



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 7.2, año 2022

Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México
juliamunoz@filos.unam.mx

Secretaria de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile
p.ordenes.azua@gmail.com

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires

Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Jesús Conill, Universitat de València

Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.

María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá

Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

282-297 Intención, autolegislación, forma de la acción. Anscombe y Kant sobre los presupuestos de la moral

Luis Placencia

DOI 10.7203/REK.7.2.25606

298-324 Reconsiderando el 'consecuencialismo kantiano' de David Gauthier

Martin Oliveira

DOI 10.7203/REK.7.2.25572

325-341 Kant y la melancolía: topografía de un fenómeno liminal

Alberto Morán Roa

DOI 10.7203/REK.7.2.25570

342-359 Sobre una referencia implícita a la distinción entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* en el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*

Laura Pelegrin

DOI 10.7203/REK.7.2.25548

360-379 La naturaleza analógica de las analogías de la experiencia en "La analítica de los principios"

Fernando Turri

DOI 10.7203/REK.7.2.25573

380-400 Acerca de la Deducción de las categorías en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*

Manfred Baum

DOI 10.7203/REK.7.2.23770

401-419 ¿Hay un desarrollo kantiano de las categorías a partir de la unidad del «yo pienso»?

Klaus Düsing

DOI 10.7203/REK.7.2.24381

El autor y sus críticos: Kant's B Deduction

- 420-422 Presentación al comentario colectivo del libro de Mario Caimi: *Kant's B Deduction* (2014)
Julia Muñoz Velasco
DOI 10.7203/REK.7.2.25612
- 423-443 The Self and the Categories. Remarks on Mario Caimi's *Kant's B Deduction*
Claudio La Rocca
DOI 10.7203/REK.7.2.25410
- 444-461 Kant y la paradoja del sentido interno: algunas reflexiones acerca de la interpretación de Mario Caimi
Claudia Jáuregui
DOI 10.7203/REK.7.2.24179
- 462-481 Apperception and Object—Comments on Mario Caimi's Reading of the B-Deduction
Dennis Schulting
DOI 10.7203/REK.7.2.22126
- 482-497 Answers to My Critics
Mario Caimi
DOI 10.7203/REK.7.2.25412

Obituario

- 498-502 In Memoriam Roberto Torretti
Juan Manuel Garrido Wainer
DOI 10.7203/REK.7.2.25610

Recensiones

- 503-508 Immanuel Kant: *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*, trad. A. Jiménez y R. Rovira, Madrid, Siglo XXI, 2021, 294 pp. ISBN: 978-84-323-2035-4
Stefano Straulino
DOI 10.7203/REK.7.2.24952
- 509-514 José Luis Villacañas Berlanga; Nuria Sánchez Madrid; Julia Muñoz Velasco (Eds.): *El ethos del republicanismo cosmopolita: Perspectivas euroamericanas sobre Kant*, Berlín, Peter Lang, 2021, 192 pp. ISBN: 978-3-631-84584-4
Jimena Portilla González
DOI 10.7203/REK.7.2.24042
- 515-519 Egyle Hannah do Nascimento Lopes; Joel Thiago Klein (Eds.): *Comentários às obras de Kant. Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Florianópolis, Néfip Online, 2022, 474 pp. ISBN: 978-65-9947-613-6
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.7.2.25600

Eventos

520-525 V Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)

Matías von dem Bussche Rivera

DOI 10.7203/REK.6.2.25605

526-538 Call for papers. VI Congreso Internacional de la SEKLE

María Xesús Vázquez

DOI 10.7203/REK.6.2.25611

Normas para autores

539-546 Normas de edición

DOI 10.7203/REK.7.2.25655



Artículos

Kant y la melancolía: topografía de un fenómeno liminal

ALBERTO MORÁN ROA¹

Resumen

En este artículo confeccionaremos una definición kantiana de la melancolía a partir de las descripciones planteadas a ambos lados del giro crítico. Este análisis nos permite asimismo reparar en aspectos importantes del pensamiento kantiano, tales como la relación entre la razón y las afecciones o el modo en que se constituye la experiencia del mundo. Subrayamos el carácter liminal de la melancolía, que Kant presenta como una afección del alma, pero también como un temperamento próximo a la experiencia de lo sublime y a la moral. Estos vínculos, particularmente con lo sublime, aportan interesantes claves acerca de la relación propuesta por Kant entre la subjetividad y el límite.

Palabras clave: Kant, melancolía, sublime, emoción, afectividad.

Kant and melancholy: topography of a liminal phenomenon

Abstract

In this article we will develop a Kantian definition of melancholy based on the descriptions proposed on both sides of the critical turn. This analysis allows us to notice important aspects of Kantian thought, such as the relationship between reason and emotions, or the way in which the experience of the world is constituted. We underline the liminal character of melancholy, which Kant presents as an affection of the soul but also as a temperament close to the experience of the sublime and to moral. These links, particularly with the former, provide interesting clues about the relationship proposed by Kant between subjectivity and limit.

Keywords: Kant, melancholy, sublime, emotion, affection.

¹ Doctor en filosofía (UNED). Contacto: amoranroa@gmail.com.

Introducción

En una sentida carta, Kant admite padecer hipocondría y melancolía. Aunque pudiese parecer que, al presentarlas juntas, el sabio de Königsberg las estuviese situando en plano de igualdad, lo cierto es que la melancolía desempeña un complejo papel en la descripción kantiana de las facultades, la relación entre estas y aquel ámbito que, en la actualidad, podemos denominar ‘salud mental’. Así, mientras la hipocondría se presenta en distintos textos, anteriores y posteriores al giro crítico, como una inequívoca enfermedad, un problema a superar por los esfuerzos del sujeto racional, la melancolía constituye un fenómeno liminal, a caballo entre la patología y el estado de ánimo, próximo a la experiencia de lo sublime y a lo que podríamos definir como un temperamento filosófico que se pregunta por el límite, el alcance del conocimiento, la capacidad de representación. Su intrincada naturaleza exige una exploración profunda de sus características y su vinculación con las facultades de la mente, pues en dicho análisis están en juego interesantes conclusiones no solo sobre la subjetividad o la racionalidad, sino sobre el propio quehacer filosófico. En este artículo, comenzaremos reconstruyendo la definición kantiana de melancolía en los periodos pre-crítico y crítico, para a continuación analizar aquellas regiones del pensamiento kantiano relacionadas con este fenómeno.

1. El análisis kantiano de la melancolía en la etapa precrítica

En *VKK*, la melancolía aparece definida como un tipo de fantasía que “se atribuye a alguien únicamente porque el grado del sentimiento mediante el cual es conmovido por ciertos objetos se juzga excesivo en comparación con la moderación propia de una cabeza sana” [“die jemanden bloß deswegen beigemessen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewissen Gegenständen gerührt wird, für die Mäßigung eines gesunden Kopfes ausschweifend zu sein geurtheilt wird”] (2009, p. 78; AA II, Vorkritische Schriften II, 266, 32-36). Cabe señalar la implicación de los sentimientos (*Gefühls*) en este fenómeno, pero ¿qué entendemos aquí por ‘sentimientos’, y en qué se diferencian de otras afecciones? En *The antinomies of realism*, Fredric Jameson suscribe la distinción kantiana entre emociones y sentimientos, a la que también se adhiere Terada (2001, p. 82) y que emana de la descripción de *KU*, resumiéndola en los siguientes términos: “los sentimientos son sensaciones corporales, mientras que las emociones [...] son

estados conscientes. Las segundas tienen objetos, mientras que las primeras son sensaciones corpóreas” (2013, p. 32). Jameson renueva su defensa de esta distinción en *El postmodernismo revisado*, cuando expone que “las emociones son conscientes e intencionales, fenómenos psíquicos orientados al objeto, mientras que los sentimientos [...] son corporales: lo cual no quiere decir que no sean conscientes, pero sí que no son conceptuales” (2012, p. 37). Volviendo a lo afirmado por Kant en *VKK*, se puede precisar que la melancolía no es tanto una reacción exacerbada a objetos concretos —como podría ser, por ejemplo, el miedo experimentado en el caso de las fobias, o en el encuentro con algo que evoca un escenario traumático— como una intensificación de sentimientos no conceptuales respecto, explicita Kant, al mal de la vida.

¿Qué ocurre con aquellas emociones, es decir, afecciones vinculadas a objetos, que tradicionalmente se asocian con la melancolía, como la nostalgia? En el caso kantiano, lo que se experimenta en asociación a un objeto nunca es melancolía, aunque esta pueda participar de aquellas afecciones incrementando la intensidad de los sentimientos asociados a ellas. Es decir: para Kant, la melancolía no es en sí respecto-de-algo, sino un estado de ánimo; o, si lo decimos con Heidegger, tomadas las debidas precauciones², un temple que interviene en la intensidad de los sentimientos. Volviendo al ejemplo de la nostalgia, defendemos que el efecto de las emociones no desaparece cuando desaparece el objeto al que están vinculadas, e incluso dejan un sedimento sentimental que pierde su asociación original a dicho objeto. Por ejemplo, una experiencia traumática puede dejar un poso de temor que no se vincula estrictamente con el objeto que la provocó en primer lugar, sino que pasa a formar parte de la relación del sujeto con el mundo. En el caso de la nostalgia, las vivencias que poseen este carácter —asociadas a sus correspondientes objetos— dejarían un sedimento sentimental que se vería exacerbado por el estado de ánimo (o temple) nostálgico, haciendo dicho sedimento más prevalente, intenso o sensible a futuras experiencias nostálgicas. Sin embargo, eso no implica que la melancolía sea ‘melancolía-

² La cuestión de los templos afectivos o estados de ánimo en Heidegger es una cuestión compleja y de gran calado que no es necesario desarrollar aquí, pero sí que debe prevenirnos de ir demasiado lejos a la hora de establecer paralelismos entre las nociones kantiana y heideggeriana de ‘estado de ánimo’ y sus posibles versiones. No obstante, recuperamos el término ‘temple’ para referirnos al estado de relación con el mundo planteado aquí por Kant al tratarse, creemos, de uno de los términos más completos a la hora de referirse a esta disposición peculiar, al recoger un cierto componente de sintonía y resonancia con el mundo.

de-algo’, sino la clave de ese bajo constante que imprime una tonalidad a nuestros sentimientos.

¿Se trata la melancolía, por lo tanto, de una alteración en la constitución de la experiencia? A este respecto Kant plantea una distinción con respecto del delirio, que consiste en una alteración del entendimiento en la que “a partir de todo tipo de experiencias correctas, se juzga de un modo completamente invertido” [“daß man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt”] (2009, p. 78; *VKK, op. cit.*, p. 268, 1-3). De este modo, quien se ve afectado por él “ve o recuerda los objetos tan correctamente como cualquier hombre sano, pero interpreta por lo común la conducta de las otras personas a través de una disparatada locura” [“sieht oder erinnert sich der Gegenstände so richtig wie jeder Gesunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menschen durch einen ungereimten Wahn auf sich aus”] (2009, p. 78; *VKK, op. cit.*, p. 268, 3-7). Nótese que en el delirio habría una interpretación errada de las experiencias (los comportamientos ajenos, en el ejemplo citado), mientras que, como hemos subrayado, en la melancolía estarían implicados sentimientos no conceptuales. Kant indica de forma explícita que nos encontramos ante dos cuestiones diferenciadas al trazar una nueva tipología: la del *Trübsinniger* —traducido como ‘apesadumbrado’ (en la edición española de *VKK*) o ‘*gloomy person*’ (en la inglesa, a cargo de Cambridge)—, el melancólico afectado al mismo tiempo por el delirio, que de este modo se ve afectado por tristes conjeturas. De lo planteado en *VKK*, por lo tanto, nos interesa subrayar dos aspectos: la implicación de los sentimientos como afecciones no conceptuales y la intensificación de estos, aspecto que distingue a la melancolía de afectaciones como el delirio —con el que, pese a ello, puede combinarse—.

En *BGSE*, la melancolía aparece caracterizada como un sentimiento noble basado en la reacción del alma cuando “se funda sobre el temor que sufre un alma limitada cuando, llena de un gran propósito, ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma” [“wenn sie, von einem großen Vorsätze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber großen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat”] (2015, p. 18; *AA II: Vorkritische Schriften II*, p. 219, 15-22), por lo que se la considera próxima a la virtud genuina. Esta subordinación de los sentimientos a los principios es clave en la noción temprana que Kant maneja de la melancolía, y nos pone sobre aviso

de la cautela con la que se debe manejar la etiqueta de ‘afección mental’: no hay otro supuesto padecimiento hacia el que Kant muestre una disposición tan generosa, llegando a describir a los melancólicos en la versión preliminar de *BGSE*, recogida en la edición de Cambridge, como ‘los pocos y los buenos’ (2011, p. 106).³ La intensidad de las afecciones vuelve a desempeñar un papel central en la descripción de la melancolía, aunque en este caso no se habla de sentimientos sino de sensaciones (*Empfindungen*). Pese a los diferentes términos empleados, el hecho de que Kant no hable específicamente de emociones, cuya vinculación con el objeto es más clara, y prefiera hablar de sensaciones, de connotaciones más sensibles y corporales, hace que no sea desatinado pensar que Kant se está refiriendo a las mismas afecciones no conceptuales en *VKK* y *BGSE*.

Concluyendo las observaciones con respecto a la melancolía en la etapa pre-crítica, en *V-Anth/Mron* se plantea que el displacer que caracteriza a la melancolía proviene de una mente agitada por las intensas y continuadas sensaciones de la vida (AA XXV: *V-Anth/Mron*, 1372, tr. p. 468), en la línea de lo que venimos recogiendo: obsérvese que se habla de intensidad y frecuencia, no de una categorización en términos de ‘triste/alegre’, por lo que no sería acertado decir que la melancolía se asocia necesariamente a sentimientos pesarosos. Por último, en *V-Anth/Fried* se plantea una importante distinción al atribuirse la falta de agitación no a la melancolía, sino a la apatía (AA XXV: *V-Anth/Fried*, 564, tr. p. 121), lo que nos pone tras la pista de que la melancolía no puede equipararse a la noción actual de depresión, puesto que como observa acertadamente Feloj, Kant le atribuye “un dinamismo que la define por una tendencia compatible, sino favorable, con el sentimiento estético y la actitud moral” (2021, p. 127).

2. El análisis kantiano de la melancolía después del giro crítico

Como plantea Béjar, la perspectiva kantiana cambia tras el paso crítico de lo fisiológico a lo filosófico, del choque entre intensidades a una problemática que se da “en aquel aspecto del sujeto que interviene en la configuración de la realidad a partir de los datos sensibles” (2009, pp. 41-42). De ahí que la locura, concluye Béjar, “es propuesta así como un trastorno formal: no depende de determinados contenidos, sino que estos se organizan en la

³ La traducción, en este fragmento y en todos aquellos en inglés en el texto original, es propia.

experiencia con una regla de construcción particular” (2009, p. 49). En este contexto, en *Anth.*, Kant define la melancolía y la hipocondría, a las que con frecuencia se refiere juntas, como “enfermedades del alma respecto a la facultad de conocer” [“Krankheiten der Seele in Ansehung des Erkenntnißvermögens”] (2015, p. 143; AA VII, *Anth.*, p. 202, 5). La facultad cognitiva aparece por tanto como el escenario donde tienen lugar estas afecciones, algo subrayado por Foucault al describir cómo los tres agentes recogidos en *VKK* (*Verrückung*, que altera los conceptos de la experiencia; *Wahsinn*, que altera el juicio, y *Wahnwitz*, que afecta a la razón) son reemplazados, de modo que “los conceptos organizadores de la clasificación son aquellos que tienen relación con la experiencia posible” (2009, p. 24). La terminología aquí es clave, pues lo que Foucault plantea es que Kant deja atrás la idea de un enfrentamiento entre la razón y la sinrazón, con el cuerpo como escenario de dicho conflicto, por una noción centrada en los objetos y el modo en que estos son experimentados. El giro crítico opera en la comprensión de las afecciones del alma como una representación mental distorsionada: es aquí donde tiene lugar el papel de la imaginación al constituir ciertas imágenes mentales, implicadas en juicios y en nuestra relación con el mundo, a partir de los materiales aprehendidos en la percepción.

En su sistematización de la descripción kantiana de las enfermedades mentales, Frierson esboza tres tipos de trastornos para cada una de las tres facultades del alma: de la facultad cognitiva —que contiene los sentidos, la imaginación, el juicio, el entendimiento y razón—, trastornos del sentimiento (*Affect*) y del deseo (*Leidenschaften*, o pasiones). En lo que respecta a la melancolía, apunta al hecho de que esta no puede atribuirse a una falta de capacidad cognitiva, sino que se trataría de un desorden positivo causado por la imaginación (Frierson, 2009, p. 276), que, recordemos, para Kant es la facultad de la intuición sin la presencia del objeto. Situar el ámbito de la melancolía en la imaginación satisface la circunscripción kantiana al espacio de la facultad cognitiva pero, ¿cómo se relaciona con las tesis planteadas en el estadio pre-crítico, con el papel crucial de los sentimientos? ¿Es posible reconciliar ambas tesis, o debe descartarse la original? Creemos que es posible, y de hecho recomendable, comprender ambos planteamientos como parte de la descripción de la melancolía. Ahora bien, esta síntesis entre las ideas anterior y posterior al giro crítico requiere de una concepción de la relación entre facultades en la línea del modelo propuesto por James Conant

a la hora de leer la *KrV*. En su artículo *Why Kant is not a Kantian*, Conant contrapone dos modelos: uno que comprende las facultades como autosuficientes y totalmente autónomas —que denomina *the Layer-Cake Conception of Human Mindedness*, que podríamos traducir como “la concepción hojaldrada de la *menteidad* humana”—, con las facultades primitivas debajo y las cognitivo-rationales arriba; y otro, que defiende, por el cual estas se encuentran en régimen de interrelación, de modo que se comunican y afectan entre ellas. El primer modelo comprendería las facultades, volviendo a la figura metafórica del hojaldrado, como un conjunto de capas en el que, pese a formar parte de una misma totalidad, las capas inferiores no están en contacto directo con las superiores; el segundo, por el contrario, evoca la imagen de un plexo en el que todo está interconectado y entreverado, de modo que ninguna de las facultades se puede comprender en clave auto-referencial o aislada.

Veamos un ejemplo de esta interrelación, que además resulta pertinente para nuestro estudio acerca de la melancolía. Kant afirma explícitamente que tanto los trastornos de los sentimientos como del deseo pueden afectar a la capacidad racional: así, mientras los peligros que plantea el *Affect* son temporales, las *Leidenschaften* deben su carácter ‘reflexivo y estratégico’ al vínculo que forman con esta facultad. El *Affect*, en consecuencia, se describe como una experiencia más benigna, una agitación volátil pero breve que anula la razón por un breve periodo de tiempo. La fórmula de las *Leidenschaften*, en palabras de Sánchez Madrid, es “desbancar a la razón del lugar de fundamento supremo de la acción humana” (2013, p. 111). En *KU* encontramos una apropiada definición de ambas:

Las *emociones* se distinguen específicamente de las *pasiones*. Aquellas se refieren solo al sentimiento; estas pertenecen a la facultad de desear, y son inclinaciones que dificultan o imposibilitan toda determinabilidad de la voluntad mediante principios; aquellas son tormentosas y sin premeditación; estas, perseverantes y reflexivas. Así, la indignación, como cólera, es una emoción; pero como odio (deseo de venganza), es una pasión. Esta última no puede nunca y en ninguna relación ser llamada sublime, porque en la emoción, la libertad del espíritu queda, desde luego, *suspendida*, pero en la pasión es anulada (2013, p. 193; AA V: *Kritik der Urtheilskraft*, p. 272, 03).⁴

⁴ “Affecten sind von Leidenschaften spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehrungsvermögen an, und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der

La razón por la que Kant descarta el *Affect* como una fuente grave de problemas para el sujeto libre y autónomo radica en esta mera inhibición temporal de “la libertad del espíritu”. Esta despreocupación está en línea con el talante benigno con el que Kant describe ciertas emociones, pese al estereotipo de prusiano enemigo de todo lo afectivo: así, Kant considera que la simpatía —lo que en la actualidad llamaríamos ‘empatía’— desempeñó en la mente humana una cierta direccionalidad hacia el bien moral en un estadio primigenio de la evolución, hasta el surgimiento de la razón, y en *V-Mo/Mron II* atribuye una cierta guía para la intervención moral de la razón. Pero mientras los *Affecte* son un mal pasajero, las *Leidenschaften* se caracterizan como una fuente de enfermedades. Como plantea Béjar en su introducción a la edición española de *VKK*,

en los grados menores de la alteración [...] la exagerada fuerza de una pasión no es dominada por la razón, alterando el equilibrio y la capacidad de alcanzar el fin de una inclinación sin que eso implique la ruina de otras (2009, p. 31),

en una inversión de la razón en la que el sujeto confunde las representaciones internas con externas. El Kant crítico, por su parte, advierte sobre las *Leidenschaften* por su potencial para abolir la libertad por enraizar y superar a la razón. Sussman proporciona una definición de la *Leidenschaft* sucinta y acertada: “una inclinación imperfectamente racionalizada [...] Un estado psicológico que amalgama la fuerza motivadora del deseo y la fuerza justificadora de la razón” (2001, p. 17). Por lo tanto, no es irreflexiva a la manera de los *Affecte*: arraiga en la razón y se erige así en principio de acción.

Para ilustrar lo que Kant entiende por pasiones, podemos remitirnos a algunos de sus ejemplos: el odio o el rencor (deseo de venganza), la aflicción (deseo de atormentarse a uno mismo), el amor demente (deseo de la persona amada) o la exaltación, en la que no se menciona explícitamente cuál es el objeto de deseo. En casos como el del amor o la libertad, Kant contempla que lo deseado pueda ser moral: sin embargo, el deseo en cuanto incentivo puede subvertir la voluntad, erigiéndose en pasión e introduciendo “un modo de

Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt: so ist der Unwille, als Zorn, ein Affect; aber als Haß (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnis erhaben genannt werden; weil im Affect die Freiheit des Gemüts zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird”.

operar en el orden práctico que convierte en moralmente reprobables hasta a los apetitos que materialmente podrían estar próximos a la virtud” (Sánchez Madrid, 2013, p. 116). Las pasiones, por tanto, se fundamentan en razones prácticas independientes no solo de la moral, sino de nuestro interés por el bienestar que Kant llama autoamor racional (Sussman, 2001, p. 198). Así, el objeto de la pasión “reclama la misma independencia de nuestro estado afectivo que las razones morales” (Sussman, 2001, p. 198). La pasión supone para Kant el fin de la libertad,⁵ pues “la voluntad que pone la inclinación por encima de la moralidad [que es su condición natural] sacrifica su libertad a cambio de nada” (Korsgaard, 1996, p. 167), reduciéndose a “un mero canal de las fuerzas naturales” (Korsgaard, 1996, p. 168). Sussman recoge así esta reformulación del concepto de felicidad por parte de las pasiones:

En la pasión, no buscamos satisfacer una inclinación por mor de nuestra propia satisfacción o felicidad. Al contrario, en las pasiones una inclinación asume pretensiones legislativas, atribuyendo para sí el contenido del autoamor y la autoridad de la moralidad. La pasión nos presenta un nuevo sentido de la felicidad, distinto del agrado natural, y nos la prescribe con la fuerza de la ley, distinta de nuestras obligaciones morales (2001, p. 197).

El componente racional de la pasión no es un elemento autónomo que justifica la acción *a posteriori* o un agente vertebrador, sino que interviene *a priori* presentando deseos racionales —que no meros ‘deseos racionalizados’— y disponiendo los medios igualmente racionales para su consecución, interviniendo en y organizando la realidad. Por lo tanto, creemos haber expuesto de forma convincente que Kant concibe las facultades y ámbitos de la cognición, los sentimientos y el deseo como interrelacionados, hasta el punto de que uno de ellos pueda imponerse y apropiarse de otro, como en el caso del deseo para con la razón. Si se acepta esta premisa, es fácil comprender que la melancolía interviene desde la imaginación sobre el sentimiento, intensificando estas afecciones. De este modo se consigue un doble propósito: sintetizar las tesis sobre la melancolía de las etapas pre-crítica y crítica y, por otra parte, sentar las bases de una

⁵ A destacar la observación de Wehofsits (2016, p. 63) por la cual las pasiones, tal como las presenta Kant, constituyen no solo una forma de esclavitud sino de auto-esclavitud: unas cadenas de las que el preso no quiere liberarse.

propuesta que permita definir cuándo la melancolía actúa como temple y cuándo como patología.

3. La naturaleza de la melancolía

Es importante atender a cómo en *Anth.*, Kant describe la melancolía como un determinado estado de ánimo (*Gemüthsstimmung*). En este sentido es pertinente la descripción de Feloj, por la cual la condición de la melancolía apunta “a los límites entre enfermedad y temperamento, mostrando que entre la salud y la enfermedad mental hay una relación de continuidad, en vez de una ruptura” (2021, p. 124). Así, Feloj plantea que el factor clave a este respecto es el grado de gobierno de la razón sobre los sentimientos. Esta afirmación remite a su vez a un interesante debate, y es el existente acerca del contenido moral de las emociones —y, podríamos añadir, los sentimientos, en tanto elementos afectivos—. En este debate, nos situamos con Feloj, Jiménez (2018, p. 89)⁶ y Thomason (2017, pp. 441-462) para rechazar que en sí mismas las emociones posean un contenido moral que pueda cultivarse. Defendemos, por el contrario, que, si bien las emociones o los sentimientos pueden inclinar hacia la reflexión moral, esta se lleva a cabo en Kant desde la razón —de modo que, como cita Thomason en el título del artículo citado, es importante tener un buen corazón, pero más importante tener una buena cabeza—. Al fin y al cabo, está en la entraña del programa kantiano el rechazo a todo psicologismo, cuando este se introduciría como vector si contemplásemos que algo tan propio de cada subjetividad particular como las emociones son necesarias y suficientes para el desarrollo de la moralidad. En el caso de la melancolía, entendemos que es correcto presentarla como un determinado temple que, si bien es próximo a la rectitud moral, no es en sí mismo ese algo necesario y suficiente cuyo cultivado proporcione la pauta moral: ese papel corresponde a la razón; de ahí que Kant advierta en graves términos de la amenaza que supone que las pasiones lleguen a apropiarse de esta.

A la vista de las fuentes citadas, podemos hablar de la melancolía como temperamento, estado de ánimo, talante o temple. En el caso de tener

⁶ “Pero el sentimiento, así como los motivos sensibles e incluso las inclinaciones patológicas, aún bajo la forma de su necesaria superación, juegan un papel indispensable” [“Aber das Gefühl, sowie die sensiblen Triebfedern und sogar die pathologischen Neigungen, obwohl in Form ihrer notwendigen Überwindung, spielen eine unentbehrliche Rolle”] (a. trad.).

que elegir, preferimos inclinamos por el último ('temple') por varios motivos. En primer lugar, hemos podido comprobar que su estatus escapa de dualismos extremos: ni completamente patológica ni totalmente neutra, la melancolía se sitúa entre ambas orillas, deslizándose hacia uno u otro lado sin abandonar su condición intermedia, como la niebla de un cañaveral que ora invade un bancal, ora otro, sin que jamás pueda afirmarse que ha desaparecido del todo de uno u otro lado. Este carácter nebuloso está asimismo constituido por aquellas pinceladas tonales de sentimientos⁷ que tiñen la experiencia fenoménica —se dé este fenómeno en la modalidad presencial del recuerdo, de la percepción, etcétera—, constituyéndola así y otorgándole su característica intensidad. Por último, este carácter de 'temple' remite a aquella *Stimmung* heideggeriana que dispone de una determinada modalidad de relación con lo ente, con la diferencia clave de que en Heidegger este temple afectivo es una condición prerreflexiva y antepredicativa, anterior al sujeto mismo, mientras que Kant es uno de los rasgos de la subjetividad —de ahí, reiteramos, que carezca de contenido moral—. La melancolía, por lo tanto, no es ni *Affekt* ni *Leidenschaften*, sino un temple que implica e intensifica los sentimientos.

La melancolía no solo exhibe una cierta proximidad a lo moral, como hemos mencionado al comienzo de este apartado, sino también a la experiencia de lo sublime: de acuerdo con Kant en *BGSE*, es particularmente sensible a esta. A este respecto, Lyotard habla de la "seriedad de la melancolía"⁸ como "el sufrimiento de una falta irreparable, una nostalgia absoluta ante el hecho de que la forma siempre es forma, esto es, limitación" (1991, p. 75). Esta descripción remite a la relación que la melancolía mantiene con los propios límites de la subjetividad: el componente moral melancólico está determinado por aquel encuentro con el reto al que el alma debe sobreponerse, y su sensibilidad/proximidad a la experiencia de lo sublime está relacionada con el límite de lo perceptible y la aspiración al encuentro con la totalidad. Hay por tanto un componente de anhelo, de comprensión del límite

⁷ Esta imagen se ha constituido a partir de la definición de Brady y Haapala, que señalan cómo la melancolía es "una emoción [...] con varios tonos afectivos" ["an emotion [...] with various shades of feelings"], y de afecciones tales como el amor, la añoranza o la tristeza (2003, p. 5). Los autores matizan, de forma pertinente, que estas emociones "no están vinculadas a ningún objeto concreto", por lo que coinciden con nuestra distinción entre emociones y sentimientos.

⁸ "La 'seriedad' constituye el régimen de angustia que se apodera de la creatividad tras la proliferación de formas producida por una imaginación desbocada, que intenta crear una forma que pueda adaptarse a una idea no presentable en la intuición" (Lyotard, 1991, p. 75).

como aquello que no puede ser superado pero que al mismo tiempo querría superarse, idea que entronca con lo que Kant describe como ‘metafísica natural’, en tanto tendencia humana a preguntarse por aquello que se encuentra al otro lado del límite perceptivo. En *El entusiasmo*, Lyotard atribuye una vecindad entre el entusiasmo como emoción sublime con la demencia, ese espacio en el que Kant ubica las denostadas pasiones. Esta relación se debe a que entusiasmo y pasiones comparten un elemento en común: su vínculo con la razón, al que las pasiones deben su momento “reflexivo y estratégico” (2016, p. 60) más allá de pulsión ciega. Kant, en su concepción agonal de lo emocional y lo racional, amonesta a las volátiles emociones y condena a las pasiones, cuya fórmula es “desbancar a la razón del lugar de fundamento supremo de la acción humana” (Sánchez Madrid, 2013, p. 111). Aunque el entusiasmo, dada su condición de emoción, no llega a valerse de la razón para sí, en cuanto estéticamente sublime implica la participación de ideas provenientes de esta.

Emociones y pasiones toman por tanto el control de la razón, y la imaginación desatada en el entusiasmo conduce al delirio, aún de forma “temporal y remisible” (Lyotard, 1991, p. 151). ¿Por qué el entusiasmo bordea entonces la demencia sin inscribirse en ella, no llegando a subvertir la razón? En primer lugar, hay un motivo moral: en el entusiasmo la razón conserva su capacidad de gobierno sobre las inclinaciones, de modo que el objeto concreto al que se dirige la emoción entusiasta —la idea del bien— no induce a un desorden de los deseos, como sí provoca el fanatismo. Kant nos da una pista sobre el papel de la razón en este orden al describir la pasión como “una forma de apetito [que] impide a la razón comparar [el objeto] con la suma de todas las inclinaciones” (González, 2015, p. 87). En segundo lugar, las ideas de la razón en esta experiencia son necesarias. En cuanto modo extremo de lo sublime, el entusiasmo no es una mera intensificación de la sensibilidad; como observa Lyotard (“la tensión emocional es necesaria pero no suficiente para lo sublime” [1991, p. 155]): se requiere la presencia de una idea más allá de toda posible presentación. El movimiento hacia lo incondicionado de sus ideas hace de la razón el agente de esta tendencia. Es por ello por lo que la participación y gobierno de la razón se dan de forma necesaria en el entusiasmo y son causa de una emoción que no puede, en cuanto efecto, volverse contra su creadora. Y es que, aunque toda emoción pueda dar el salto a lo sublime, “no es el contenido emocional lo que determina lo sublime de un sentimiento [sino] la cantidad de energía

empleada en la ocasión del objeto sublime” (Lyotard, 1991, p. 155). No puede haber experiencia de lo sublime sin razón, y si esta se viese derrocada por la pura intensidad de la emoción, lo sublime quedaría consecuentemente en suspenso.

Por su parte, Eugene Thacker (2015) relaciona la depresión con los sentimientos sin objeto definido, para formular una interesante relación entre este anhelo irresoluto con la propia pulsión del hacer filosófico enfrentado a lo inasequible a toda forma, a la negatividad en tanto irrepresentable e inasequible. ¿Hay aquí un vínculo entre depresión y melancolía? Pese a la presencia de sentimientos sin objeto, sería problemático establecer esta relación como algo que va de suyo. Veamos por qué. En primer lugar, ya hemos comprobado que el propio Kant pone el dinamismo en el centro de la distinción entre la melancolía y ese hastío que podemos situar como próximo a la definición actual de depresión. Para tomar conciencia de las implicaciones de esta idea, conviene dejar de lado la traducción vulgar de δύναμις como ‘movimiento’ y acudir a su significado original: potencialidad, capacidad. El rasgo esencial de la melancolía kantiana es una sobreabundante intensidad sentimental que puede conducir a la tristeza de la mano de la impotencia: esa impotencia a la que señalábamos en el párrafo anterior, en tanto incapacidad de trascender ciertos límites. Por lo tanto, incluso la impotencia melancólica es la consecuencia de una intencionalidad insatisfecha. ¿En qué radica la diferencia con la depresión, entonces? En la δύναμις de esta intencionalidad original. No es descabellado entender la depresión como aquella situación en la que la persona afectada se sitúa en una apatía casi total, en la que toda tendencia, toda inquietud, toda δύναμις parece haberse extinguido. La desatención que las personas depresivas exhiben hacia su casa, su entorno, incluso ellas mismas, no es el resultado de un sentimiento intenso que se ve frustrado al estrellarse contra el límite ante cuyo encuentro brota la experiencia de lo sublime, sino de una falta de δύναμις por la cual hasta hacer la cama se concibe como una tarea hercúlea. Podría decirse que el error de confundir melancolía con depresión pasa por alto la diferencia entre el carácter ontológico de los límites con los que choca la intencionalidad melancólica con el carácter inhóspito que la depresión confiere al mundo de los entes. Brady y Haapala abundan en esta idea al subrayar el componente de resignación de la depresión, frente al cual la melancolía “no es un temple debilitante, sino que implica el placer de la reflexión y la contemplación” (2003, p. 4); por otra parte, también observan con acierto que depresión y

melancolía pueden entenderse en tanto temples: al fin y al cabo, la depresión también posee ese componente de tinción y constitución de la experiencia fenoménica, de disponer de un determinado modo en nuestro estar en el mundo.

Desde una perspectiva kantiana, ¿cuándo se convierte la melancolía en un templo problemático? Allí cuando, replicando la operatividad de las pasiones, enraíza en la razón y se vale de esta para justificarse. Incluso empresas nobles como el deseo de amor o de justicia pueden pervertirse en el momento en que se adueñan ilegítimamente de la razón. En el caso de la melancolía podríamos añadir aquel deseo de extralimitación que, apropiándose de la razón, conduciría a una *ὑβρις* metafísica que Kant define con un término preciso: fanatismo. Este deseo de lo divino, por el cual lo impresentable aparece como dado, transforma mediante un idealismo ingenuo todo *análogo* en una presentación directa. Lo indefinido e impredecible percibido en clave de amenaza —una característica esencial de la condición póstuma— queda así reemplazado por una estructura que se desvela a sí y en-sí en los acontecimientos. Así, los acontecimientos se interpretan como presentaciones transparentes de lo previamente impresentable, superando el mundo-como-imagen para percibirlo no como proyección del sujeto, sino como desvelamiento de una fuerza te(le)ológica que actúa de forma trascendente.

Conclusiones

En este artículo hemos aspirado a exponer una serie de cuestiones que consideramos relevantes con respecto a la descripción kantiana de melancolía. En primer lugar, hemos querido sintetizar los planteamientos pre-crítico y crítico en una propuesta que se asiente sobre la premisa planteada en el modelo de Conant, por el cual las facultades kantianas están interrelacionadas y se afectan mutuamente. En segundo lugar, plantear la naturaleza de la melancolía en clave liminal entre el templo afectivo y la patología mental, en función —desde la perspectiva kantiana— del grado de dominio de la razón sobre los exacerbados sentimientos, pudiéndose así trazar un criterio de demarcación entre ambas orillas pese a contemplar el carácter espectral del espacio compartido en el que se sitúan ambos ámbitos. En tercer lugar, subrayar la influencia de la melancolía sobre los sentimientos en tanto afecciones no conceptuales, adhiriéndonos a la distinción kantiana que

también suscriben Jameson y Terada. En cuarto lugar, dar cuenta de los motivos por los que Kant vincula la melancolía con la tendencia moral y con la experiencia de lo sublime, lo que a su vez remite al importante papel del límite y su relación con la subjetividad. En quinto y último lugar, esta descripción de la melancolía, que rescata su carácter dinámico y la intensidad que confiere a los sentimientos, aspira a diferenciarla de la apatía y la falta de dinamismo característicos del trastorno depresivo, diferenciándose así dos ámbitos que, en las definiciones vulgares, pueden llegar a confundirse. Al mismo tiempo, con este estudio confiamos en abrir posibles líneas de trabajo en torno no solo a la melancolía —con respecto a la cual aún quedan áreas por iluminar, como el motivo de la tendencia hacia los sentimientos asociados con la tristeza—, sino a los ámbitos por los que hemos transitado: la relación entre facultades, el carácter liminal de ciertos fenómenos, el papel de lo afectivo o la relación de la subjetividad, particularmente de la subjetividad que filosofa, con el límite.

Referencias

- Brady, E. y Haapala, A. (2003). Melancholy as an aesthetic emotion. *Contemporary Aesthetics* (Journal Archive), 1(1), 6.
- Conant, J. (2016). Why Kant Is Not a Kantian. *Philosophical Topics*, 44(1), 75-125.
- Feløj, S. (2021). Kant on melancholy: Philosophy as a relief to the disgust for life. *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 13, 123-132.
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI.
- Frierson, P. (2009). Kant on mental disorder. Part 1: An overview. *History of Psychiatry*, 20(3), 267-289.
- González, A. M. (2015). Emoción, sentimiento y pasión en Kant. *Trans/Form/Ação*, 38(3), 75-98.
- Jameson, F. (2012). *El postmodernismo revisado*. Abada.
- Jameson, F. (2013). *The antinomies of realism*. Verso.
- Jiménez, A. (2018). Die Metabasen der Begierde und das Gesetzliche: Die Falte des Gefühls als Triebfeder der Moral. En A. Vigo y A. M. González

(Eds.), *Reflexion, Gefühl, Identität im Anschluß an Kant / Reflection, Emotion, Identity. From Kant onwards* (pp. pp. 71-91). Duncker & Humblot.

Kant, I. AA II: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (2009, Machado Libros).

Kant, I. AA II: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (2011, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Cambridge University Press; 2015, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Alianza Editorial).

Kant, I. AA V: *Kritik der Urtheilskraft* (2007, *Crítica del Juicio*, Tecnos).

Kant, I. AA VII: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (2015, *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial).

Kant, I. AA XXV: *V-Anth/Fried*.

Kant, I. AA XXV: *V-Anth/Mron*.

Kant, I. AA XXIX: *V-Mo/Mron II* (2017, *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II*, Sígueme).

Kant, I. (2009). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Antonio Machado Libros.

Kant, I. (2013). *Crítica del juicio*. Austral.

Korsgaard, C. M. (1996). Morality as freedom. In *Creating the kingdom of ends*. Cambridge University Press.

Liotard, J.-F. (1991). *Lessons on the analytic of the sublime*. Stanford University Press.

Sánchez Madrid, N. (2013). Las pasiones y sus destinos. Un examen de las emociones en las lecciones de antropología de Kant. *Ideas y valores*, LXII(1), 109-132.

Sussman, D. G. (2001). *The idea of humanity: Anthropology and anthroponomy in Kant's Ethics*. Routledge.

Terada, R. (2001). *Feeling in Theory: Emotion After the "Death of the Subject"*. Harvard University Press.

Thacker, E. (2015). *Starry Speculative Corpse [Horror of Philosophy, vol. 2]*. Zero Books.

Thomason, K. K. (2017). A Good Enough Heart: Kant And The Cultivation Of Emotions. *Kantian Review*, 22(3), 441-462.

Wehofsits, A. (2016). *Anthropologie und Moral. Affecte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. De Gruyter.