

Locura y *Crítica de la razón pura*

Ricardo TERUEL DÍAZ

Universidad de Murcia

«La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades»

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A VII

En el prólogo a la primera y segunda edición de su *Crítica de la razón pura* (1781/1787) Kant muestra un decidido interés por el estatuto de la Metafísica. Con el trasfondo de una muy antigua tradición y al calor de las disputas entre racionalistas y empiristas, Kant se enfrenta a la problemática de la cientificidad de esta disciplina. Su conclusión es bien conocida: de la tradicional división de la *Metaphysica* en *generalis* y *specialis*, sólo es posible salvaguardar la primera parte. Sólo hay un camino científico para la Metafísica: el que la constituye en ontología de la razón. Ese es el camino marcado por la *Crítica*. Toda especulación que se aleje de él, que trate sobre la naturaleza del alma, la constitución del mundo como un todo o las características de Dios quedan epistemológicamente deslegitimadas.

La *Crítica* kantiana constituye así una investigación sobre la naturaleza de la razón y del sujeto humano. Pero se trata de una investigación pura, es decir, de una investigación que prescinde de todo contenido empírico. Y esto ha conducido a interpretar la *Crítica* desligada de todos aquellos otros escritos kantianos de carácter empírico, tanto anteriores como contemporáneos a ella. La *Antropología* sería aquí el caso paradigmático. Impartida como cursos de la universidad popular desde el semestre de invierno de 1772 hasta 1798, esta investigación empírica del sujeto humano acompañó en el tiempo a la empresa crítica durante todo su desarrollo.

Sin embargo, la perspectiva ha comenzado a cambiar a partir de las investigaciones desarrolladas por Foucault a principios de los años 60 para su *thèse complémentaire pour le doctorat*¹. En su *Introduction à l'Anthropologie* Foucault plantea una tesis decisiva: la *Antropología* repite la *Crítica*. El sentido de esta repetición consiste en llevar el sujeto puro a las situaciones empíricas concretas, es decir, en mostrar su afectación por parte del tiempo y su inmersión lingüística. Veamos.

La *Crítica*, en la medida en que constituye una empresa normativa, centra su interés en las estructuras de lo *a priori*, al margen de la cuestión de la implicación cronológica en torno a ellas. Por ello la actividad sintética del yo pienso aparece allí ya en marcha, dominando de antemano la multiplicidad de lo dado que pone en marcha el reloj del tiempo, entendido como forma de la intuición y del sentido interno. La unidad de lo originario —tanto del yo pienso como de lo originariamente dado— está así garantizada.

La *Antropología*, por el contrario, al centrarse en el terreno de lo empírico, aborda una actividad sintética que surge en medio de una trama temporal ya dada. Es el caso, por ejemplo, del niño del que habla Kant en el §1 que, tras aprender a hablar transita de sentirse a sí mismo (*fühlen*) a pensarse a sí mismo (*denken*) cuando deja de referirse a sí mismo en tercera persona y comienza a decir yo². El de la *Antropología* es un tiempo que implica tanto la dispersión de lo dado en el proceso de síntesis como la de la actividad sintética del yo pienso con respecto a sí misma. Aquí la actividad sintética misma no es ya contemporánea de sí misma en la organización de lo diverso: ella se desvía de la normalidad del sujeto transcendental de la *Crítica*.

Por otro lado, la *Crítica* fijaba una suerte de significación previa a la sociedad en el sujeto, circunscrita en las categorías del entendimiento, que organiza la experiencia. La *Antropología*, sin embargo, muestra cómo toda significación aparece vinculada a un lenguaje ya construido dentro de una comunidad humana histórica.

Que la *Antropología* repita la *Crítica* supone que en ella las estructuras puras del sujeto transcendental quedan sumergidas en o afectadas por la dimensión del tiempo. Y la idea que se desprende de ello es que en la *Crítica*, Kant desarrolla un modelo teórico o ideal sobre el funcionamiento de la subjetividad humana, mientras que en la *Antropología* analiza en base a dicho modelo el comportamiento del sujeto humano real, esto es, el sujeto puro afectado en su estructura al desgaste del tiempo e inmerso, desde el principio, en una lengua concreta dada.

La obra crítica kantiana aparece así conectada con sus escritos empíricos y permite dibujarle a la *Crítica* un nuevo perfil. Es precisamente lo que ha hecho la investigadora francesa Monique David-Ménard³. Según ella el proyecto kantiano de la *Crítica* habría que ponerlo en relación con el temprano *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), una clasificación y estudio empíricos del desarrollo de las enfermedades mentales, y con los *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica* (1766).

En los *Sueños de un visionario* Kant critica las ideas del teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, un vidente de la época que alcanzó gran celebridad en la Europa de aquel momento afirmando poseer conocimientos privilegiados sobre el mundo de los espíritus y los muertos, con los que pretendía estar en contacto. Kant se enfrenta aquí al tipo de discurso que

¹ Kant, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique* & Foucault, Michel, *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris, 2008.

² Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, Berlin, 1902-1997, 30 volúmenes (Ak); Ak. VII, 127.

³ David-Ménard, Monique, *La folie dans la raison pure*, J. Vrin, Paris, 1990.

presenta como verdades de hecho ideas sin ningún apoyo en la realidad. Su interés se centra en la distinción entre aquello que es transmisible y verificable entre los distintos sujetos y aquello que sólo son fantasías sin posibilidad de confrontación con la experiencia, planteándose así la idea de *límites* del conocimiento y de la razón, una idea que devendrá fundamental para la *Crítica*.

Para Kant los conocimientos que Swedenborg afirma poseer —sus visiones— no son distintos de las representaciones de un alucinado, de un loco. Éste es el sentido de la conclusión kantiana del caso Swedenborg⁴:

No censuro al lector en absoluto si en vez de considerar a los visionarios como medio ciudadanos de otro mundo, los despacha brevemente y bien como candidatos al hospital, librándose mediante ello de toda investigación posterior.

Lo que hace entrever más claramente la conexión entre ésta obra precrítica y empírica y la *Crítica de la razón pura* es la comparación kantiana de este tipo de conocimientos y los propiamente metafísicos desde el mismo título.

En cierto parentesco con los **soñadores** de la **razón** [los metafísicos] —dice Kant— están los soñadores de la **sensación**, entre los que normalmente se cuenta a aquéllos que a veces tienen trato con espíritus, y ello por los mismos motivos que el resto, es decir, porque ven algo que ningún otro hombre sano ve y tienen su propio contacto con seres que no se manifiestan a nadie por muy buenos sentidos que tenga⁵

Para Kant las representaciones de los metafísicos están emparentadas con las de Swedenborg: ambos tipos constituyen excesos, desvaríos de la razón. Las pretensiones de la Metafísica son del mismo orden que las del esoterista sueco: conocer aquello para lo cual no hay pruebas en la experiencia. Mostrar cómo se producen estos excesos y ponerles límites será la tarea de la *Crítica*.

Sin embargo, la perspectiva kantiana de los años 80 es distinta de la de los 60. En los *Sueños de un visionario* Kant circunscribe a visionarios y a metafísicos en el ámbito de la locura. En cambio, en la *Crítica de la razón pura* los excesos de la Metafísica son presentados, más bien, como efectos de una disposición natural de la razón humana a traspasar los límites de la experiencia y a incurrir en ilusiones transcendentales. El caso de las antinomias sería paradigmático: desarrollos argumentativos sobre cualidades del mundo, tomado como un todo, en los que la razón demuestra con corrección lógica una tesis y su contraria.

A partir del trabajo de Foucault y de David-Ménard se abre una nueva interpretación sobre la relación entre la obra empírica kantiana y la crítica. Kant se interesó por la locura desde el principio del periodo precrítico, como muestran el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764) y los *Sueños de un visionario* (1766). Y fue un tema que continuaría tratando durante el periodo precrítico en sus investigaciones antropológicas, desde 1772 hasta la publicación de 1798. Esta investigación, cruzada en parte con el debate epistemológico entre racionalistas y empiristas, llevaría a Kant a elaborar un modelo ideal o teórico sobre el funcionamiento de la razón humana que le permitiera comprender, discernir y clasificar la

⁴ Ak. II, 348. Existe una edición bilingüe alemán-castellano a cargo de la Dra. Cinta Canterla: Kant, Immanuel, *Sueños de un visionario*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1989, pp. 102-103.

⁵ Ak. II, 342. Kant, Immanuel, *Sueños de un visionario*, pp. 88-91.

locura en los sujetos reales de su investigación empírica. Esta sería precisamente la tarea de la *Crítica de la razón pura*.

El caso Swedenborg y su similitud con el de los metafísicos habrían llevado a Kant a plantearse la necesidad de investigar los límites operativos de la razón, los límites de lo que se puede conocer y compartir. La *Crítica* supone dicha investigación y se presenta como una cartografía de la mente humana, encargada de determinar y distinguir los distintos territorios de la misma y capaz de establecer los límites de lo que jamás debe ser traspasado⁶:

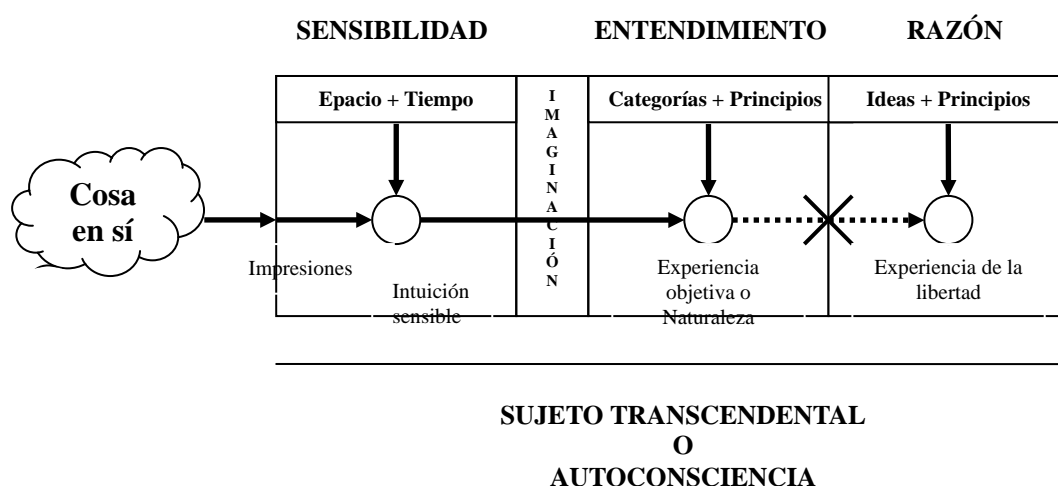
No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos

Sobre la base de dicha cartografía Kant concibe la mente como un sistema dinámico y complejo en el que una pluralidad de facultades con naturaleza y funciones autónomas trabaja coordinadamente para generar la experiencia objetiva o conocimiento.

Este proceso de conocimiento arranca con la *afección* de la sensibilidad. Ésta se ve afectada por algo desconocido, externo a la mente, que Kant denomina cosa-en-sí (*Ding-an-sich*). La sensibilidad recibe entonces impresiones sensibles (*Empfindungen*), que constituyen la materia de todo conocimiento empírico, y las unifica, ordenándolas temporalmente cuando afectan exclusivamente al sentido interno u ordenándolas espacio-temporalmente cuando atañen al sentido externo. Una vez ordenadas se produce, con la ayuda de la imaginación, la síntesis de aprehensión, que da lugar a la intuición sensible (*empirische Anschauung*). Ahora bien, esta unificación de impresiones que es la intuición sensible se agotaría en su pura presencialidad, en la percepción inmediata, en el aquí y el ahora (*hic et nunc*), si la imaginación no la reprodujera a lo largo del tiempo en la síntesis de reproducción. Finalmente, el entendimiento realiza mediante sus categorías y principios la síntesis de reconocimiento, en la que una pluralidad de intuiciones semejantes es unificada en el concepto, dando lugar a la experiencia objetiva (*Erfahrung*).

Para Kant, el conocimiento humano se circunscribe a esta experiencia objetiva y encuentra en ella sus límites infranqueables. Los límites del conocimiento quedan vinculados así a la *afección* de la sensibilidad y, por tanto, a lo dado en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, existe una facultad superior, como lo es la razón, que nos arrastra más allá de este límite epistemológico a través de las ilusiones transcendentales generadas por sus ideas y principios puros —Dios, alma, mundo—.

⁶ Kant, Immanuel, *KrV*, A 235-236 / B 294-295. La traducción pertenece a la edición de Pedro Ribas: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2003, p. 259.



ESQUEMA DE LA EPISTEMOLOGÍA KANTIANA

Fuente: elaboración propia

En resumen, el conocimiento o experiencia posible aparece como resultado de un proceso de continuidad funcional entre facultades mentales plurales y autónomas. Dicho proceso de continuidad funcional supone la constitución de un sistema cuyo efecto es lo que Kant denomina autoconsciencia o unidad sintética de apercepción. La autoconsciencia representa así el funcionamiento operativo del sistema y constituye, por ello, la condición *a priori* de todo conocimiento. Pero también la salud mental del sujeto⁷.

La concepción kantiana de la razón y la locura supone así una ruptura con la de Descartes. Éste había concebido la *mens* como una substancia simple. Cualquier dimensión de la locura aparecía en él vinculada a las pasiones generadas en el alma por el cuerpo o los espíritus animales. Para Kant, la locura resulta de un conflicto del sujeto consigo mismo. Para el de Königsberg la locura es una desorganización parcial del sistema modélico que constituye el sujeto transcendental de la Crítica o la constitución de otro sistema completamente distinto. Y ello es posible porque para él la razón es, a diferencia de Descartes, dinámica y compleja, compuesta por fuerzas o facultades natural y funcionalmente autónomas.

Frente a la locura, los excesos de la Metafísica no resultarían, a juicio de Kant, de ningún fallo de sistema, sino de desajustes naturales de la arquitectura modular de una razón humana que la naturaleza ha debido construir progresivamente en el proceso de antropogénesis.

Las consecuencias del planteamiento crítico kantiano de la mente como sistema dinámico y complejo son importantes, pues permitieron a Kant desarrollar en la *Antropología* una nosografía de las enfermedades mentales diferente a la cartesiana —ligada a la idea de la inhumanidad de la locura— y que, por tanto, abriría las puertas a una humanización de la clínica psiquiátrica. Veamos.

Foucault atribuye a Descartes un extraño golpe de fuerza por el cual la concepción renacentista de la locura resulta trastocada a comienzos del siglo XVI⁸. En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y del error de los sentidos. La tentativa de conocer el mundo exterior a la consciencia puede verse frustrada porque los sentidos nos

⁷ Moya, Eugenio, *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca nueva, Madrid, 2008, p. 311.

⁸ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 2006, pp. 75-79.

engañen, por el hecho de que estemos soñando o, en el caso límite, por la locura. Pero la economía de la duda se ve afectada por un desequilibrio fundamental. La situación del error sensible y de la posibilidad del sueño en relación con la verdad y con quien la busca es distinta que la de la locura: sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda. Veamos.

Por engañosos que sean los sentidos, sólo pueden alterar «las cosas poco sensibles y bastante alejadas»; la fuerza de sus ilusiones siempre deja un residuo de verdad, por ejemplo «que yo estoy aquí, ante la chimenea, vestido con mi bata». En cuanto al sueño, aunque en él la imaginación sea capaz de crear y componer representaciones complejas ficticias, no puede afectar, sin embargo, a esas cosas «más sencillas y más universales» que hacen posibles esas representaciones fantásticas, como la naturaleza corporal y su extensión. Marcas inevitables de una verdad que el sueño no llega a comprometer.

Para la locura las cosas son completamente distintas. Si la locura no compromete el camino hacia la verdad, no es porque ni siquiera en ella determinada representación quede excluida de la posibilidad del error, sino porque el sujeto que piensa no puede estar loco. No es la permanencia de una verdad la que asegura el pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño, sino la imposibilidad de estar loco, esencial al sujeto pensante.

Ahí radica el extraño golpe de fuerza asestado por Descartes: la exclusión de la locura respecto a la razón. Así Descartes habría contribuido decisivamente al «gran encierro» y a la alienación social del loco practicada durante los siglos XVII y XVIII, porque en tanto que fijaba la humanidad en la razón, la locura quedó asignada a lo inhumano.

Ahora bien, esta concepción alienante y deshumanizadora de la locura iniciada por Descartes tuvo, a juicio de Foucault, una ininterrumpida continuidad en Kant. Durante la época clásica hubo dos tipos de institucionalización de la locura: el internamiento y la hospitalización. El internamiento, nueva forma institucional del siglo XVII y en expansión hasta finales del XVIII, se caracterizó por la naturaleza política o de sensibilidad social de las decisiones de encierro del loco, al margen de la intervención de la medicina. En ella el loco no era liberado de su responsabilidad, sino que se le asignaba una cierta culpabilidad moral a su locura. Por su parte, la hospitalización procedía del derecho canónico de la Edad Media y fue una forma institucional en declive desde principios de la época clásica. Estaba tomada del universo del derecho y en ella toda decisión de encierro hospitalario estaba mediada siempre por la medicina con una finalidad terapéutica. En ella el loco se veía rodeado por el reconocimiento jurídico de su irresponsabilidad y su incapacidad bajo la forma del decreto de interdicción.

Pues bien, para Foucault, Kant habría contribuido al declive de la forma institucional de la hospitalización al proponer en la tercera parte del *Conflicto de las facultades* la vinculación del tratamiento de la locura a la filosofía y su independencia respecto a la medicina⁹:

El reconocimiento de la locura en el derecho canónico, como en el derecho romano, estaba ligado a su diagnóstico por la medicina. La conciencia médica estaba implicada en todo juicio de alienación. En sus *Cuestiones médico-legales*, redactadas entre 1624 y 1650, Zacchias hacía el balance preciso de toda la jurisprudencia cristiana concerniente a la locura. Para todas las causas de *dementia et rationis laesione et morbis omnibus qui rationem laedunt*, Zacchias es concluyente: sólo el médico es competente para juzgar si un individuo está loco y qué grado de capacidad le deja su

⁹ *Op. Cit.*, p. 196.

enfermedad. ¿No es significativo que esta obligación rigurosa —que un jurista formado en la práctica del derecho canónico admite como evidencia— sea un problema 150 años después, ya en tiempos de Kant, y que atice toda una polémica en la época de Heinroth, y después en las de Elías Régnauld? Esta participación del médico como experto ya no será reconocida como algo natural; habrá que establecerla con nuevos títulos

En mi opinión, esta tesis foucaultiana es incorrecta. Y no sólo porque sea posible encontrar en los propios trabajos que Foucault hizo sobre Kant el reconocimiento de que el filósofo alemán había establecido una complicidad entre filosofía y medicina en el tratamiento de la locura¹⁰, sino por su interpretación sesgada de la concepción kantiana de la mente. En el fondo, Foucault atribuye a Kant la identificación cartesiana de la mente (*mens*) con la razón (*ratio*, *Vernunft*), con la consiguiente conclusión de la unidad substancial de la misma. Para Kant, sin embargo, la mente es otra cosa distinta, un sistema dinámico y complejo, compuesto por una pluralidad de facultades con dominios y reglas (*a priori*) autónomas. Por ello, para él la locura surge del conflicto del sujeto consigo mismo, en un proceso de desajuste que tendría como piedra de toque no tanto el sujeto puro ideal de la *Crítica*, como el *sensus communis* de la humanidad¹¹:

En esta última especie de perturbación mental [Vesania] 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 que el alma se desplace, 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 [...] Es, empero, admirable que las fuerzas del alma destrozada se coordinen, sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda incluso en la sinrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal.

Y es que, a juicio de Kant, desde el mismo momento en el que la naturaleza decide ceder parte de sus derechos en la construcción del hombre al hombre mismo, elevando con ello su complejidad espiritual, aparece en él la posibilidad del conflicto y la tarea de evitarlo —el *können* y el *sollen* en el *spielen* del sujeto empírico y social—¹²:

El ser humano en estado de naturaleza puede estar sometido a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura [*Narrheit*]. Sus necesidades le mantienen en todo momento próximo a la experiencia y le dan a su sano entendimiento un quehacer tan ligero que ni siquiera se da cuenta de que necesita entendimiento para sus actividades [...] ¿Dónde podría encontrar materia para la locura cuando, despreocupado del juicio de otros, no puede ser vanidoso ni infatuado? [...] En la constitución civil [de la sociedad] se encuentran propiamente los fermentos de toda esta corrupción.

¹⁰ Kant, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique* & FOUCAULT, M., *Introduction à l'Anthropologie*, pp. 29-30.

¹¹ *Ak.*, VII, 216. La traducción del texto pertenece a la edición de José Gaos: *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004, p.138.

¹² *Ak.* II, 269. Kant, Immanuel, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Antonio Machado, Madrid, 2001, pp. 82-83.

Es por ello por lo que, para Kant, no es posible separar la razón de la locura y alienar, con ello, al loco de la sociedad. El sujeto real está sometido siempre y desde el principio a un desajuste y conflicto consigo mismo respecto al todo social, aunque puede y debe tender a hacerse a sí mismo conforme a los estándares de ese todo social.

Al insensato se le opondrá el *hombre cuerdo*, y quien carece de insensatez es un *sabio*. A este *sabio* se le puede buscar en la luna, quizás porque allí se está sin pasiones y se posee ilimitadamente la razón¹³.

¹³ Ak. II, 262. Kant, Immanuel, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 68.

Bibliografía

- David-Ménard, Monique (1990), *La folie dans la raison pure*, J. Vrin, Paris.
- Foucault, Michel (2006), *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. I), FCE, México.
- Foucault, Michel (2007), *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. II), FCE, México.
- Kant, Immanuel (1902-1997), *Kant's gesammelte Schriften*, edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, Berlín, 30 volúmenes.
- Kant, Immanuel (2008), *Anthropologie du point de vue pragmatique* & Foucault, Michel (2008), *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris.
- Kant, Immanuel (2004), *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel (2003), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.
- Kant, Immanuel (2001), *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Antonio Machado, Madrid.
- Kant, Immanuel (1989), *Sueños de un visionario*, Universidad de Cádiz, Cádiz.
- Moya, Eugenio (2008), *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca nueva, Madrid.
- Moya, Eugenio (2003), *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Biblioteca nueva, Madrid.

