

Nervios sociales de la locura: ensayo sobre la aproximación de Kant a las enfermedades mentales a través de las distorsiones de la atención subjetiva

MARTÍN FLEITAS
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

| 225

DOI: 10.36446/rif461

Resumen: El artículo aborda la postura de Immanuel Kant acerca de la locura a través del concepto de atención. En su obra existe la preocupación por delimitar las reglas de la buena gestión de las facultades de la razón mediante la instrucción de la atención subjetiva (el “catártico del entendimiento común”: B 78). Esta capacidad juega un papel capital en la construcción de la autonomía personal y del conocimiento, por lo cual aparece en sus reflexiones trascendentales, metafísicas y antropológicas. En este contexto, el artículo reconstruye evidencia textual que sugiere que la consideración kantiana de la locura concibe la posibilidad de que ciertas debilidades de la atención individual puedan ocasionar enfermedades mentales, tan solo tratables por medio de ciertas prácticas sociales.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

Palabras clave: atención, soberanía, enfermedades mentales, debilidades mentales, sociedad.

Social Nerves of Madness: Essay on Kant's Approach to Mental Illnesses through the Distortions of Subjective Attention

Abstract: The article addresses Immanuel Kant's view on mental illness through the concept of attention. In Kant's work, there is a concern to delimit the rules of good management of the faculties of reason through the instruction of subjective attention (in his terms: "the *cathartic* of the common understanding": B 78). This subjective capacity plays a capital role in the construction of personal autonomy and knowledge, which is why it appears in his transcendental, metaphysical, and anthropological reflections. In this context, the article reconstructs textual evidence that suggests that the Kantian consideration of madness conceives the possibility that certain weaknesses in individual attention can cause mental illnesses, only treatable through certain social practices.

Key-words: attention, sovereignty, mental illnesses, mental weaknesses, society.

226 |

Toda atención y abstracción puede ser arbitraria e involuntaria. La abstracción y la atención arbitrarias constituyen el principio del autocontrol.

Immanuel Kant, *Lecciones de antropología Mrongovius*¹

1. Introducción

A excepción de Luis Vives, Nicolas Malebranche, Gottfried Leibniz, Johann Friedrich Herbart y William Hamilton (Johnson y Proctor 2004: 4-5), la atención no fue percibida como problema sino hasta el siglo XIX, cuando el incremento de la densidad poblacional, la reducción de los lapsos de tiempo que consumían la comunicación y el transporte, y las transformaciones perceptivas que habían traído consigo al-

¹ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1239, la traducción es mía. Referencio la obra de Kant de acuerdo a la edición de la *Kant's gesammelte Schriften*, publicada por la *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter, 1900 y ss., 29 vols.

gunas innovaciones tecnológicas en el ámbito del entretenimiento (el cine) y del trabajo (la cinta transportadora mecánica), hicieron de la atención algo a instruir y a dominar con cada vez mayor maestría. Se hizo entonces preciso adiestrar, alfabetizar en escuelas públicas, medicalizar y burocratizar la ingente masa de personas en medio de aquel frenético siglo: era necesario producir un agente que pudiera sobrellevar las nuevas exigencias de coordinación y sincronización social, razón por la cual brotó una inusitada inquietud por entrenar, capturar, orientar, e incluso raptar la atención de las personas (Crary 2001: 11-80). De hecho, nadie negaría actualmente que ser más o menos capaz de orientar la propia atención forma parte de cualquier ideal de autonomía, en virtud de que no es sino aquello que atendemos lo que termina por hacernos quienes somos. Si, como aseguraba David Foster Wallace (2008), nuestra época se caracteriza por hacer de la atención uno de los recursos capitalizables más deseados y asediados por su inaudita rentabilidad, entonces conviene preguntar si hacernos *soberanos de nuestra atención*, eligiendo a qué y a quiénes debemos conceder la gracia de nuestra mirada, no conforma uno de los ideales éticos y políticos más importantes de nuestro tiempo. En este sentido, y aún con toda la lejanía que se nos instala, entendía parcialmente Kant el papel de la atención dentro de la construcción pública del saber (*Wissenschaft*).² Si bien es esta una inquietud algo subterránea, no es menos cierto que su insistencia en el orden, método, y reglas necesarios para pensar correctamente persiste en la mayoría de sus textos: esta insistencia suya atraviesa tanto sus reflexiones trascendentales y metafísicas como antropológicas, y a su vez, dentro de estas últimas, las reflexiones que le dedica a las enfermedades mentales. Entiendo, y esta es la sugerencia principal que defiendo aquí, que su consideración de las enfermedades mentales se sitúa dentro de sus estudios acerca de la lógica general aplicada en virtud de considerarlas, antes que otra cosa, perturbadoras para el entrenamiento de la atención que luego nos permite construir públicamente el saber (sea científico, ético, político, o de otro orden). Para elaborar esta sugerencia comienzo por especificar el sentido y lugar epistémico que Kant parece otorgarle a la atención dentro de sus planteos trascendentales, metafísicos y antropológicos, al desempeñar un papel importante dentro de la construcción pública del saber (1). Introduciendo luego el lugar que Kant le concede a las debilidades y enfermedades mentales dentro de sus estudios

I 227

² Para la noción de *Wissenschaft* que emplea Kant (y luego el resto del idealismo alemán) véase Log §§ 95-98, AA 09: 139-140; también §§ ss.: se trata de un conjunto de conocimientos obtenidos metódicamente, y que tiene la forma de un sistema. Su carácter metódico es, precisamente, el que permite (o exige) la publicidad del saber.

antropológicos acerca de la lógica aplicada, ilumino algunos puntos de contacto que estas patologías mantienen con la atención (2), en virtud de que tanto las debilidades como las enfermedades mentales distorsionan la (o son causadas por la frágil) atención con la que orientamos nuestro pensamiento (3). La convicción kantiana de que todo saber ha de ser público, y de que las debilidades y enfermedades mentales son, antes que otra cosa, obstáculos para la construcción común del saber, me permiten identificar un ideal kantiano relacionado con la *soberanía de nuestra atención*: ideal que se presenta como condición de posibilidad de la autonomía individual (4), y que en nuestros días parece cobrar una inusitada relevancia para la crítica social (5).

2. La atención y lo trascendental

En primer lugar conviene observar que *Aufmerksamkeit*, término que Kant suele emplear para referirse al acto de atender o concentrar la mirada, es equívoco, del mismo modo que ocurre con sus equivalentes en las demás lenguas: *Aufmerksamkeit* puede tanto emplearse en contextos en los que se desea orientar la mirada hacia algo, advirtiendo así la evasión de algún error que se entiende de gravedad, como en contextos en los que se quiere hacer referencia a la actividad perceptiva de focalizar la mirada en un objeto, y evitar con ello la dispersión de la experiencia. La segunda acepción es la que me resulta de interés explorar detenidamente, en virtud de que Kant no discierne siempre entre el acto de dirigir la atención y el caso de que nuestra atención sea “solicitada”, razón por la cual siempre debemos cuidar del contexto textual y temático dentro del cual emplea el término *Aufmerksamkeit*.³

228 |

En segundo lugar, los raptos de la atención subjetiva (o del investigador) son constantemente mencionados por Kant: sea para mostrar cómo un argumento especulativo (tal como el de la existencia de un *ser necesario*) puede seducir falazmente “al entendimiento más común” (A590/B618),⁴ sea

³ Kant, sin embargo, no siempre emplea *Aufmerksamkeit* para referirse al acto de focalizar nuestro espíritu sobre un objeto: en A801/B829, por ejemplo, emplea *Augenmerk*, mientras en A297 opta por *Achtsamkeit*. Según los apuntes que algunos de sus estudiantes tomaron en sus lecciones de antropología, como tendré la oportunidad de observar más adelante, Kant empleaba el término latino *Attention*. Para atender esta variación lingüística del concepto ingresaré entre corchetes el término alemán que emplea Kant al lado de la expresión española “atención” a lo largo de todo este trabajo, independientemente de si la traducción es mía o no.

⁴ Aquí, por ejemplo, Kant no utiliza *Aufmerksamkeit*, sino que se vale de una peculiar expre-

para orientar la atención del/la joven hacia la ley ética o su propia libertad (KpV, AA 05: 284 y 287), o sea para explicar cómo lo bello excita, atrapa y sostiene (y a veces distrae) nuestra atención durante la contemplación (KU § 12, AA 05: 37; § 14, 41), Kant percibe algo que podemos apreciar todos el tiempo, a saber, que nuestra mente/mirada suele ser orientada la mayor parte del tiempo por elementos extraños a nosotros y no por nuestra propia voluntad. No obstante, lo que realmente interesa aquí es profundizar en la noción reglada y autónoma de la atención que Kant siempre supone, mas pocas veces llega a explicitar. Sabemos muy bien, de hecho, que su noción de “lógica aplicada trata de la atención (*Aufmerksamkeit*), de sus obstáculos y consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc.”,⁵ y que por ello comprende tanto elementos racionales como antropológicos. Sin embargo, “[l]a doctrina de la virtud no es capaz de proporcionar una ciencia verdadera y demostrada, ya que, al igual que la lógica aplicada, tiene que servirse de principios empíricos y psicológicos” (A55/B79), por lo que conviene detenernos un momento para precisar el lugar sistemático que Kant le otorga a la atención.

Si bien no está completamente claro el esquema definitivo que Kant habría elaborado para la lógica (Capozzi 2002; Pozzo 2016), podemos al menos discriminar una lógica general que se conforma, por una parte, (i) por una lógica pura que se define como la ciencia del uso universal y necesario del pensar en general: en virtud de ello tal lógica no contempla objeto alguno del pensar sino tan solo las formas sin las cuales no se podría pensar, ni hacer uso del entendimiento ni de la razón, por lo que Kant asegura que la lógica pura constituye un *Canon* de la facultad del pensar (A54/B76 y ss.; A131/B170; B736). Por otra parte, (ii) la lógica general tiene como segundo componente una lógica general aplicada que se ocupa de estudiar el uso del entendimiento bajo las condiciones subjetivas empíricas en las que, por ejemplo, intervienen los principios de la sensibilidad, del juego de la imaginación, y de las leyes de la atención y memoria que enseña la psicología (A54/B76 y ss.). A estas sería necesario, asimismo, agregar la existencia de (iii) una lógica referida

I 229

sión final que le sirve de sinónimo, para explicar que “una vez guiado hacia ello” (“*einmal darauf geföhrt wird*”: A590/B618) hasta el entendimiento más simple es capaz de comprender el argumento que se le ofrece.

⁵ Empleo traducciones disponibles en nuestra lengua, indicando en la bibliografía el detalle de sus ediciones. Para aquella parte de su obra aún no editada en nuestra lengua (primera parte de las *Lecciones de antropología* del semestre de invierno de 1784/1785 según la transcripción de K. C. Mrongovius, y las del semestre de invierno de 1788/1789 [?] según la transcripción de G. C. W. Busolt) realizaré traducciones propias en base al texto alemán (ver nota 22 *infra*).

a las leyes que rigen el uso particular del entendimiento con relación a ciertos objetos específicos, quedando así por fuerza ligada a ciencias particulares, y oficiando entonces de *Organon* para las mismas (Log AA 9: 12), y finalmente (iv) una lógica trascendental que, a diferencia de la general pura, considera los objetos aunque siempre en relación con el entendimiento, por lo que se presenta como la ciencia que se ocupa de determinar el origen, el alcance y la validez de todos los conocimientos del entendimiento puro y de la razón pura (B80-88, 97 y ss., 102, 169 y ss., 193 y ss., y 349 y ss.). Ahora bien, en relación con la lógica aplicada, Kant asegura que es general en relación a los objetos, y que se caracteriza por promover un *Catárticon* del entendimiento común (A53/B77-78) que tanto se aplica para la analítica como para la dialéctica de este: mientras la primera se concentra en los criterios formales de verdad, de la segunda atiende las reglas que nos permiten denunciar los engaños que entraña todo aquello que se acomoda superficialmente a tales criterios (Log, AA 9: 11-22).⁶ Por este motivo es que la dirección de la atención es tan importante dentro de la lógica aplicada: la atención se describe, precisamente, como la capacidad empírica de seleccionar los estímulos empíricos o mentales para conformar un objeto de contemplación a ser pensado o juzgado, dejando así otros posibles estímulos fuera de nuestro radar perceptivo consciente.⁷ En muchos casos, esta selección de estímulos se realiza automáticamente, mas en otros de manera voluntaria, lo cual reviste una importancia cardinal, pues, no es descabellado pensar que Kant podría haber juzgado la permanente errancia de la razón especulativa de su época como el producto de la yuxtaposición de un fallo trascendental con otro antropológico, en especial atinente a la atención. El primero remite al origen mismo de las preguntas y respuestas metafísicas: desde las primeras líneas del primer prólogo de la *Crítica* Kant asegura que “[l]a razón humana tiene el destino singular [...] de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar [...] pero a las que tampoco puede responder” (A vii). Y agrega que:

La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia,

—

⁶ En la carta que le dirige a Moses Mendelssohn el 8 de abril de 1766 (Br, AA 10: 69-73) Kant ya insistía en la necesidad de mantener este *Catárticon* del entendimiento frente a pretensiones metafísicas espurias. Volveré en un momento sobre este asunto.

⁷ Como bien sugiere el/la Revisor/a A de *Revista Latinoamericana de Filosofía*, aquellos elementos no contemplados por la percepción consciente podrían ser, sin embargo, “representaciones oscuras” o “inconscientes” de las que Kant habla en sus *Lecciones de antropología*, y que hace algún tiempo Claudio La Rocca (2008) ha tratado con detenimiento.

uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones (A vii).⁸

El segundo fallo responde, al parecer, al descuido con el que los filósofos (en especial racionalistas) han tratado con aquellas perplejidades metafísicas que asaltan a la razón, una vez que esta apela a principios allende toda experiencia posible para cerrar la serie de explicaciones que requiere el conocimiento de la experiencia efectivamente obtenida. Este fallo sería, entonces, uno de tipo psicológico en la medida en que remite al modo en el que el entendimiento de aquellos filósofos acostumbraba a actuar (*de hecho*), y no al modo en el que estos debían hacerlo, amén de que este señalamiento contribuya a precisar algunos de los motivos que, según Kant, perjudicaban la elaboración sistemática (y por tanto, pública) del saber metafísico. En virtud de que no está claro si la lógica trascendental y la lógica general aplicada tienen alguna clase de vinculación (pues todo apunta a que no: Pozzo 2016: 215–220), manteniéndose, al parecer, separadas una de otra, me limito a observar que Kant salta entre una y otra cuando se encuentra involucrada la *Aufmerksamkeit* del filósofo, mostrando con ello la hipótesis de la yuxtaposición que sugería más arriba.⁹

Téngase por caso el interés de Kant por instaurar una crítica de la razón que le permita a esta evitar, dentro del campo de lo teórico (y profesional de la filosofía de su época), las ciénagas que producen sus “naturales” e “inevitables” *ilusiones trascendentales*:

I 231

⁸ Sigo aquí la conocida (y por ello muy discutida) interpretación de Marcus Willaschek (2018) y su tesis acerca de las fuentes racionales de la metafísica en el idealismo trascendental. Para su discusión véase Chingell (2020), Guyer (2020) y Willaschek (2020).

⁹ La conjetura de la yuxtaposición que paso a ejemplificar surge como respuesta a los muy útiles comentarios, sugerencias y preguntas que el/la Revisor/a B de *Revista Latinoamericana de Filosofía* le ha realizado al manuscrito original de este trabajo: en particular, a su solicitud de expresar de forma más “clara” y “categórica” si mi argumentación supone la existencia de alguna vinculación entre la lógica trascendental y la lógica aplicada, para así calibrar mejor los alcances de la tesis que defiende. Sirva esta nota para expresar mi profunda gratitud hacia su comprensión, caridad y autoridad intelectuales.

La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención (*Achtsamkeit*) a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto como la atención se concentra sobre el caso de que se trate (A297).¹⁰

La pregunta aquí es obvia: ¿quién acomete aquella “falta de atención a la regla lógica”: el investigador o la razón? Si bien podría resultar seductora la segunda opción (sobre todo porque toda la *Crítica* está plagada de personificaciones de la razón), juzgo más plausible que Kant esté aludiendo a la atención del filósofo, introduciendo con ello una posible explicación antropológica de aquellas ilusiones que debería, asimismo, incorporarse a aquella otra estrictamente racional que da cuenta del origen de las preguntas y respuestas metafísicas (A viii; *cf.* Willaschek 2018). Sabemos bien que las ilusiones trascendentales de la propia razón son las responsables de llevar su función teórica a callejones sin salida. Pero los excesos que promueven las ideas cosmológica, psicológica y teológica distan de ser meros problemas metafísicos, en virtud de que estos excesos animan peligros políticos patentes tales como la conformación de instituciones, grupos y escuelas que presumen de tener un acceso privilegiado a aquellas ideas, privatizando así ese “pseudosaber”, e hiriendo gravemente la publicidad de la propia razón. Para comprender cabalmente la delicadeza de este asunto conviene recordar que la publicidad no es un mero agregado del conocimiento (*Wissenschaft*), sino un componente de su naturaleza misma: Kant insiste una y otra vez en que no existen conocimientos teóricos o prácticos que no estén ya de algún modo contenidos en el sentido común, incluso en el del más inculto granjero de la Prusia oriental (B xxxiv). Por este motivo es que hacia el final del “Canon de la razón pura” Kant concluye que el *thelos* del conocimiento del mundo se justifica en base a la idea práctica del bien supremo, clarificando algo que en cierto modo ya se encuentra en la base de las creencias de todas las personas, a saber, la posibilidad de una vida futura y la existencia de Dios como garante del mundo moral:

232 |

—

¹⁰ En la traducción de Pedro Ribas pueden apreciarse dos aspectos relacionados con la atención que son aquí de utilidad. En primer lugar, se confirma en la primera oración que Kant no siempre utiliza *Aufmerksamkeit* para hacer referencia a la capacidad de darnos cuenta de algo: aquí Ribas traduce *Achtsamkeit* (“*aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel!*”) como *atención* para dar cuenta de la falta de conciencia, o de la presencia de un descuido, en la actividad mental mencionada. En segundo lugar, y haciendo referencia a la segunda oración, Ribas vuelve a mencionar la *atención* aunque no aparezcan *Aufmerksamkeit* o *Achtsamkeit* para mantener la continuidad del sentido propositivo entre los enunciados en nuestra lengua.

Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebasa el entendimiento común y os sea revelado únicamente por los filósofos? [...] en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común (A831/B859).

Por este motivo Kant se da a la tarea de elaborar un método con el cual explotar tanto negativa como positivamente (en esto consiste la crítica) las capacidades de la razón. Delimitando con la mayor precisión posible los tipos de justificación que entrañan nuestros juicios acerca del mundo (idea cosmológica), de nosotros mismos (idea psicológica), y de lo que nos cabe esperar (idea teológica) en relación con lo que nos es posible hacer (idea de libertad), nuestro filósofo se mostraba convencido de estar contribuyendo a una suerte de terapia de la razón pura, *i.e.*, a la restauración de la elaboración pública del conocimiento (recuérdese esta redundancia: sin publicidad no hay para Kant conocimiento alguno). Y de esta manera es que entra en escena la dirección consciente de la atención subjetiva.

Kant muestra que debemos cuidar la atención de nuestras ideas y, junto a ello, de nuestros procesos mentales, para evitar caer en el mundo privado y pervertir así el uso apropiado de nuestra razón. Como veremos más adelante, la imposibilidad de comunicar nuestra forma de percibir y conceptualizar el mundo es, precisamente, lo que distingue a un débil y un enfermo mental de uno reflexivamente entrenado y otro sano respectivamente (Anth §§ 45-53, AA 07: 202-220). La disciplina de la razón es la terapia que Kant ofrece, y que además exhorta a emplear durante la elaboración de cualquier forma de conocimiento. Todo el capítulo primero de la “Doctrina trascendental del método” viene a concentrarse en este asunto (en especial por primar la escritura en primera persona), *i.e.*, en hacer uso de nuestra razón a través del cumplimiento de sus reglas propias, sin necesidad de negar sus inherentes antinomias y paralogismos, pues, “[s]in esta atención (*Aufmerksamkeit*), las demostraciones, como agua desbordada, corren desenfrenadamente a campo traviesa, a donde las lleve casualmente la pendiente de la asociación oculta” (A783/B811).¹¹ Esto último constituye, ciertamente, un fallo antropológico acometido por el filósofo y no (al parecer) por la razón

I 233

¹¹ Otras atenciones y desatenciones del investigador son apuntadas por Kant en Prol, AA 4: 308-310, 329-330, y 375.

pura, y en virtud de él se podría comprender por qué Kant se mostraba tan seguro de estar en el camino correcto para rehabilitar la metafísica: en base al señalamiento de determinadas “desatenciones” Kant acusaba a sus antecesores de haber confundido, entre otras cosas, las diferentes dimensiones de la lógica al tomar el *Canon* por *Organon*, y emplearlo así con el propósito de producir algún tipo específico de conocimiento (B viii y ss.).¹²

3. Las enfermedades mentales y la construcción pública del conocimiento

Hay quienes aseguran que las enfermedades mentales (junto con los casos de los visionarios y el pensamiento infantil) configuran de algún modo la contracara de la visión pública y, por tanto, trascendental, de la razón que Kant comienza a elaborar y sistematizar a partir de su primera *Crítica*. Más o menos desde que Michel Foucault sostuvo en 1964 la tesis de que la *Antropología en sentido pragmático* solo podía ser comprendida cabalmente teniendo a contraluz el modelo trascendental del sujeto que presentara Kant en su primera *Crítica*, el papel que pudiera o no haber desempeñado la locura dentro del pensamiento crítico de nuestro filósofo se ha hecho cuando menos visible (Foucault 2008). Asimismo, la tesis de Foucault aún goza de buena aprobación, y se cree que ilustra bastante bien cómo Kant parece haber identificado su modelo trascendental del sujeto con una noción nunca explícita de “salud mental”. Dentro de esta estela interpretativa, Monique David-Ménard (1990), por ejemplo, ha subrayado que aquel *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de 1764 prefigura, junto con el posterior *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la Metafísica*, de 1766, la inquietud kantiana de proteger su querida metafísica de las supersticiones, del oscurantismo religioso, y en especial, de la demencia, pues, ¿acaso las pretensiones de la metafísica racionalista de su tiempo no eran demasiado afines a aquellas que abrigan las presuntas revelaciones de un teósofo como von Swedenborg? (TG, AA 02: 342; Br, AA 10: 69-73).¹³ Todo acceso presuntamente privilegiado a algún objeto que incumba de alguna u otra

234 |

¹² Por lo que, en este sentido, Kant parecería emprender aquí una tarea muy familiar a la que Aristóteles había realizado en sus “refutaciones sofísticas” (Aristóteles 1982: 309-382).

¹³ Es también significativo que durante su refutación del idealismo problemático, Kant entienda que tanto las experiencias del soñador como las del demente deban ser consideradas ilusiones creadas por la imaginación en base a “anteriores percepciones externas” que cumplen “con los criterios de toda experiencia efectiva” (B278-279)

manera a todo el género humano tiene que ser infundado, según Kant, desde el mismo momento en el que se rehúsa a someter su naturaleza epistémica al escrutinio público.¹⁴

Sabemos que las apreciaciones generales que a Kant le merecen las debilidades y enfermedades mentales son sistematizadas en su *Antropología en sentido pragmático*. Luego de apuntar sus observaciones en torno a la amencia (*Unsinnigkeit*) y demencia (*Wahnsinn*) que sobreestiman la imaginación, e insania (*Wahnwitz*) y vesania (*Überwitz*) que perturban el juicio, afirma que:

La única característica universal de la doctrina es la pérdida del *sentido común* (*sensus communis*) y la aparición, en cambio, de un *sentido privado lógico* (*sensus privatus*); p. ej. una persona ve, en pleno día, una luz que arde sobre su mesa, mientras que otro que allí está no la ve; u oye una voz que nadie más oye (Anth § 53, AA 07: 219).

Ningún avezado en la lectura de los textos kantianos podría sorprenderse de esta observación, y en virtud de ello puede que no sea demasiado relevante insistir en esta idea, por otra parte capital. Una y otra vez ha defendido nuestro célebre filósofo que todo tipo de saber (sea teórico o práctico) debe ser cultivado públicamente, ofreciendo razones dignas de ser compartidas, discutidas, revisadas, y asumidas:

Pues una piedra de toque subjetivamente necesaria de la corrección de nuestros juicios en general, y por consiguiente también de la salud de nuestro entendimiento, es que lo medimos a este con el *entendimiento de otros*, y no nos *aislamos* con el nuestro juzgando *públicamente*, por decirlo así, con nuestra representación privada (Anth § 53, AA 07: 219).

Esta insistencia suya puede observarse, como aquí he hecho, a lo largo de sus *Críticas*, y en varios de sus demás trabajos (WA?, AA 08: 39; WDO, AA 08: 144-147; ZeF, AA 08: 386). Sin embargo, lo que no muchas veces se observa dentro de estas apreciaciones de Kant acerca de las debilidades y enfermedades mentales es el papel subterráneo que desempeña la atención. Él apunta específicamente que un rasgo peculiar de estas condiciones mentales humanas es perturbar nuestro dominio en el curso de las ideas, experiencias, y decisiones. Tanto la *hipocondría* como la *manía*, los dos géneros de la enfer-

¹⁴ En la carta que Kant le dirige a Carlota von Knobloch el 10 de agosto de 1763 (Br, AA 10: 43-48) puede notarse cómo nuestro filósofo comunica el asombro que experimentó al enterarse de que “el suceso concerniente al Sr. Swedenborg” fuese divulgado “para uso público”.

medad mental que allí distingue Kant, se caracterizan por parcializar diferencialmente el control que tenemos sobre el curso que toma nuestra mente: a veces hiperconcentrando nuestra atención (hipocondría), a veces secuestrándola a través de la generación de una regla que vuelve al pensamiento consistente consigo mismo, mas contrariando las reglas de la experiencia (manía), Kant parece asociar en todo momento la pérdida del dominio de nuestra atención con una pérdida del control de nuestra razón:

Los defectos de la facultad cognoscitiva son, ya *debilidades de la mente*, ya *enfermedades de la mente*. Las enfermedades del alma con respecto a la facultad cognoscitiva se pueden dividir en dos géneros principales. Uno es la *enfermedad de las quimeras* (hipocondría), y el otro la *perturbación mental* (manía). En el caso de la *primera* el enfermo es consciente de que algo anda mal en el funcionamiento de sus pensamientos; pues su razón no tiene suficiente poder sobre sí misma para dirigir la marcha de ellos, para detenerla ni para impulsarla [...] – La segunda es un curso caprichoso de los pensamientos, que tiene su propia regla (subjética), la cual va, empero, en contra de las [reglas] (objetivas) que concuerdan con las leyes de la experiencia (Anth § 45, AA 07: 202, los corchetes son del traductor).

236 | Como se puede ver, existe para Kant una suerte de espacio intermedio entre la concentración total de nuestra atención y su arbitrariedad total que nos permitiría orientar saludable (cuestión mental) y críticamente (cuestión filosófica) el curso de nuestros pensamientos. Y es precisamente este “espacio intermedio” de la atención/dispersión el que se propone delimitar con la lógica aplicada, y dentro de ella, con el *Catárticon* del entendimiento común. En modo alguno exhorta Kant a mantenerse concentrado en nuestros pensamientos todo el tiempo, pues eso sería, además de impracticable, poco recomendable para nuestra salud.¹⁵ Si es que entiendo bien este aspecto, parece

¹⁵ Disponemos de importante evidencia textual en favor de este punto. En primer lugar, Kant recomendaba en su *dietética* distraernos deliberadamente, e incluso dejarnos llevar por el libre juego de nuestras facultades, al menos una vez al día (SF, AA 07: 109-110; Anth § 47, AA 07: 206-208). En segundo lugar, es conocida su posición acerca de cómo lidiar mentalmente con algunos malestares físicos (Kant nos cuenta de las dificultades que siempre atravesó para respirar en virtud de las características defectuosas de su pecho), en especial, desviando nuestra atención de ellos mediante actividades mentales poco fatigosas (SF, AA 07: 97-116; Anth § 50, AA 07: 212-213). Ilustrativo de este asunto es, también, que su amigo Christian Garve defiende exactamente lo contrario (véase la carta que Garve le envía a mediados de septiembre de 1798 [Br, AA 12: 252-254], y la célebre respuesta que Kant le devuelve el 21 de septiembre del mismo año [Br, AA 12: 256-258]). Finalmente, el caso

estar animándonos a instruir nuestra atención para poder emplearla cuando es debido, acerca de aquellos asuntos que merecen ser atendidos, bajo términos debidos, y según procedimientos debidos, para luego poder compartir con nuestros compañeros de interacción nuestra particular manera de percibir, sentir e interpretar el mundo: se trata de una de las condiciones de posibilidad de la elaboración pública de cualquier forma de saber. Y esto es, precisamente, lo que me gustaría conceptualizar como *ideal de la soberanía de la atención subjetiva*.

No creo que Kant defienda un ideal relativo a “tener que adueñarnos” o a “tener que hacernos dueños de nuestra atención” (ideal que encuentro muy presente tanto en *Infinite Jest* como en la referencia de David Foster Wallace que he colocado en la introducción de este trabajo), en virtud de que él no cree que esto último sea posible, o siquiera recomendable.¹⁶ Parece más bien estar defendiendo un ideal relativo a la atención que se liga mejor con la noción de “soberanía”, en la medida en que no se pretende controlar contenidos mentales o psíquicos propios, sino más bien *reconducirlos*.¹⁷ Desde este punto de vista no se trataría, a la manera de Foster Wallace, de procurar *adueñarnos* de nuestra atención, sino de ser capaces de reconducirla cuando es necesario, en torno a aquellos objetos que merecen ser atendidos, de acuerdo a reglas adecuadas. En ello consistiría, precisamente, el ideal kantiano de hacernos soberanos de nuestra atención que subyace a gran parte de sus textos.

Tirando así del hilo de la atención individual tocamos tierra en aquella posición de Robert B. Louden (2011: 70 y 82) que, junto a otros (Cohen 2008: 513), conjetura que Kant habría coleccionado materiales tan diversos

I 237

del abogado ilustra muy bien algunas de las bondades que Kant le atribuía a la distracción artificiosa/deliberada (Anth § 30, AA 07: 174).

¹⁶ Aunque no deja de ser atractiva la sugerencia de encontrar aquí un ideal de “hacernos dueños de nuestra atención”, dado que no pocos interpretan el ideal de autonomía de Kant bajo la clave rousseauiana de “hacerse dueño de uno mismo” (Berlin 1993: 187-243). En uno de los apuntes que Kant le dedica a la atención y a la abstracción dentro de las *Notas de las lecciones de antropología* del semestre de invierno de 1781-1782 (denominadas “*Menschenkunde*” por Reinhardt Brandt y Werner Stark), asegura que “Toda nuestra atención y abstracción debe ser de tal forma que se encuentre bajo nuestro control, y en general es una gran ventaja para el ser humano el tener siempre bajo control todas las fuerzas de su alma, porque entonces este se tiene a sí mismo bajo control” (V-Anth/Menschenkunde, AA 25/2: 900).

¹⁷ Heinz Kohut y Philip F. D. Seitz han defendido la noción de “soberanía” dentro de las discusiones psicoanalíticas relativas al *Ego*, para rehuir de un ideal freudiano de autonomía que percibe en la conciencia, reflexión, o yo, un *propietario* o *dueño* de contenidos internos (Kohut y Seitz 2011: 344-345). Creo útil continuar con la reconstrucción del abordaje kantiano de las enfermedades mentales a través de la mirilla de aquella noción.

en sus lecciones de antropología acerca del “conocimiento del mundo” (*Weltkenntnis*) con el propósito de asistir a la razón en su fin de moralizar el mundo. Y en este contexto, la atención subjetiva pasaría a encontrarse, junto a otros elementos, en la base de la ansiada autonomía moral.¹⁸

4. La atención en la antropología

No es casualidad que, según las notas de sus estudiantes, sea precisamente en sus lecciones de antropología donde Kant se detenga con mayor tranquilidad a explicar aquello que entiende por atención. En especial, porque a diferencia de otras disciplinas que tienen por objeto aquello que la naturaleza ha hecho de los seres humanos, en el segundo párrafo de su introducción a la *Antropología en sentido pragmático* Kant asegura que el conocimiento pragmático relativo al hombre se ocupa de “lo que él, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (*Anth*, AA 07: 119).¹⁹ Dentro de este contexto de autoconformación subjetiva Kant dejó bastante claro que la atención no era una capacidad cognitiva y perceptiva más entre otras, sino que, en realidad, se insertaba en el corazón mismo de una de las actividades capitales de la razón humana: la de abstraer.

238 |

Poder hacer abstracción de una representación, incluso cuando ella se impone al ser humano a través de los sentidos, es una facultad mucho mayor que la de prestar atención (*zur attendieren*); porque demuestra la libertad de la facultad de pensar, y [demuestra] el poder de la mente, de *tener en su dominio el estado de las representaciones propias (animus sui compos)*. En este respecto, la *facultad de abstraer* es más fácil, pero también más importante, que la de la atención (*Attention*), cuando concierne a representaciones de los sentidos (*Anth* § 3, AA 07: 132, los corchetes son del traductor).²⁰

¹⁸ Tengo en cuenta, por tanto, los recaudos heurísticos que conviene asumir en el procesamiento de las lecciones de antropología de Kant, sugeridos por Werner Stark (2003: 19-20).

¹⁹ También es curioso que para enfatizar la autoconformación que los seres humanos pueden promover en base al siempre defectuoso conocimiento que puedan tener de sí mismos, Kant insistiera, en sus cursos de antropología de la década de 1770, en la existencia de una tercera facultad que acompañara tanto a la receptividad como al libre albedrío: Kant señalaba entonces la existencia de una “fuerza” subjetiva que debía ser cultivada para “ponerlo todo en movimiento” (*V-Anth/Collins*, AA 25/1: 29).

²⁰ Nótese que aquí Kant “parece” (por tratarse de notas tomadas por estudiantes) no emplear *Aufmerksamkeit* o *Achtsamkeit*, sino *Attention*. Véase también *V-Anth/Collins* AA 25/1: 36-39.

Kant asegura allí, de hecho, que el desvarío de nuestra atención nos hace constantemente infelices, en virtud de que “es un vicio particular de nuestra facultad de atención (*Attentionsvermögens*) el de fijarse, aun sin querer, precisamente en los defectos de los otros” (Anth § 3, AA 08: 132) y de uno mismo.²¹ De ahí que sea necesario ejercitar nuestra atención (lo cual en este contexto significa abstraer aquellos contenidos que definen las representaciones con las que opera nuestra mente) y librarnos de tan perturbadora condición natural si es que pretendemos tomar las riendas de nuestra actividad mental. Sin embargo, la atención no se identifica exactamente con la abstracción, pues Kant observa que:

- 1.) Si elevo estas representaciones al mayor grado de claridad posible. Eso es lo que hace la atención (*Attention*).
- 2.) Si extraigo de todas las demás representaciones en la vecindad tanta claridad que se oscurecen por completo y solo queda una [representación]. Esto es abstracción. La abstracción no es falta de atención (*Aufmerksamkeit*), su propósito es meramente negativo – es una actividad en la que evito que se produzcan otras representaciones para que sus impresiones no actúen en mi conciencia – Toda atención y abstracción puede ser arbitraria e involuntaria. La abstracción y la atención arbitrarias constituyen el principio del autocontrol (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1239, la traducción es mía).²²

I 239

De ahí luego su afirmación acerca de que “[u]na persona abstrae involuntariamente cuando aparta todas las ideas que le pasan por la cabeza y se aferra a una con tanta fuerza que no puede soltarla (*Los hipocondríacos sólo tienen control sobre estas locuras cuando se encuentran en un estado saludable*)” (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1239-1240, las cursivas y traducción son mías). Veamos un poco mejor cómo Kant conecta algunos de los problemas de atención con las enfermedades mentales. Cito *in extenso*:

—

²¹ Esta clase de observaciones de Kant van de la mano con lo que a su entender constituyen las fuentes históricas y sociales del mal. Recuérdese al respecto que él no creía que el mal fuese una condición natural de los seres humanos, sino una consecuencia de las influencias que estos mantienen forzosamente al compartir una superficie esférica que los obliga a cohabitar (RGV, AA 06: 93-94).

²² Como adelanté en la nota 5 *supra*, traduzco algunos pasajes de las obras incluidas en el segundo tomo del volumen 25 de los *Kant's gesammelte Schriften*. También tomo como referencia las traducciones inglesas de Allen W. Wood y Robert B. Loudon (2013).

La observación, en mí mismo, de los diversos actos de la facultad representativa, *cuando hago que se presenten*, es algo digno de meditación, y es necesario y provechoso para la lógica y la metafísica. Pero pretender espiarse a uno mismo [para atisbar] cómo vienen a la mente *también por sí mismos, sin ser evocados* (lo que ocurre mediante el juego de la imaginación involuntariamente poética) es una inversión del orden natural en la facultad cognoscitiva, porque entonces los principios del pensar no proceden (como debieran) sino que van detrás; y bien es ya una enfermedad de la mente (chifladura), o bien lleva a ella y al manicomio. A quien suele relatar muchas *experiencias internas* (de la Gracia, de tentaciones) le conviene que su viaje de descubrimiento y exploración de sí mismo comience siempre por tocar tierra, primero, en Antycira. Pues esas experiencias internas no son como las *externas*, de objetos en el espacio, en las cuales los objetos se presentan unos junto a los otros, y se fijan como *permanentes*. El sentido interno ve las relaciones de sus determinaciones solo en el tiempo, y por tanto, en un fluir en el que la observación no es duradera; lo que es, empero, necesario para la experiencia (Anth § 4, AA 07: 133-134, corchetes del traductor).²³

240 |

Como puede apreciarse, tanto forzar como descuidar la atención que uno se dirige hacia sí mismo y sus pensamientos puede socavar de cabo a rabo la posibilidad de comunicar a los demás los hallazgos del autoconocimiento. Esto se hace evidente porque Kant explica desde el inicio que su inquietud aquí refiere tan sólo a la lógica pura del pensamiento, no a la salud mental como tal, razón por la cual, como sugirió Foucault, todo lo atinente a las debilidades y enfermedades mentales tiene que ser concebido como contracara de su modelo de sujeto trascendental.²⁴ Sin embargo, esta sugerencia no parece ser completamente acertada. Para Kant ni es posible, ni es deseable, mantenerse todo el tiempo en esta clase de concentración abstractiva. Es necesario *saber* oscilar entre la concentración de nuestra atención y la distracción deliberada, recreativa y saludable dentro de aquello que suele denominar “common sense” o “bon sens”:

²³ Véase también V-Anth/Collins § 4, AA 25/1: 23-24; y V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1439.

²⁴ Se debate si las lecciones de antropología kantianas pueden sistematizarse bajo una sola perspectiva. Reduciendo violentamente las voces más atinadas cabe identificar los que entienden estas lecciones bajo el halo de una “doctrina de la prudencia” (Graband 2015; Wilson 2016), de una “antropología de la cognición” (Cohen 2014: cap. 5), o de una “antropología lógica” (Zinkstok 2011). Entiendo que la reconstrucción y sugerencia que aquí presento armonizan con cualquiera de estos acercamientos.

Para calificar a los seres humanos de acuerdo con su facultad cognoscitiva ([de acuerdo] con el entendimiento en general), se los divide en aquellos a quienes se debe reconocer *sentido común* (*sensus communis*) –que, por cierto, no es vulgar (*sensus vulgar*)– y en gente de *ciencia*. Los primeros son conocedores de las reglas en los casos de aplicación de ellas (*in concreto*); los otros [son conocedores de las reglas] en sí mismas y antes de la aplicación de ellas (*in abstracto*). Al entendimiento que pertenece a la primera facultad cognoscitiva se lo llama *sano* entendimiento humano (*bon sens*); al que pertenece a la segunda, se lo llama *ingenio inteligente* (*ingenium perspicax*) (Anth § 6, AA 07: 140, corchetes del traductor).

De ahí que pocas líneas después agregue que la capacidad de resolver un problema con claridad, orden y sosiego, tenga que guardar relación con una especie de *tacto lógico* “en cuyo caso la reflexión se representa al objeto desde varios lados, y produce un resultado correcto sin ser consciente de los actos que lo preceden en el interior de la mente” (Anth § 6, AA 07: 140).²⁵ Kant entiende que esta capacidad se ejercita, se instruye, y que las personas pueden no solo controlarla cuándo y cómo es debido, sino que también pueden aprender a rehuir de ella a través de actividades recreativas y, sobre todo, regeneradoras: esto constituiría, según sus palabras, una “dietética de la mente” (Anth § 47, AA 07: 207). Los seres humanos somos seres racionales y finitos, y en virtud de ello debemos descansar, distraernos, y reponernos de la fatigosa tarea que significa focalizar nuestra visión en un objeto y abstraer todo aquello que le conforme eliminando lo que le sea accesorio. Todo lo cual es particularmente importante, en razón de que las debilidades y las enfermedades mentales podrían estar, según Kant, no pocas veces conectadas:

I 241

Una de las debilidades de la mente es quedar uno ligado por la imaginación reproductiva a una representación a la que se ha prestado gran atención (*Aufmerksamkeit*), o atención duradera, y no poder apartarse de ella, es decir, no poder volver a dar libre curso a la imaginación. *Si este mal es habitual, y se dirige a uno y al mismo objeto, puede convertirse en demencia* (Anth § 47, AA 07: 207, las cursivas son mías).

—

²⁵ En este punto, y como bien apunta Suzuki (2014), Kant se hace eco de los finos análisis que Georg Friedrich Meier había realizado acerca del arte de no perder la concentración mediante el empleo de distracciones voluntarias. Kant utilizaba a Meier, precisamente, como base textual en sus cursos de Lógica. Debo esta puntualización y referencia a Nuria Sánchez (2018: 133).

Si bien es verdad que Kant contempla varias causas de las enfermedades mentales, sobre todo fisiológicas y hereditarias, y algunas pocas sociales (Anth § 53, AA 07: 218, n.), me interesa detenerme en aquellas que traban una especie de *continuum* entre la debilidad mental y la demencia. Este es el caso de las debilidades ligadas a la atención subjetiva, y el de algunos súbitos cambios de humor tales como la melancolía (*Tiefsinnigkeit*) (Anth § 50, AA 07: 212). Sobre todo porque el propio Kant asegura que:

[...] al producirse la *eclosión* de la disposición a la locura (que por lo común acontece de manera súbita) lo primero que se le presenta a la mente (la *materia* con la que accidentalmente se topa, acerca de la cual, después, se desvía) es aquello acerca de lo que de ahí en adelante el loco desvaría preferentemente; porque, por la novedad de la impresión, se fija en él más firmemente que lo demás que sigue (Anth § 53, AA 07: 218).

En este contexto cobra sentido la conjetura de que las debilidades mentales que luego desembocan en la locura se podrían cultivar a través de malos hábitos y, en especial, de rutinas sociales fosilizadas.²⁶ El cuidado que Kant mantiene en todo momento a la hora de identificar componentes etiológicos para explicar el origen de las debilidades y enfermedades mentales tiene por propósito no responsabilizar a los individuos de sus propios sufrimientos, lo cual es por demás atendible. Sin embargo, este cuidado no le impide apuntar en una conocida nota que “[e]s un fenómeno corriente el que los hombres de negocios cometan un exceso de transacciones y se pierdan en planes ambiciosos que sobrepasan sus fuerzas” (Anth § 53, AA 07: 218, n.): Kant reconoce que algunos malos hábitos generados y regenerados dentro de la interacción social pueden promover debilidades mentales que luego florecen bajo alguna forma de demencia.²⁷ Si acierto al menos parcialmente al identificar una relación intrínseca entre la instrucción de la atención/abstracción subjetiva, la interacción social, las debilidades mentales

242 |

²⁶ Marco Costantini (2018: 234-235), sin embargo, ha apuntado que Kant no cree que la sociedad y sus intrínsecas conflictividades causen por sí solas las enfermedades mentales, sino que lo social delimita las condiciones dentro de las cuales estos males pueden aparecer. Aquí pretendo sugerir que lo social podría ser para Kant algo más que un espacio de aparición para las enfermedades mentales.

²⁷ El caso que intenta desmitificar aquí Kant es el de enloquecer a causa del exceso de actividad intelectual y, en especial, de estudio: a principios de 1780 uno de sus estudiantes (Elkanda) enloqueció, y pronto comenzó a circular en Königsberg la sospecha de que las clases de Kant habían llevado al joven a través de pensamientos demasiado rigurosos, abstractos y exigentes, no propios de una mente saludable (Kuehn 2011: 275 y 318).

y la locura, cabe entonces ensayar una reconstrucción de los orígenes no fisiológicos (*i.e.*, sociales) de las enfermedades mentales en base a aquel ideal de la soberanía de la atención que he intentado iluminar. Esclareceré las conexiones entre estos conceptos a continuación.

5. Soberanía de la atención y enfermedades mentales en lo social

Según lo dicho hasta el momento, las piezas importantes de mi reconstrucción serían las siguientes:

(i) He apuntado que Kant solo encuentra un síntoma universal relativo a las enfermedades mentales: aquel que se refiere a la imposibilidad de comunicar públicamente nuestras ideas y experiencias. Esto, evidentemente, supone una idea de “salud mental” que pivota en torno a nuestra capacidad de descentración, y a la posibilidad de imaginar los puntos de vista de nuestros compañeros de interacción.

(ii) En la *Antropología en sentido pragmático*, como sabemos, Kant se sumerge en el barro de la casuística para iluminar aquellos componentes que diariamente hipotecan o fomentan nuestras capacidades racionales, y por extensión, nuestra salud mental. Casi la totalidad de las perturbaciones mentales son causadas, según su opinión, por factores fisiológicos y, de hecho, asegura que en su mayoría son hereditarias; otras pocas, sin embargo –e intentando con esto evitar culpabilizar al demente de su condición– serían sociales, o al menos circunscritas a lo social.

(iii) Dentro del componente social de las enfermedades mentales Kant apunta que podemos identificar algunas ocasionadas por la persistencia de debilidades mentales, muchas de las cuales se vinculan a la no instrucción o al arrebato sistemático de la atención/abstracción subjetiva.

(iv) Finalmente, Kant también observa que una manera de superar estas dificultades recae en el aprendizaje y ejercicio de las reglas que rigen el buen curso de nuestras ideas.

Llegados a este punto, y con el propósito de ensamblar todas las piezas mencionadas, argumentaré en favor de la siguiente hipótesis: la insistencia kantiana de incorporar prácticas sociales saludables constituye la piedra angular de un enfoque de la locura que, amén de estar fisiológicamente centrada, contempla la existencia de algunas de sus causas históricas. El soporte textual de esta hipótesis se puede hallar, asimismo, en algunas de las notas que sus estudiantes obtuvieron durante sus lecciones de antropología. En las notas tomadas por Christoph Coelestin Mrongovius durante las lecciones de antropología que Kant dictó el semestre de invierno de 1784/1785, se puede

leer que tanto aquellas distracciones que raptan nuestra atención, como el exceso de abstracción que a veces protagonizamos al considerar algún asunto en particular, pueden mitigarse con prácticas sociales específicas:

Es un estorbo cruel en el que pensar. La abstracción involuntaria reverbera durante mucho tiempo, aunque esta reverberación consista en representaciones oscuras. El ser humano está enfermo de cualquier abstracción a la que se aferra, pues debilita seriamente sus fuerzas. *El mejor remedio contra esto es la sociedad*; la condición de [estar] abstraído irreflexivamente es una [especie de] irreflexión (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1240, la cursiva y traducción son mías).

Por esta razón Kant concluye pocas líneas después que “[l]a demencia (*Wahnsinigkeit*) a menudo surge cuando uno concentra su atención (*Aufmerksamkeit*) en un objeto durante mucho tiempo [...] Así son los melancólicos, pero no se permiten estar en sociedad en absoluto y es censurable (*tadelhaft*)” (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1241, la traducción es mía; también Anth §47, AA 07: 206).²⁸ El ejemplo que aquí ofrece Kant es uno de sus favoritos: se cuenta que una vez visitado por un amigo, y puesto a prueba por este, Isaac Newton decidió salir a caminar con él no sin antes comer. Al echar mano de uno de los platos allí disponibles y encontrarlo vacío creyó que ya había comido de él, y entonces resolvió salir a caminar con su amigo; sin embargo, este le confesó que había puesto a prueba su atención comiéndose lo que había en los platos sin que se diera cuenta (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1241; también V-Anth/Friedländer, AA 25/1: 539, y Refl 525, AA 15: 227-228, n.). La sentencia de Kant acerca de esta clase de extravíos es muy ilustrativa de lo que me interesa apuntar: “Los eruditos somos muy olvidadizos. – Esta es una distracción mortal de la que es muy difícil escapar” (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1241, la traducción es mía). Nuestro filósofo no se cansa en este punto de dar ejemplos de socialización dentro de los cuales nos vemos forzados a estar pendientes de las perspectivas de las demás personas: en su opinión, siempre es bueno estar pendientes de cómo somos percibidos por los demás, de cómo nos aprecian y en base a qué criterios o reglas lo hacen. La descentración y no la exteriorización de uno mismo sería la oportunidad que la socialización nos ofrece para ser capaces de orientar el curso de nuestras ideas correcta y saludablemente.²⁹ Y esta es la razón principal, a mi entender, por

244 |

²⁸ *Tadelhaft* también refiere a algo inocente y libre de culpa.

²⁹ No es menor diferenciar aquí la exteriorización de la descentración, en virtud de que en ello descansa, en parte, un distanciamiento de Kant para con su admirado Rousseau: el asunto estriba en que el ginebrino entendía que el frenesí con el que los individuos buscan

la cual no podemos ni debemos renunciar a habitar la antinomia de nuestra atención: la naturaleza elástica y siempre peligrosa (tanto por tender a disolver como a hiperconcentrar nuestra mirada, y con ello nuestra agencia) de la atención subjetiva descansa, entre otras razones, en que necesitamos habitar el mundo de nuestras propias vivencias en relación con el de la mirada ajena. Los demás nos interpelan todo el tiempo, y con ello logran raptar nuestra mirada, abriéndonos la puerta bien para sucumbir en la heteronomía más extrema, bien para tener que arreglar la construcción de nuestra autonomía en medio de aquella heteronomía a través del uso público de la razón. Este es el motivo principal, como digo, de que Kant entienda que en lo atinente a nuestra atención siempre hay (y debe haber) algo de indisponible, de incontrolable, algo que hipoteque las posibilidades de construir alguna especie de ingeniería en torno a ella:

Un alma saludable siempre está preocupada por algo fuera de ella misma. *Un alma enferma siempre se preocupa una y otra vez de sí misma, y así surgen seres fantásticos y entusiasmos (Schwärmerey).* –A través de una gran atención (*Aufmerksamkeit*) uno se siente perturbado o afectado. Uno se siente perturbado cuando en las relaciones sociales observa una excesiva meticulosidad y así al final suscita desconfianza contra uno mismo. Uno no sabe cómo mostrarse ventajosamente. Pero todo esto viene simplemente de cuidarse mucho a uno mismo. De este desconcierto surge que el ser humano hace las cosas peor de lo que las hubiera hecho de otro modo. Por lo tanto, no estar perturbado (*Ungenirt*) ya es una gran ventaja (V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1439, la cursiva y traducción son mías).³⁰

I 245

sus reconocimientos, distinciones, prestigio y fama nace de una hipertrofia de las habilidades sociales que aquellos se habrían visto inducidos a desarrollar luego de ingresar al contrato social. La inflamación patológica del *amour propre* individual que perpetra la esclavitud y desigualdad entre las personas no es subsidiaria de una forma de organización social específica, sino de la estructura racional elemental con la cual la civilización habría comenzado a andar (Neuhouser, 2008). Kant, por su parte, enfatiza la importancia práctica de la descentración (“A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio”: GMS, AA 04: 402, n.), evitando así la demonización de lo social y el “otro” que, por otra parte, parece predominar en el pensamiento francés (Honneth 2019: 2).

³⁰ *Ungenirt* también puede referirse a no tener vergüenza. Por otra parte, vale la pena mencionar que pocos años después del curso de invierno (1788-1789) que toma Busolt, Kant escribe una carta a Ludwig Ernst Borowski (Br, AA 11: 141-143) para evacuar la inquietud de este acerca de la multiplicación de “visionarios” (“*Schwärmerei*” también puede traducirse por “delirante”, “entusiasmo” o “fanatismo”) en Europa. Allí Kant sugiere, entre otras cosas, reducir la cantidad de lectura superflua y optar por leer aquello que supone un incremento de la com-

No es difícil notar que sus lecciones de antropología se ocupan, entre tantas otras cosas, de estudiar las dinámicas de la cognición humana ordinaria *dentro de lo social* o, para ser más claros, socialmente mediadas. De ahí que la mayor parte de sus consejos ligados al conocimiento cotidiano abriguen componentes propios de una buena convivencia. Cuando de la sensibilidad se trata, Kant recomienda matar el tiempo para estimular la mente, cultivar tan solo públicamente los sentidos del olfato y el oído, buscar la novedad para quebrar la monotonía, e incluso fumar para estimular la conversación. Cuando se trata de la imaginación nos sugiere tomar vino para estimularla y evitar novelas que la sobreexcién, meditar, y ejercitar la afinidad de las ideas y los diferentes tipos de memoria (ingeniosa, mecánica y juiciosa). Finalmente, en lo relativo al entendimiento nos encarga mantener silencio en público cuando no se pueda observar algo agudamente, o juzgar un asunto desde un punto de vista común (Anth §§ 1-2, AA 07: 125-130). Como se puede apreciar, todas estas recomendaciones ligan la cognición a la convivencia social en virtud de que, como he apuntado en la primera sección, todo saber que se presume tal ha de ser generado y regenerado metódicamente y en el seno público. Cualquier pretensión contraria no puede merecer otra cosa que la burla:

246 |

Esta distracción involuntaria es una enfermedad en la que la atención (*Aufmerksamkeit*) está siempre dirigida a uno mismo, y donde uno se detiene en pensamientos que despiertan desagrado. Los seres humanos que tienen este tipo de distracción sutil y siempre construyen castillos en el aire, no sirven para nada en la sociedad y son perjudiciales para ellos mismos y una molestia para la sociedad. Pero estas personas son comúnmente consideradas los tontos de la sociedad. Porque cuando una persona despistada está en sociedad, siempre hay algo de qué reírse (V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1530, la traducción es mía).

6. Conclusiones: atención, enfermedades mentales y modernidad tardía.

He argumentado que por debajo de las investigaciones trascendentes, metafísicas y antropológicas, Kant siempre alude a la necesidad de instruir nuestra atención para ser capaces de orientar correctamente el pensamiento, y luego comunicarlo a los demás. En este contexto,

prensión individual, desarrollando a la par cierta “repugnancia” por lo demás. Esto guarda significativa consonancia con el disciplinamiento de la atención subjetiva que trato aquí.

tanto las debilidades como las enfermedades mentales parecen referir, de una u otra manera, a parcializaciones de la atención subjetiva, y en virtud de ello es que la superación de aquellas condiciones parece referir, de alguna u otra manera, a la necesidad de hacernos soberanos de nuestra atención mediante el cultivo de hábitos intelectuales favorables y, sobre todo, sociales. Así las cosas, esta lectura despierta un número importante de interrogantes. Me limitaré a apuntar dos de ellas.

En primer lugar, no puede decirse que sea del todo claro que la debilidad de la atención (en tanto debilidad mental) pueda generar enfermedades mentales. Mi reconstrucción se atiene a aquellos pasajes en los que Kant da a atender que ciertas prácticas sociales (como las del mercader o Isaac Newton) pueden inducir actitudes nocivas para el aprendizaje del “tacto lógico” del sentido común, y con ello promover debilidades, e incluso enfermedades mentales. Sin embargo, y sin negar lo anterior, es forzoso recordar que para la mayoría de los casos Kant parece no quitar ojo de la idea de que la parcialización de la atención personal es una consecuencia, y no una causa, de las debilidades y enfermedades mentales. En este contexto, el protagonismo que Kant le concede a la explicación fisiológica de la locura se comprende gracias a dos razones de peso: por una parte, nuestro filósofo parece interesado en convenir con las investigaciones más conocidas y legitimadas de su época en relación a este asunto y, por otra, aseguraba estar preocupado por no responsabilizar al enfermo de su condición. Esto último sugiere que Kant entendía imprudente incorporar una etiología social de las enfermedades mentales por entender que debía con ello añadir en la explicación una causalidad referida a la voluntad del sufriente. Los aún inexistentes estándares de discusión sociológica no le permitían investigar la posibilidad de elaborar una etiología social de las enfermedades mentales sin tener que anclar su causalidad en los sujetos considerados individualmente, y no colectivamente, lo que seguramente llevaría a poner entre paréntesis la noción misma de “responsabilidad”. En la actualidad, sin embargo, es posible seguir la pista de esta posibilidad (Ehrenberg 2000).

I 247

En segundo lugar, y como he afirmado al comienzo de este trabajo, nadie vacilaría en afirmar junto a Kant y Foster Wallace que cualquier autonomía personal imaginable se cimenta, cuando menos en buena parte, sobre la base de un desarrollo razonable de la capacidad de dirigir nuestra atención: encauzando y reposando así nuestra mirada sobre aquellas cosas que efectivamente abrigan cierto valor para nosotros podemos luego participar de la elaboración (pública) del conocimiento. Sin embargo, es imperioso apuntar que Kant reflexiona acerca de la atención dentro de un contexto histórico signado por la presencia y la permanencia, y no tanto por la vertiginosidad de nuestro tiempo. Aquel ideal kantiano de hacernos soberanos de

nuestra atención es cultivado dentro del mismo caldo temporal y rítmico en el que Jean-Siméon Chardin pintaba *Le philosophe lisant* (1734), *L'enfant au toton* (1739) y *Le grattoir à navet* (1740): se trata de una atención dieciochesca que debe armonizar con la presencia de lo que se tiene en frente, y no con las dramáticas velocidades que debemos gestionar diariamente en nuestra época. Kant gesta su lógica trascendental y psicología empírica dentro de una modernidad en ciernes, relativamente poco variable, que recién comenzaba a sacudirse con la Revolución francesa. De manera que conviene evitar la instrumentalización cándida de aquel ideal de la atención para la reflexión de nuestro tiempo.

Con todo, he argumentado que Kant parece legarnos un esquema de análisis de las enfermedades mentales nada desdeñable: uno que contempla la existencia de un *continuum* entre ciertas formas de interacción social y ciertas formas de demencia, acopladas mediante debilidades mentales relacionadas con la atención personal.

BIBLIOGRAFÍA

- 248 | **Aristóteles** (1982), *Organon I*, traducción de M. Candel Sanmartín (Madrid: Gredos).
- Berlin, I.** (1993), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez (Madrid: Alianza).
- Capozzi, M.** (2002), *Kant e la lógica*, vol. 1 (Nápoles: Bibliopolis).
- Chingell, A.** (2020), “The Many Faces of Transcendental Realism: Willaschek on Kant’s Dialectic”, *Kantian Review*, 25(2): 279–293.
- Cohen, A. A.** (2008), “Kant’s Answer to the Question What is Man’ and Its implications for Anthropology”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 39(4): 506–514.
- Cohen, A. A.** (2014), *Kant’s Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (Londres: Cambridge University Press).
- Costantini, M.** (2018), “Le patologie psichiche nel *Versuch* kantiano del 1764”, *Contextos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 7: 234–251.
- Crary, J.** (2001), *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture* (Massachusetts: MIT Press).
- David-Ménard, M.** (1990), *La folie dans la raison pure* (París: Vrin).
- Ehrenberg, A.** (2000), *La fatiga de ser uno mismo*, traducción de Rogelio C. Paredes (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Foster Wallace, D.** (2008), “David Foster Wallace on Life and Work”, *The Wall Street Journal*, 19 de septiembre, <https://www.wsj.com/articles/SB122178211966454607> [consultado el 22 de mayo de 2024].
- Foucault, M.** (2008), “Introduction à l’Anthropologie”, en I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (París: Vrin, 11–79).

- Graband, C.** (2015), *Klugheit bei Kant* (Berlín: Walter de Gruyter, Kantstudien-Ergänzungshefte).
- Guyer, P.** (2020), “God and the Structure of the transcendental Dialectic: On Willaschek’s *Kant on the Sources of Metaphysics*”, *Kantian Review*, 25(2): 267–277.
- Honneth, A.** (2019), *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*, traducción de S. Chaparro Martínez (Madrid: Akal).
- Johnson, A. y Proctor, R. W.** (2004), *Attention: Theory and Practice* (Thousand Oaks, Londres y Nueva Delhi: SAGE Publications).
- Kant, I.** (Anth), *Antropología en sentido pragmático*, traducción de Mario Caimi (Buenos Aires: Losada, 2010).
- Kant, I.** (Br), *Correspondencia*, edición y traducción de Mercedes Torrevejanó (Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” [CSIC], 2005).
- Kant, I.** (GMS), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto R. Aramayo (Madrid: Gredos, 2010).
- Kant, I.** (KrV), *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas (Madrid: Gredos, 2014).
- Kant, I.** (V-Anth/Busolt), *Anthropologie Busolt*, en R. Brandt y W. Stark (eds.), *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. 25, tomo 2, *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter, 1997, 1435–1531).
- Kant, I.** (V-Anth/Collins), *Lecciones de antropología Collins* edición y traducción de Alejandro García Mayo (Madrid: Escolar y Mayo, 2012).
- Kant, I.** (V-Anth/Menschenkunde), *Lecciones de antropología Menschenkunde*, en I. Kant, *Lecciones de antropología: Fragmentos de estética y antropología*, edición y traducción de M. Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015, 139–186).
- Kant, I.** (V-Anth/Mron), *Anthropologie Mronovius*, en R. Brandt y W. Stark (eds.), *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. 25, tomo 2, *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter, 1997, 1209–1429).
- Kohut, H. y Seitz, P. F. D.** (2011), “Concepts and Theories of Psychoanalysis”, en P. H. Ornstein (ed.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978* (Nueva York: International Universities Press, vol. 1, 337–374).
- Kuehn, M.** (2011), *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press).
- La Rocca, C.** (2008), “Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant”, en V. Rohden et al. (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlín: Walter de Gruyter, vol. 2, 447–458).
- Louden, B. R.** (2011), *Kant’s Human Being* (Oxford: Oxford University Press).
- Neuhouser, F.** (2008), *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (Oxford: Oxford University Press).
- Pozzo, R.** (2016), *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, traducción de J. Sánchez Arjona (Madrid: Maia).
- Sánchez, N.** (2018), *Elogio de la razón mundana: Antropología y política en Kant* (Adrogué: La Cebra).

- Stark, W.** (2003), “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”, en B. Jacobs y P. P. Kain (eds.), *Essays on Kant’s Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 15–37).
- Suzuki, M.** (2014), “Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant”, *Cuadernos de Filosofía Alemã*, 19(1): 105–116.
- Willaschek, M.** (2018), *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason* (Cambridge University Press).
- Willaschek, M.** (2020), “Replies to the Comments of Paul Guyer and Andrew Chingell”, *Kantian Review*, 25(2): 295–311.
- Wilson, H.** (2016) “Kant’s Anthropology as Klugheitslehre”, *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 3: 122–138.
- Wood, A. W. y Louden, R. B.** (2013) (eds.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Lectures on Anthropology*, traducción de R. R. Clewis, R. B. Louden, G. E. Munzel y A. W. Wood (Nueva York: Cambridge University Press).
- Zinkstok, J. T.** (2011), “Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic”, *Kant Yearbook 2011: Anthropology*, 3: 107–130.

Recibido: 22-05-2024; aceptado: 19-03-2025