

La sinrazón y la razón sistemática: apuntes sobre psicopatología en clave kantiana

Soledad G. Ferrer. UCM/SAF

Recibido 09/01/2022

Resumen

Dice Kant que la locura no consiste en un desarreglo de la razón. No es que el loco razona incorrectamente, sino que su razonamiento opera desde otros presupuestos diferentes y se aplica a otros datos, pero sus principios siguen siendo los mismos. La oposición de Kant a todo innatismo le lleva, entre otras cosas, a hablar de usos más que de contenidos de la razón. Y entre esos usos están los de la razón científica, los del entusiasmo revolucionario, los del fanatismo y también los de la locura.

La psicología moderna ha dejado de lado toda la reflexión kantiana acerca de la psicopatología que, aunque fragmentaria y asistemática, aún puede proporcionar consecuencias interesantes en este terreno. Vamos, pues, a analizar alguno de los rasgos de este uso de la razón que genéricamente se ha llamado locura y que cobran una especial relevancia desde las críticas que desde hace ya unos 50 años se le han venido haciendo a una cierta medicalización de la psicología. Este análisis habrá de remitirnos irremediabilmente al problema de la constitución de la subjetividad y tendremos que enfrentarnos al nuevo concepto de sujeto que Kant propone a la filosofía y que todavía, en mi opinión, dos siglos y medio después, no hemos acabado de entender. Sean, pues, estas reflexiones una modesta contribución también a este entendimiento.

Palabras clave: usos de la razón, locura, Kant, subjetividad.

Abstract

The Unreason and the Systematic Reason: Remarks on Psychopathology in Kantian Code

Kant says that madness is not a disruption of reason. The mad person doesn't reason improperly, but his reason proceeds from different assumptions and applies to other data; nevertheless its principles keep being the same. The Kantian objection to every form of innatism drives him, among other things, to speak of uses more than contents of reason. Among these uses there are a scientific use, the revolutionary enthusiasm, the fanaticism and also the madness.

Modern Psychology has focused in Kant's constructivist epistemology and overshadowed his thought about psychopathology. But even if Kant's approach to this matter is fragmentary and non systematic, I think we can draw from it some interesting conclusions. We aim to analyse some aspects of the use of reason called in general madness, that become specially relevant from the critics that a certain medicalization of the psychology has received in the last 50 years. This analysis will drive us to the problem of subjectivity and we will confront the new concept of subject Kant proposes, which in my opinion, after two and a half centuries, we have not yet quite understood. These considerations could also be a humble contribution to this understanding.

Key words: Uses of Reason, Madness, Kant, Subjectivity.

La sinrazón y la razón sistemática: apuntes sobre psicopatología en clave kantiana

Soledad G. Ferrer. UCM/SAF

Recibido 09/01/2022

§ 1. Introducción

La polémica entre Foucault y Derrida a raíz de la publicación de la *Historia de la locura en la época clásica* es suficientemente conocida. Se centra, no tanto en la locura en sí como en la interpretación que sobre su naturaleza se puede extraer de los textos de Descartes. De esta polémica vamos a rescatar solamente un aspecto que puede servirnos como marco introductorio para el asunto que aquí nos ocupa, que es el de la postura y la aportación kantiana al problema de la psicopatología. Derrida afirma que la locura en Descartes forma parte de la razón como una de sus posibilidades que solamente puede ser conjurada mediante la demostración de la existencia de Dios, que es el nombre que Descartes le da a la razón infinita o absoluta. Equipara la locura con los sueños, esa pequeña locura doméstica habitual. Y afirma que el loco es capaz de autoconciencia, de afirmar el *cogito* y, por lo tanto, de constituirse como sujeto. Foucault, por el contrario, afirma que para fundarse como tal la razón necesita expulsar a la locura desde sí misma y desde el principio, desde antes de transformarse en sujeto, lo cual significa en Descartes desde la primera de las meditaciones metafísicas. El camino de las meditaciones, ese camino que nos va a conducir a la fundación de la subjetividad, no podemos recorrerlo con esa compañera.

No hay que perder de vista que estamos hablando todo el tiempo de cuestiones de derecho, estrictamente filosóficas, y no de hechos o personas. No obstante, la conclusión de derecho a la que se llegue —y en esto están de acuerdo los dos autores— determinará la forma de enfrentarnos a los hechos y a los acontecimientos. El encierro en el asilo y la posterior medicalización que estudia Foucault tienen como condición de posibilidad la consideración del loco como un alienado que no es capaz de reconocerse siquiera a sí mismo como sujeto y que, por tanto, no ha de ser reconocido

como sujeto por los demás, sino sólo como un objeto incapaz de tener derechos. La denegación de razón al loco, su sinrazón, supondría que la locura se sitúa en el plano de la imaginación, del cuerpo, de la sensibilidad. Y todas sabemos lo problemático de la relación entre las sustancias en la metafísica cartesiana. Al efectuar este corte limpio entre razón y sinrazón, al considerar la sinrazón como lo ajeno, lo diferente, lo otro de la razón, al corporalizarla, se está justificando tanto su exclusión social como su medicalización. La sinrazón no es una vía alternativa en la que la razón siempre puede deslizarse, como nos deslizamos en un sueño, sino un fenómeno extraño a la razón, incomprensible para ella, impensable en sí mismo y que sólo cabe intentar curar, entendiendo la cura en este caso como el intento de devolver esa sinrazón al camino correcto, sea mostrándole su error, sea modificando su naturaleza. Vemos pues, cómo el dualismo cuerpo-alma y el dualismo razón-sinrazón se reenvían el uno al otro.

Hasta aquí el marco de referencia que queríamos delinear para introducir el problema de la locura en Kant. Se trata, sin duda, de un marco elegido para resaltar el contraste con lo que vamos a tratar, que es cómo se puede comprender de la mejor manera posible la locura dentro de una filosofía que no es infinitista, que no es innatista y que no defiende la separación de las sustancias. Todo esto es lo que la filosofía kantiana no es, pero que la racionalista sí era, al menos desde la interpretación de Foucault. Ahora vamos a ver cómo desde lo que sí es la filosofía kantiana se puede ensayar precisamente esto que hemos dicho y que el mismo Kant expresa con estas palabras: «explicar la locura de la mejor manera posible».

§ 2. El ensayo de 1757

En el ensayo de 1757 sobre las enfermedades de la cabeza Kant propone una clasificación que puede parecernos bastante inaceptable. Divide estas enfermedades entre las que producen risa y las que producen pena, una división bastante poco rigurosa y de escaso alcance ético. Se trata de un escrito de juventud, circunstancial e irónico, que el autor publicó de forma anónima y que está referido sobre todo a la cuestión de si en un hipotético estado de naturaleza rousseauiano existiría lo que en la civilización llamamos locura, cosa que Kant niega. Ahora bien, si nos centramos

solamente en las enfermedades lamentables y dentro de ellas en las perturbaciones, encontramos un modo de clasificación más interesante, el que se basa en las facultades:

Creo poder dividir las, globalmente, en los tres grupos siguientes: primero, el trastrueque de los conceptos de la experiencia, que es la *demencia*; en segundo lugar, la perturbación de la facultad de enjuiciar ante todo la experiencia misma, que es el *delirio*; en tercer lugar, el trastorno de la razón en lo tocante a los juicios más universales, que es la *alienación*. [Kant, 1996].

Así, estaríamos ante la división de las facultades del conocimiento: sensibilidad, entendimiento y razón, aunque Kant admite que puede haber un trastorno combinado de varias de estas facultades.

El primer tipo de trastorno consiste en confundir precisamente el sueño con la vigilia, algo que es muy común y que le pasa a todo el mundo:

Cuando, nada más despertarnos, nos quedamos indolente y apaciblemente en la cama y nos distraemos dibujando con la imaginación formas humanas de aparente precisión a partir, pongo por caso, de los desordenados pliegues de las cortinas o de las manchas de una pared cercana, entonces se trata de una ilusión que nos entretiene de modo nada desagradable pero que podemos disipar en el momento que deseemos. Como sólo estamos soñando a medias cuando eso ocurre, somos dueños de la quimera. Pero si se produce en mayor grado algo semejante, y la atención propia del estado de vigilia no es capaz de distinguir lo que en esa engañosa ilusión pertenece a la fantasmagoría, este trastorno da pie a la sospecha de que estamos ante un fantaseador. Este tipo de autoengaño en las sensaciones es, por cierto, muy común [...].

El fantaseador tiene una imaginación productiva muy activa y una inclinación que le lleva a creer en lo que ella produce confundiéndolo con la realidad. En esta situación son inútiles los argumentos racionales, pues la sensibilidad produce una convicción tan grande que vuelve vano cualquier intento de argumentación. El ejemplo que da Kant es el del hipocondríaco. El demente o fantaseador, simplemente, tiene una experiencia diferente de los demás, pero la juzga y la entiende correctamente, es capaz de hablar de ella con coherencia, de valorarla, aunque no la comparta con nadie.

El siguiente paso, la alteración del juicio o del entendimiento, se basa en los hechos comunes, en la experiencia compartida por todos, pero les da una interpretación

diferente, como hace el melancólico o el paranoico. En cuanto al desorden de la razón, que es incapaz de establecer relaciones entre los juicios, es la alienación mental.

§ 3. Cuarenta y un años más tarde... la locura sistemática

En la *Antropología desde un punto de vista pragmático* (1798), un escrito del Kant ya postcrítico y plenamente maduro, la división ha cambiado sustancialmente. En primer lugar, se distingue entre debilidades (*Schwächen*) y enfermedades (*Krankheiten*) de la facultad de conocer —aunque se pueden reconocer en ellas esas antiguas enfermedades de la cabeza que provocaban o risa o pena, respectivamente—; y dentro de estas últimas ya no se emplea la distinción acorde con las facultades del conocimiento que veíamos en el escrito de juventud, sino una distinción en cuatro (amencia = *Unsinnigkeit*, demencia = *Wahnsinn*, insania = *Wahnwitz* y vesania = *Aberwitz*) en la que el papel de la imaginación cobra mayor relieve. Casi se podría decir que el sufrimiento mental consiste en cualquiera de sus manifestaciones en un desarreglo de la imaginación que va afectando a diferentes aspectos de la mente o del ánimo. La imaginación, pues, que cuarenta años antes era considerada como perteneciente a la sensibilidad, pasa a tener un papel propio, como veremos más adelante.

322

De estos cuatro tipos de locura es la última la que más nos interesa: la que Kant denomina *locura sistemática* y de la que afirma que es una sinrazón, entendiendo por esta una forma de razón positiva, pero distinta o alternativa a la habitual. También le reserva el término *Verrücktheit*, que significa remoción o desplazamiento. En efecto, dice Kant, el que sufre este estado se ve desplazado a un lugar ajeno al sentido común. Vamos a leer con detenimiento el párrafo en el que Kant hace el esfuerzo de intentar comprender esta situación que acaba de denominar *locura sistemática*:

Pues en este último tipo de perturbación mental no hay meramente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón, sino también una *positiva sinrazón* [*Unvernunft*], esto es, *otra regla*, una posición enteramente diversa a la que el alma, por decirlo así, se desplaza y desde la cual ve todos los objetos de otro modo, 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 ahí la palabra *Verrückung*). Como un paisaje de montañas, dibujado a vista de pájaro, induce a hacer un juicio enteramente distinto sobre

el paraje que si se contempla desde la llanura. Ciertamente el alma no se siente ni se ve a sí misma en otra posición (pues no puede percibirse a sí misma localizada en el espacio sin cometer una contradicción, ya que entonces se intuiría como un objeto de su sentido externo, cuando sólo puede ser para sí misma objeto de su sentido interno); pero con ello se explica lo mejor que se puede la llamada locura. No obstante, es admirable que las fuerzas del ánimo desordenado 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, sino al menos para atender de un modo enteramente subjetivo a la vida animal.¹

En el párrafo siguiente Kant denomina sentido privado lógico (*sensus privatus* o *Eigensinn*) a esta posición a la que uno se ve trasladado cuando pierde el sentido común, y lo considera el único síntoma universal de la locura, contra otros que se suelen aducir popularmente y que él se ocupa de desestimar.

¿Qué significa que la locura sea considerada como una razón sistemática? Y ¿qué repercusiones tiene esta consideración? Si aceptamos que la razón se define en general como la facultad de los principios (Kant, 2009: A299), que tiende a lo incondicionado o absoluto que dé cuenta de todo lo condicionado o relativo que nos encontramos en la experiencia, esta definición de la *Crítica de la razón pura* le podría valer perfectamente a una razón perturbada. Su tarea consistiría en unificar los datos y las reglas de la experiencia bajo el menor número de principios posible, sistematizando los conocimientos, jerarquizándolos y dándoles un sentido que los datos dispersos de por sí no tienen. Su funcionamiento lo podemos observar en el razonamiento regresivo o heurístico, es decir, aquel que considera todo dato como conclusión y le busca unas premisas de las cuales se pueda deducir racionalmente. Estas premisas serían los principios de este razonamiento; pues bien, siguiendo este proceder, nos encontraríamos con un número pequeño de principios que tienen la capacidad de explicar o dar razón de toda la experiencia. Así se hace en física, en matemáticas, etc. Los principios filosóficos unificarían aún más que los de las ciencias, pues no se ceñirían a un ámbito particular de conocimiento, sino que tenderían a unificar estos ámbitos entre sí. Como es sabido, en la *Crítica de la razón pura* Kant interpreta la metafísica tradicional como la tendencia a hipostasiar estos principios considerándolos

¹ *Antropología en sentido pragmático*, § 52. La traducción es mía.

entes que tienen una existencia independiente de mí, que son sustancias. Por eso se puede considerar a los productos de la metafísica tradicional como ilusiones dialécticas.

Pero no nos interesa seguir ahora por esa vía, que asimila los delirios metafísicos a los delirios mentales y que a Kant le parece tan sugerente desde la época de *Los sueños de un visionario*. Lo que queremos retener de momento es que la razón, siguiendo este procedimiento que acabamos de describir sumariamente, produce nada a las que Kant denomina *noúmenos* o *entia rationis*, criaturas o creaciones de la razón. Para comprobarlo vamos a repasar la tabla de la nada de la *Crítica de la razón pura* quedándonos en la primera nada:

A los conceptos de todo, mucho y uno se les opone el que todo lo suprime, es decir, el de *ninguno*: y así, el objeto de un concepto al cual no le corresponde ninguna intuición que pueda ser indicada es = nada, es decir, un concepto sin objeto, como los *noumena*, que no pueden ser contados entre las posibilidades, aunque no por ello deban tampoco ser dados por imposibles (*ens rationis*); o como ciertas nuevas fuerzas fundamentales, que, por cierto, se piensan sin contradicción, pero también son pensadas sin ejemplo tomado de la experiencia, y que por consiguiente no deben ser contadas entre las posibilidades. [Kant, 2009: A290-291/B347].

Creo que las nuevas fuerzas a las que puede estar refiriéndose Kant son la de gravitación universal o las fuerzas magnéticas. No es que estas fuerzas no operen en la experiencia: es que no se pueden mostrar o indicar como tales en sí mismas, no son datos de la experiencia, aunque sí se muestran en ella sus efectos. Ellas mismas están más allá de la experiencia. Del mismo modo, en la *Antropología* nos dice Kant que «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 esta, se figura concebir lo inconcebible [...]». Entonces, ¿qué diferencia hay entre las nada de la ciencia y las nada de la vesania? Las dos son igualmente nada que pretenden sistematizar la experiencia entera situándose más allá de ella.

La diferencia la tenemos en el punto de vista. De hecho, el punto de vista común nos presenta la realidad como a todo el mundo, en un consenso social que llamamos *sensorio* común. Si cambiamos la perspectiva, el punto de vista, las cosas aparecen con otro aspecto. Kant no dice que un aspecto sea más verdadero o mejor que el otro. La

única justificación del punto de vista comúnmente aceptado es precisamente que es comúnmente aceptado, pero en sí y como tal no tiene otro criterio de justificación. Las cosas son las mismas, el impulso sistemático también es el mismo. Lo único que cambia es que el científico se queda en el sentido común y el perturbado avanza hasta un sentido privado.

Con esto entramos en el problema del uso privado y el uso común de la razón, una pareja de términos muy relacionada con el uso privado y el uso público de la razón; tanto, que en la *Antropología*, a continuación del texto que hemos citado, Kant se desliza de una pareja a la otra para defender la libertad de prensa y para atacar la censura, pues considera que esta deja a los autores en un uso privado de la razón. No vamos a seguir esta consecuencia política. Tan sólo recordaremos que un uso privado es un uso en el cual uno se priva de algo que pertenece de suyo a la naturaleza del conocimiento, que es la comunicación, la difusión, la discusión pública, la confrontación con otras opiniones. En este sentido, es una práctica incompleta de aquello en que consiste razonar.

Kant indica que el que sufre de vesania es autosuficiente, cosa que la razón no lo es nunca, pues, como hemos dicho, necesita la polémica y la controversia. La locura se aísla en su visión, que no comparte con nadie. No es que no tenga razón, es que no la comunica; no es que lo suyo no sea verdad, es que es su verdad exclusiva. El principio de publicidad es, de hecho, el único criterio al alcance de una razón finitista como la de Kant, que no puede esperar que ninguna demostración de la existencia de Dios —imposible e ilusoria en sí misma— la salve de la posibilidad del delirio. Podríamos decir, pues, que ante la ausencia de Dios sólo nos queda la conversación, el intercambio de información con los demás.

§ 4. Cómo se ve el alma a sí misma

Vamos ahora a otro aspecto del texto de la *Antropología* que estamos comentando que resulta muy significativo. Kant aclara que no es que el alma se vea a sí misma en el espacio, pues esto es imposible: sólo se puede contemplar en el sentido interno, en el tiempo. Lo que contempla en el espacio es el mundo, el conjunto de las cosas u objetos, desde una perspectiva diferente a la de los demás. Por lo tanto, Kant nos está

indicando con esto en qué sentido la comparación perspectivista o espacial que él mismo acaba de introducir no da más de sí para explicar lo que le ocurre a la mente en la locura. Kant se plantea cómo explicar la locura de la mejor manera que nos sea posible, pero a la vez es consciente de que no se puede explicar perfectamente, como explicamos un fenómeno del mundo. ¿Por qué? Porque el alma no aparece en el mundo, frente a nosotros, con la distancia imprescindible para que podamos conocerla como a un objeto puesto frente a nuestro conocimiento, sino que sólo aparece en ese escenario interior temporal en el que las cosas no son cosas, sino acontecimientos, vivencias, fenómenos que se suceden unos a otros.

Para entender esto tenemos que introducirnos en el problema filosófico de la subjetividad. Durante toda la historia de la filosofía se ha intentado considerar el yo como una sustancia que piensa. El resultado más acabado de este intento lo tenemos en el racionalismo, del que ya hemos hablado al comienzo. Este ha sido el modo en que históricamente se ha pretendido acceder al sujeto. Ahora bien, convertir la mente, el alma o el psiquismo en una sustancia es para Kant caer en una ilusión dialéctica. Kant está dispuesto a defender que no sabemos mucho de lo que la metafísica histórica pero también la ciencia más moderna se empeñan en decirnos que sí sabemos: por ejemplo, no sabemos si permanecemos en el tiempo, no sabemos si somos uno o muchos, no sabemos si tenemos una identidad o una mismidad, no sabemos si podemos actuar libremente en el mundo o no, no sabemos cuál es nuestro origen o si existimos desde siempre y tampoco sabemos si nuestras percepciones tienen una causa fuera de nosotros². La *Crítica de la razón pura* es un catálogo de *no saberes que la razón pretendía saber* actuando ella por sí sola, autosuficiente, delirante (*überschwenglich*: B421), como hemos dicho que actúa la razón enferma. Pero lo único que sabemos de nosotros mismos es lo que averiguamos de nosotros como fenómenos, en nuestra experiencia interna. Ahí podemos contemplarnos en un paraje interior como fenómenos temporales afectados por pasiones, por impulsos, por inclinaciones, por placeres y dolores, por deseos, por sensaciones y sentimientos de todo tipo, por conocimientos también. Pero en esta observación no se nos revela ninguna identidad ni permanencia, sino un flujo continuo de representaciones y de sensaciones. Ese es el

² Esta sería la lista de los paralogismos de la razón pura. Véase A341-A380.

terreno de estudio de la psicología, que Kant define como una fisiología del sentido interno (Kant, 2009: A347 y A381). Esta psicología no puede convertirse nunca en una ciencia en el sentido fuerte que Kant les reserva a las ciencias como las matemáticas o la física, pues no puede ni va a poder nunca emitir juicios sintéticos a priori. Y la razón de esta impotencia es precisamente que el terreno de su investigación no es el espacio externo que todos podemos compartir, sino la sensibilidad interna de cada uno, ese paraje interior del que hablábamos antes. Kant, al desenmascarar las pretensiones del racionalismo en cuanto a la psicología, está denunciando también, siglos antes de que aparezcan, las pretensiones dogmáticas de una pretendida psicología científica que quiere estudiar la subjetividad como si fuera una sustancia o una cosa. Pero esto no es de extrañar, pues lo que en su época hacía el racionalismo responde a una tendencia inveterada de la razón a salirse de sus límites y a hablar de lo que no sabe³.

Este yo —que podrá ser muchas cosas pero que lo que sabemos que *no es*, es una sustancia— no es el único del que Kant habla. Kant habla de otro yo que es precisamente el que contempla este fenómeno del yo empírico temporal. Este desdoblamiento no es nada extraordinario, sino algo que va de suyo, pues en cualquier acto de visión siempre hay el que ve (o recuerda, o imagina o piensa) y lo visto por él; y cuando el yo intenta contemplarse a sí mismo aparecen el yo contemplado y el que lo contempla⁴. Y, como dice Machado: «El ojo que ves no es ojo porque tú lo veas; es ojo porque te ve»⁵. Ahora bien, el yo que mira no puede verse a sí mismo, pues esto significaría automáticamente convertirse en un fenómeno u objeto, en un yo contemplado. Y creo que es a él al que se refiere el texto de la *Antropología* que venimos comentando: el yo que mira, que instaura un punto de vista desde el cual despliega una perspectiva sobre el conjunto de los objetos del mundo, incluidas las personas e incluido él mismo como fenómeno. Esta perspectiva es la que hemos dicho antes que puede ser compartida con los demás o puede ser particular y propia sólo de uno

³ A339: estas ilusiones dialécticas «no son inventadas, ni se han originado por casualidad, sino que han surgido de la naturaleza de la razón. Son sofismas, no de los hombres, sino de la razón pura misma; ni siquiera el más sabio de los hombres puede librarse de ellos, y quizá pueda, con mucho esfuerzo, evitar el error, pero no puede librarse enteramente de la apariencia ilusoria que incesantemente lo veja y se burla de él.».

⁴ He tratado esta problemática en mi trabajo «Kant, Hölderlin, Edipo, Deleuze», en *Revista de Estudios Kantianos*, 6:1. 2021, 73-94.

⁵ *Proverbios y cantares*, I.

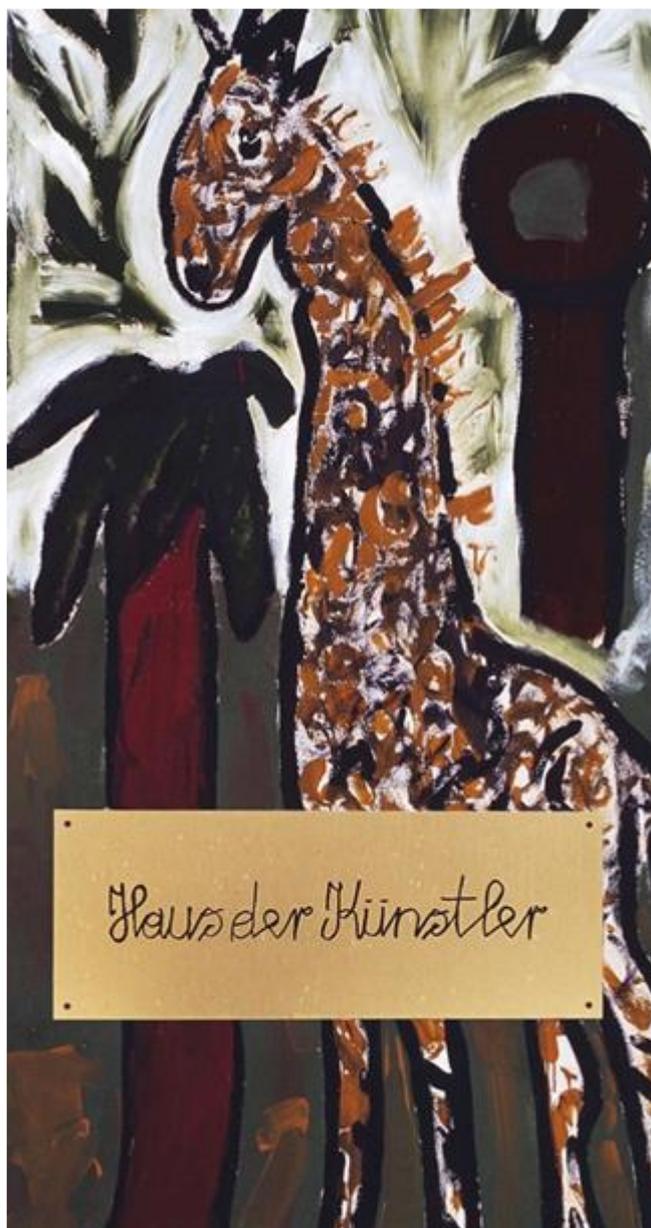
mismo. El despliegue de este horizonte de comprensión es lo que distingue a este yo del otro que es contemplado por él. Pues bien, este otro yo que mira de un cierto modo no es tampoco una sustancia, sino una visión. Y todavía menos que el otro puede ser tema de investigación para una ciencia, pues no sólo es que no sea un objeto —el yo empírico tampoco lo era, como hemos visto, puesto que no estaba ahí puesto espacialmente delante de mí como los demás objetos—, sino que ni siquiera tiene contenido (A355): es la condición formal del pensamiento, la más pobre de todas mis representaciones (B408), que simplemente se limita a estar ahí para abrir el mundo. Kant la denomina a veces *apercepción* (A343), *sujeto trascendental* = X (A346), *función de síntesis* (A356), y afirma taxativamente que de él no podemos tener el más mínimo conocimiento (A350). Le niega cualquier rasgo, incluidos el género y la personalidad (A346), y dice que *él, ella o ello* ha de poder acompañar a todas mis representaciones, pues «solo sirve para representar todo pensar como perteneciente a la conciencia» (A341), siendo el vehículo de todos los conceptos en general.

Pues bien, es este punto de vista, esta instancia, esta X la que sufriría las enfermedades que llamamos mentales. Kant todavía piensa que tiene que ser una instancia individual, pero la filosofía posterior ha reconocido que el enfermo puede ser un individuo concreto que, como dice Kant, tenga un sentido privado, pero también, como han sabido ver algunos desde Nietzsche y Freud, un sujeto colectivo, la sociedad entera, con su horizonte compartido. Con esto se desbarata la única posibilidad de salvación que Kant veía en el sufrimiento psíquico, la salvación por el retorno al sentido común, pues resulta que este también puede estar enfermo.

Esto supone abandonar la idea optimista de que en lo universal se encuentra lo bueno, lo salvífico, para admitir con Nietzsche la posibilidad de que la perspectiva de la mayoría, de *los demasiados*, sea en realidad la del rebaño. A partir de Nietzsche ya no reconocemos, como hacía Kant, en el sentido común la salud y en el sentido privado la enfermedad, sino que hemos encontrado que no por compartir un punto de vista común se garantiza el acierto, pues puede ser que el socio esté enfermo. Esta afirmación, como hemos dicho, va más allá de Kant, pero Kant fue el que abrió el camino para introducirla al considerar que lo que está en juego en nuestro análisis son perspectivas, fundaciones de sentido, construcciones de mundo. Y que, por consiguiente, no hay una diferencia de naturaleza entre la razón y la sinrazón, pues la

razón no es sustancia, sino brecha, diferencia con respecto a sí misma, empeño por constituir un orden, un plexo, un enlace, un logos.

§ 5. El papel de la imaginación



En 1986 Johann Feilacher, psiquiatra, artista y sucesor de Leo Navratils, convirtió el Centro de Arte y Psicoterapia del Hospital Gugging, cercano a Viena, en una residencia de artistas. Con ello superó el concepto de paciente, poniendo el foco en los conceptos de ser humano y artista.

Pero todavía nos queda por considerar un asunto muy importante donde Kant tiene mucho que aportar a la psicopatología: se trata del concepto y la función de la imaginación, un asunto de los más difíciles y más discutidos de toda la obra de Kant. No vamos a introducirnos a fondo en él en este momento, pero debemos hacer alguna observación sobre el tema si queremos entender la alusión que hace Kant en el texto de la *Antropología* que venimos utilizando como marco de referencia.

Como es sabido, Kant distingue entre una imaginación reproductiva y una imaginación productiva, y es a esta última a la que nos vamos a referir. Recordemos que la imaginación productiva tiene un papel fundamental en el conocimiento, que es el de hacer de mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento elaborando una síntesis de los datos sensibles con vistas a que puedan ser subsumidos

bajo un concepto. Esta síntesis es inconsciente o ciega, según Kant, pero imprescindible para el conocimiento. En el §28 de la *Antropología* Kant dice que la sensibilidad y el entendimiento se hermanan por medio de la imaginación para producir el conocimiento como si tuvieran una raíz común o entre ellos se produjera una síntesis química. Así pues, al reunir o sintetizar los datos de la sensibilidad, la imaginación reúne o sintetiza también las facultades mismas de la sensibilidad y el entendimiento. Sólo por obra de la imaginación se puede conseguir que la multiplicidad se convierta en unidad. Por eso Kant denomina a la imaginación *función de síntesis* o *facultad conectora*.

Ahora bien, reparemos en que esa multiplicidad no suele ser una multiplicidad homogénea, sino diversa, mezclada y desigual. El término que emplea Kant es *Mannigfaltigkeit* (*manifold* sería su correspondiente en inglés), cuya traducción más fiel al castellano sería 'complejidad', pues se conserva la expresiva raíz *pliegue*. No se trata de un agregado de elementos, sino de un conglomerado de pliegues, de un complejo (término del que, por cierto, volvió a servirse Freud para explicar la situación patológica que sufrían sus pacientes). Decíamos, pues, que lo que hace la imaginación con esta llamémosla *complejidad* es sintetizarla; pero ¿cómo lo hace? Para reunir y dotar de sentido a los datos de la sensibilidad la imaginación realiza una tarea siempre creativa, que puede ir desde la elaboración de un esquema hasta la producción de una obra de arte. En el primer caso, que es el caso del conocimiento, la imaginación elabora el esquema bajo el control de un concepto; en el segundo caso lo hace liberada de ese control. Estos son dos de los tres casos que Kant analiza⁶, pero también podríamos hablar de más casos o de casos intermedios, que son los que nos interesarían a nosotras en este trabajo. En cualquiera de ellos, dice Kant, lo que produce la imaginación es una imagen que hace de matriz de otras imágenes, y ese es el concepto que nos interesa aclarar aquí.

Kant nos lo explica en el caso de los esquemas del conocimiento. Un esquema no es una imagen (*Bild*), sino algo bastante más complicado y que necesitamos para producir cualquier imagen. El ejemplo mejor de esquema me parece que es el de un plano o un diagrama, por ejemplo, un plano o *blueprint* para construir un puente, que está a medio

⁶ V. Kant, 1981 (§59). Kant distingue aquí tres tipos de exposición: los ejemplos, los esquemas y los símbolos. A ellos habría que agregar los tipos.

camino entre la idea general y el puente de metal o de madera que queremos construir. El plano da la regla de lo que queremos construir, pero no tiene un carácter de imagen simple o una similitud pictórica con la realidad, como sabe cualquiera que les haya echado un vistazo a los planos de un arquitecto o un ingeniero. Basta comparar el plano del puente con una fotografía de ese mismo puente. El primero se parece a la segunda pero al mismo tiempo está lleno de instrucciones constructivas, de acotaciones, de signos que representan cuencas visuales, flujos de personas, ejes geométricos, texturas de materiales, etc. Es también una imagen (*Bild*), pero una imagen especial que actúa de matriz (*Urbild*) a partir de la cual podemos producir el objeto, que después podemos percibir en la fotografía que hagamos de él. Pues bien, el plano sería el esquema y es lo que produce la imaginación productiva. Ahora bien, siguiendo con el ejemplo del puente, el arquitecto que lo diseña y que traza el plano tiene un concepto previo al que su plano se sujeta en todo momento. Sabe lo que quiere construir y lo sabe plasmar en un plano con sentido. Ese plano o esquema luego será utilizado por un equipo de obreros y técnicos que también entenderán lo que indica el plano, sus signos, y convertirán lo allí trazado o proyectado en una obra de metal o madera. Se podría decir que existe un sentido común entre todas estas personas, basado además en muchos conocimientos científicos y técnicos compartidos.

Si pasamos de la construcción al conocimiento, el esquema sería, por ejemplo, la imagen originaria que nos ayuda a identificar los múltiples animales peludos y ladrones que existen como perros, es decir, como ejemplares del mismo concepto. También hay aquí una tarea de síntesis, de creatividad, de imaginación constructiva. O también sería un esquema la imagen de una línea con la que solemos representar el tiempo.

Ahora bien, de hecho no todas nos representamos exactamente igual el perro o el tiempo. Generalmente el esquema utilizado nos sirve para manejarnos en sociedad, en el mundo cotidiano. Es lo que llamamos el *sentido común*, un sentido que no comparten del todo ni todas las personas ni todas las épocas ni todas las culturas. La sinrazón consistiría en una divergencia aún mayor con respecto a ese sentido común, consistiría en trazar unos planos que los operarios no logran entender y no pueden convertir en un puente, en representar el tiempo como una línea quebrada en vez de recta. Pero

¿qué impide que se pueda representar de esa manera, si no estamos hablando de un objeto, sino de una construcción representativa?

En efecto, basta cambiar el modo de exposición de un esquema a un símbolo para que nos demos cuenta de la multiplicidad de posibilidades que se incluyen como tales en el trabajo de la imaginación. Existen, según Kant, representaciones de la imaginación a las que no le son adecuados ningún pensamiento o concepto determinado, y que, consiguientemente, ningún lenguaje puede alcanzar enteramente ni hacer inteligibles (Kant, 1981: §49). A este desencuentro lo denomina Kant *idea estética*.

La imaginación las produce en un acto de libertad con respeto a los principios asociativos que sigue en el conocimiento, pues recoge los datos de la sensibilidad pero, en lugar de constituir con ellos la experiencia, produce una segunda naturaleza en la que los expone transfigurados, y no porque les añada un contenido nuevo no extraído de la experiencia, sino porque es capaz de recorrer sus atributos estéticos descubriendo entre ellos nuevas conexiones. Así por ejemplo, cuando Ramón Gómez de la Serna escribe que «en el río pasan ahogados todos los espejos del pasado» no sólo está descubriéndonos el parentesco del agua con el espejo, del fluir con el tiempo y de la muerte con las dos parejas anteriores, sino que está dando alas a la imaginación para que se lance a una cadena de asociaciones de un alcance insospechado y al mismo tiempo está provocando en nosotros un estado de ánimo especial. No solamente está poniendo en la imaginación una nueva e inusitada relación entre representaciones dadas, sino que también está poniéndole delante la relación en cuanto tal, en su apertura y en cuanto posibilidad, en su carencia de límites. El arte impulsa a la imaginación siempre más allá «abriéndole la perspectiva hacia un campo inabarcable con la vista de representaciones emparentadas», le hace transitar un camino que no se sabe adónde irá a parar, la inicia en un desplazamiento fuera del lugar habitual de la experiencia. Y, lo que es más importante, al mismo tiempo que la apertura de este horizonte hacia la diversidad y de esta exploración de conexiones, se logra un estado de ánimo, una *Stimmung* innombrable pero que se presiente compartida, inefable pero que se sospecha común. Este estado de ánimo no es de sosiego, sino de actividad, que puede ser vivificadora pero también puede llegar a ser frenética. Se trata de una actividad completamente libre y creadora por la cual la imaginación no sólo rebasa ella

misma el concepto expuesto al encontrarlo emparentado con otras imágenes, sino que mueve a las otras facultades del espíritu al mismo tipo de rebasamiento sintético y, en palabras de Kant, «da mucho que pensar».

§ 6. Conclusiones

Llegado ya el momento de extraer alguna conclusión de estas observaciones sueltas, me gustaría resaltar lo que hemos ganado a partir de la consideración del papel de la imaginación en la construcción de la representación de la realidad. Hemos visto cómo el estudio de la imaginación y de su poder le lleva a Kant a abandonar, o al menos a poner en discusión, el esquema de las facultades que había heredado del racionalismo. Heidegger le reprochaba a Kant que había retrocedido asustado ante este poder de la imaginación que él mismo había descubierto, pero tal vez el siglo XX haya ido aún más lejos en el camino que Kant había desandado y haya conseguido dar a la imaginación la importancia que tiene. Si esto es así, una de las consecuencias para el problema que nos ocupa sería que la razón y la sinrazón ya no se tendrían que oponer como si la última fuera una carencia de la primera, un defecto, una falta, una negación, o como si entre ellas hubiera una disyunción excluyente; sino que más bien tendríamos que pensar esta relación como una vecindad de caminos diferentes pero no excluyentes, una diferencia de miradas o de perspectivas entre las cuales no habría una relación de subordinación, carencia, supremacía. Al fin y al cabo, Kant nos ha ayudado a poner de manifiesto cómo el conocimiento y nuestra relación en general con el mundo es construcción de sentido, y no reflejo de una verdad preexistente y definitiva. Y sabemos que donde hay una construcción puede haber siempre otras diferentes, lo que resulta muy interesante desde el punto de vista psicológico, antropológico, político, etc.

Otra consecuencia que podemos extraer de este punto de vista es que tal vez no haya que separar tanto el terreno de la estética del problema que nos preocupa. Seguramente en esto estarían pensando Jean Dubuffet y los teóricos de *Art Brut*. La imaginación actúa otra vez aquí de enlace que sirve para explicar cómo se construye la realidad y cómo se construye una obra de arte. Y todo esto nos lleva, para terminar,

a una comprensión del sujeto diferente en la que tenemos que reconocer, modestamente, que aún nos queda mucho por pensar.

Bibliografía

- Benoist, Jocelyn (1996), *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*. Paris, PUF.
- Colina Pérez, Fernando (1996), «La huella de Kant», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 16, n.º 58.
- Foucault, Michel (1985), *Historia de la locura en la época clásica* (trad. Juan José Utrilla). México, FCE.
- Gibbons, Sarah L. (2002), *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*. Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi). México, FCE.
- Kant, Immanuel (2004), *Antropología en sentido pragmático* (trad. José Gaos). Madrid, Alianza.
- Kant, Immanuel (1981), *Crítica del juicio* (trad. Manuel García Morente). Madrid, Espasa-Calpe.
- Kant, Immanuel (1996), «Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza (1757)» (trad. Rosario Zurro), en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 16, n.º 58.
- Leitão Martins, Luiz Paulo (2017), «Razón y sinrazón en el pensamiento filosófico: Foucault, Derrida y la experiencia de la locura», en Emmanuel Chamorro Sánchez (ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*. Viña del Mar, Cenaltes.
- Shaper, Eva (1964), «Kant's schematism reconsidered», en *Review of Metaphysics*, 18: 2. 267-292.