en sí mismas.²⁹ Kant cree, por tanto, que la metafísica es importante para la fundamentación de la dimensión teórica del conocimiento humano, pero también de su dimensión práctica o moral. Por lo mismo, piensa Kant que la metafísica debería descansar sobre bases sólidas y firmes y que no debería andarse “tambaleando” de un lado a otro en tierras, aunque conocidas, bastante inestables. El filósofo no debe construir su edificio en el inestable terreno de la incertidumbre, por muy metódica o sólida que pueda parecer. Pero tampoco debe confiarse en que la frágil tierra que lo sostiene y en el que ha encontrado su “hogar” sea absolutamente confiable y libre de toda falla (geo)lógica. Tal es el propósito de Kant. Plantarse en un lugar seguro entre el empirismo escéptico y radical y el racionalismo más puro y ciego.

En el fondo, la revolución kantiana consiste en dejar atrás todas las quimeras metafísicas de los “visionarios” de toda índole, ya sean éstos llamados idealistas o materialistas, escépticos o racionalistas. El objetivo de Kant, en este sentido, está fijado en despejar y desvanecer los fantasmas que no permiten el progreso científico de la metafísica, y que la arrojan a un abismo de visiones y discusiones sin sentido, o que simplemente la descartan como un conocimiento inútil. El logro de Kant es que consigue ir más lejos que la tradición filosófica imperante hasta esos días, paradójicamente, acotando la cuestión del conocimiento del ser humano en general a límites específicos. El desvarío metafísico aparece solo, según Kant, al momento de no exigir límites al entendimiento y a la experiencia, cuando se los deja a cada uno flotar por su cuenta, separados y aislados el uno del otro. Kant no

²⁸ Manuel Kant (1991). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; Crítica del Juicio*. México: Porrúa. Kant, 1783 (1991). (Prefacio), p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 123.

recomienda no hacer uso de la inteligencia, por supuesto, pero también el exceso de sabiduría pueda causar estragos en las personas.

Se puede decir que Kant advirtió el peligro y la radicalidad de este giro revolucionario en la forma de pensar “despierta” de los sueños dogmáticos. Porque, ¿cómo sabemos si en realidad no se entra, circularmente, infinitamente, una vez tras otra, en un sueño? ¿Cómo sabe uno mismo que realmente ha “despertado”, y estar seguro de no haber perdido la razón en realidad? ¿No se inserta indefinidamente el sujeto, vacío y ciego, interminablemente, en un sueño tras otro, como cuando, por más que uno cree estar despierto, en realidad se está soñando? ¿El sueño y la vigilia son realidades aparte, distintas, distinguibles absolutamente?³⁰

La respuesta más contundente que da Kant a esta interrogante es que, en el fondo, lo que distingue al sueño de la vigilia es el grado en que nuestra mente resulta afectada por impresiones externas.³¹ Porque, mientras dormimos, nuestros sentidos casi no se ven afectados por el exterior (o la hacen de otra manera, si se puede decir así, nos afectan de forma indirecta), y por tanto nuestros pensamientos no tienen regla alguna, o, mejor dicho, siguen una regla diferente, propia, siguen su propia lógica. Porque, aunque en ocasiones los sueños nos parezcan demasiado fantasiosos e inconexos, absurdos y carentes de significado, en un análisis un poco más detenido de ellos, se refleja una realidad bastante coherente para el sujeto. Como sea, Kant no está realmente preocupado en una interpretación de los sueños ni tampoco por saber si, despiertos, estamos en un sueño o si un demonio perverso nos está vigilando para hacernos errar. Kant se asegura de cerrar este insidioso capítulo mediante la solución antes mencionada: los sueños y ensueños solo se distinguen del estado de vigilia a

³⁰ “No hay ningún motivo para creer que en el estado de vigilia nuestro espíritu siga otras leyes que cuando duerme. Más bien hay que suponer que, en el primer caso, sólo las vívidas impresiones sensoriales oscurecen las imágenes, más frágiles, de las quimeras que las hacen irreconocibles, mientras que éstas poseen toda su fuerza mientras dormimos, cuando a todas las impresiones externas les está cerrada la entrada al alma. Por ello no es extraño que los sueños, mientras duran, se tengan por verdaderas experiencias de cosas reales. Puesto que entonces constituyen las representaciones más intensas en el alma, son en este estado precisamente lo que las sensaciones en la vigilia.” Kant (2009). *Ensayo...*, p. 74.

³¹ Ver Carlos Thiebaut (2007). *De melancólicos, escépticos y filósofos*.

causa de las sensaciones externas. Una recomendación similar, por cierto, a la que, siguiendo Kant a Hume en este sentido, hace Kant a los soñadores del vuelo metafísico, esto es, no abismarse en el “sueño de la razón” –como Wolff y Crusius³²–, o sea, no olvidar el aporte, a veces dudoso, casi siempre valioso, de los datos de la experiencia (y que al final han de encontrar orden mediante los dictados razón),³³ derivando en el no solo peor y más desagradable, sino además poco interesante tipo de locura: la locura de los lógicos-matemáticos.

Los estudios de metafísica, asevera Kant, con frecuencia resultan un rotundo fracaso o al fin contraproducentes con el objetivo que se habían fijado (si es que se habían propuesto alguno). Contrario a los avances sin par que se realizan en otros ámbitos de la ciencia, la metafísica no consigue más que alimentar las místicas visiones y las fantasías de uno que otro lunático, promoviendo y exaltando de este modo problemas que al final no tienen sentido alguno, y que no permiten el avance de la metafísica, reteniendo al pensamiento en un charco de turbias nociones o verdades ciegas. En este sentido las matemáticas figuran, para Kant, como el mejor ejemplo del progreso científico objetivo y libre de prejuicios, pero fue la física, sobre todo, y la síntesis que hizo Newton de los descubrimientos mecanicistas en un sistema de, por así decirlo, “legislación universal”, por lo menos en lo que se refería a leyes de la naturaleza, la que jugó un papel bastante notable y motivador en Kant para dar cuenta de la necesidad de un sistema del mismo orden para el campo de la moral y las costumbres. Lo cual de algún modo quiere decir cultivar el campo de la metafísica, así como de sus recurrentes ideas teóricas de Dios, la inmoralidad y la libertad en lo que a sus principios *a priori* de justificación respecta.

³² Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 39.

³³ “Puesto que se hundía en el sueño como en una nada salvadora, Kant no habló jamás de sus sueños: el sueño era un gran vicio de pensamiento. Cuidado con el despertar, esa entrada a la atmósfera humana era una trampa; de esa hora incierta, algunos pretenden sacar lo mejor de su inspiración. A Descartes le gustaba que se le pegaran las sábanas por las mañanas y que vagabundeara su pensamiento. ¡Tonterías para un kantiano!, hay que cortar el sueño como una mala hierba, salir de él de un salto. Cinco minutos después hay que estar en la mesa de trabajo.” Jean-Baptiste Botul (2004), *La vida sexual de Kant*. (D. M. Granja, Trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 79.

Según Kant, lo inútil de los sueños del visionario, tan metido en sus fantasías como un idiota, apartado del mundo y complacido solo con sus delirios (a los que califica como realidades) mentales, yace en dejarse llevar por sus fantasías sin contrastarlas con un fundamento común, dejándose llevar por delirios alejados o de plano fuera de la realidad, o mejor dicho, ciegas frente a lo real e imposibilitadas de encontrar una experiencia real en el mundo fenoménico correspondiente a ellas: puras ilusiones sin fundamento.³⁴

La labor *Crítica* de Kant se funda en eso, en despertar de sueños dogmáticos, lo cual quiere decir mantenerse alerta frente a viejos dogmas, pero también quiere decir que no hay forma de saber si acaso alguien ha despertado completamente (o si solo ha generado un nuevo dogma), por lo cual debemos mantenernos más bien en estado de alerta. No podemos confiarnos en haber conseguido una total y completa iluminación de la razón. Es más, parafraseando a Kant, podríamos asegurar que no cabe esperar la completa rectitud de la

³⁴ “La crítica de los visionarios, de Swedenborg, será también la crítica de la metafísica racionalista, la metafísica dogmática que pretende conocer aquello para lo que no hay pruebas en la experiencia. El empirismo afirmará lo contrario: no conocemos más que la experiencia. Kant se situará en un difícil equilibrio entre ambos polos. Al inicio de su *Crítica de la razón pura* afirma: ‘todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo procede de ella...’. Ese terreno intermedio entre el racionalismo y empirismo será su campo de trabajo y su gran logro filosófico: lo trascendental o las condiciones de posibilidad de la experiencia. Su objetivo: fijar los límites de la razón. Esto se convierte en la tarea de la filosofía. Cuáles son los límites de lo que podemos conocer, de lo que podemos afirmar, sin extralimitarnos, sin caer en sueños dogmáticos... o en ‘visiones’. El razonamiento de los visionarios, de los locos, o el de los niños (al que se refiere Kant en varias ocasiones como ejemplo de pensamiento que no respeta los límites o no los ha adquirido) se convierte en ejemplo común de lo que significa desviarse del contacto con la realidad, en aviso para navegantes metafísicos. La tarea crítica se propone como un baño de sensatez para las ensoñaciones de la metafísica y sus desvaríos.” Agustín Béjar, *Op. Cit.*, p. 12-3)

calidad de “madera retorcida” que es el ser humano más que en un progreso continuo e infinito, o sea, interminable, hacia lo mejor.³⁵

Como decimos, una parte importante de la tarea del filósofo se funda en disipar las fantasías quiméricas del pensamiento metafísico, en esto se funda y sustenta la *Crítica* de Kant. En ello consiste la cimentación o fundamentación de Kant de la ciencia de la metafísica, similar a la de la matemática, la física o la ciencia pura.³⁶ Kant ha asestado un tremendo golpe contra la metafísica (que tiene repercusiones para todo el campo de la filosofía), pero su intención tal vez nunca fue deshacerse de su estudio tanto como procurar las condiciones para su verdadero progreso.

Aludiendo a Jean-Baptiste Botul, esas quimeras metafísicas tienen un nombre muy específico: las conocemos como antinomias del entendimiento.³⁷ Veamos entonces la manera en que Kant recomienda “tratar” estos “trastornos” del juicio:

Para la solución de una antinomia basta la posibilidad de que dos proposiciones que se contradicen una a otra en apariencia no se contradigan en realidad, sino que puedan coexistir una junto a la otra, aunque la explicación de la posibilidad de su concepto esté por encima de nuestra facultad de conocer. Que esta apariencia es natural e inevitable a la razón humana, y, además, porque lo es y lo sigue siendo, aunque, después de la solución de la contradicción aparente, ya no engañe, eso puede también hacerse entonces concebible.³⁸

³⁵ Ver Immanuel Kant (2010). *Filosofía de la historia*. Prólogo de Eugenio Ímaz (2a ed.). México: Fondo de cultura económica.

³⁶ Ver Manuel Kant (1991). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. México: Porrúa.

³⁷ J.-B. Botul, *Op. Cit.*, p. 70.

³⁸ Ver Kant (1991), *Crítica del Juicio*, México: Porrúa. p. 301. “En cuanto a la *vesania*, ésta es una enfermedad muy próxima a la razón que desvaría. En la *Crítica de la razón pura* las *vesanias* se llaman *dialéctica, analogías, paralogismos*, un conjunto de fantasmagorías producidas por nuestro intelecto cuando funciona en balde, sobre el vacío. En ese sentido la metafísica tradicional, la anterior de Kant, es una inmensa *vesania*. Por otra parte, esto no es algo más que la *coagitatio*. En el sentido medieval, la *coagitatio* designa la loca agitación de la fantasía en nuestro espíritu; se trata de una sobreactividad de

Y, como el mismo Botul asegura, Kant está buscando que lo dejen tranquilo con sus quimeras.

La razón humana se ve casi inevitablemente seducida por estas pruebas que superan todas sus capacidades, y comúnmente termina enredada y hasta enrevesada en un conflicto consigo misma. El *destino* de toda Metafísica en el futuro, para Kant, depende de la posibilidad de adoptar un idealismo crítico, es decir, trascendental, capaz de reconocer sus propias limitaciones y al mismo tiempo, de superar las *barreras* de toda la Metafísica propuesta en el pasado. Reconocer los límites de la representación significa, para Kant, derribar un muro aparente, un muro que se levantó debido a la confusión que se tenía entre los fenómenos puros y “cosa(s) en sí”:

Se ve, pues, que la solución de las antinomias del Juicio estético sigue un camino semejante al que siguió la *Crítica* en la solución de las antinomias de la razón pura teórica, y que aquí, como también en la *Crítica de la razón práctica*, las antinomias obligan, a pesar de todo, a mirar por encima de lo sensible y a buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades *a priori*, pues no queda ninguna otra salida para poner a la razón de acuerdo consigo misma.³⁹

De este modo, todo nuestro conocimiento recae sobre la razón⁴⁰ y, más específicamente, sobre el juicio o la capacidad de juzgar. Sin duda Kant tenía una fe en la razón que puede hacernos creer que no se desmarca del más puro racionalismo, y que otros aspectos de la vida humana no juegan un papel importante para el filósofo, rígido y frígido, como un grueso bloque hielo. Así la locura se desliga de todo el conjunto, cobrando así apenas una importancia efímera para el pensamiento de Kant.

la imaginación, una hiperactividad de la fantasía ligada a esa *acedia* melancólica...” (Botul, *Op. Cit.* p. 77, cursivas en el original)

³⁹ Kant, *Íbid.*, p. 302.

⁴⁰ Ver Ricardo Pozzo (1998). *El giro kantiano*. (J. Pérez de Tudela, Trad.) Madrid, España: Akal, p. 58: “Aquí está exactamente el punto que es necesario explicitar confrontando a Kant con las exigencias de nuestro tiempo: cuando hablamos de la amplitud de nuestro conocer ¿podemos referirnos a algo distinto de nuestra razón, como querían hacernos creer deconstruccionistas y postmodernos? La respuesta es, obviamente, no.”

¿Cómo distinguimos el sueño de la vigilia? ¿Qué significa despertar? ¿Cómo podemos negar que la vida sea nada más un sueño? ¿Cómo podríamos elevar nuestras creencias *subjetivas* a un nivel de conocimiento *objetivo*? ¿Cómo sabe Kant que sus propias ideas no son puras quimeras?

“Entonces soñamos solo *en parte*, y están las quimeras en nuestro poder. Si ocurre algo parecido en un grado superior, sin que la atención del hombre despierto sea capaz de distinguir la ilusión en la imaginación engañosa, entonces esta inversión hace sospechar [que este hombre es] un fantaseador.”⁴¹

Kant ha hablado sobre la locura. Y quizás su gran logro, su giro copernicano, que significó una vuelta o regreso al sujeto como base o fundamento del conocimiento objetivo de la realidad, trajo consigo la disolución del “tratamiento filosófico” de la locura, abriendo el camino para la instauración de una incipiente psiquiatría y la consolidación de la locura como una enfermedad de la cabeza, un trastorno de la mente, entre otros más. La perspectiva no es una opción para un conocimiento objetivo, pues las formas de los objetos cambian constantemente con el movimiento de los ojos, por lo que nuestro conocimiento (a priori) de los objetos es lo que realmente determina nuestra visión de los objetos.

1.3. UN GRILLO EN LA CABEZA

Por otra parte, tampoco podemos pasar desapercibido el gusto o *filias* de Kant por sus propios fantasmas. Siguiendo a Botul, Kant tenía una “disposición natural a la hipocondría”, era un suicida, si bien esto lo declara siendo Kant ya un viejo de 74 años, lo importante lo ha dicho. Kant define en su *Antropología* la hipocondría como “enfermedad de los grillos”, o sea, un “cazador de grillos”, expresión que en español simplemente podemos traducir como “estar loco”.⁴² “Kant tenía ‘un grillo en la chimenea’”. Ideas delirantes y oscuras son producidas en Kant por la mala digestión y el estreñimiento.⁴³ Pero no solo eso; Kant, además, “estaba gravemente enfermo de la ‘imaginación’: producía escenarios sin fin. Él es el autor de su mal; ama y acaricia sus quimeras. Todo parece que el canto del grillo, que a veces le atormenta, le

⁴¹ Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 76.

⁴² Jean-Baptiste Botul, *Op. Cit.*, p. 66-67n.

⁴³ Botul, *Íbid.*, p. 68.

encanta. Sí, amamos ese grillo que nos obsesiona, lo alimentamos; crueldad del hipocondriaco para consigo mismo.”⁴⁴ “El alucinado es, pues, un hombre que sueña despierto.”⁴⁵

Como asegura Jean Baptiste Botul, Kant tenía “un grillo en la cabeza”. “Éste es el retrato de Kant hecho por él mismo: melancólico e hipocondriaco, siempre enfermo pero aparentemente siempre saludable. Externamente de buen humor, contento, sociable; internamente torturado”:

“Ahora apreciamos mejor el lado obsesivo y patológico del régimen de vida de Kant. Desplegar tanto ingenio para mantenerse con buena salud, es signo de enfermedad, pero también podría decirse, a la inversa, que si Kant permaneció saludable es porque siempre se creía enfermo. Esta creencia lo equilibraba. Él mismo lo dice de manera admirable: ‘Cada hombre tiene su particular manera de permanecer saludable, a la cual no se puede cambiar nada sin peligro’. Déjenme con mis quimeras, ellas garantizan mi sobrevivencia.” (Carta o Moses Mendelssohn el 16 de agosto de 1783)⁴⁶

Al final a Kant no le preocuparon tanto las fantasías de los visionarios como sus propias elucubraciones filosóficas que, al cabo, resultaron muy parecidas a los “delirios metafísicos” de Komarnicki y de Swedenborg. ¿Cómo sabe el mismo filósofo que él mismo no se encuentra elaborando un sistema de filosofía vano y sin fundamento? A Kant le preocupan sus propias invenciones filosóficas tanto como las locuras y sueños de Komarnicki y Swedenborg, que bien podría verse reflejada en los pensamientos de Kant. En el fondo al filósofo prusiano le interesa el tema de la locura debido a que sus fantasías metafísicas se asemejan a la exaltación del profeta de las cabras. ¿Cómo sabe el filósofo si él mismo no es un delirante?⁴⁷

⁴⁴ Botul, *Íbid.*, p. 69-70.

⁴⁵ Bartra, *Íbid.*, p. 75.

⁴⁶ Botul. *Íbid.* P. 69.

⁴⁷ «[A Kant] Le preocupan las semejanzas que pudiera haber entre la demencia fantasiosa del profeta delirante y la pasión metafísica de un profesor obsesionado por el envejecimiento de la tierra, el origen del universo, el terremoto de 1755, la teoría de los vientos o del fuego, las figuras silogísticas y la demostración de la existencia de Dios. ¿No sería la suya una locura similar a la del profeta de las cabras? ¿Los filósofos no estarían también enfermos de la cabeza?» (BARTRA, 2005)

La melancolía acompañaba el trabajo filosófico de Kant. La melancolía se encuentra presente en la obra de Kant, aunque más bien de forma oblicua o indirecta. La obra de Kant no se propone curar este padecimiento, o más bien cree que no es posible curarlo sin causar un daño mayor, así que lo abraza y saborea su regusto amargo. Así, Kant no buscaba un remedio para aliviar el malestar melancólico, antes lo reconoce y se siente atrapado por su turbia belleza. La melancolía impregna la vida pero también la obra de Kant, sutil, durante las noches de insomnio. La melancolía incide en la obra de Kant. Y juega un doble papel en su desarrollo filosófico, pues por un lado es una suerte de vínculo hacia lo suprasensible, pero también representa el grave riesgo de caer en los pantanosos terrenos de la enfermedad. Como sea, la melancolía atraviesa el pensamiento de Kant y lo “acompaña todo el camino del pensamiento teórico y la acción”.⁴⁸ (THIEBAUT, 2007, pág. 31)

La presencia de la melancolía se percibe en su obra a momentos, a través de un sentimiento que en el ser humano provoca lo “sublime”, es decir, lo “extraordinariamente elevado”, como un guiño o vislumbre de lo suprasensible. Parece importante tomar en cuenta la personalidad melancólica de Kant para comprender su filosofía.

En la *Antropología* Kant llama *Grillenkrankhert*, que literalmente quiere decir ‘enfermedad de grillos’; un hipocondriaco es un *Grillenfänger*, es decir, un ‘cazador de grillos’. (BOTUL, 2004, íd)

El sujeto melancólico es un “cazador de grillos”. Y el filósofo tiene sus propios monstruos, a los que ubica muy bien e incluso los alimenta. Pero también los mantiene. Por supuesto, no se consideraba exento del todo de la locura. Kant nos advierte del peligro de los excesos de los visionarios que pretenden rebasar los límites del entendimiento humano hacia regiones oscuras en donde el espíritu humano se pierde en sus propias ilusiones y fantasmas. Advertía además del peligro que representan los dogmas y fanatismos, pero también nos advierte de los monstruos y otros peligros que crea la propia mente humana. Nos habla de este modo de los monstruos que produce la razón, en especial cuando visita mundos que se apartan de la realidad habitual.

Ese grillo alemán en la chimenea me recuerda la expresión inglesa del murciélago en el campanario, la francesa de la araña en el techo. En todo caso, se refieren a animales oscuros,

⁴⁸ Thiebaut, *Op. Cit.*

inquietantes, bichos molestos, que los franceses agrupan en la palabra cucaracha, insecto simbólico de ideas negras. Tener un grillo en la cabeza es tener una cucaracha pesistente. Kant tenía 'un grillo en la chimenea'.⁴⁹

La razón produce monstruos, asegura Kant, cuando se encuentra "dormida" en un mundo de fantasías irrealizables. Pero también en su empeño de producir sueños e ilusiones que no tienen fundamento o propósito alguno. Y la locura es uno de estos monstruos que crea la razón cuando se encuentra "dormida", cuando sueña que asciende (en altos vuelos metafísicos) y en realidad desciende transitando por los sinuosos caminos de la enfermedad. Los monstruos y fantasmas yacen muchas veces en la cabeza del propio sujeto y todas estas ideas delirantes solo son producto de la mente que los produce, no existen en la realidad.

La melancolía era concebida por Kant como un padecimiento caracterizado por las "ideas elevadas" que bien podían ser el mero producto de un exceso de humor negro y de un mal funcionamiento del cuerpo, el estómago en particular, que se trasladaba luego a la cabeza y le podía producir al sujeto afectado ideas delirantes. La locura debido al exceso de humor negro era ya un padecimiento conocido para un individuo del siglo XVIII y se hallaba por tanto presente en el pensamiento de Kant. El mito de la melancolía mencionaba que la capacidad creativa del ser humano se encuentra ligada a cierto tipo de raptos o locura en la cual el individuo podía introducirse a un mundo de incertidumbre y enrevesado, pero también podía acceder a un terreno más allá del que todos usualmente nos encontramos. La melancolía asociaba de este modo el genio y la creatividad artística con cierto tipo de locura, razón por la cual el artista genial podía rebasar las fronteras de la realidad común y corriente, y establecer un vínculo entre el mundo terrenal y otro más elevado o inmaterial, sutil, imperceptible e intangible.

El carácter producido por la melancolía o humor negro podía tanto inspirar al artista como abrir las puertas de la locura, y tras de ésta desembocar en una perspectiva trastocada de la realidad. Tal vez no siempre se manifestaba la inspiración como un síntoma de la enfermedad, pero, como fuera, se hallaba ligada a cierto tipo de arrebato o raptos con una suerte de intervención divina. Y en casos graves se manifestaba de forma evidente como enfermedad. La melancolía, sin embargo, bien podía, según la creencia de aquel tiempo,

⁴⁹ Botul, *Íbid.*, pp. 66-7.

exaltar al espíritu a las alturas de un deleite “sublime”, al tiempo que representaba el riesgo de caer desde aquellas alturas montañosas y hundir al sujeto en el abismo de una temible e inexplicable tristeza, en el escabroso tedio y cansancio de la vida. La melancolía, en suma, era un camino hacia cumbres donde se podía apreciar una sublimidad extraordinaria, pero también hacia un oscuro abismo de inescrutable tristeza, de honda depresión (y depreciación). “El *melancólico* (*Melancholische*) que, respecto a sus tristes y enfermizas sospechas, es un delirante, es un apresumbrado (*Trübsinniger*).”⁵⁰ (KANT I. , Ensayo, 2009, pág. 81)

En el grabado titulado El sueño de la razón produce monstruos, su autor plasma una gran variedad de animales nocturnos, probablemente haciendo alusión a todas estas creaturas que aparecen durante lúgubres noches e introducen a la razón humana a un mundo donde predomina la sombra y la luz está ausente. Kant sabe que los monstruos y fantasmas se producen en la cabeza y no tanto en la realidad. Todos esos demonios son algo a lo que accedemos subjetivamente y que no necesariamente pertenece a la realidad compartible.

En cuanto a los grillos, pequeños insectos también se encuentran ligados a la locura, y a ideas negras que atormentan la mente humana. Con esta cuestión no queremos decir que Kant padeciera de sus facultades mentales. Sin embargo, él mismo se consideraba melancólico y esta inquietud por el surgimiento de la locura persistió hasta sus últimos días. El peligro ante la aparición de los síntomas de la enfermedad mental debido a su condición melancólica mantuvo siempre al filósofo en un estado de salud óptima. Podemos decir que sus monstruos propios lo mantuvieron sano, y habérselos quitado hubiera repercutido de mal modo en la salud del filósofo.

La melancolía juega un papel especialmente importante en la obra de Kant. Se puede afirmar que este tipo de enfermedad o temperamento juega un “doble papel” en el desarrollo filosófico de Kant. Por un lado, es la “puerta” al terreno de lo desconocido y en este sentido de lo suprasensible. Pero también representa un grave riesgo de caer en los pantanosos terrenos de la enfermedad mental. Como sea, podemos asentar que la melancolía atraviesa el

⁵⁰ Kant, *Ensayo*, p. 81.

pensamiento de Kant y lo “acompaña todo el camino del pensamiento teórico y de la acción.”⁵¹ La presencia de la melancolía se vislumbra en su obra, a través del sentimiento que, según Kant, el hombre, tiene de lo sublime, es decir, de lo *inconmensurable*, como un guiño por parte de lo suprasensible. Roger Bartra, en su ensayo sobre “Kant y la locura sublime” ha escrito, que “la melancolía se convertirá en uno de los ejes fundamentales de su estética [de Kant]”.⁵²

Las preocupaciones de Kant no se limitan, por tanto, a los visionarios como Komarnicki y Swedenborg, ni a los metafísicos en exceso entusiasmados que pretenden ir detrás de vanas ilusiones que pierden contacto con el mundo o no hallan contraste con la realidad. También se preocupa por sus propias elucubraciones filosóficas, muy semejantes a los extravagantes delirios de los visionarios como Komarnicki y Swedenborg. Los sueños de estos visionarios no sólo se comparan a los sueños de la razón de la metafísica en general, sino en particular, además, a los propios pensamientos, reflexiones y fantasías de un «amante de la metafísica» en particular.⁵³ La locura se podía manifestar, en casos graves y extremos, de un modo similar al padecimiento encarnado por Swedenborg y Komarnicki. En tales personajes los *síntomas* de la enfermedad se manifestaban a todas luces y más bien parecían un ejemplo innegable del daño causado por esta alteración del ánimo y la buena salud. Pero, si las especulaciones de Kant en torno a la metafísica eran muy similares a los delirios de los visionarios trastornados como los antes mencionados, ¿cómo podía el filósofo evitar ser atrapado por los tentáculos de la locura? ¿Cómo podía saber Kant si él mismo no estaba (sólo) enfermo de la cabeza?

⁵¹ Carlos Thiebaut (2007) en Herrera Lima (2007), p. 31, hace esta sugerencia en su análisis de las afinidades de las melancolías de personajes aparentemente tan dispares como Montaigne, Kant y Hume. Thiebaut sugiere que “Aunque sigamos viéndola ...como un estado de ánimo que nos embarga en momentos de repliegue y que constituye umbrales y quicios entre nuestro ánimo y nuestro concepto, aunque sigamos entendiéndola como un estado de ánimo que acendra patológicamente lo que quizá sea disposicional en algunos seres humanos, quisiera sugerir que la melancolía apunta a que pensamos y actuamos con todo el cuerpo y con todo el ánimo, específicamente, que la filosofía, o al menos aquella filosofía que desde ella y contra ella dice nacer, es toda ella un ejercicio de melancolía; no es su cura sino su compleción.”

⁵² Bartra, *Op. Cit.*, p. 26.

⁵³ Tal como se describe el mismo Kant.

En este sentido, ¿pudo haber contribuido también la locura de Swedenborg y Komarnicki al desarrollo de la filosofía crítica de Kant? ¿Pudieron estos personajes haber contribuido a despertar a Kant de su «sueño dogmático»? A pesar de que Kant, en sus *Prolegómenos*, le atribuyera a Hume esta proeza, y aunque de ningún modo reconociera mérito alguno de Komarnicki y Swedenborg, de quienes, si acaso habla de ellos, sólo lo hace negativamente, estos extraños personajes representaban un enigma y un problema para el filósofo, interesado en eventos tan extraños que parecerían fruto de una mente igualmente inusual. Kant mismo se disculpa por haber ocupado tanto tiempo en los acontecimientos narrados por Swedenborg sobre el contacto con los espíritus y sólo recupera una enseñanza “negativa” del místico sueco, a saber: “no seguir el mismo camino”.

Así, el filósofo estaba preocupado porque una enfermedad que comenzaba en el cuerpo y en el estómago, se trasladara a la cabeza y al espíritu o al comportamiento del individuo. Kant sabía que un malestar estomacal, un exceso de bilis negra, podía desembocar en ideas delirantes. Está preocupado a causa de que la melancolía pueda desembocar en locura. Y lo está porque él mismo se sabe melancólico.

Podemos apreciar desde otra perspectiva la patología de Kant, preocupado porque un malestar estomacal, por aquel tiempo ligado al humor de la melancolía, pueda desembocar en ideas estrafalarias y, en el peor de los casos, en una locura despreciable. Para ello, el filósofo ha creado un remedio efectivo, dice Jean Baptiste Botul, un *antídoto*, al que ha llamado *sistema*. El régimen de vida de Kant se torna entonces relevante, pues la vida íntima de Kant seguramente se encuentra cerca de su propia filosofía trascendental, si bien no se limita a ella. Pero ¿cabe la posibilidad de que el germen de la locura habite también en la cabeza del filósofo? Ya mencionamos que para Kant es imposible (aunque no impensable) para cualquier sujeto humano encontrarse cien por ciento libre de locura, así como tampoco es posible encontrar una sabiduría plena y perfecta que ya no pueda continuar reformándose. *Locura* o similar a ella sería, incluso, la ilusión que consiste en creer haber encontrado el grado más alto y perfecto de conocimiento.

Así como los monstruos y fantasmas que produce la locura se encuentran en nuestra cabeza, y no son, en realidad, más que sueños o productos de una razón alterada y no objetos del mundo o la experiencia común, la filosofía también suele producir ilusiones de conocimiento que no pertenecen al «mundo verdadero» o a la realidad experimentable y

compartible, sino a un reino de fantasmagorías y visiones que escapa de la comprensión y los conceptos, o, mejor aún, que crea conceptos para los cuales no hay objeto o referencia alguna. La filosofía frecuentemente produce sueños dogmáticos, o sueños de la razón que, en su afán por encontrar el más alto grado de sapiencia. ¿Cómo construir, entonces, un discurso filosófico coherente con la realidad (o, digamos, con lo «*real*») puesto que la filosofía misma es propensa a caer en disertaciones vanas y conceptos vacíos? ¿Cómo puede la filosofía evitar estos sueños de la razón que se apartan de la experiencia en tanto que podemos también encontrar en el discurso científico sentencias que son válidas *a priori* (cuya verdad no depende de la experiencia), pero que son, por así decirlo, universalmente válidas? ¿La filosofía puede gozar de un discurso de este tipo?

La locura parecía un fenómeno interesante, pues los afectados por la locura parecían alcanzar regiones que la mayoría ni siquiera imagina, o donde la comprensión humana por lo regular no llega a iluminar. La locura era un verdadero enigma, para Kant, un reto a vencer, pues los afectados por este padecimiento parecían o creían haber rebasado la esfera de todo conocimiento humano para adentrarse al mundo de sombras, de lo “desconocido”, de fantasías e ilusiones inciertas. Pero la locura podía colindar con el genio

Tal vez Kant buscaba construir un sistema que lo protegiera de los estragos de la terrible y peligrosa melancolía. Y para ello se dio a la tarea de construir un sistema, un edificio de filosofía que lo mantuviese a salvo de la locura. Sin embargo, tal vez fue también su mismo empeño el que produjo este fantasma de la locura, monstruo de la melancolía. Y su mismo empeño por alejarse de la locura, lo mantuvo siempre al tanto de la misma.

La locura funge como un instrumento que sirve para definir las fronteras de la cotidianidad y lo normal, de lo que es considerado aceptado y usual contra aquello que sale de lo aceptado o convencional, a la vez que se van creando condiciones e instituciones especializadas de tratamiento para abordar y enfrentar ese mismo fenómeno. La relevancia de Jan Komarnicki en el pensamiento de Kant radica en que el filósofo en este momento, aunque breve, pone su atención en la supuesta locura del primero, que se trataba de un viajero polaco cuyo nombre no pasaba del todo inadvertido y se encontraba inserto en el cuerpo social. O por lo menos así era antes de que años atrás fuera atacado por una grave enfermedad gástrica y comenzara un largo viaje inducido por los delirios causados por la melancolía como una

enfermedad que comienza cuerpo, en específico en el aparato gástrico, y se traslada luego a la cabeza, y que produce las alucinaciones características de la locura grave.

El filósofo, advierte Kant, no se halla exento del riesgo de la locura y, al contrario, es más bien propenso a caer en las redes de la ilusión y la alucinación. Y la filosofía en muchos casos se pierde en disertaciones sin fundamento, en lugar de seguir la precisión y el rigor científicos. Kant no duda de la veracidad de los enunciados de la ciencia (e incluso de la moral) y se pregunta si la filosofía puede obtener el mismo rigor. Kant tampoco duda de la posibilidad de este tipo de discurso *riguroso* para la filosofía, pero se pregunta *cómo* es posible este tipo de discurso en el ámbito de la ciencia y la moral.

¿Cómo sabe el filósofo que sus propias meditaciones en torno a la metafísica no son pura fantasía? ¿Cómo sabe Kant que sus cavilaciones filosóficas no son una mera ilusión? Kant se refiere, por tanto, no solo a los visionarios, sino a su propio trabajo filosófico. La posibilidad de este discurso riguroso para la filosofía la encuentra Kant no tanto en la experiencia, sino, curiosamente, en cierto discurso metafísico. Kant parece provisionalmente interesado por el tema de locura debido los afectados por este padecimiento aseguran haber rebasado los límites de lo humana y naturalmente posible para internarse en un mundo de magia y misticismo. Pero Kant se propone crear un nuevo método en filosofía, que se encarga de distinguir las ilusiones del discurso filosófico.

En suma, Kant está preocupado por sus propias ensoñaciones filosóficas que no sólo se alejan del mecanicismo y el modelo científico imperante, sino que incluso rayan con «*delirios metafísicos*» y a las fantasías de visionarios como Swedenborg y Komarnicki. Asimismo, la preocupación por la locura es importante pues una enfermedad gástrica, como era comprendida entonces a la melancolía, puede desembocar en ideas delirantes y en trastornos mentales. La cuestión que Kant sugiere es la siguiente: ¿cómo sabemos si nuestros pensamientos (o elucubraciones) filosóficos no son más que una ilusión y enteramente un producto de nuestra mente? Es por este motivo que Kant emprende la impostergable tarea de fundamentar el edificio del conocimiento humano. Pues no se trata, justamente, de saber si sólo mis propios pensamientos particulares son pura fantasía o no, sino develar las condiciones generales que hacen posible el conocimiento en casos particulares. Kant propone un nuevo método para la metafísica, que consiste ya no en construir, como en el pasado, ilusiones de verdad con atuendo de conocimiento, sino en fijar los límites de dicho

conocimiento, es decir, fijar la frontera de lo que podemos llegar a conocer. Sin embargo, en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* Kant pinta un cuadro diferente del sujeto melancólico en el cual lo describe como adepto a los sentimientos nobles y elevados. La locura comienza a naturalizarse durante esta época y comienza a verse como un malestar que afecta primero al cuerpo, en específico al cuerpo, y se traslada luego a la mente. La melancolía,

CAPÍTULO 2. LAS HUELLAS DE LA INQUIETUD POR LA LOCURA EN LA FILOSOFÍA DE KANT

Kant se ocupa de la locura durante un pequeño lapso de su etapa precrítica y aparentemente lo abandona poco después para ocuparse de otras cuestiones más importantes. Así, durante algún momento de su llamada etapa crítica busca alejarse del escabroso terreno de la locura y de todo indicio de las enfermedades mentales. En adelante, el filósofo prusiano se embarca a su empresa crítica y a construir un nuevo método en filosofía. En este periodo Kant se ocupa del perfeccionamiento e implementación de un «nuevo método» para la metafísica. En este momento concibe la locura con aborrecimiento y hasta con cierto repudio, por lo que concluye disipar toda inquietud causada por el tema y destinar su tiempo y esfuerzo a tareas más convenientes y factibles para la filosofía.

Kant se dedica de lleno durante su etapa crítica al estudio de la metafísica y abandona el escabroso tema de la locura. Entonces, una de las preocupaciones de Kant, quizá no lo más visible, es la búsqueda de una forma de mantenerse a salvo ante el riesgo latente de caer en el abismo de este misterioso padecimiento. Podemos decir así que este gran pensador realiza uno de sus logros más importantes luego de enfrentarse a los peligros que acechan tras la melancolía. Pero en un ensayo sobre la filosofía de Kant, Thiebaut sugiere que la melancolía acompañaba el trabajo filosófico de aquel, la melancolía acompañaría el trabajo filosófico de Kant y sería su compleción.

La etapa crítica de Kant, según sabemos, se caracteriza por la aparición de las tres grandes críticas: la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y, por último, la *Crítica del juicio o discernimiento*. Sin embargo, podemos observar que permanecen algunos rastros de la inquietud por la locura en la obra de Kant. ¿El alejamiento sistemático de la locura lo llevó a sentar las bases de su edificio filosófico? La «cosa (en sí)» es una de estas inquietantes huellas que dejó la inquietud por la locura en la filosofía de Kant. Y esta etapa

crítica de Kant comienza a una edad ya madura del filósofo. La famosa *Crítica de la razón pura* aparece a una edad ya avanzada de Kant.⁵⁴

2.1. EL DECENIO DEL SILENCIO

La *Disertación inaugural* de Kant con la que ocupa la cátedra de lógica y metafísica en 1770 marca el comienzo de un lapso de larga reflexión en el cual el filósofo no publica texto alguno, pero en cambio se dedica a una mejor organización de los cursos de lógica y metafísica que tendría que para entonces en la Universidad local. Este lapso se caracteriza porque, desde la mencionada *Disertación* y hasta que aparece la primera edición de la primer *Crítica*, “Kant no publica nada”. No es sino hasta un extenso lapso de poco más de diez años que aparece la *Crítica de la razón pura*, en 1781.

Ha sido una década de ardua reflexión filosófica, pero también de constantes malestares que interrumpen esta misma labor. Constantes malestares impiden la conclusión del que Kant buscaba que fuera su primer tratado “verdaderamente importante”. El inicio de la fase crítica de este filósofo se ubica en su *Disertación inaugural*, donde ya se encuentran los primeros resultados de sus indagaciones filosóficas, pero aún se enfrenta a problemas bastante complejos. En este texto sostiene, además, como sugiere el título de la obra, la distinción entre principios sensibles, por un lado, e inteligibles, por el otro, del mundo. Por lo tanto, ya se encuentran indicios del pensamiento filosófico que desarrollaría años más tarde en la *Crítica de la razón pura*.⁵⁵

Y no publicó sino hasta ya avanzada edad la *Crítica de la razón*, cuando Kant contaba con 57 años de edad. Antes de escribirlo, atraviesa un periodo prolongado y sinuoso durante el cual prepara el terreno para la construcción del edificio filosófico de las conocidas tres grandes *Críticas*. Luego de que hubo abandonado sus estudios sobre psicología y el tema de la locura, podemos encontrar algunos rastros que ha dejado la inquietud por este malestar en el pensamiento de Kant. Así, una serie de frecuentes indisposiciones le impiden llevar a cabo su propósito. Durante esta época no publica textos, pero escribe cartas y en una de éstas le

⁵⁴ Ricardo Pozzo (1998). *El giro kantiano*. (J. Pérez de Tudela, Trad.) Madrid, España: Akal.

⁵⁵ *Ibidem*.

comunica a su amigo no solo sobre el proyecto en que se halla trabajando, sino además los impedimentos que no le permiten finalizarlo.

Al parecer, una de las motivaciones de Kant para la construcción su sistema es que le sirva como una especie de protección frente al riesgo de la locura. Según esta sugerencia, Kant concibe su sistema como un “nuevo método” trascendental cuyo uno de sus propósitos sea disolver las fantasías de la metafísica tradicional. Pero al mismo tiempo Kant busca alejarse del inquietante abismo de la locura, del desequilibrio inducido y el desvarío metafísico de una “razón enferma”. En su intento por apartarse de estas “vanas ilusiones de la metafísica”, se da a la tarea de construir un nuevo sistema que todavía no sabe bien en qué terreno firme ha de colocarse, puesto que no trata de psicología ni de metafísica, en los sentidos usuales.

El sistema de Kant sigue un curso curricular exigido por la Universidad. Pero en otro sentido, Kant también buscaba apartarse de la locura, porque las frecuentes indisposiciones y malestares, que están relacionados con la locura durante un lapso conocido en la vida de Kant como la «década del silencio». Kant publicó ya a edad avanzada su primer tratado de filosofía. La *Crítica de la razón pura* no apareció sino hasta que Kant contaba ya con 57 años de edad. Desde su *Disertación inaugural* Kant tardó diez años en publicar la *Crítica de la razón pura*, la obra que consolida el periodo crítico de este filósofo. Si bien Kant había escrito hacia 1770 su *Discurso inaugural* en el cual presenta por vez primera su famosa distinción entre noúmeno y fenómeno y los primeros indicios del nuevo método de filosofía trascendental, motivo a su vez que se convertirá en el punto principal de la primera gran *Crítica*, no es sino hasta 1781 que ve la luz esta obra. Así, antes de escribir y publicar la *Crítica de la razón pura*, Kant atraviesa un período dilatado y sinuoso durante el cual preparará el terreno para el desarrollo de una nueva doctrina.

Este período que va 1770 a 1780 anuncia el desarrollo de un nuevo método en filosofía y es también durante este lapso que se desarrolla la filosofía crítica de Kant (luego del trago amargo que le ha provocado su encuentro con la locura). En parte, el intento por mantenerse a salvo frente al abismo de la enfermedad mental, Kant se da a la tarea de elaborar un sistema filosófico que lo proteja del peligro del desequilibrio y el desvarío de la locura, así como de vanas y falsas ilusiones metafísicas que, a semejanza de la locura, hacen pasar meras ilusiones por conocimiento verdadero o percepciones reales del mundo.

Los primeros gérmenes de la filosofía crítica de Kant ya se encuentran en su *Disertación inaugural*, publicada en 1770 y en ella ya se encuentran «los elementos fundamentales que Kant va a imprimir en su búsqueda filosófica». Desde aquí Kant procura esclarecer los límites de la sensibilidad para que la razón no se extravíe en inútiles desvaríos y fútiles esfuerzos. Kant de este modo comienza su reflexión entre los límites de la sensibilidad y la razón, lo que a su vez da paso a una «gestación larga y difícil» de lo que Kant procuraba que fuese «su primer ‘tratado verdadero’ y auténtico», y «una obra de aliento sistemático y dedicada, justamente, a intentar una imponente revisión de las dos disciplinas, lógica y metafísica, que él tenía que enseñar.»⁵⁶ Con ello Kant se refiere, por supuesto, a la *Crítica de la razón pura*, usualmente conocida como la “primera Crítica”, pero que no obstante Kant pretendía fuese la única. Ante el apremio de su autor por desarrollar su sistema, le seguirán otras dos grandes obras *Críticas*: la *Crítica de la razón práctica*, enfocada al uso práctico de la razón y publicada en 1788, y la *Crítica del Juicio (o de la facultad de juzgar)*, publicada sólo dos años más tarde, en 1790, y que se encarga de esclarecer la faceta reflexiva del ser humano.

La *Crítica de la razón pura* aparece cuando Kant contaba ya con 57 años de edad, pero sus primeros gérmenes ya se encuentran diez años antes, en su *Disertación* de 1770. Kant tarda aproximadamente diez años en concluir y publicar su primera gran obra *Crítica*, y en la que ya se encontraba trabajando desde 1771, como se le comunica el mismo Kant a su amigo médico Marcus Herz en una carta. Antes de esta obra, Kant no «publica nada»,⁵⁷ si bien su labor y gran parte de sus energías se consumen en la impartición y revisión de las materias que impartía. Se le conoce a esta etapa de extensa reflexión filosófica de Kant como la «fase del silencio» ya que no es sino, «hasta mayo de 1781, cuando aparece la *Crítica de la razón pura*». A pesar de ello, este período de una década es sin duda un lapso de arduo trabajo filosófico por parte de Kant, ya que durante este lapso Kant se dedicó a una profunda investigación sobre las materias filosóficas que desde su *Disertación inaugural* se encargaría de impartir en la universidad de Königsberg.⁵⁸

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Kant impartió primero la cátedra de matemáticas y luego la abandonó por la de lógica y metafísica.

Pero también es un lapso lleno de frecuentes indisposiciones y de un malestar general que impiden al filósofo concluir su grande e impresionante labor plasmada en la *Crítica de la razón pura*. Así lo manifiesta Kant en una carta de 1773 a su amigo Herz, a quien le comunica las «frecuentes indisposiciones que sufre y que siempre le obligan» llevar a cabo dicha obra filosófica. La mente y las ideas del filósofo se oscurecen a causa del estreñimiento y esto provoca «ideas delirantes» que retrasan la empresa que Kant se ha propuesto.

Al parecer, el fantasma de la locura aún persigue de este modo a Kant y le impide continuar con su labor filosófica; un malestar que comienza en el estómago, pronto se traslada a la mente y el peligro de caer en nuevos sueños metafísicos producidos por la razón ronda la cabeza de Kant constantemente; el peligro de caer en el abismo de la enfermedad mental determina en gran manera las preocupaciones de Kant, así como el desenvolvimiento de su empresa filosófica.

La melancolía cobra de este modo un papel relevante en la constitución de la filosofía de Kant, pues no solamente se encuentra al inicio de su pensamiento filosófico, también se encuentra en el desarrollo y al final, en la culminación de su obra. La preocupación metafísica de Kant colinda con su inquietud por la locura y de su consiguiente constricción crítica, es decir, su empeño de establecer los límites de la razón y la sensibilidad. Kant se ha propuesto de este modo revisar toda la metafísica anterior a él hasta Aristóteles, ya que, desde este último filósofo, la metafísica, para Kant, no había conseguido avanzar significativamente. “Consideraba Kant que la metafísica no había experimentado modificación sustancial desde que había salido de las manos de Aristóteles, y en opinión de Collingwood, lo mismo podría afirmarse al respecto incluso en nuestros días.” [WERKE, Edic. Cassirer, t. IV, p. 124. *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940, p. 5.] (KOGAN 7):

Así, la realidad de lo conocido y cognoscible para el ser humano encuentra su «fundamento supremo» o «último», justamente, en una realidad «suprasensible», «en sí» o «nouménica» que se mantiene por siempre fuera del alcance de la razón humana o al menos podemos suponer que existe independientemente de la conciencia que se tenga de ella; y este ámbito «suprasensible» permanece por siempre en el terreno de lo desconocido, incognoscible para la condición humana.

La gestación de la filosofía de Kant hunde sus raíces en esta larga y extenuante reflexión sobre los límites que existen entre lo inteligible, por un lado, y lo sensible, por otro lado y, por ende, la distinción entre los ámbitos fenoménico o sensible, y nouménico o suprasensible, o en otras palabras, entre lo que la mente humana puede llegar a conocer y lo que no (pero que puede pensar como *límite* de sus capacidades cognoscitivas). No sabemos, a decir de Kant, qué son los objetos o la realidad independientemente de nuestras facultades mentales, a menos que pretendamos, de algún modo, renunciar a dar un buen uso de nuestras facultades mentales. Así, las impresiones que tenemos de los objetos no residen tanto en las cosas en sí mismas (o independientemente del sujeto que las percibe), sino en el sujeto que las percibe, es decir, la misma sensibilidad del individuo construye el objeto, y no, al revés, los objetos los que dejan sus impresiones en el sujeto.

En esto consiste el famoso giro de Kant impreso ya en su *Crítica de la razón pura*. Mismo que podemos advertir cómo se va desarrollando desde la etapa precrítica de Kant. Gradualmente los «objetos externos» que no podemos conocer “serán concebidas por Kant como la famosa *Ding an sich*, el *noumenon* o ‘cosa en sí’ impenetrable que la razón no puede conocer, aunque sí la puede pensar como un concepto fronterizo, como señala Cassirer, que sirve para delimitar la sensoriedad.”⁵⁹ Solo podemos conocer de los objetos (o de todos los fenómenos naturales) lo que nuestra mente ha puesto ya en ellos, pero jamás su núcleo o trasfondo insondable.

Por el contrario, se convierte en una especie de *locura* y terrible ilusión cualquier intento de rebasar estos límites y penetrar en la realidad como es «en sí misma», o por lo menos roza con la enfermedad mental cualquier intento de cruzar este trasfondo incognoscible y sobrenatural que se encuentra más allá de todas las cosas del mundo natural o sensible. Así, tal vez la *locura* más peligrosa y abominable consiste más que nada en la suposición de por fin haber alcanzado ese ámbito de lo suprasensible, el «fin último» o supremo de toda la humanidad. Este fin último de la humanidad solo se nos permite como una suposición que puede ser imaginada o soñada, pero jamás asumir como algo que ya hemos alcanzado, según Kant, en el mundo sensible sublunar.

⁵⁹ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 256. Citado por Bartra, *Op. Cit.*

2.2. LA INQUIETANTE «COSA (EN SÍ)»

¿Qué son las cosas en sí mismas independientemente del cómo pensamos? Esta pregunta no tiene solución, ni sentido, asevera Kant. Nadie en el mundo puede asegurar con exactitud qué es lo que se encuentra detrás de los fenómenos que percibimos. Ningún agente humano es capaz de acceder a la realidad “desnuda” y tal cual es, como si pudiera prescindir de sus facultades cognoscitivas para hacerlo. La realidad en sí misma permanece por siempre inaccesible para nosotros los seres humanos. Por el contrario, la afirmación del conocimiento y acceso a este núcleo impenetrable de la realidad parece más un sueño semejante al delirio de la locura.

Kant sostiene que existe división entre ámbito sensible e inteligible. Por un lado, tenemos la realidad de los fenómenos a la que todos tenemos acceso, se trata de la realidad compartible, que comúnmente habitamos y experimentamos. Por otro lado, tenemos la realidad en sí misma, tal cual es y sin que nuestras capacidades para aprehenderla la configuren de cierto modo. Lo que aprehendemos del mundo no es este *noúmeno* o “realidad en sí”, sino sólo los fenómenos. Por ende, la realidad nouménica ni amplía nuestro conocimiento del mundo ni nos dice algo de las cosas, sino que es un objeto del conocimiento puro. La cosa en sí, dice Kant, es una “mera idea” del pensamiento. Una idea que no contiene un objeto fenoménico en específico, sino que se refiere a la forma pura del pensamiento: conocimiento sin objeto o facultad de conocer.

La cosa en sí es una idea que regula el pensamiento, que indica las fronteras o los límites de la sensibilidad y el entendimiento. Se refiere a lo que podemos conocer tanto como a lo que no. Por ello, se refiere a nuestras capacidades de conocer, más que al contenido específico de una experiencia o juicio particular. Se pregunta Kant cómo es posible la ciencia y cómo es posible el conocimiento humano o la pretensión de los juicios científicos que no admiten excepciones. Pero en realidad no duda de ello, y, dado que esto ha sido posible y el avance y los constantes descubrimientos científicos son un hecho, ¿cómo son posibles en realidad?

[...] las proposiciones de la Geometría no son determinaciones de un puro ente de nuestra fantasía creadora, que, por tanto, no podrán ser referidas con seguridad a objetos reales, sino que valen de un modo necesario para el espacio, y, por esto, también para todo lo que pueda encontrarse en el espacio, porque el espacio no es otra cosa que la forma de todas las

apriencias externas, bajo la cual sólo pueden ser dados los objetos de los sentidos.⁶⁰
(KANT M., 1991, pág. 45)

Es aquí donde Kant nos da a conocer el resultado de sus investigaciones. No es el objeto el que “arroja” una representación de sí misma ni el sujeto recibe pasivamente esta representación de los objetos, sino que es el sujeto el que determina los objetos activamente, aunque la realidad sin duda “existe” como tal, independientemente a la forma en cómo la percibimos o captamos. Mientras que el idealismo sostiene que solo existe el pensamiento, y el escepticismo, por su parte, se limita a poner en duda esta afirmación, Kant afirma que nosotros construimos la realidad tal y cómo la percibimos (lo cual explica las alucinaciones de los locos, más allá de la creencia de que existen realmente tales productos de la mente en el mundo exterior), pero esto no quiere decir que la realidad en sí misma se desvanezca, sino sólo que se torna inaccesible para los seres humanos en general.⁶¹

El mundo que conocemos no es otro que el fenoménico, no el mundo o cosa en sí misma, tal cual es. No conocemos el noumenon o la realidad en sí misma. Y a la parte de lo que

⁶⁰ Manuel Kant, (1991). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; Crítica del Juicio*. México: Porrúa, p. 45

⁶¹ “El idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que seres pensantes; las otras cosas que creemos observar en la intuición, serán solamente representaciones de seres pensantes, a los cuales, de hecho, fuera de ellos, no corresponde objeto alguno existente. En contra de esto, yo digo: nos son dadas cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros en tanto que afectan nuestros sentidos. Según esto, confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque, con respecto a lo que pueden ser en sí, nos son completamente desconocidas, y a las cuales damos la denominación de cuerpo, cuya palabra, pues, significa meramente la apariencia de los objetos para nosotros desconocidos, pero no menos verdaderos. ¿Se puede llamar a esto idealismo? Es precisamente lo contrario. [...] mi doctrina no puede llamarse idealista sencillamente, porque yo encuentro que, aún más, *todas las propiedades que completan la intuición de un cuerpo*, pertenecen meramente a su fenómeno; pues la existencia de la cosa que aparece, no es de este modo suprimida, como en el verdadero idealismo, sino que se indica solamente que, por medio de los sentidos, no podemos, en modo alguno, conocer lo que esta existencia de las cosas sea en sí misma.” Kant, *Íbid.*, pp.46-47.

conocemos como mundo es a aquella que ya ha sido construida por nuestra subjetividad. Esto significa que siempre quedará algo desconocido y apartado para nosotros, incluso lo que supuestamente ya conocemos. Pero también quiere decir que siempre habrá una perspectiva distinta a la nuestra.

Kant está convencido de que esta realidad suprasensible, inaccesible para los seres humanos, y de la que no tenemos prueba alguna, es el fundamento del mundo que experimentamos a diario. Toda la realidad que captamos mediante el uso de facultades de conocimiento, el llamado mundo *fenoménico*, tiene un trasfondo incognoscible para la mente humana, un mundo *nouménico*. En esta última realidad yace toda realidad comprensible para los seres humanos. La "cosa en sí" no es sino el límite de nuestra experiencia, más allá del cual no es posible rebasar. Kant separa entre el ámbito de la sensibilidad y el de lo suprasensible; éste último se refiere a la cosa en sí misma.

2.3. UN ESPACIO PARA LA LIBERTAD

La división entre dos ámbitos, uno sensible y otro suprasensible, uno nouménico y el fenoménico, permite a Kant abrir un espacio para la libertad y la indeterminación. El mundo natural está determinado y sigue ciertas leyes. Aun cuando podemos hallar cierto tipo de libertad en la naturaleza, no es posible hallar una libertad completa o que de alguna forma no siga causas anteriores. No hay una libertad que sea la causa de sí misma.

Esto quiere decir que no podemos acceder a cierta faceta desconocida de la libertad.⁶² Las preocupaciones de Kant no solo concernían a los límites de la razón, es decir, a aquello

⁶² «Si la esencia de la subjetividad es la libertad, entonces la burguesía aparece condenada a la ceguera en el punto más alto de su poder, ya que la libertad es, por definición, incognoscible. Lo que podemos conocer es lo determinado; y todo lo que podemos decir acerca de la subjetividad es que, sea lo que sea, ciertamente no está determinada. El sujeto, el principio que funda toda la empresa, se desliza por la red de la representación y aparece en su propia unicidad como si no fuera más que una muda epifanía o un silencio elocuente. Si el mundo es el sistema de los objetos cognoscibles, entonces el sujeto que conoce estos objetos no puede estar él mismo en el mundo, no más de lo que, como señala el primer Wittgenstein, un ojo puede ser un objeto desde su propio campo visual. El sujeto no es una entidad fenoménica susceptible de ser considerada junto a los objetos entre los que se mueve: es lo que hace que esos objetos se presenten en un primer plano, y por ello se mueve en otra esfera completamente diferente. El sujeto no es un fenómeno en el mundo, sino un punto de vista trascendental sobre él.

que la razón humana puede llegar a conocer. Es decir, que Kant no sólo se inquietó por cómo es posible el conocimiento humano, sino cómo es posible que el ser humano actúe siguiendo imperativos morales, y no solamente guiado por el rigor de la regularidad natural. ¿Cómo es posible disolver esta antinomia? Kant se interesa por la cuestión sobre cómo son posibles los imperativos categóricos.

Kant se pregunta si esta división de principios sensibles e inteligibles puede tener alguna utilidad o *fin práctico*, en un sentido moral. La cuestión que ronda la segunda gran crítica de Kant, la *Crítica de la razón práctica*, ya se hallaba latente desde la primera crítica o incluso antes. El problema fundamental que ahora ocupa la cabeza de Kant, y que se

Podemos, por así decirlo, mirarlo de soslayo mientras se ofrece junto a las cosas que representa, pero, como el otro espectral que camina junto a ti en *La tierra baldía*, se desvanece si intentas mirarlo de frente. Fundar la perspectiva del sujeto abre la vertiginosa perspectiva del infinito retroceso de los meta-sujetos. Quizá por ello el sujeto sólo puede aparecer de un modo negativo, como exceso o trascendencia vacíos de cualquier particularidad. No podemos aprehender al sujeto, pero mediante el sublime kantiano podemos, por caso, comprender su incomprendibilidad, que se muestra como la negación de toda determinación. El sujeto aparece en alguna medida sacado del mismo sistema del que es eje esencial, a la vez fuente y suplemento, creador y resto. Es lo que posibilita la presencia del mundo, pero está desterrado de su propia creación y de ninguna manera puede ser deducido de ella, salvo en el sentido fenomenológico de que debe haber alguna cosa *ante* la cual la apariencia sea eso: apariencia. Esta instancia gobierna y manipula la Naturaleza, aunque, dado que no posee ni un átomo de materialidad en su propia construcción, es un misterio cómo ha llegado a tener algo que ver con los simples objetos. Tendido como está en el mismo límite de lo que puede ser conocido, este pródigo poder de estructuración o capacidad insondable parece ser a la vez pura insuficiencia o negación. La libertad es el propio aliento vital del orden burgués, aunque no pueda ser imaginada en sí misma. En el momento en que intentamos circunscribirla en un concepto, saltando, por así decirlo, sobre nuestra propia sombra, se escapa del horizonte de nuestro conocimiento, dejando a nuestro alcance nada más que las severas leyes de la necesidad de la Naturaleza exterior. El «yo» no denota una sustancia, sino una perspectiva formal sobre la realidad, y no hay manera clara de descender desde esta unidad trascendental de la percepción a la monótona existencia material de uno en el mundo. La empresa de la ciencia es posible, pero debe caer fuera del dominio que investiga. Conocedor y conocido no ocupan el mismo terreno, a pesar de que ese tráfico entre ambos, el conocimiento, pueda sugerir lo contrario. Terry Eagleton (2011), «Lo imaginario kantiano». En *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.

desprende de la cuestión sobre «¿qué puedo saber?», ahora se convierte en una preocupación moral que desemboca en la pregunta «¿qué debo hacer?».

La separación inicial de Kant entre *noúmeno* y *fenómeno*, o entre lo que son las cosas en sí mismas y cómo se presentan ante nosotros, implica también una división entre el ámbito de la ética, por un lado, y el de la estética, por otro lado. La preocupación de Kant por salvar esta división, guarda un interés prioritario para la filosofía crítica y trascendental: busca ante todo resguardar el ámbito de la *libertad* en un mundo dominado por las leyes de la naturaleza.

La libertad, por tanto, pertenece al ámbito de lo nouménico, de lo suprasensible, o lo «en sí mismo». Y, en tanto que pertenece a este mundo que permanece por siempre incognoscible y apartado del conocimiento, la libertad está tan apartada del conocimiento humano como lo está la «cosa en sí», y, como ésta, también tiene un fondo impenetrable. No solo no es posible determinar a ciencia cierta qué es la libertad, pues la ciencia nos revela un mecanismo riguroso que no deja espacio para la libertad, sino que además no hay experiencia alguna que determine su existencia. Tal vez no sabemos, para Kant, qué es la libertad, pero tenemos noticia de ella a través de sus efectos en el mundo actual.

La Ley moral además nos da un indicio de su existencia. Si bien es cierto que la vida de los seres humanos, como parte del ecosistema de la naturaleza, se rige por el mandato de las leyes naturales, así como por ciertas necesidades y ciclos corporales, también es cierto que los seres humanos pueden trascender esta necesidad y regirse por el mandato de la Ley moral, es decir, pueden elegir abandonar sus intereses naturales en pos de fines “más importantes” que los de la existencia natural y la sensibilidad.

La libertad es tan incognoscible como lo son las «cosas en sí» y el mismo sujeto que conoce los fenómenos. El hecho de que solo podemos conocer los fenómenos, quiere también decir que no podemos conocer al sujeto cognoscente ante el cual se presentan las cosas como fenómenos. De este modo, la libertad aparece en ese ámbito suprasensible, apartada del ámbito de la naturaleza y de sus leyes.

El mundo de la naturaleza está determinado. Así determinado, el mundo de la naturaleza entra en conflicto cualquier indicio de libertad e indeterminación. Las leyes deben (ahí radica su más alta pretensión) contener a todos los casos y abarcar todos los fenómenos naturales y sociales para las cuales fueron creadas. En este sentido *nada* deber quedar fuera y

escapar de su imperio. Lo que no se explica conforme a leyes es aquello que no podemos afirmar con rigor que alguna vez existió. Los hechos que no son interpretados bajo la luz de leyes, se tornan opacos y poco a poco van desapareciendo en las sombras hasta por completo perderse en la oscura noche de la contingencia y lo particular. Las leyes proporcionan a la experiencia un valor determinado. De lo contrario, nuestra mente sería un completo caos y nada podríamos conocer (y peor aún, tal vez comenzaríamos a desconocerlo todo). La ley ilumina el mundo con la luz de la ciencia e impide que caiga en la opacidad demencial. La ley, según esta visión de Kant alucinación, «nos muestra el camino» y la razón es una especie de linterna que ilumina nuestro camino a través de esta cueva en la que nos hallamos como *sujetos*. En el sujeto donde es donde radican estas leyes; el sujeto ha dotado al mundo de esta racionalidad científica. Se ha señalado así que la pregunta que conduce a Kant durante la segunda *Crítica* y que ocupa la cabeza de Kant es «¿qué debo hacer?».

La filosofía de Kant no solo consiste en un giro epistemológico (su famoso «giro copernicano»), y con ello una severa crítica de la metafísica tradicional, sino también constituye un duro golpe a la ética anterior a él. El golpe de Kant a la metafísica se extiende a la ética, y su giro teórico poco a poco se va decantando hacia fines prácticos, no en un sentido utilitario sino moral. De este modo, Kant se interesa no solo en los embrollos de la metafísica, sino en cómo, en efecto, podemos guiarnos por fines más elevados que los de la sensibilidad u obedecer a principios que rebasan o no se limitan toda experiencia posible.

Es decir, a Kant le interesa el hecho de que estas ideas de las que no hay intuición alguna, *regulan* nuestra conducta en el mundo real. De este modo, Kant se interesa no solo en los embrollos que ha caído la metafísica, sino a la vez en el modo en que esto afecta al comportamiento de las personas y en la medida en que esto determina cómo deben comportarse, es decir, *por* el deber mismo y no solo *conforme* al deber o alguna condición ajena al individuo.⁶³ Kant crítica la ética tradicional y sobre todo a la religión cuando en ciertos casos solapa y aun encubre el comportamiento inmoral de sus integrantes con el «velo del decoro». En última instancia la filosofía trascendental de Kant y su crítica de la metafísica dogmática propone la elaboración (o renovación) de una metafísica moral. En este sentido

⁶³ La distinción de Kant entre hacer algo por deber y conforme al deber se encuentra en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

podemos afirmar que la filosofía, al cabo, es una invitación a pensar y a ejercer la ardua tarea del pensamiento y el juicio sin ningún tipo de coacción externa. La filosofía de Kant es una invitación a pensar por uno mismo más aún que simplemente prescribir un manual de reglas de conducta. Así, ha afirmado Jean-Baptiste Botul que «el kantismo es un modo de vida antes que una doctrina. Un conjunto de disposiciones y actitudes, más que una colección de textos y un sistema de conceptos.»⁶⁴ Y en este caso, parece que Botul da en el clavo, o por lo menos en cierto clavo, pues cuando afirma esto durante un ciclo de conferencias, Botul se dirige a un público muy específico.

Botul toca un punto muy interesante con relación a la relación entre la vida y la obra de un filósofo (tan importante como fue como Kant), y al hacerlo, Botul se separa de la corriente del neokantismo que considera que la vida de un filósofo no tiene relación con su obra. Pero lo notable es que los inmigrantes que asisten a las conferencias de Botul habían adoptado las costumbres de Kant, y, con ello, habían sacado a relucir quizá sin desearlo, esta cuestión. ¿Es importante la vida de Kant en su obra? En palabras de Botul, «¿la vida de un filósofo posee algún interés para la filosofía?».⁶⁵ La filosofía de Kant, podemos decir, es una invitación a pensar y a ejercer la tarea del pensamiento por uno mismo, sin la tutela de otro tipo que la razón misma.

¿Cómo puede entonces existir la libertad como un hecho de la razón? La libertad aparece junto al concepto de culpa y cuando pareciera que, a pesar de todas las determinaciones alrededor de un evento que podríamos considerar incorrecto, después de todo, fuimos nosotros los que nos llevamos a ese momento.

⁶⁴ La lectura quizá no siempre muy precisa o especializada de Botul nos parece muy notable o que simplemente *responde* a la necesidad de cierto modo de entender el pensamiento del filósofo de Königsberg. Botul se dirige a un grupo de inmigrantes que habían huído de Königsberg en 1945 y habían fundado y recreado la conducta de Kant en el sur de América.

⁶⁵ Botul, Op. Cit., p 25.

CAPÍTULO 3. LA RELACIÓN ENTRE MELANCOLÍA Y EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME EN KANT

La cuestión central que intenta abordarse en este capítulo es la de si existe alguna suerte de vínculo entre la melancolía y el sentimiento de lo sublime en la filosofía de Kant. El temperamento melancólico parece poseer una predisposición para el sentimiento de lo sublime. ¿Qué quiere decir esto? Que aquellas personas que tienen un carácter melancólico, son más propensas a la reflexión, al retraimiento, a la tristeza del ánimo y el hastío existencial, pero también son en cierto modo capaces de acceder a sentimientos elevados más fácilmente que el resto de la gente.

Así, aquellas personas que tienen cierta predisposición a la melancolía, también la tienen hacia “ideas elevadas”. En el caso de Kant, la melancolía acompañaba su trabajo filosófico. Y lo que aquí buscamos observar es que esta melancolía se ve reflejada justamente en el sentimiento de lo sublime descrito por Kant. Y lo que aquí intentamos mostrar es que este sentimiento también va ligado muy estrechamente a su filosofía. El sentimiento de lo sublime nos permite comprender la filosofía de Kant, o por lo menos observarla desde otra perspectiva. El pensamiento crítico de Kant desemboca en su filosofía de lo sublime, y este sentimiento se torna la cumbre de su criticismo, en tanto esta cima nos permite vislumbrar lo suprasensible, mirar de reojo a lo desconocido, y *conocer* por un momento lo inefable.

Sin embargo, el peligro reside justamente en construir “castillos en el aire”, e inventarse ideas de mundos fantásticos e irreales, o incluso tener contacto con personas que no existen, y terminar perdiendo el contacto con las cosas y personas de este mundo. El hombre se inventa mundos y crea ideas fantásticas en torno a mundos posibles, y en este sentido el peligro de la locura consiste en no distinguir entre el mundo real y el producto de sus ensoñaciones y alucinaciones. De este modo, la filosofía de Kant, en un primer momento, intenta prevenirse contra este peligro de enloquecer y dejarse llevar por ideas de otros mundos. Un peligro que asume junto al riesgo que corre debido a su temperamento melancólico.

La melancolía, así, puede desembocar en la más triste locura, pero también en, por decirlo de alguna manera, el “genio más alto”. La melancolía pareciera de este modo una vía privilegiada para encontrar lo suprasensible en nosotros, y “lo más elevado del ser humano”. Pero también podía arrojar al más oscuro abismo habitado por el ser humano. En realidad, lo sublime se caracteriza también por este sentimiento de total “desgarramiento” o “depresión” relacionado con la melancolía. El sentimiento de lo sublime, según esto, primero abate al ser humano, para luego trasladarlo a un estado de elevación del ánimo o del espíritu, en el cual este mismo encuentra su vocación suprasensible.

Pero el sujeto bajo el efecto del sentimiento de lo sublime no corre el riesgo de enloquecer, pero de alguna forma puede rebasar los límites de la razón, rebasar las fronteras del entendimiento, y alcanzar, al menos por breves instantes, lo que podríamos denominar una “experiencia divina” o “inspiración *suprasensible*”.

Desde esta perspectiva, por ejemplo, el artista es capaz de alcanzar esta inspiración divina, y es capaz de transmitir, a través de conceptos o imágenes, una representación de aquello que no podemos conocer, y de aquello que rebasa los límites de nuestro entendimiento. El genio, dice Kant, es capaz de crear su propia regla en el arte y al mismo tiempo lleva a cabo su obra con total naturalidad. Pero si el artista o el genio es capaz de rebasar, según Kant, la frontera del conocimiento humano (e ir más allá del mismo y ampliarlo), podemos decir aquí que tampoco es lícito afirmar para ningún agente humano que ya ha logrado alcanzar el reino de los fines, o que sirve como una especie de trasmisor de una “realidad en sí”, y a pesar de toda su genialidad. En ello radica la crítica de Kant, pero también el anhelo de toda su empresa, pues Kant no renuncia en modo alguno al ámbito de lo suprasensible.

Al contrario, Kant cultiva la división entre el ámbito de lo sensible y lo suprasensible, y con ello el de la libertad humana. Una libertad que se da a sí misma la ley (por supuesto, para obedecerla), así como el artista da la regla al arte, y así como la naturaleza pareciera dirigirse según una finalidad y una inteligencia superior, como si fuera arte o el producto de un artífice.

Kant reivindica el campo de la libertad humana y lo hace, por supuesto, frente a la concepción determinista de la naturaleza y de qué podrían ser estas leyes que sigue la

naturaleza. Y se aferra a la “razón inmutable” o a lo que hay de inmutable en la razón, para desconfiar de cualquier coacción externa que intente establecer los designios de la razón.⁶⁶

El papel del juicio, y en especial del juicio ‘reflexionante’ es por eso tan relevante, pues reconcilia el ámbito de la teoría y de la práctica. El juicio del sujeto, y si podemos decirlo así, su inserción en la acción o ‘acto’, es lo que dota de sentido a las reglas y normas. Sin la existencia de este tipo de juicio, no tendría sentido para los seres humanos hablar de reglas y normas.

La Crítica del juicio, publicada en 1790, amenazaba con destruir las fronteras que Kant había remarcado entre fenómenos y noúmeno, entre lo que conocemos mediante la sensibilidad y lo que se refiere al puro pensamiento. En ella aborda el tema del juicio a través de su forma reflexiva o ‘reflexionante’, mientras que en sus dos primeras *Críticas* había tratado la forma ‘determinante’ del juicio. Asimismo, aborda el juicio en dos formas, la estética y la teleológica. El sistema de Kant se apunta a lo infinito y (para hacerlo) se aferra lo inmutable de la razón.

⁶⁶ No podemos ni olvidar ni negar que las preocupaciones ilustradas de Kant —el dato relevante es, precisamente, el nuevo concepto de ley que, con las leyes de la naturaleza de la revolución científica, modifica qué sea una regla y qué seguir una regla en la vida práctica— se fijan en que la autonomía del juicio, para ser tal, debe afirmarse y aferrarse a lo inmutable de la razón que lo que podría, en cualquier mundo posible, hacerlo la dubitativa y autosocavante búsqueda montañista que impenitentemente debe juzgar, y que debe juzgar por sí misma, para sospechar de toda autoridad. Pero, a la vez, sólo porque juzgamos, porque podemos juzgar, podemos pensar que somos racionales, o que tenemos razón; sólo porque juzgamos podemos vernos, o tomarnos, como sujetos. Y que no está claro qué es esa capacidad de juzgar —o que es más problemática de lo que pensábamos, en los términos de Kant— es, quizá, lo más interesante de las preguntas que él nos dejó. Sugiero —y es solo eso, una sugerencia— la posibilidad de que aquello que Kant llamó juicio reflexionante —aquel que, abductivamente (por decirlo en la terminología de Pierce) o en equilibrio (por decirlo con la de Rawls) opera del caso a la ley y de la ley al caso, modificando la comprensión que de ambos tenemos— pudiera encontrar, además de los campos de la estética, buenos terrenos de operación en aquellos que roturaron las meditaciones de Montaigne. La indagación de Montaigne sobre sí y sobre el mundo recorre esos terrenos. Carlos Thiebaut, *Op. Cit.*, 40-1.

Kant también se había propuesto la gran tarea de elaborar un sistema metafísico de las costumbres. Para ello Kant no intenta elaborar tan solo un conjunto de reglas preestablecidas o de axiomas que puedan usarse en la ocasión adecuada, o como decíamos, no se limita a esta labor. Kant sabe muy bien que para que este conjunto de reglas, normas y axiomas sea válido, requiere de un sujeto que sepa aplicar en el momento preciso tales leyes y normas (quizá a ello se deba tal la precisión tan característica de Kant). Estas leyes no sirven sin el sujeto que las aplica y, en realidad, ni siquiera existirían sin el sujeto que las ha concebido como tales.

Pero además Kant se ha propuesto la gran tarea de fundamentar una metafísica que sea de algún modo inmune a estos estragos de la enfermedad mental, y lo aleje de los delirios de la metafísica tradicional, como de las falsas creencias de la religión medieval. Y Kant no se empeña solo en elaborar un “conjunto de reglas” o “axiomas de la vida práctica” (al modo de una “filosofía de tocador”⁶⁷), sino que Kant confía esta tarea al Juicio del ser humano, es decir, a su capacidad o facultar de aplicar las reglas y normas en el momento adecuado y, con ello, también, a la “autonomía del juicio”, es decir, a su capacidad de darse a sí mismo la ley. “Y es justamente en la actividad analítico-sintético del juicio en donde Kant ve la función fundamental del ser humano.”⁶⁸

Kant se propone (en lecturas como la de Botul y Hanna Arendt) la elaboración de un sistema que lo proteja de la locura producida por el ensueño de la metafísica que le fascina, aunado esto al carácter melancólico que él poseía y que siempre le puede llevar a caer en el abismo del terror sublime, el delirio y la enfermedad mental, e incluso a la densa oscuridad del fanatismo religioso y el dogmatismo filosófico.

3.1. EL VÉRTIGO DE LO SUBLIME

El sentimiento de lo sublime descrito por Kant puede auxiliarnos a comprender el sentido de su filosofía. Lo sublime nos invita a recorrer las veredas de lo suprasensible, pero nos advierte al mismo tiempo que los seres humanos somos incapaces de superar ciertos límites, más allá de los cuales se encuentra una terrible oscuridad, donde aguarda el riesgo de la locura. Lo sublime nos advierte que algo permanecerá siempre oculto e inaccesible para la mente

⁶⁷ Ver Alenka Zupancic (2010). *Ética de lo real. Kant, Lacan. Prólogo de Slavoj Žižek*. Argentina: Prometeo Libros.

⁶⁸ Ricardo Pozzo, *Op. Cit.*, p.45.

humana. Kant conoció y describió una experiencia que rebasa los límites, que nos lleva a una posición que roza con el delirio. Mas preciso sería llamar a esta experiencia «sentimiento», pues remite al sujeto más que al objeto.

El sentimiento de lo sublime nos habla de una disposición del ánimo para experimentar lo inconmensurable y explorar lo desconocido, para sentir la grandeza, pero del espíritu, que no de la naturaleza. Si bien la naturaleza nos da ejemplos o indicios de este sentimiento de inmensidad, nada en ella lo representa, sino que, antes bien, hace surgir la grandeza del espíritu ante la adversidad. Sublime no es la tempestad en sí, sino el espíritu que se ensancha ante el peligro y

Se puede decir que lo sublime también nos invita a renunciar a los fines de la sensibilidad, a los propósitos particulares que impulsan nuestras acciones egoístas, con el fin de buscar un fin universal y lo suprasensible. La moral kantiana, al parecer, en su más alta exigencia, nos exige la renuncia a nosotros mismos y a los placeres de la sensibilidad, con todo lo que eso implica, en pos de un fin más elevado. De este modo, revelaría un propósito más importante para el ser humano que su condición natural y que la imperiosa necesidad de los sentidos. Un propósito que pocos seres humanos serían capaces de alcanzar.

La melancolía reviste sobre todo la posibilidad de este esplendor sublime: del genio y su capacidad creativa. Pero desde la perspectiva sublime de la melancolía, Kant nos advierte de los límites insuperables, infranqueables, que el “genio” busca superar, hacia lo desconocido y hacia aquello que permanece inaccesible para la mente humana, y que el artista exaltado intenta alcanzar y plasmar mediante representaciones sensibles.

Por eso tampoco es fácil delimitar con precisión la sutil línea que divide el artista genial de la perturbación del juicio. Podríamos pensar entonces que, para Kant, el artista que no asumiera esa posición crítica correría un grave riesgo de glorificar la locura, y de él mismo enfermar y enloquecer irremediamente, en la búsqueda de “algo”, ya sea concepto o una experiencia, que no pudiera ser representado por medios sensoriales.

Los seres humanos corremos ese riesgo de enfermar y enloquecer. Por tanto, debemos tener en consideración que nuestras “ideas elevadas” podrían no ser más que el producto de nuestra mente y, más aún, de un desorden corporal que se traslada a la cabeza y se convierte en un trastorno mental. La locura consiste de este modo en la pretensión de haber accedido al

reino de lo suprasensible, mientras que el sentimiento de lo sublime hace posible meramente vislumbrar este mundo más allá de la sensibilidad y el reino fenoménico. Dicho sentimiento sugiere que lo suprasensible no sólo forma parte de la realidad, sino que efectivamente incide en ella.

Kant buscaba proteger su salud de los embates de la melancolía, y para ello se dio a la tarea de construir un sistema de filosofía. En este sentido, buscaba Kant dirigir mas no suprimir los efectos de este humor en su pensamiento. No quería caer en pensamientos hondos y estafalarios, pero tampoco quedarse varado en el naufragio del escepticismo que rehúye a dar cuenta de principios que hacen posible la experiencia. Kant se propone encausar sus disposiciones melancólicas hacia un “fin más elevado”.

En su búsqueda de un límite para la sensibilidad, el filósofo describió una experiencia a las que llamó “sublime”. Se trata de una experiencia de lo inconmensurable, una muestra del ámbito de lo suprasensible. Lo sublime se muestra como una suerte de grandeza que es capaz de acabar con nuestra vida, con nuestra faceta sensible y corpórea, pero que, en realidad, no suprime nuestra existencia ni la pone en riesgo en momento alguno. Simplemente da cuenta de un fin más elevado en la vida humana, una faceta que es capaz de superar los embates de la muerte misma. Lo sublime es una experiencia “desbordante” y que hace notable la fragilidad del ser humano, pero sólo viéndolo desde su lado natural. Sin embargo, no mitiga el espíritu humano y no lo hunde en una insoportable tristeza, al contrario, lo fortalece y dirige hacia un fin “más elevado”. Lo sublime muestra el lado suprasensible de la naturaleza humana. Da cuenta de un fin moral que excede cualquier propósito singular y egoísta.

Lo sublime tal vez sea un intento por parte de Kant de recuperar el azar o la indeterminación dentro de un sistema racional de filosofía. Así, la experiencia de lo sublime se atreve, por así decirlo, a retar a las leyes de la naturaleza con un “libre juego” de nuestras facultades en el que se despliega toda la descomunal fuerza natural mientras nos encontramos en un “lugar seguro”. Pero no realiza este libre juego con miras a algo particular o a determinado conocimiento, sino que se refiere a la mera reflexión y al libre juego de nuestras facultades. No se refiere al conocimiento en particular, sino al conocimiento en general y a cómo se produce en sujetos particulares.

Lo sublime se atreve a desafiar a las leyes naturales en tanto no se dirige a un conocimiento en particular de algún fenómeno de la naturaleza, y se dirige al sujeto que conoce y se enfrenta a la naturaleza. Desde esta perspectiva de lo sublime, el sujeto se atreve a desafiar cualquier determinismo fatalista, y abre la puerta a la indeterminación, pero descubre también su vocación suprasensible. Le permite inventar mundos posibles y fantásticos, incompatibles en apariencia con la vida cotidiana y con la “realidad fenoménica”. Nos permite disolver esta realidad y modificarla o reinventarla como en un sueño. Así, lo sublime nos permite acceder a mundos insospechados, inusitados, o acceder al mundo cotidiano desde otra perspectiva, con otra mirada. Lo sublime nos permite acercarnos a la naturaleza como si ella no causara efecto alguno en nosotros: como si las leyes de la gravedad, por ejemplo, no ejercieran su efecto de atracción o como si nos fuera posible respirar bajo el agua. Todo esto es posible con fines imaginativos y reflexivos. Y puede ser que con ello no se revele o descubra algún conocimiento importante para el ser humano, ni que se amplíe nuestro conocimiento de la naturaleza. Lo relevante es la mera reflexión sin contenido específico, pero tampoco sin utilidad.

Lo sublime nos permite enfrentar este riesgo de la locura desde la seguridad, o superar cualquier obstáculo que se nos interponga. Kant conoció y describió una experiencia que rebasa los límites, que nos lleva a una posición que roza con el delirio. Mas preciso sería llamar a esta experiencia «sentimiento», pues remite al sujeto más que al objeto.⁶⁹ El sentimiento de lo sublime nos habla de una disposición del ánimo para experimentar lo inconmensurable y explorar lo desconocido, para sentir la grandeza, pero del espíritu, que no de la naturaleza. Si bien la naturaleza nos da ejemplos o indicios de este sentimiento de inmensidad, nada en ella lo representa, sino que, antes bien, hace surgir la grandeza del espíritu ante la adversidad.

Sublime no es la tempestad en sí, sino el espíritu grandioso que se enfrenta a ella. Lo sublime para Kant puede presentárenos como un profundo sentimiento de temor, parecido al que uno podría llegar a experimentar raras ocasiones. Es una sensación brusca, intensa y apabullante que nos desborda y que incluso puede llegar a hacernos sentir insignificantes ante la magnitud del objeto que nos provoca este sentimiento. Es cierto que Kant aclara que el

69

sentimiento de lo sublime no se refiere tanto al objeto como al sujeto, de modo que lo sublime no se refiere a ciertos objetos o fenómenos en particular, ya sean éstos artísticos o naturales, sino a nuestras facultades mentales, a nuestra capacidad de estremecernos y emocionarnos y hasta de sorprendernos ante eventos o acontecimientos que demuestran la grandeza de la naturaleza. Pero asimismo lo sublime causa la sensación de poder rebasar esta inconmensurable magnitud de la naturaleza y sobreponer nuestro ánimo a este sentimiento de inferioridad o melancolía que primero nos devasta, pero luego, en otro movimiento, hace resurgir, desde nuestra naturaleza suprasensible, y ya no desde el ámbito sensible, una superioridad para enfrentar cualquier problema, por imposible que parezca.

Este doble movimiento, o giro característico de lo sublime, puede comprenderse de dos maneras que se complementan, a saber, como escepticismo, que postula e inmediatamente se pregunta por sus postulados (Thiebaut), y como filosofía crítica o trascendental que parte del sentimiento de inferioridad vinculado con la melancolía y lleva, críticamente, este sentimiento hasta las cumbres de lo suprasensible y la ley moral. La preocupación de Kant por la locura y su honda melancolía de carácter lo remiten, así, al ámbito de lo suprasensible y de lo sublime.⁰

El espíritu, para Kant, no se deja vencer ante las adversidades naturales, sino que halla en el ámbito suprasensible un sustento para hacer frente a cualquier tormenta que se le presente y superar todas las adversidades. Lo sublime puede mostrarnos no solo la brutal e intempestiva intensidad de la naturaleza, sino que, del mismo modo, devela lo más noble que, para Kant, reside en los seres humanos, a saber, lo suprasensible, la libertad que, aunada a la ley moral, les permite gobernarse a sí mismos, y, en cambio, no les conmina obedecer ninguna otra ley o a gobernarse por el mandato de necesidades externas o a simplemente dirigirse bajo el yugo de las sensaciones y los impulsos corporales. Lo sublime nos hace maravillarnos ante la majestuosidad del cosmos, y, por su parte, este hecho podría hacernos sentir insignificantes y débiles y, por ende, incapaces de las proezas más extraordinarias; pero lo sublime también nos hace percatarnos del sustrato suprasensible que nos hace superar esta insignificancia y pusilanimidad del ánimo y nos anima a realizar acciones que nunca nos hubiésemos sentido capaces de llevar a cabo y nos incita a llevar más lejos nuestra imaginación y pensamientos y a buscar fines cada vez más “elevados”.

Lo sublime podría vincularse asimismo con esos momentos de “crisis” en los cuales el individuo se siente devastado y se “revoluciona” su interior. Ya se hizo mención aquí de la vida apacible y rutinaria de Kant, y en el fondo, usualmente, lo que pretende hacer notar este hecho es la ausencia de este tipo de ruptura en Kant y su subsecuente “revolución interior”, como acto de “epístrofe” o “conversión”, como lo llamaban, respectivamente, griegos y cristianos. Es decir, a Kant se le recrimina el no haber conocido los momentos de crisis y lo que además se le cuestiona a Kant en ese momento es su calidad humana –si se le puede llamar así– al no encontrarse el sentido en llamar “hombre” a alguien que no hubiera conocido en su vida tales momentos de crisis existencial. (Botul, 2004).

Lo sublime no se refiere tanto al objeto como al sujeto. Lo sublime hace surgir el “carácter suprasensible” del ser humano. Kant describe la experiencia de lo sublime como un sentimiento apabullante que por instantes empequeñece al individuo, es decir, lo reduce y que, por el contrario, exalta sus debilidades y su fragilidad ante a la descomunal fuerza de la inmensidad que se manifiesta, por ejemplo, en la enorme potencia destructiva de algunos cataclismos provocados por la naturaleza. El sentimiento de lo sublime disminuye por momentos al sujeto, pero esto solo sucede con una de las facetas del ser humano, a saber, la parte “sensible” o “fenoménica” o aquella que le hace pertenecer a un orden natural y estar sometido a las leyes de la naturaleza. Considerado el ser humano como “simple naturaleza”, se muestra su nimiedad frente a las leyes que rigen al mundo natural. Sin embargo, considerado en su “segunda naturaleza”, es decir, en su carácter suprasensible, el ser humano logra abatir estas reglas y mostrarse superior a ellas.

3.2. REINO DE LO SUPRASENSIBLE

La experiencia de lo sublime, así como el carácter melancólico que la acompaña, se torna la vía más clara hacia lo suprasensible, lo sublime y la ley moral, de este modo, nos parece ser el camino más viable hacia la ley moral y lo más elevado en nosotros, o sea, en los seres humanos y pensantes. Pero el reino de los fines es un símbolo de nuestra vida moral, no una realidad empírica. Es aquello que nos impele desde la eternidad y no una realidad palpable o actual.

“Imaginar el fin de todas las cosas que pasan por las manos del hombre, es *locura*, a pesar de su buena finalidad porque significa el empleo de medios tales, para alcanzar los fines, que repugnan precisamente a éstos. La *sabiduría*, es decir, la razón práctica en la adecuación de

las medidas totalmente congruentes con el sumo bien suyo, es decir, con el fin último de todas las cosas, sólo en Dios reside; y no actuar de manera patente contra su idea es lo que se puede llamar sabiduría humana. Pero este seguro contra la locura, que el hombre no puede prometerse más que a fuerza de ensayos y frecuentes cambios de plan, es más bien 'un tesoro que ni siquiera el mejor de los hombres puede hacer que perseguirlo y nunca alcanzarlo'; aunque tampoco tiene que hacerse nunca la interesada consideración de que le es permitido conseguirlo menos que porque ya lo tiene *alcanzado*. De aquí que esos proyectos, que cambian de tiempo en tiempo y que a menudo se contradicen, de encontrar los medios adecuados para que *la religión se depure y sea pujante en todo un pueblo*; de suerte que podemos exclamar: ¡pobres mortales, nada hay entre vosotros más constante que la inconstancia!" (Kant, 2010, 137-8)

La reflexión es una vía del pensamiento humano por la cual el posible conocimiento adquirido mediante la racionalidad, reúne los datos que hemos adquirido gracias a nuestras facultades. Así, es posible conciliar el ámbito de la determinación de la naturaleza por causas mecánicas y la indeterminación del campo de la libertad, los cuales la experiencia ha separado hasta el grado de hacerlos parecer absolutamente distintos. La facultad de juzgar produce la capacidad reflexiva que entraña un "juego libre" de reglas. Podemos decir que las leyes empíricas son este tipo de reglas que someten al entendimiento a cierto patrón de causas y efectos. Pero la racionalidad no se rige por este tipo de patrones, sino que es autónoma y se da a sí misma la forma de la ley. El mismo sujeto la conforma. Es en este sentido que el entendimiento puede superar las limitaciones impuestas por la realidad de la naturaleza mecánica y pensar idealmente en la legalidad, es decir, la forma de la ley y no leyes particulares que contingentemente se presentan al sujeto.

La sensibilidad presenta al entendimiento cantidad de objetos, los cuales no parecen implicar ninguna conexión necesaria. El hecho de, sin embargo, reunirlos bajo cierta "forma" significa algo para el entendimiento: significa que la sensibilidad no está aislada con respecto al entendimiento y, hasta cierto punto, juegan sin fronteras, sin bandos, sin restricciones exclusivas. La sensibilidad puede jugar con la forma del entendimiento, y viceversa. La reflexión será entonces la búsqueda de un concepto, el cual a su vez permanece indeterminado dado que tan sólo puede ser percibido por un sujeto en particular como individuo. No determina el sentido de la explicación lógica reclamado por la física, pero representa para el sujeto una analogía conforme a lo que debería de suceder con relación a lo que de hecho sucede y lo que podría suceder.

La ciencia se muestra impotente ante la tarea de comprobar o refutar definitivamente la existencia de este ser supremo. Frente a esta imposibilidad, no nos queda más opción que actuar “como si” Dios existiera; o, más precisamente, “como si” el universo hubiera sido moldeado con cierta intención. Si las leyes de la naturaleza hacen patentes límites para la libertad, esto no nos impide del todo imaginar “como hubiera sido” por ejemplo, volar. Es claro que esta dimensión del pensamiento por sí sola no será capaz de hacernos tener tal experiencia, ya que seguramente permanecerá en el campo de lo imaginario o hipotético y que no forma parte del mundo real como tal, a menos que sea llevado a la práctica.

3.3. GENIO Y LOCURA

El arte tiene que ver con un sentimiento de exaltación que roza o pretende rebasar los límites de la razón y convertirse en locura, una experiencia similar al sentimiento de lo sublime de Kant. Pero Kant no acepta la locura en su sistema filosófico, rehúye de ella. En su opinión, lo peor que puede hacer la filosofía es encomiar la locura y fomentar el enloquecimiento. Por tanto, la locura y la melancolía son sustituidas o asimiladas en el sistema filosófico de Kant por un sentimiento desbordante, un sentimiento que rebasa o pretende rebasar los límites de la razón, o que sugiere que la razón no tiene límites, que busca lo ilimitado, muestra su vocación suprasensible. Estos límites más bien se encuentran en el mundo de la sensibilidad o, mejor dicho, Kant destaca la separación entre mundo sensible e inteligible, una *separación* que no existe tanto en la realidad como en la «cabeza» del sujeto cognoscente que realiza esta separación.

No sabemos qué es la realidad en sí misma y justo este concepto («cosa-en-sí») es una palabra que no tiene correlato empírico, pero, aun así, una «realidad» que nos permite fundamentar todo el conocimiento humano. Sólo conocemos lo que nuestras facultades ya han determinado de mundo, lo que nuestras facultades ponen sobre esta realidad en sí. Sin embargo, en nosotros mismos podemos encontrar esta facultad suprasensible, y mediante ella podemos también dotar de sentido al rumbo de la naturaleza. “Lo sublime es la *vía negativa* al reino de lo suprasensible y el fin más valioso en nosotros”.

“Kant se propone refutar las teorías estéticas basadas en la sensibilidad, de modo que atribuye al gusto no sólo y no tanto la tarea de hacer sentido interno cuanto más bien la de dar relevancia a lo suprasensible que hay en nosotros.” (Pozzo, 46)

Buscamos en nosotros mismos el fin supremo de la naturaleza: Kant lo determina en un sentimiento moral de exaltación. Para hacerlo el Hombre se ha atrevido a crear ese mundo de fantasía en el que habita, o que habitará algún día. Ha creado un mundo más allá de todo el orbe, y ha creído en aquél hasta el grado de despreciar este último. Esto lo ha llevado a separar en dos el mundo, a *escindir*se del mundo. Y así como ha creado el paraíso, también ha caído en la parte más oscura del averno, donde el frío quema y las flamas congelan al espíritu más febril.

¿No es una patología esta infatigable búsqueda del “ser ideal”? ¿Qué puede decirnos la estética de Kant en este sentido sobre la locura? ¿Debe acaso la locura ser un tema excluido y, por lo mismo relegado, del pensamiento filosófico? ¿Tienen alguna relación “la belleza” y “el loco”? El hombre se distingue de las demás especies no sólo porque razona, también porque enloquece. Los demás animales también sufren, claro está, y de algún modo piensan. Pero ninguna criatura enloquece en comparación con el hombre. En su soledad y apartamiento del mundo, el hombre ha soñado con mundos lejanos, más fantásticos y esplendorosos (muchas veces, “eternos”, carentes de dolor y plenos de satisfacción) que el que habita, en el cual vive.

El hombre ha logrado apartarse del mundo natural y refugiarse en ese mundo más verdadero, más bueno y más bello que el que tiene enfrente. El hombre ha inventado un lugar “más allá” para solventar el mal o la ausencia que existe en este, el único mundo que conocemos. Porque resulta que el mundo en su majestuosa naturaleza es un espectáculo de belleza sin igual para el cual sólo hace falta echarse uno mismo al suelo para disfrutarlo. Pero en ocasiones, esta misma naturaleza muestra asimismo formas bastante terribles, irreales y hasta confusas que no apuntan a ningún sano entendimiento que nos permita corroborarlas, sino que son tanto o incluso más increíbles que los productos de las más imposibles fantasías. En este caso se está tratando con fuerzas indomables y parecerá francamente inútil todo intento de contenerlas.

En ello radica quizás la pretensión del ser humano de domar, mediante la razón, la naturaleza y exigir a la razón un mundo inmune y estéril a la fragilidad del cambio de este mundo material, o sea, un mundo que sea ideal e inalterable. ¿Está loco el hombre por soñar con estos mundos imaginarios? Tal vez no. Pero sí ha sido encantado por ese mundo “más allá” de los límites, y ha impregnado por completo la realidad con su(s) locura(s). Ha invocado un mundo “más allá”, lo ha atraído con su magnetismo, pero lo ha repelido al mismo tiempo.

“La imaginación (como facultad de conocer productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacado de la materia que la verdadera nos da. Nos entretenemos con ella con ella cuando la experiencia se nos hace demasiado banal; transformamos esta última, cierto que por medio siempre de leyes analógicas, pero también según principios que están más arriba, en la razón (y que son para nosotros tan naturales como aquellos otros según los cuales el entendimiento aprehende la naturaleza empírica): Aquí sentimos nuestra libertad frente a la ley de asociación (que va unida al uso emírico de la misma), de tal modo que, si bien por ella la naturaleza nos presta materia, nosotros la arreglamos para otra cosa, a saber: para algo distinto que supere a la naturaleza.” (283)

¿Qué relación tiene la locura, y en especial, la enfermedad melancólica, con el arte y la creatividad? La melancolía se hallaba relacionada con la genialidad y el temperamento melancólico era el más apto para El artista busca representar lo suprasensible por medios sensibles. La melancolía podía desembocar en un sentimiento de lo sublime y éste, a su vez, podía mostrar lo suprasensible, pero también corría el riesgo de convertirse en una imagen ridícula de sí misma. Podía conducir al genio y a la locura. Como fuera, parecía desafiar la melancolía a los límites de la razón y acceder al reino de lo suprasensible.

En el campo de estudio de la filosofía reconocemos a Platón como el primer y más grandioso profesor de metafísica, entre otras razones, por ser el fundador de la memorable Academia de Atenas, por ser el portavoz de este recinto que presumiblemente, habló como ningún otro, el lenguaje de la razón. Fue Platón el primer transmisor de la experiencia estética que llevó su espíritu por encima del greco común, más allá de cualquier mortal, para poder convertirse en el primer gran “transmisor en vivo” del primer metalenguaje en la historia de la Filosofía. Platón se convierte así en la figura central del pensamiento y desarrollo literarios, en el personaje principal de su literatura “edificante”.⁷⁰

⁷⁰ “Así, para Platón, lo bello es la manifestación evidente de las Ideas (o sea de los valores) y es, por lo tanto, la más obvia vía de acceso a tales valores (*Fedr.*, 250 e), en tanto que el arte es imitación de las cosas sensibles o de los acontecimientos que se desarrollan en el mundo sensible, y constituye más bien una renuncia a ir más allá de la apariencia sensible hacia la realidad y los valores (*Rep.*, X, 598 c).” Término “Estética” en Abbagnano (1974), Nicola, *Diccionario de Filosofía*. Traducción de Alfredo N. Galletti. México, FCE, 2a ed, p. 452

El amor, como se explica entre varios diálogos de Platón pero más esquemáticamente en el *Banquete*, consiste en una especie de “raptó” del amador inducida por la belleza que encuentra en su amante, o sea, aquel motivo de sus afectos. El amador es poseído y enloquecido así por un demonio más que por el libre uso de razón (suponiendo que eso existe) provocado o inducido por “el objeto” del deseo que representa aquello que es considerado por el sujeto amoroso como “lo más bello” y más digno de ser amado.

La experiencia estética y la locura están así ligadas por una relación indisoluble. Tanto la creación artística como la delectación de lo sublime, por un lado, como la locura y el éxtasis, por el otro, involucran un tipo de arrebató que “posee” al sujeto para arrojarlo en las profundidades de una abismal experiencia interior y subjetiva. El raptó es experiencia en común compartida por locura y estética. En su libre creación, el “libre juego de las facultades del espíritu”, el sujeto se muestra capaz acceder al origen mismo de todos los mundos habidos y por haber. El espíritu se muestra capaz de acceder a ese mundo original y sin restricciones, del cual “proviene” todas las dimensiones de lo que llamamos realidad. El “espíritu libre” se muestra capaz de rebasar todas las limitantes que el cuerpo impone. La “razón” reluce ante él con todo su esplendor. La duda se apacigua en un primer instante hacia un estado de anestesia, suministrado por la sensación de plenitud o saciedad del espíritu. Pero esto es sólo el comienzo de una travesía sin fin. Una búsqueda que comienza con este estado de plenitud, sólo para encontrarse después en (usando la frase de Hegel) “el desgarró absoluto”, en un estado de inconsolable desolación.

El juicio estético nos proporciona la perspectiva adecuada para aproximarnos a la obra de arte desde la experiencia de la locura sin postrarnos inevitablemente ante ella. La obra de arte despliega en su propio lenguaje. Y despierta tanto en el artista como en el espectador una *dinámica* propia, a ambos los cautiva con su incontenible despliegue de fuerzas. La obra de arte encierra las ideas más fugaces y a la vez más presentes en la subjetividad de la humanidad y es lo que Kant llamó, una puerta de acceso al “libre juego de las facultades”. De este modo la obra de arte abre paso al juicio estético. Es decir, el arte dirige al gusto en su apreciación de “lo bello sin más”, o lo “puramente bello”. Obra y juicio no se distinguen u oponen en tanto “libre creación del sujeto” en la cual la belleza aparece inmediatamente, indefinidamente (o “sin concepto”) ante cualquiera, para impresionarlo con su fugaz pero reverberante condición.

Estética y locura son el punto de convergencia entre amor platónico y filosofía trascendental. Si bien es cierto que la estética de la filosofía kantiana forma parte de la experiencia de la modernidad caracterizada por el sentimiento de que “Dios ha muerto” y del cual resulta la necesidad de justificar todas las formas de conocimiento, mientras que para la antigüedad este sentimiento no existe en tanto su espíritu se siente todavía unido a la divinidad y es esa unión la fuente de la cual provienen la mente y el conocimiento del mundo.

¿Está loco el hombre por soñar con estos mundos imaginarios? Tal vez no. Pero sí ha sido encantado por ese mundo “más allá” de los límites, y ha impregnado por completo la realidad con su locura. Ha invocado el mundo del “más allá”, lo ha atraído con su magnetismo pero lo ha repelido al mismo tiempo su voluble bipolaridad. Este proyecto ha indagado así en la relación que guardan la estética, pero sobre todo la “sensibilidad del artista”, y la locura, particularmente el dúo manía-melancolía. Así, a partir de la obra de Platón por un lado y Kant, por el otro, nos hemos adentrado en esta tarea de descubrir lo que exalta o enaltece al artista hasta un punto de vista propio y particular a la vez, es decir, único a la vez que universal. Así, “...*genio* es la *capacidad espiritual* innata (*ingenium*) *mediante la cual* la naturaleza da la regla al arte.”⁷¹ El artista tiene una sensibilidad que le permite ver “más” (o menos, dependiendo, justo, de su estado de ánimo) que otras personas. Su sentimiento, tanto como su pensamiento, no se ajusta a la de la mayoría de las personas, y es capaz de comunicar, mediante la obra de arte, un mensaje que aspira a ser universal, que tiende a ser comunicado a la mayor cantidad de gente posible. En este sentido el artista posee una sensibilidad que le distingue del resto de las personas, y así, este planteamiento se asemeja mucho a la filosofía de Kant, para quién la “estética sólo se encuentra después de un largo trabajo intelectual”, como la bella y blanca flor que crece en lo alto de frías montañas, y se revela sólo al eterno viajero incansable (más semejante al sentimiento de gozo frente al dolor que a la iluminación del pensamiento), pero que al mismo tiempo podría ser apreciada por cualquiera, eso sí, bajo las condiciones adecuadas. Pero ¿esto es cierto? ¿Es verdad que al artista posee esta sensibilidad superior? ¿Es verdad que la genialidad es una característica propia del artista que no comparte con el resto de la gente?

⁷¹ Kant (1991), *Crítica del Juicio*, Porrúa, México, p. 279.

la finalidad en la forma [del arte] debe parecer tan libre de toda violencia de reglas caprichosas como si fuera un producto de la mera naturaleza.⁷²

Para Kant el artista y el arte no tendrían que ver con la locura, pero sí con una creación de reglas propias. El artista y el genio ve lo que otros no ven y es capaz de percibir lo que otros no pueden. Por eso resultaba tan fascinante el caso del viajero polaco Komarnicki, pero en especial el de Swedenborg, pues éste último parecía un ejemplo de esto que mencionamos. Parecía ser capaz de efectivamente comunicarse con los espíritus, y rebasar el entendimiento común.

⁷² Kant, *Íbid.*, p. 278.

“El sueño de la razón produce monstruos” ... éste es el título de un grabado de la serie *Los Caprichos*, realizada por el pintor Francisco De Goya entre 1797 y 1798, que en cierto modo expresa con mordaz ironía la situación de trágico desencanto, el –con palabras de Hegel– “desgarramiento absoluto”, de saberse en la cima del ser: la parte “interna” –y a veces también bastante oscura– de cada individuo, o género, o incluso de todo lo que conocemos como real y llamamos realidad.

Y no se trata de que la razón dormida o aletargada traiga consigo imágenes quiméricas, sino que estas aberraciones son el producto, como aquí lo proponemos, sí de la razón, pero en un sentido distinto a éste. “Sueño de la razón” no es, desde esta interpretación, la ausencia o falta de razón, sino al contrario, su –recurriendo a Hegel una vez más– “despliegue absoluto”. “Sueño de la razón” antes que nada como desbordamiento de la razón en fantasmagorías, y no la intromisión de fantasmas en el pensamiento racional al momento en que éste entra en un estado de reposo. Así, se trata de una *actividad* del espíritu y no tanto de cierta *pasividad* o reposo en la que incurre nuestro espíritu –o mente– en sus sueños más hondos. No (tanto) el apaciguamiento de la razón, sino su desbordamiento en el exceso.

La Metafísica le parecía a Kant era una suerte de locura y arrojamiento al abismo de lo desconocido. Y es en este sentido que propone un baño de sensatez, pues, si ya en la vigilia o cuando nos hallamos “totalmente despiertos” tomamos nuestras ensoñaciones como algo real, si normalmente es difícil distinguir la realidad de la ficción, ¿qué será entonces este mundo del que nada podemos saber? ¿qué y cuantas ficciones podríamos crear alrededor? Kant asegura que la realidad última y sobre la que se fundamenta la realidad fenoménica, y que esta es la “única realidad verdadera”, pero de ninguna forma podemos acceder a ella. Nuestros sentidos nos representan hechos fundamentados en una realidad en sí misma, pero no tal cual la realidad en sí. Los fenómenos y lo que “aparece” ante nuestros sentidos tiene un fundamento o una base suprasensible.

¿Cómo es posible concatenar los eventos en una secuencia? ¿Cómo se hace para sumergirlos (o, como predica la clase ilustrada, para “iluminarlos”) bajo el dominio de una misma ley? ¿Por qué las leyes mismas parecieran no perecer nunca, y se muestran inalterables y “objetivas”?

Una ley, es cierto, explica y se aplica a una cantidad mas o menos densa de fenómenos. Las leyes apelan a la *objetividad* de los fenómenos que percibimos, independientemente de nuestra capacidad para percibirlos. Los hechos, los datos, el mundo “están ahí”, según la versión más positiva de la filosofía y del quehacer científico en general. *Nadie* tiene así una propiedad exclusiva, o no por lo menos en su forma más general, ni se encuentra en una posición privilegiada sobre lo que, en determinada circunstancia, somos capaces de percibir. Sólo hace falta que nos acerquemos al mundo para que éste, como un gran e inmemorial libro, se abra ante nosotros en todo su esplendor, y nos acoja en la historia que pretende relatar. Esta visión la comparte y reconoce de igual modo el movimiento romántico y es una “tesis” soterrada en el quehacer de la ciencia pero bastante palpable también en el fruto de la actividad artística.

Esto quiere decir, el destino no está determinado de antemano y si *per se* lo concebimos como algo dado nos podemos, ni podremos nunca liberarnos del fantasma o ese “bobo cerebral” de la irracionalidad pura. Esta perspectiva nos permite comprender que la racionalidad de las acciones puede entenderse como el sujeto que aparece en la trama y dota de sentido a la historia o, mejor, del sujeto que (solo) aparece en su ocultamiento. La racionalidad se desprende en esa medida de su carácter exclusivamente moral. La racionalidad pura no es el tesoro más grande de la humanidad, ni el bien supremo de la humanidad ni una finalidad que deba conseguirse a cualquier precio sino solo una ‘expresión’ que nos remite nuestras *facultades* y no tanto a la realidad en sí o la realidad tal como es independientemente de tales facultades.

Así como lo real o el acontecimiento no son categorías éticas, tampoco podemos entender la racionalidad como una suerte de sustituto del ‘bien supremo’, como algo que debamos realizar a toda costa o como un conjunto de reglas para la vida práctica. Del mismo modo, el Otro solo es un fantasma creado por nuestra mente o, parafraseando la célebre afirmación de Sartre, los otros son un infierno, un conjunto de demonios y monstruosidades que nos atormentan pero que solo existen en nuestra cabeza, aunque no por ello son menos

“reales” o no sirve de mucho simplemente calificarlos de ‘irreales’ en tanto existen ‘subjétivamente’ para el individuo o la sociedad y producen en él o en ellos una ‘angustia efectiva’.

Y como tal, no conviene o no es conveniente apresurarnos a su encuentro, es decir, en este sentido es que no resulta recomendable (o deseable) forzar el encuentro con lo racional, a riesgo de desembocar en la más pura irracionalidad. La racionalidad pura no es algo que empíricamente podemos encontrar en el mundo, sino tan solo conceptos de nuestra mente que nos permiten, como sociedad y como individuos “organizar” el mundo. Estos conceptos de racional/irracional nos permiten emitir juicios sobre una realidad compleja, que no se “limita” a tales conceptos, sino que los excede, los desborda.

Por eso Edipo, en la tragedia de Sófocles, logra responder, sin sospecharlo realmente en ese momento, que es él mismo, “el hombre” (*anthropos*), la respuesta del enigma que se le plantea a través de la esfinge. Es él el que da sentido a la historia con su respuesta e interviene de este modo para cumplir su destino. Pero es también ese primer o previo ocultamiento de su identidad, lo que ha dado paso a la realización de su destino. El hecho de que Edipo no sabía que era él mismo, por así decirlo, una especie de causa de su destino, hace posible que Edipo se dé cuenta de este hecho mismo, de su cualidad de sujeto y su inserción en la trama como única instancia de *racionalidad*, entendida ésta como aquello que puede dotar de algún sentido a la historia y así se da cuenta que yace en él mismo la clave de ese enigma que representa la trágica condición de su existencia.

El papel del juicio es por eso tan importante, pues reconcilia el ámbito de la teoría y de la práctica. El juicio del sujeto, su inserción en la trama, es lo que dota de sentido a las reglas y normas. Sin la existencia de un sujeto, para Kant, no tendría sentido hablar de dichas normas.

La filosofía en ocasiones elude el problema de la locura y las enfermedades de la cabeza, y por ende omite el problema filosófico de la razón. La razón surge como un cuestión relevante para la filosofía sólo en la medida en que da cuenta de lo que va acorde con la razón misma y su capacidad de «producir» el mundo que le rodea. Y la filosofía surge como una especie de oportunidad para disipar los momentos de crisis y alejar todo indicio de la irracionalidad del ánimo mediante un uso correcto de las propias facultades, es decir, gracias a un buen uso de la razón. La racionalidad se torna el centro de las disertaciones filosóficas, y por su parte la locura y la irracionalidad se convierte en una especie de monstruo al que es

imposible vencer pero que ha de mantenerse alejado. Los esfuerzos de la filosofía están dirigidos de este modo enfocados a la búsqueda de la racionalidad y en consecuencia a disipar cualquier camino hacia la enfermedad mental. La libertad de este modo sería la instancia por la cual la razón puede relucir y opacar y enfrentar a cualquier síntoma de la enfermedad mental, sin dar realmente ocasión para reflexionar en torno a qué significa este fenómeno generalmente negativo y tan inquietante que llamamos «locura». La libertad sería la ocasión perfecta para eludir a la enfermedad mental y restaurar o instaurar el orden correcto de las personas. No es deseable identificar la libertad con el desorden y la destrucción, o con el «libertinaje» es decir, con aquello que lejanamente pudiera parecer como un signo de locura e irracionalidad.

La filosofía se convierte del modo más literal en un «amor por la sabiduría», ésta última entendida como producto de una razón universal y necesaria. El filósofo ama la sabiduría y este sabio procura escuchar solo la voz de la razón y encontrar en ella ciertas reglas o normas de conducta que hacen distintivos a los seres humanos. Incluso podría afirmarse que la libertad sobresale como esa manera del ser humano de fundar en no otra instancia que la razón el principio de toda actividad ética del ser humano. Por tanto, la filosofía no se pregunta por qué surge la locura o siquiera qué se entiende por tal. Se procura no reflexionar en torno al tema de la locura tal vez por varios motivos. Uno de ellos es el temor que representa caer en el abismo de la locura, lo que significaría encontrar una justificación para la irracionalidad y la completa pérdida de cualquier posibilidad de encontrar una norma ética de conducta, puesto que no habría un criterio válido para distinguir la acción racional de la que no lo es. Detrás de esto yace la creencia (más que la certeza) de que la filosofía no debe contribuir al «avance» de la locura. La filosofía en este sentido es más bien propensa a contagiarse de la locura o perder la razón y terminar ella misma como una especie de «vesania».

El lúcido pensamiento de un “pequeño” filósofo ilustrado del Königsberg del siglo XVIII se vio en crisis cuando despertó de su culpable sueño de la razón. Un abismo se abrió ante su mirada incrédula y le mostró... *nada*. El abismo infinito de la nada eterna, inmutable, quieta. Pero que paradójicamente nos inquieta, muta y *temporaliza*. La terrible faceta de Dios que se presenta en la infinitud de la naturaleza, y nos embarga con ese sentimiento “oceánico”. La siguiente cita bien podría aplicarse a Kant: “Hombre escindido entre la luz y la noche, buscará

una reconciliación entre ambas, aunque su corazón pertenezca ya a la noche.” Kant fue un filósofo que se interesó desde el inicio por cuestiones de la más alta alcurnia. Eso lo prueba el primer escrito que concluyó y que indaga sobre los orígenes del Universo, con no poca y atinada razón. Y esto a pesar de que no le agradaba que los invitados a sus reuniones abordaran y discutieran sobre temas filosóficos demasiado profundos. El carácter melancólico de Kant hizo que el filósofo se interesara por cuestiones elevadas y inquietud por la locura sirvió entonces sólo como impulso para que el filósofo constituyera todo su pensamiento. Es claro que el pensamiento de Kant se ha visto desde muchas facetas. Cada día se añade alguna nueva interpretación al retrato del filósofo de Königsberg. Tal vez ningún sol puede iluminar con luz nueva el horizonte de este renombrado filósofo. Parece extraño que este trabajo que habla sobre la locura también se refiera a Kant, uno de los fundadores de la razón moderna. Tal pareciera que este autor no tiene mucho que decirnos sobre el tema de la locura y que por eso no puede proporcionarnos una reflexión en torno al trastorno de la razón. Como observa Sloterdijk, Kant normalmente es visto como “iniciador de los escritos crítico-razonables”.⁷³ La locura no parece un tema que ocupe al filósofo o que incida en su obra. O no, por lo menos, desde la faceta optimista del Kant que confía (no ciegamente) en el éxito de la razón; que responde a la pregunta que indaga sobre el futuro del ser humano y sobre cabe esperar de la especie humana con su famosa afirmación de un “progreso constante e infinito hacia mejor”. Kant cree por tanto que el hombre no solo es un demente atrapado en estúpidos sueños, sino que “se hace razonable de facto y con consecuencias existenciales.”⁷⁴

Se puede afirmar a primera vista que el pensamiento de Kant no gira en torno a la locura, sino de la razón, y que aquella resulta un mero interés residual, ocupando un sitio a penas notable, frente al importantísimo rol que Kant proporciona a la razón. Frente a esta perspectiva, la locura no juega un papel relevante en la construcción del sistema filosófico de Kant, sino que, en una lectura quizá un tanto apresurada y desafortunada de su pensamiento, “todo gira en torno a la razón”, así como “todo gira en torno al sujeto”. Sin embargo, el problema de fundamentar el conocimiento humano sobraría si todo girara en torno a un sujeto que crea sus propia realidad.

⁷³ Peter Sloterdijk (2001). *Extrañamiento del mundo*. (E. G. BERA, Trad.) España: Pretextos, p. 260.

⁷⁴ *Ibidem*.

Sin duda Kant tenía una fe en la razón que puede hacernos creer que no se desmarca del más puro racionalismo, y que otros aspectos de la vida humana no juegan un papel importante para el filósofo, rígido y frígido, como un grueso bloque hielo. Así la locura se desliga de todo el conjunto, cobrando así apenas una importancia efímera para el pensamiento de Kant. La razón es para Kant, como para otros filósofos ilustrados como Voltaire,⁷⁵ un reducto de la libertad del hombre. ¿Pero en verdad la razón ocupa el primer sitio en la filosofía de Kant? ¿El pensamiento de Kant gira exclusivamente en torno a la razón? ¿No podemos decir que la locura no forma parte de las preocupaciones centrales de Kant?

La imagen que comúnmente se tiene de la filosofía es el del amor a una diosa: la diosa del conocimiento. La relación de la filosofía con la locura no es un tema ampliamente abordado. La filosofía normalmente se concentra en el pensamiento racional y procura extraer de éste las normas de conducta por las que debe conducirse un ser humano en sociedad. De este modo, no sólo deja fuera cierta reflexión en torno a su propia naturaleza, sino que también excluye al tema de la locura de sus consideraciones primordiales, relegando su “tratamiento” a otras áreas del conocimiento, al que se considera científico y especializado, es decir, competente para tratar estos temas, como la psiquiatría e incluso la psicología.

La filosofía pareciera dedicarse solo a buscar, encontrar y fijar normas de conducta que vayan de acuerdo con el pensamiento objetivo y racional. Desde esta perspectiva, la filosofía se ocupa de extraer de la razón el comportamiento de las personas y a esto se limita su actividad reflexiva. No indaga realmente en el terreno de la locura, sino que más bien intenta repelerlo a otros campos y deja a las personas especializadas y competentes hacerse cargo del problema de la locura.

Por ende, la filosofía no se pregunta por qué surge la locura o siquiera qué se entiende por tal. Se procura no reflexionar en torno al tema de la locura tal vez por varios motivos. Uno de ellos es el temor que representa caer en el abismo de la locura, lo que significaría encontrar una justificación para la irracionalidad y la completa pérdida de cualquier posibilidad de

⁷⁵ Es cierto que la Ilustración en países como Francia y Alemania se da en distintos tonos y matices, inconfundibles (aunque confundidos frecuentemente) entre sí. Sin embargo, no dejan de ser interesantes las “afinidades” intelectivas y melancólicas de personajes aparentemente tan dispares como Voltaire y Kant.

encontrar una norma ética de conducta, puesto que no habría un criterio válido para distinguir la acción racional de la que no lo es. Detrás de esto yace la creencia (más que la certeza) de que la filosofía no debe contribuir al “avance” de la locura. La filosofía en este sentido es más bien propensa a contagiarse o perder o desbordar a la razón y terminar ella misma como una especie de “locura”.

De este modo, la filosofía se convierte del modo más literal en un “amor por la sabiduría”, ésta última entendida como producto de una razón universal y necesaria. El filósofo ama la sabiduría. Este sabio procura escuchar solo la voz de la razón y encontrar en ella ciertas reglas o normas de conducta que distinguen a los seres humanos de otros seres vivos. Incluso podría afirmarse que la libertad sobresale como esa manera del ser humano de fundar en no otra instancia que la razón el principio de toda actividad ética del ser humano.

Y La libertad no sería más que la instancia por la cual la razón puede relucir y opacar y enfrentar a cualquier síntoma de la locura, sin dar realmente ocasión para reflexionar en torno a qué significa este fenómeno generalmente negativo y tan inquietante que llamamos “locura”. La libertad sería la ocasión perfecta para eludir a la enfermedad mental y restaurar (o instaurar) el orden racional de las personas. No es posible (o deseable) identificar la libertad con el desorden y la destrucción, es decir, con aquello que lejanamente pudiera parecer como un signo de locura e irracionalidad.

Si la filosofía elude el problema de la locura, omite enseguida el problema filosófico de la razón, la cual surge como un problema para la filosofía solo en la medida en que da cuenta de lo que va acorde con la razón misma y su capacidad de “producir” el mundo que le rodea. Y la filosofía surge como una especie de oportunidad para disipar los momentos de crisis y alejar todo indicio de la irracionalidad del espíritu humano mediante un uso correcto de sus propias facultades, es decir, gracias a un buen uso de la razón. La racionalidad se torna el centro de las disertaciones filosóficas, y por su parte la locura y la irracionalidad se convierte en una especie de monstruo al que es preciso combatir y vencer. En este orden de ideas, los esfuerzos de la filosofía están todos ellos enfocados al encuentro de la racionalidad y en consecuencia a disipar cualquier camino hacia la enfermedad mental.

Así, la filosofía no sólo parte de un problema teórico de la razón, sino que aborda directamente el problema de la locura, de revisar y redefinir lo que podemos entender por el

concepto de locura y sus implicaciones en el ámbito de la práctica filosófica. La locura no se ve como una de las mayores preocupaciones para la filosofía (en realidad la definición y tratamiento de la locura ha sido quizás injustamente relegado al ámbito de la psicología y la psiquiatría). Aunque con el amargo dejo de lo irracional, en el ámbito filosófico, seguimos preguntándonos por la razón.⁷⁶

La filosofía ciertamente puede e incluso tal vez debe reflexionar en torno a qué es la razón y así ampliar y redefinir el concepto de racionalidad de modo que se diluya la separación tajante entre lo racional y lo irracional, e incluya rasgos comúnmente asociados con la irracionalidad, como lo contingente y particular. Entonces, frente al rechazo a entrar al “reino de lo irracional”, ¿puede la filosofía aún indagar en el tema de la locura? ¿Puede entonces la filosofía preguntarse qué es la locura?⁷⁷

¿Qué hace este amor a la sabiduría por proporcionarnos una interpretación crítica y reflexiva sobre los distintos trastornos mentales, por frenar la “mecanismos de disolución” para poner en marcha en su lugar “organismos de regulación” que propicien y procuren no aquella vieja e idílica historia exenta de locura de un salvaje naturalmente bello y bueno –lo cual es demasiado pedir a la retorcida madera con la que fuimos creados, recordando el conocido juicio de Kant sobre la cuestión–, sino, de modo más razonable, la emancipación de la mente humana de la histeria mundial que se le impone como un yugo y, peor aún, como castigo divino.

¿La locura puede ser un tema de interés y un objeto de estudio para la filosofía? ¿La filosofía puede dar alguna opinión o aportar algún conocimiento respecto a qué determina este espectro tan inquietante que denominamos ‘locura’? ¿Qué puede decirnos la filosofía en torno a la locura y, más específicamente, en torno a la locura dentro de la creación artística? ¿Qué relación guarda la locura, si no con el arte en general, con ciertas obras de arte? ¿Puede la locura considerarse como un factor determinante y crucial en la creación artística, o es más bien un elemento contingente e incluso irrelevante para la producción de arte?

⁷⁶ Ver DI CASTRO, E. (2009). *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

⁷⁷ *Ibidem*.

Si logra disolverse la dicotomía entre racionalidad/irracionalidad, ¿puede aún la filosofía indagar (y de este modo adentrarse) el terreno de la locura? ¿Qué puede decirnos la filosofía acerca de lo que podríamos llamar ‘pérdida de la razón’? Y más aún, ¿puede la filosofía hacer algo frente a este ‘fenómeno’ tan propio del ser humano que denominamos ‘sinrazón’? ¿Qué papel juega esta locura en el nacimiento de los sistemas, proyectos e ideas y pensamientos filosóficos? ¿O acaso solo se torna legítimo preguntar por el papel que juega la razón y la racionalidad al momento de construir un proyecto filosófico?

En este caso, por tanto, hemos indagado en el tema de la locura, pero desde una perspectiva un poco distinta, pues no se trata tanto de abordar aquí el tema de la locura como un objeto de estudio como tal para la filosofía, sino de preguntar por su relevancia, si se puede decir así, “furtiva” para el quehacer filosófico. Tomamos en cuenta el tema de la locura no tanto como un objeto de conocimiento y posible tratamiento, sino antes bien como una experiencia particular del sujeto y un padecimiento real de la persona. Este trabajo no buscó que la filosofía defina, trate y luego cure la locura. Su alcance es mucho más reducido, y tal vez persigue un propósito diferente. Aquí sólo nos preguntamos cuál es el papel de este padecimiento real en la creación de filosofía, en consonancia con esa búsqueda de principios racionales que dirijan o conduzcan los padecimientos (reales o imaginarios) del sujeto trastornado. Por tanto, hemos abordado el tema de la locura desde una perspectiva que hemos denominado “sueño de la razón”.⁷⁸

⁷⁸ La frase original alude a un grabado de Francisco de Goya y tiene varias acepciones.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ LOBATO, Carmen (coord.). (2014). *Monstruos y grotescos. Aproximaciones desde la literatura y la filosofía*. Toluca, México: Universidad km Autónoma del Estado de México/ Casa Aldo Manuzio.

BARTRA, R. (2005). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.

BAYER, R. (1965). *Historia de la Estética*. México, México: Fondo de Cultura Económica.

BÉJAR, A. (2009). «Prólogo». En I. KANT, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. (2009) Antonio Machado Libros.

BOTUL, J.-B. (2004). *La vida sexual de Kant*. (D. M. Granja, Trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BOWIE, A. (1990). La filosofía moderna y el surgimiento de la teoría estética. En A. BOWIE, *Estética y subjetividad. La filosofía moderna de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual* (E. Leonetti, Trad., págs. 27-51). Madrid: Visor.

CHACÓN, P., & REGUERA, I. (1987). *Traducción, introducción y notas a Kant (1987)*. Madrid: Alianza.

DI CASTRO, E. (2009). *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

EAGLETON, T. (2011). «Lo imaginario kantiano». En *La estética como ideología* (págs. 127-160). Madrid: Trotta.

GADAMER, H.-G. (2002). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. (A. Gómez Ramos, Trad.) Barcelona, España: Paidós/I.C.E.-U.A.B.

HERRERA LIMA, M. (Ed.). (2007). *Memoria y melancolía. Reflexiones desde la literatura, la filosofía y la teoría de las artes*. México: UNAM.

KANT, I. (2009). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (2a ed.). (A. Rábano Gutiérrez, & J. Rivera de Rosales, Trads.) Madrid, España: Mínimo Tránsito/Antonio Machado.

KANT, I. (2010). *Filosofía de la historia. Prólogo de Eugenio Ímaz* (2a ed.). (E. ÍMAZ, Trad.) México: Fondo de cultura económica.

KANT, I. (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica. Traducción, introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera*. (P. Chacón, & I. Reguera, Trads.) Madrid, España: Alianza.

KANT, I. (2004). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. (D. M. Granja di Castro, Trad.) México, México: FCE/UAM/UNAM.

KANT, I. (1989). *Sueños de un visionario explicados mediante los sueños de la metafísica*. (C. Canterla, Trad.) Madrid: Universidad de Cádiz.

KANT, M. (1991). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; Crítica del Juicio*. México: Porrúa.

KOGAN, J. *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*.

LANCEROS, P. (1997). *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos.

MENDIOLA MEJÍA, Carlos (comp.). (2015). *El pathos estético en la filosofía kantiana*. México: Universidad Iberoamericana.

MENKE, C. (2011). La reflexión en lo estético su significado ético. Una crítica a la solución kantiana. En C. MENKE, *Estética y negatividad* (P. STORANDT, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

MOLINUEVO, J. L. (1992). *El lado oscuro de lo sublime en RODRÍGUEZ ARAMAYO et al (1992)*.

PHILONENKO, A. (2004). *La filosofía de la desdicha*. (Vol. 1). (U. MARTÍNEZ FLORES, Trad.) México: Taurus.

POZZO, R. (1998). *El giro kantiano*. (J. Pérez de Tudela, Trad.) Madrid, España: Akal.

QUINCEY, T. d. *Los últimos días de Kant*.

RAUER, C. (enero-junio de 2010). Kant e a loucura. *Kant e-prints* , 5 (1) , 61-74. (J. L. Viesenteiner, Trad.) Campinas, Brasil.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., & VILAR, G. (Edits.). (1992). *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. España: Anthropos.

SLOTERDIJK, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. (E. G. BERA, Trad.) España: Pretextos.

THIEBAUT, C. (2007). *De melancólicos, escépticos y filósofos*. En HERRERA, GONZÁLEZ, PEREDA (2007). México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas.

VERA CORTÉS, J. (2014). *El sueño de la razón produce monstruos*. En ÁLVAREZ LOBATO (2014).

VILAR, G. (1999). *La razón insatisfecha*. Barcelona: Crítica.

VILLEGAS. *El juicio estético en Kant*.

ŽIŽEK, S. (2001). *El sublime objeto de la ideología*. (I. VERICAT, Trad.) México: Siglo XXI.

ZUPANČIČ, A. (2010). *Ética de lo real. Kant, Lacan. Prólogo de Slavoj Žižek*. Argentina: Prometeo Libros.