



Cinta de Moebio
E-ISSN: 0717-554X
fosorio@uchile.cl
Universidad de Chile
Chile

Perez, Daniel Omar
Política, religión y medicina en Kant: el conflicto de las proposiciones
Cinta de Moebio, núm. 28, marzo, 2007, pp. 91-103
Universidad de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10102806>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Política, Religión y Medicina en Kant: El Conflicto de las Propositiones

Daniel Omar Perez (danielomarperez@hotmail.com). Doctor en Filosofía. Profesor de la Pontificia Universidad Católica do Paraná (Brasil).

Abstract

This article is an interpretation of Kant's *Conflict of the Faculties* as a mature work where the philosopher put the transcendental philosophy into practice. We will explain the conflict between theology, law, medicine, and philosophy and show how it can be reduced to the question: how are the synthetic propositions possible? The answer will be formulated in logical and semantic terms.

Key words: Kant, religion, law, medicine, meaning.

Resumen

Este trabajo aborda el *Conflicto de las Facultades* de Kant como un texto maduro en el cual el filósofo coloca en práctica (en el debate político-institucional) la filosofía trascendental. Demostramos que el conflicto entre las facultades de teología, derecho y medicina con la filosófica puede ser reducido a un conflicto sobre la validez de las proposiciones, que se resuelve por medio de la respuesta a la pregunta por la posibilidad de las proposiciones sintéticas en términos lógico-semánticos.

Palabras clave: Kant, religión, derecho, medicina, significación.

Recibido el 10 Feb 2007

Aceptado el 27 Feb 2007

Introducción

¿Es posible creer en Dios y ser racional? ¿Es posible afirmar la participación ciudadana en los asuntos de la república sin estar siendo un ingenuo? ¿Podemos hablar de una comunidad (invisible) de espíritus determinados a hacer el bien posible sin estar desvariando? ¿Podemos pensar una influencia de lo no-corporal en nuestro organismo físico sin estar presuponiendo un espiritualismo banal? Esas preguntas se articulan en la interrogación de lo que podríamos llamar *el Kant maduro*, el Kant de los años 1790-1800. Creencia religiosa, republicanismo y salud mental son los temas que estructuran el trabajo de Kant específicamente en el texto *El Conflicto de las Facultades* (1) de 1798.

En este trabajo nos proponemos demostrar que los problemas levantados allí pueden ser reducidos a la pregunta por la posibilidad de las proposiciones sintéticas *a priori* y resueltos en términos lógico-semánticos (2). Este tipo de resolución es llevado por Kant a la discusión político-académico. No se trata apenas de mostrar la estructura del juicio, en 1798 Kant pone en cuestión la estructura de la universidad. Con esto se demuestra que la filosofía crítica no solo interviene en el debate de las ideas, sino también en el de las instituciones.

1. El conflicto de las proposiciones

El Conflicto de las Facultades es un libro que debería responder a una carta de censura enviada por un ministro del rey Federico Guillermo por ocasión de una publicación anterior: *La religión en los límites de la mera razón* (3) (1793). La carta del censor, parcialmente editada en el prefacio del texto de 1798, manifestaba el disgusto causado por el “mal uso de la filosofía para deformar y degradar las doctrinas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del cristianismo” (1798, A X). Delante de esto Kant buscó, por un lado, mostrar que las acusaciones sobre su supuesta depreciación de las doctrinas bíblicas eran infundadas y, por otro lado, que la filosofía debía tener garantizado el libre ejercicio de la crítica para cumplir con su función en beneficio de la razón (de la verdad de las ciencias) y del gobierno.

Siendo así, el libro debería contener un examen de la relación entre la filosofía (como ejercicio de la crítica), o facultad inferior, y cada una de las facultades superiores, a saber: teología, derecho y medicina. Al menos es esto lo que puede ser interpretado a partir de la lectura del nombre del libro, del prólogo y de la primera parte, titulada *El conflicto de la facultad de filosofía con la teológica*. La segunda y tercera parte parecen, a primera vista, totalmente desconectadas. El lector que pase la vista por el índice del libro manifestará su disgusto por la mala elaboración de la estructura de la obra y estará, en principio, cubierto de razón. El texto kantiano se presenta visiblemente desajustado. Donde debería versar sobre el conflicto con la facultad de derecho aparece un subtítulo que pregunta si “el género



humano está en constante progreso para mejor”; y en donde debería abordar el conflicto con la facultad de medicina Kant escribirá sobre “el poder que el alma tiene por el simple propósito de ser señor de sus sentimientos mórbidos”.

¿Un ensayo sobre el concepto de progreso y otro sobre los sentimientos mórbidos ocuparían el lugar de un discurso sobre el conflicto de la filosofía con la facultad de derecho y con la facultad de medicina? ¿Que tiene que ver esto con la defensa de una censura o con el lugar de la filosofía dentro de la universidad? ¿Cual es la relación entre el progreso, los sentimientos mórbidos y la función del filósofo? La publicación de 1798 es decididamente sorprendente y no parece sustentarse en cuanto unidad estructural.

Algunos comentadores arriesgaron algunas teorías para entender esta “evidente” desarticulación. En ese sentido es conocida la conjetura del desvarío que Kant estaría protagonizando en aquella época por causa de su edad. Un precursor de esta sugestiva idea fue A. Schopenhauer. Esta explicación también suele aplicarse a la (también) mal estructurada *Metafísica de las costumbres* y encuentra parte de su justificación *a posteriori*, por el hecho de que los dos textos siguientes (*Antropología en sentido pragmático* -1800- y *Los progresos de la metafísica de Leibniz y Wolff hasta nuestros días* -1804) hayan sido publicados con la ayuda de auxiliares.

Es cierto que Kant nunca tuvo una salud envidiable y que su situación empeoró en los últimos años. Sin embargo también es cierto que cualquier afirmación que ligue el estado de salud con la calidad de la ejecución de una obra puede ser sostenida y rechazada con la misma intensidad, por lo que pierde su estatus de hipótesis de lectura.

Otros comentadores, apoyados en la letra de Kant, reafirman que el montaje realizado con escritos de diferentes épocas descuidó la estructura de una obra que debería presentarse como una unidad. De hecho, el método de trabajo de Kant, por lo menos durante el período crítico, era escribir por partes y después componer la obra, pero esto nunca le restó coherencia a sus textos. Ricardo Terra, en su artículo “Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução* e da *gênese da Crítica do juízo*” publicado en el libro *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*, explica y comenta “o processo criativo da pesquisa kantiana” (2003: 28), para eso cita los estudios de Tonelli, Schlapp y Lehmann. De acuerdo con ellos la redacción de Kant seguiría muy libremente esquemas muy difusos que rápidamente podrían ser modificados en el curso de los trabajos y que algunas veces ni siquiera se habría tomado el trabajo de corregir el texto en función de la reformulación. “Gerard Lehmann -nos relata Terra- afirma com razão que Kant é um *Federdenker*, ou seja, alguém que pensa escrevendo” (2003: 29).

Siendo así, consideramos que es posible entender que, por debajo de la aparente distancia entre los tres textos del *Conflicto*, hay un hilo conductor con el cual nuestro *Federdenker* le da unidad a la publicación de 1798 y que se presenta como la función crítica del filósofo establecida ya desde 1781, a saber: la de responder a la pregunta por la posibilidad (validez) de las proposiciones sintéticas.

En efecto, ya en 1784, en el artículo titulado *Respuesta a la pregunta: ¿que es la ilustración?* (4), Kant nos incitaba a pasar de la minoría a la mayoría de edad, de la situación en la cual los otros piensan por nosotros a pensar por nosotros mismos. Esa tarea se realiza por medio del buen uso de la razón y lo que esto significa no solo está explicitado desde el punto de vista de la estructura de la razón en las tres críticas, si no también desde el punto de vista académico-institucional en la publicación de 1784 y también en 1798. Este último trabajo no sería tanto una justificativa de la tarea crítica del filósofo, si no su propia ejemplificación. El buen uso de la razón en la universidad consistiría en la formulación de conocimientos elaborados a partir de proposiciones con sentido en los tres ámbitos de las facultades superiores.

En efecto, después de definir la división de la Universidad en facultades superiores y la inferior y establecer las peculiaridades o especificidades y competencias de las facultades superiores, Kant nos explica el concepto de la facultad filosófica para delimitar el conflicto que esta mantiene con las superiores. Siendo que la facultad de filosofía no busca su fundamento en el texto sagrado como el teólogo, ni en el código oficialmente promulgado como el jurista, ni en el arte como el médico, si no que solo debe apoyarse en la razón como fundamento del conocimiento verdadero, la división del trabajo queda así establecida. Mientras las facultades superiores tienen un interés de Estado, la facultad filosófica tiene en la mira el beneficio de las ciencias. “La facultad de filosofía puede, pues, reivindicar todas las disciplinas para someter a examen su verdad” (1798, A 27). Si la verdad se apoya en proposiciones analíticas y sintéticas con sentido (y esto es así explícitamente formulado desde la primera crítica), entonces el examen de la verdad será el examen de la estructura de las proposiciones que pueden ser formuladas con sentido en cada uno de los conocimientos de las facultades superiores.

Independientemente de los contenidos de las doctrinas promulgadas, la facultad filosófica tiene la obligación de investigar si son racionales, aún cuando se trate de un conocimiento histórico (como la revelación) o fundado en un



sentimiento estético. En cualquier caso la filosofía debe mantenerse libre (de cualquier censura Estatal) para disputar con las facultades superiores. Esta disputa o conflicto no puede ser resuelta de modo amigable, no puede cesar y no puede nunca causar daño a la reputación del gobierno porque se trata de un ejercicio (filosófico) permanente sobre la validez de conocimientos (formulados a través de proposiciones con sentido) racionales.

Las tres partes del libro no serían otra cosa que la disputa sobre la posibilidad (validez) de proposiciones con sentido en la teología, en la historia (ligada con el derecho) y en la medicina. Para probar esto pasaremos a la demostración en cada caso, pero no apenas con el fin de una reconstrucción estructural del texto de 1798, sino (I) con el objetivo de comprender cuales son las condiciones de posibilidad de las proposiciones sintéticas *a priori* en cada ámbito, (II) cuales problemas evita esta comprensión de la posibilidad de las proposiciones y, a partir de aquí, (III) en que sentido es posible avanzar en el conocimiento teológico, histórico (jurídico-político) y médico.

La fe religiosa, el estatutario y el sentimiento de exaltación

Kant afirma que el teólogo racional se diferencia del teólogo bíblico porque el primero tiene una fe religiosa cuyas leyes pueden ser deducidas de la razón, en cuanto el segundo tiene una fe eclesial fundada en estatutos. Siendo así, según el contenido, un concepto racional de religión no se diferencia de la moral porque en ambos casos, en cuanto al objeto, se trata de deberes. Su diferencia estaría en la forma. La religión sería “una legislación de la razón para proporcionar a la moral, gracias a la idea de Dios engendrada a partir de esta, una influencia sobre la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes” (1798, A 45). Por eso no habría distintas religiones sino, de acuerdo con Kant, distintos modos de representación sensible de la voluntad divina para a esta propiciar influencia sobre los ánimos. Dicho en otras palabras: es la representación sensible de acciones supuestamente determinadas por deber de acuerdo con una voluntad divina (como concepto racional) que influencia nuestro ánimo y nos da fuerza suficiente para actuar. De este modo encontramos diferentes estatutos o diferentes tipos de fe eclesial y diferentes interpretaciones del texto bíblico (como diferentes “sensibilizaciones” o “ejemplificaciones” de una acción por deber), pero una única religión. Siendo así, el filósofo no discute la interpretación (su contenido o su representación literal, simbólica, parabólica o metafórica), si no la constitución de los principios de interpretación que en ningún caso deben ser contrarios a la razón práctica. Si estos principios son sólidos, entonces podemos de allí derivar proposiciones de fe. De acuerdo con Kant:

“Por proposiciones de fe no se entiende lo que se debe creer (pues el creer no tolera imperativo alguno), sino lo que es posible y oportuno admitir en un propósito práctico (moral), aunque no sea demostrable, por consiguiente, solo puede ser creado. Sin esta consideración moral, admito la fe simplemente en la significación de un asentimiento teórico, por ejemplo, de lo que se funda históricamente en el testimonio de otro, o porque no consigo explicarme ciertos fenómenos dados de otro modo a no ser bajo este o aquel presupuesto, como un principio, entonces semejante fe, porque no torna a un hombre mejor ni lo manifiesta, no constituye ninguna parte de la religión, pero si ella surge en el alma apenas forzada por el temor o la esperanza, se opone entonces a la sinceridad y, por consecuencia también a la religión” (1798, A 57).

La fe -según Kant- no puede partir de un dogma interpretado contrario a la razón práctica, como tampoco puede estar determinada por una afectación patológica (temor o esperanza). Apenas puede ser derivada de la propia razón práctica (o, en algún caso lateral, como el asentimiento teórico para la explicación de ciertos fenómenos) y así poder formular proposiciones como interpretaciones de deber moral-práctico.

Un ejemplo de este procedimiento es justamente de la interpretación de la gracia. La gracia no sería una acción externa en un estado pasivo (lo que nos conduciría, en el mejor de los casos, a una explicación teórica dudosa o, en el peor, a un misticismo), si no que sería el modo en que la naturaleza del hombre es determinada a acciones por su propio principio interno, pero suprasensible (la representación de su deber), principio que, por pretender explicarlo sin conocerlo, es representado por nosotros como un incentivo al bien operado por la divinidad.

Otro ejemplo de este mismo procedimiento de interpretación es el que también explica la “influencia” divina como representación del deber como mandamiento de un Ser Supremo. A través del ejemplo de humanidad del hijo de Dios se tornan activas las disposiciones de ánimo para la emulación de una semejante conducta. “... pues, -según Kant- lo que el hombre según su vocación debe ser (a saber, de acuerdo con la ley santa) es lo que debe poder tornarse, y si eso no es posible naturalmente mediante las propias fuerzas, le es permitido esperar que la gracia acontezca por cooperación divina externa (sea del modo que sea)” (1798, A 61). El hijo de Dios en su humanidad recibe la colaboración del Padre para hacer lo que precisa ser hecho por deber.



Este es el sentido que las interpretaciones toman cuando son confrontadas con principios de razón: un sentido moral (práctico), "... si la filosofía encuentra en pasajes de la Escritura un sentido moral, -dice Kant- mas aún, lo impone hasta el texto, es porque ese es el único modo de frenar la mística (por ejemplo de un Swedenborg)" (1798, A 65). Una mística que para Kant se distancia de la razón y del deber para entrar en el desvarío, el sinsentido y el fanatismo. De acuerdo con Kant en las cosas de religión la fantasía se pierde en lo sobrenatural cuando no intenta (frustradamente) ligar lo suprasensible con conceptos de la razón, perdiendo toda piedra de toque de la verdad (*Proberstein der Wahrheit*). Objetos imaginarios de lo suprasensible llevan a un uso trascendente de los conceptos. Por eso,

"entre el ortodoxismo sin alma y el misticismo que mata la razón, la doctrina bíblica de la fe, tal como por la razón consigue aparecer a partir de nosotros mismos, es así la verdadera doctrina religiosa, fundada en el cristianismo de la razón práctica, actuando con fuerza divina en el corazón de todos los hombres para su mejoría de raíz, uniéndolos en una Iglesia universal (aunque invisible)" (1798 A 93-94).

Ciertamente, una iglesia universal (aunque invisible) es el único modo en que podemos representarnos racionalmente una comunidad de espíritus, donde la comunicación no se da a través del éxtasis místico ni por medio de la imposición estatutaria, si no como consecuencia necesaria del deber moral. Para eso el papel de la filosofía en la universidad será el de reconocer una religión dentro de los límites de la mera razón, tarea esta que Kant se propuso desarrollar explícitamente en el texto de 1793 y que mereció la reprobación de los teólogos bíblicos de fe eclesial.

En aquella publicación de 1793 Kant había sido tan claro cuanto en su defensa de 1798: *La moral no necesita de religión*. Si es racional, entonces ella (la moral) se basta a si misma. Sin embargo, por concebir la idea de un bien supremo en el mundo (*höchsten Guts in der Welt*), "para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos del bien supremo" (1793, B VII-A VIII), entonces podemos derivar racionalmente una religión. Mas aún, Kant afirma que la razón conduce ineludiblemente a la religión (1793, BA IX), pero a una religión que no solo debe ser desarrollada por los teólogos bíblicos, si no que también debe estar sometida al examen de la teología filosófica. Este examen es explicitado (en su estructura) con todas las letras en la segunda cita de pie de página del prólogo a la primera edición del texto de 1793. Dice Kant: "La proposición: **hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo**, si (como proposición) debe provenir solamente de la moral, es una proposición sintética *a priori*, que, aunque solo es aceptada en respecto práctico, sin embargo va mas allá del concepto del deber, que la moral contiene (y aunque no supone ninguna materia del albedrío, si no solamente leyes formales del mismo), y por lo tanto puede ser desarrollada analíticamente a partir de la moral. *Pero ¿como es posible una proposición semejante a priori?* La concordancia con la mera idea de un legislador moral de todos los hombres es idéntica con el concepto moral de deber, y así la proposición que dispone esta concordancia sería analítica. Pero la aceptación de la existencia de un objeto tal dice más que la mera posibilidad del mismo. La clave para la solución de este problema, en la medida en que creo conocerla, solo puedo indicarla aquí, sin desarrollarla" (1793 BA IX-X).

¿Como son posibles proposiciones sintéticas *a priori* de la religión que no sean meramente estatutarias ni fundamentadas en exaltaciones místicas, sino racionales? Esa es la cuestión que pauta el conflicto entre la facultad de teología y la filosófica (y es la tarea indicada, pero no desarrollada en toda su extensión en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

El filósofo pregunta por las condiciones de posibilidad de una proposición que nos permitiría comprender no lo que se debe interpretar de la Biblia, si no el sentido (práctico) de cómo deben ser entendidos sus distintos pasajes. Para responder esta pregunta el filósofo crítico deberá mostrar por qué la estructura de la proposición es sintética, por qué es *a priori* y por qué los conceptos que la integran tienen un significado (práctico). Esto explicaría por qué no se trata de una mera quimera y si de una proposición con sentido (quiere decir, porque ella es válida prácticamente).

La proposición "hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo" puede ser entendida de modo analítico si de la bondad de Dios derivamos analíticamente el bien supremo. Pero Kant dice que es una proposición sintética. Esto significa que, por un lado, afirmamos la existencia de Dios como legislador universal de los seres racionales y, por otro lado, afirmamos el bien supremo en el mundo como la realización de la voluntad racional finita determinable por la ley moral. Este vínculo entre ambas afirmaciones, que es sintético, no puede ser resuelto *a posteriori*, con el subsidio de la experiencia, por lo que deberá ser justificado *a priori*.



Kant dice que el concepto moral de deber es idéntico a la mera idea de un legislador moral de todos los hombres debido a su necesidad absoluta. Quiere decir que entre la ley moral y la idea de Dios hay una relación analítica por lo que podemos derivar analíticamente de la ley moral la idea de Dios. El valor absoluto de la ley es idéntico a la idea de un legislador absoluto. Pero esto no significa afirmar la existencia, si no apenas aceptar la idea de Dios como legislador absoluto de todos los seres racionales en el mundo.

Por otro lado, en la misma proposición aparece el concepto de un bien supremo en el mundo. El concepto de bien supremo ya está definido en la dialéctica de la razón pura práctica, en la *Crítica de la razón práctica*, como la relación de la virtud con la felicidad (1788 A 198-199). Ahora bien, esta relación (entre virtud y felicidad) en un único concepto o es analítica o es sintética (1788 A 200). De acuerdo con Kant “las máximas de la virtud y las de la propia felicidad son, con respecto a su principio superior práctico, totalmente heterogéneas, y lejos de estar acordes, aunque pertenecen a un supremo bien, para hacerlo posible, se limitan y perjudican mucho una a la otra en el mismo sujeto” (1788 A 202). No siendo una relación analítica, la relación entre virtud y felicidad solo puede ser síntesis de conceptos. Más aún, esa síntesis no tiene su fundamento en la experiencia, si no en el conocimiento *a priori* del propio concepto que se deriva como el objeto del querer puro práctico. Siendo así, debemos entender cómo se liga esa síntesis *a priori*. Quiere decir, si esa relación está fundada *a priori* en la tendencia a la felicidad o en la disposición virtuosa. En este sentido Kant afirma que en el primer caso “a saber, que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de disposición de ánimo virtuosa, *es absolutamente falsa*” (1788 A 204), dado que una razón práctica determinada por fines es contraria a la moralidad. Pero “no es imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, sino inmediata, sin embargo mediata (por medio de un autor inteligible de la naturaleza), y verdaderamente necesaria, como causa con la felicidad, como efecto en el mundo sensible” (1788 A 207). De esta solución “se deduce que, en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia que aquella, se deja pensar, al menos como posible” (1788 A 214). Nótese que se trata de una esperanza racional y no patológica. En efecto, es posible pensar una conexión mediata que va de la virtud a la felicidad, quiere decir, una conexión no determinada por fines, si no por la propia ley. Para que esa posibilidad tenga una necesidad práctica Kant introduce dos postulados: inmortalidad del alma y existencia de Dios.

Si la realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral (dado que el objeto de un querer racional puro no solo debe ser virtuoso, sino que también debe comprender la felicidad) y la completa adecuación entre voluntad y ley es una santidad de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible (dado que este nunca puede tener certeza de la completa eliminación de inclinaciones en la realización del deber), entonces debemos concebir racionalmente un progreso infinito hacia aquella adecuación por medio del postulado de la inmortalidad del alma (1788 A 220-21). De acuerdo con Kant, el progreso infinito en la realización del bien supremo, introducida a partir del postulado de la inmortalidad del alma, es una proposición teórica no demostrable como tal (1788 A 220) pero es de “gran utilidad” (*größten Nutzen*), tanto para la razón especulativa cuanto para la religión. La falta de esta proposición en la moral implicaría en perjuicios para la ley moral que son notorios, por ejemplo, dejaríamos abierta la posibilidad de una explicación mística de la santidad.

Por otro lado, si la realización del bien supremo incluye no solo la santidad, si no también la felicidad adecuada a aquella moralidad, entonces debemos presuponer “una causa adecuada a este efecto, esto es, postular la existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo” (1788 A 223). Se postula la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de la conexión entre moralidad y felicidad (1788 A 225). A partir de aquí podemos decir que siendo un deber moral para nosotros fomentar el bien supremo, y este solo es posible bajo la condición de la existencia de Dios, entonces es moralmente necesario admitir la existencia de Dios. En este caso también podemos decir que introducimos un concepto teórico (Dios como causa de la naturaleza y que puede llamarse “hipótesis” [1788, A 227]) que no es demostrable como tal, pero es necesaria en sentido práctico: Dios tiene una existencia práctica (como necesidad moral subjetiva, [1788 A 226] y puede llamarse de fe racional *Vernunftglaube* [1788, A 227]) que liga moralidad a felicidad.

De este modo aparece la religión y con ella también aparece la diferencia específica con la moral. Mientras que en la moral Dios no es fundamento de toda obligación en general; en la religión los deberes son entendidos como mandamientos divinos.

Así, en el orden de la religión, porque *hay un Dios* que manda incondicionalmente *hay un Bien Supremo en el mundo* realizado por los seres racionales finitos de acuerdo con la voluntad divina. Esta es una proposición sintética *a priori* práctica con necesidad subjetiva. Si esto es aceptado entonces debemos aceptar que la vida del hijo de Dios



está determinada por un mandamiento incondicional y su realización debe ser interpretada como el camino hacia el reino de Dios. En este sentido la imagen cristiana del “reino de Dios” debe ser interpretada como bien supremo (1788, A 230-31) y las acciones de Cristo como virtuosas (santas). Así, como escribió Felipe Martínez Marzo: “la fe racional pura, o la fe moral pura, o la fe religiosa pura, es, pues, ante todo una fe en la virtud” (5), una fe en el imperativo categórico y en las máximas morales. Por otro lado, en el orden de la moral “que todos deban hacer para sí del supremo bien posible en el mundo el fin último, es una proposición práctica sintética *a priori*, y ciertamente una proposición objetivo-práctica, puesta mediante la mera razón” (1798 BA XI).

Con esto tenemos justificada la proposición “hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo” como sintética *a priori*, universal y con necesidad subjetiva, su demostración explica por qué la religión se deriva racionalmente de la moral, pero aún así la religión tiene una especificidad que es la de dar interpretación sensible a las máximas y de este modo ofrecer fuerza realizativa.

El entusiasmo por la revolución y el fanatismo desvariado

Del mismo modo que nosotros encontramos una relación explícita entre la primera parte del *Conflicto de las Facultades* y *La religión en los límites de la mera razón* y mostramos que la cuestión allí era ¿cómo son posibles las proposiciones de religión?, Palmquist sugiere una relación directa también entre la segunda parte del *Conflicto de las Facultades* y *A la paz perpetua*. En su ponencia del X Congreso Internacional Kant en São Paulo titulada *The Philosopher as a “Secret Agent” for Peace: Taking Seriously Kant’s Revival of the “Old Question”* Palmquist decía: “In many ways, the latter book [*A la paz perpetua*] applies the same reasoning to the topic of international relations that *Conflict* applies to the structure of a university’s faculties” (6). Si avanzamos por aquí no solo encontraremos al filósofo como un “agente secreto de la paz mundial”, tal como propone Palmquist, actuando en la política universitaria, si no también podremos ver al filósofo como a un legislador de la razón (tarea que tantas veces fue reivindicada por Kant) que pregunta por la posibilidad de las proposiciones sintéticas *a priori* (en este caso) de la historia.

Dice Palmquist: “The secret article states: ‘The opinions of philosophers on the conditions of the possibility of public peace shall be consulted by those states armed for war’. Although few take Kant very seriously at this point, I believe this is an *absolutely crucial* part of his plan for enduring world peace. It is essential because if those who draft legislation depend solely on the *objective* articles, the path to peace will be devoid of what we might call the *transcendental conflict* that Kant views as a necessary condition for real peace. That is, legislators must be open to having their professional opinions challenged, analyzed, and subjected to the judgment of dispassionate reason by those with expertise in the latter, otherwise their legislation, drafted in a context devoid of creative conflict, will fail to establish the desired goal of peace. Unlike Plato, Kant does not expect ‘[t]hat kings should philosophize or philosophers become kings’; rather, he only asks that those who belong to the faculty of law be willing to give those in the faculty of philosophy a fair hearing. Here Kant is clearly hinting at what will also turn out to be his central point in *The Conflict of the Faculties*: that the ideal of peaceful conflict within the university is the most effective model we can employ to make real progress on the path toward perpetual peace between nations” (7).

Avanzando aún un paso más que lo expuesto por Palmquist, podemos decir que: si las facultades superiores (teología, derecho y medicina) son facultades prácticas que intervienen directamente en las acciones de gobierno, -y por eso mismo el gobierno tiene todo el derecho de censurarlas, según Kant, de acuerdo con una política de Estado- la crítica de la facultad de filosofía sobre la facultad de derecho -de acuerdo con los fines de la razón-, contribuiría con la paz mundial y por eso debe ser libre (sin censura). Explicaremos por qué.

En el texto *A la paz Perpetua*, Kant retoma un problema caro para él, al menos en el período crítico, desde 1784 cuando escribe *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Entre 1784 y 1795 encontramos el recorrido de la tentativa de determinar el significado del concepto de historia que nos permitiría elaborar una historia con sentido. No se trataría de escribir una historia empírica (de los propios acontecimientos), si no de poder determinar la posibilidad del sentido de la historia, quiere decir, el rumbo en el que pueden ser entendidos los acontecimientos. En 1784 Kant formula el problema de un “hilo conductor” de la historia con el concepto de “Intencionalidad de la naturaleza”; ya en 1790 el problema de la historia entra dentro del cuadro de proposiciones reflexivo-teleológicas y en 1795 está asociado al proyecto de establecer moral, jurídica y políticamente la paz mundial (8). El denominador común de todos ellos es que la historia podría ser entendida como la realización de la libertad en el reino de la naturaleza. Esto dice mucho y no dice nada. Dice mucho porque nos indica que la problemática a ser pensada es nada menos que la de la relación de dos ámbitos separados por un abismo, según Kant. No dice nada porque ese enunciado apenas nos indica el tema, pero no el modo de resolución



del problema, que se muestra diverso en la obra kantiana. Localizaremos el tema en *A la Paz Perpetua* y daremos una aproximación.

Los seis artículos preliminares y los tres definitivos son leyes prescriptivas y no apenas descriptivas, son mandamientos para la realización de un fin práctico de la razón, a saber: la idea de *la paz perpetua*. Todos estos mandamientos, en la medida en que son prácticos, están dirigidos a la determinación de la voluntad, quiere decir, dependen del ejercicio de la libertad de un ser racional finito. Entretanto, en el suplemento primero Kant introduce el problema de la garantía de aquella idea. ¿Cómo garantizar la idea de Paz? ¿Si se trata de individuos con voluntad cómo garantizar que esa voluntad será determinada, de algún modo, para que su tendencia se dirija hacia la paz?

La lectura de Derrida a partir de Levinas lleva a la acusación contra Kant de promover una paz armada. Tanto Derrida cuanto Levinas afirmarían que si la paz depende de la legislación jurídica y esta, por su vez, solo se sostiene con la coerción, entonces Kant no estaría haciendo otra cosa que propiciar una especie de guerra fría. Este razonamiento (que puede ser reconstruido a partir de la lectura de varios textos) (9) no se sustenta con la letra del texto que estamos leyendo. La diferencia entre armisticio y paz en el primer artículo, el mandamiento a extinguir los ejércitos en el tercer artículo, la prohibición de créditos para financiar políticas bélicas del cuarto artículo y la reivindicación de la soberanía del artículo quinto de *La paz perpetua* son explícitamente contrarios a una paz armada. Podríamos decir justamente que la paz armada es exactamente lo que no garantiza la idea de paz perpetua.

Curiosamente la garantía de la idea práctica de paz está, dice Kant, en “ese gran artista llamado naturaleza” (1795, BA 47). ¿Una idea de la razón teórica como garantía de una idea de la razón práctica? Los términos “naturaleza” y “providencia” aquí se confunden. No se trata del funcionamiento mecánico de la naturaleza, si no de la función heurística del concepto. Un concepto que nos permite diseñar la paz aún entre los conflictos y las guerras. “En su libre curso mecánico -escribió Kant- se advierte visiblemente un finalismo que introduce en las disensiones humanas, aún contra la voluntad del hombre, armonías y concordia” (1795, BA 47). Este finalismo, que puede ser llamado de “providencia” o “naturaleza”, no puede ser conocido ni inferido, “apenas podemos y debemos pensarlo, -dice Kant- por analogía con los actos del arte humano” porque está de acuerdo con el fin moral: la paz perpetua (1795, BA 50-1). Así, la propia guerra sería una disposición de la Naturaleza para que el hombre pueda alcanzar su fin. Por la guerra el hombre fue obligado a habitar los lugares más inhóspitos y también por ella fue obligado a entrar en relaciones mutuas más o menos legales. Guerras, tendencias egoístas, conflictos individuales y sociales; todos los mecanismos de la discordia solo podrán ser pensados con arreglo a un fin si ese fin es pensado de acuerdo con el sentido de una naturaleza como artista. Así, cada uno de los hechos de la discordia podrá ser pensado como un camino para el progreso hacia un fin racional.

Ya en el texto de 1798 (*Conflicto de las facultades*) la proposición que enuncia el progreso para lo mejor (10) no se dirige por un concepto heurístico, si no que refiere a un sentimiento del sujeto que juzga: el entusiasmo. Este es un giro que no puede pasar inadvertido. Ya no se trata de un concepto que armoniza, si no de un sentimiento por ocasión de un conflicto, a saber: la revolución francesa.

Kant dice que el problema del progreso no es posible de ser resuelto por la experiencia, porque este punto de vista solo nos permite ver algunos fragmentos determinados por el principio de causalidad natural, ni tampoco por medio del concepto de la *Providencia*, porque este otro punto de vista “está más allá de toda sabiduría humana” (1798, A 140). Alguien podría argumentar que esta arremetida contra la Providencia no se refiere al concepto elaborado en *A la paz perpetua*, que se trata de una noción varias veces criticada por Kant. De cualquier manera, no podemos dejar de observar que el punto de vista de la Providencia, cualquiera sea su significación, es absolutamente dejado de lado a favor de una reformulación del problema. Se trata ahora de observar, en la especie humana, un evento que indique, en aquella (en la especie), una constitución y una actitud que la torne causa y autora del progreso (como acto de un ser dotado de libertad). Se debe resaltar que no es el acontecimiento (una revolución, por ejemplo) la propia causa del progreso, si no que aquel apenas indica, “como señal histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*), y podría, por eso, demostrar la tendencia (*Tendenz*) del género humano visto en su totalidad...” (1798, A142). Lo más interesante es que la “señal” propiamente dicha no se encuentra en grandes acciones (una revolución, por ejemplo), sino dice Kant:

“en el modo de pensar de pensar de los espectadores que se trae públicamente en este juego de las grandes transformaciones y que manifiesta una participación tan universal y, a pesar de todo, desinteresada de los jugadores de uno de los lados, contra los del otro, inclusive con el peligro de tornarse muy desventajoso para ellos esta imparcialidad, demuestra así (por causa de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto y, al mismo tiempo (por causa del desinterés), un carácter moral, por lo menos en la disposición, carácter que no solo



permite esperar el progreso para lo mejor, si no que hasta constituye ya tal progreso, en la medida en que se puede por ahora obtener el poder para tal” (1798, A 143).

Retomemos: el acontecimiento que demostraría un “carácter moral” del género humano como causa del progreso no sería, digamos, “la revolución francesa”, si no el “modo de pensar de los espectadores”. Esta causa, que es moral y no natural, que es práctica y no mecánica, que es un impulso para actuar por deber y no una teleología, interviene doblemente. Por un lado, en el derecho de un pueblo de proporcionarse a si mismo una constitución civil. Por otro lado, en la realización de un fin que también es un deber de que es legítima y moralmente buena una constitución capaz de evitar la guerra ofensiva.

Podríamos decir que: por ocasión de la revolución, un modo de pensar de los espectadores surge como acontecimiento que indica el carácter moral de la especie humana que se reconoce en la participación en el bien con *entusiasmo* que refiere a un ideal puramente moral, “entusiasmo por la afirmación del derecho en el género humano”, “este derecho es siempre apenas una idea, cuya realización está restringida a la condición de la consonancia de sus medios con la moralidad, que el pueblo no puede transgredir -lo que no puede tener lugar mediante una revolución, que es siempre injusta” (1798, A 146-7). El texto de Kant deja claro que el entusiasmo es por la idea (11) (un ideal puramente moral) y no propiamente por la acción de la revolución (1798, A 148) que tanto puede tener éxito cuanto fracasar (1798, A 144; A 150). Citamos Kant: “Debe haber en el principio algo de moral que la razón presente como puro, pero al mismo tiempo también, por la gran influencia de la época, algo que pone el deber reconocido delante de los ojos del alma del hombre y que concierne al género humano en toda su unión (*non singulorum sed universorum*), cuyo éxito conseguido y las tentativas a su respecto son aclamados con tanta universal y desinteresada simpatía” (1798 A 147-8).

Kant es explícito, en la historia la aspiración es por un objeto del derecho, pero el principio es moral. En efecto, el acontecimiento revela una disposición moral en el ánimo, un “entusiasmo” que impulsa a actuar por deber participando en la realización del objeto de derecho (no por interés propio, si no como un fin que es un deber). De este modo dirá Kant:

“... no tendremos una cantidad siempre creciente de moralidad en la disposición del ánimo, sino un aumento en los productos de su legalidad en acciones conformes al deber, sean cuales fueren los motivos que las ocasionen; esto es, en los actos buenos de los hombres, que serán siempre mas numerosos y mejores, por consiguiente, en los fenómenos de la condición moral del género humano es que tendremos la ganancia (el resultado) de su refundición con vista a lo mejor” (1798, A 156).

El resultado es un dato empírico en la forma de un objeto del derecho, pero el concepto solo puede ser establecido de un modo puro *a priori*. “Es pues, una proposición (*Satz*) no solo bien intencionada y muy recomendable en sentido práctico, -nos dirá Kant- sino válida (*haltbarer Satz*), a pesar de todos los incrédulos, también para la mas severa teoría: que el género humano progresa siempre para mejor y así continuará en el futuro” (1798, A 150-1).

Debe entonces explicarse por qué esta es una proposición sintética *a priori* que tiene sentido y no meramente quimérica (o vacía de significado), producto del sueño de una cabeza exaltada (*eines überspannten Kopfs* 1798, A 158). Los conceptos de género humano o humanidad y progreso para mejor o realización del bien supremo son ideas prácticas. La vinculación de un concepto de la razón práctica con el otro se sostiene en referencia al tercer elemento o sentimiento de entusiasmo.

El cuerpo, el alma y el contacto con otros espíritus

En un artículo del año 2003, titulado *De Kant a Freud: um roteiro*, Zeljko Loparic comenta el texto kantiano *Observaciones referentes a “Sobre el órgano del alma”* (1796). En ese trabajo el comentador afirma que “*a não separação do problema metafísico da sede da alma* [tal como habría sido establecido por Descartes] *e a pergunta científica pelo órgão da alma gera uma discórdia insanável entre as faculdades de filosofia e de medicina*” (Lo colocado entre corchetes es nuestro) (Loparic 2003:235). Efectivamente, Loparic encuentra una relación estrecha entre el texto de 1796 y el de 1798. Esta relación puede ser explícitamente constatada en la letra de Kant, tal como aparece en la siguiente cita:

“Por lo tanto, me fue dirigido un pedido de consulta sobre lo cual pueden entrar en conflicto dos facultades, por causa de su jurisdicción (*forum competens*): la *médica*, en su especialidad anatómico-fisiológica, y la *filosófica*, en su especialidad psicológico-metafísica. En esa situación, como en todas las tentativas de coalición, pueden originarse desentendimientos entre aquellos que quieren fundamentar todo en principios *empíricos* y aquellos que



exigen fundamentos *a priori* (cosa que aún ocurre en las tentativas de unificación de la doctrina del derecho con la política, en cuanto *empíricamente condicionada*, bien como en las tentativas de reconciliar la doctrina pura de la religión con la doctrina revelada, también *empíricamente condicionada*). Esos desentendimientos descansan exclusivamente en el conflicto entre esas facultades, en relación a la cuestión de saber a cual de ellas pertenece la pregunta cuando es hecho un pedido de consulta a la universidad (tomada como una institución que abarca toda la sabiduría). En el caso aquí presentado quien sigue al médico, en cuanto fisiólogo, no compatibiliza con el filósofo, en su peculiaridad de metafísico, e inversamente, quien sigue al último no concordará con el fisiólogo” (1796 A 81-2).

El conflicto está establecido y formulado en los dos textos kantianos. En el primer texto (1796) se trataría de responder a la pregunta de un médico llamado Sömmerring que cree encontrar en el problema del “órgano del alma” el problema del “lugar del alma” y así comprender de un modo físico y metafísico el significado del concepto de “fuerza vital”. En el segundo texto (1798) se trataría de distinguir “problemas concretos” de “problemas *a priori* de la razón”. Siendo así, en ambos casos lo que estaría en juego es saber hasta dónde puedo formular problemas con sentido. Si para formular problemas con sentido debo utilizar proposiciones válidas, entonces la pregunta que estaría en la base de las interrogaciones explícitas sería: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori* en la medicina?

En efecto, en 1796 se trata del problema cartesiano de la “sede del alma”, “es el concepto de ‘lugar del alma’ (*Sitz der Seele*) que provoca la discordia entre esas facultades [medicina y filosofía] con respecto al órgano común de los sentidos” (1796 A 82). Tal como nos lo hace notar Loparic, Kant encuentra el problema insoluble porque está formulado por medio de conceptos contradictorios entre sí (Loparic 2003:235). De algún modo el planteo es resuelto negativamente con la indagación del significado del concepto en cuestión. Según Loparic: “A essência desse argumento é a seguinte: tanto a alma quanto o corpo são objetos dados pelos sentidos; a primeira, apenas pelo sentido interno, e o segundo, apenas pelo externo. Sendo assim, parece que a pergunta ‘psicológico-metafísica’ da relação entre esses dois objetos deveria poder ser respondida *a priori* pela razão. Isso não é possível, sustenta Kant, visto que um objeto dado tão-somente no sentido interno (intuição interna) não tem propriedades espaciais. Em outras palavras, o conceito de sede da alma é autocontraditório, razão pela qual permanece vazio, sem nenhum referente que possa ser dado. O problema da sede da alma é mal formulado, implicando um erro semântico” (Loparic 2003:235-6).

De este modo, para no cometer errores semánticos que conduzcan invariablemente a la formulación de problemas sin sentido, el médico solo tiene que ocuparse de “la materia que torna posible la unión de las representaciones sensibles” (1796 A 83) y no de cualquier concepto metafísico. Su investigación no debe salir del ámbito de la fisiología y de la química, quiere decir que no debe traspasar los límites de las ciencias de la naturaleza. Debemos localizar a la medicina en el dominio de los conocimientos sobre la materia y esto significará que las proposiciones con las cuales construye sus problemas solo pueden ser formuladas respetando los requisitos lógico-semánticos de dicho ámbito. A pesar de ser un arte, se trata de un arte que se ejerce en el dominio de la naturaleza. Cito Kant: “Él [el problema que se le presenta a Kant] no es meramente fisiológico, pues su solución debe también servir como medio para representar la unidad de la conciencia de sí (que pertenece al entendimiento) en la relación espacial del alma con los órganos del cerebro (que pertenecen a los sentidos externos), por lo tanto también con el *lugar* del alma, con su presencia local -lo que es un problema para la metafísica, aunque no solamente insoluble sino también, en sí mismo, contradictorio” (1796 A 85-6, lo que está entre corchetes es nuestro).

Si quisiera representarme el lugar del alma debería hacerlo como lo hago con cualquier otro espacio, en el dominio de la naturaleza, utilizando el sentido externo “entonces -dirá Kant- yo debería percibirme a mí mismo por medio del mismo sentido por el cual yo también percibo la materia más próxima que me rodea...” pero no como mero sujeto empírico, sino como la percepción de la percepción. Definitivamente somos conducidos a una imposibilidad. Por lo tanto, “... la solución solicitada del problema del lugar del alma, que se le exige a la metafísica, -agregará Kant- conduce a una grandeza imposible (raíz de -2). Se puede entonces proclamar con Terencio: *si te das al trabajo no harás más que enloquecer con la razón*” (1796 A 86).

Para no “enloquecer con la razón” (*mit Vernunft unvernünftig zu sein*), y acabar como un desvariado o un fanático, afirmando conceptos sin sentido e investigando objetos inexistentes, el carácter no-corpóreo del ser humano solo puede ser conocido (tal como nos recuerda Loparic siguiendo Kant) “en sus relaciones moral-prácticas, en la cuales la incomprensible propiedad de la libertad es revelada por la influencia de la razón sobre la voluntad legisladora interior” (1797 A65). Desde la *Crítica de la razón pura* (1781) sabemos que no podemos traspasar los límites de la



razón sin dar un salto metafísico al desvarío (*Schwärmerei*) de la razón. Más aún, desde *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (1766) Kant mostró como el otro lado de la explicación los objetos de la experiencia está habitado no por espíritus, si no por soñadores (sean ellos místicos como Swedenborg o metafísicos como Leibniz) (12).

Es en ese contexto que encontramos la curiosa tercera parte del *Conflicto de las facultades*. Se trata de la respuesta a una carta del 12 de diciembre del señor profesor Ufeland, donde le envía también un libro de su autoría titulado *Del arte de prolongar la vida*. El trabajo del señor Ufeland abordaría moralmente el aspecto físico del hombre. Presentaría todo hombre, aún el físico, como un ser calculado en vista a la moralidad y mostraría la cultura moral como indispensable a la perfección física de la naturaleza humana (1798 A 166). Kant no parece ser antipático a esta idea, que a simple vista iría contra el “abismo insuperable” entre el dominio de la razón teórica (de los objetos de la sensibilidad) y el dominio de la razón práctica (de la determinación moral) (13). En consonancia con Ufeland, Kant sostiene que un médico no debe solo ser ordenado por la razón teórica en la elaboración y comprensión de la experiencia, si no que también debe ser guiado por la filosofía moral práctica (1798 A 166).

En la misma medida en que se rechaza, por insoluble, el conjunto de problemas que visa indagar la relación entre cuerpo y alma o entre materia y espíritu, se introduce un problema para la práctica médica: la pragmática. Pero no se trata de una pragmática profesional, si no del ejercicio de un conjunto de prescripciones sobre si mismo (*self*) formulado del siguiente modo: *del poder que el ánimo tiene de, gracias al simple propósito firme, ser señor de sus sentimientos mórbidos* (1798 A 167). No se trata de presentar una solución mágica ejecutada a través del autodomínio ni algún tipo de “remedio universal” que sirva para todo y para todos. Es una práctica sobre si y a esto Kant llama de “dietética” diferente de la “terapéutica”. Donde la terapéutica sería el arte de curar (*heilen*), teniendo, su actividad, un efecto positivo, la dietética entonces sería el arte de prevenir enfermedades, de este modo actuaría negativamente. Los ejemplos de esta última son apenas la muestra de un experimento de auto-observación u observación interior, una especie de atención a si mismo y a la percepción que resulta, a la que cada cual, dirá Kant, debería ser invitado. Nótese que se trata de una práctica singular en la que, en cada caso, habría prescripciones singulares que no podríamos, apresuradamente, generalizar. Aún así, esta pragmática preventiva, u observación de si mismo que se expresa en la “dietética” kantiana, no es un ejercicio aislado, si no que puede entenderse en el interior de la filosofía trascendental.

Para la filosofía trascendental cuidar de la propia vida (y prolongarla) no es apenas el resultado de un cálculo fisco-matemático, es también un deber moral, y junto con ese deber encontramos otros, como por ejemplo, cuidar de la salud, honrar la vejez, etc. En este sentido los principios de la dietética vendrían a favorecer la realización de los deberes morales sobre el cuerpo físico y de esta manera prevenir aquello que afectaría al cuerpo. Así, dice Kant: “La dietética no debe tener en cuenta la comodidad, pues este cuidado de sus fuerzas y sentimientos es mímico, esta tiene apenas por consecuencia la debilidad y la indolencia, es un desvanecimiento progresivo de la fuerza vital por falta de ejercicio; del mismo modo que tiene lugar un agotamiento por el uso demasiado frecuente o excesivo” (1798 A 172-3). Como podemos observar, no es buscando el lugar del alma, en un estudio que mezclaría indebidamente fisiología con conceptos metafísicos sin referencia, si no a través de un ejercicio de sí, de un conocimiento de sí “práctico”, que podremos, en algunos casos, hacer con que la “fuerza vital” pueda ser influenciada de un modo no-corporal, quiere decir, en el interior de una cadena causal físico-mecánica.

Para dar un ejemplo histórico del uso de la razón para dominar las impresiones sensibles Kant se refiere a la filosofía práctica del estoicismo como “medicina filosófica”, diferente de medios corporales: como farmacia o cirugía. El estoicismo dejó un legado importante sobre la relación entre el dominio de las representaciones intelectuales y la sensación de dolor y sufrimiento.

Para dar un ejemplo patológico Kant explica la hipocondría. La hipocondría es el nombre de un fenómeno que no tiene su fundamento en el cuerpo, si no en la imaginación. Es el caso en el que el paciente juzga tener todas las enfermedades que aparecen en los libros -según Kant- y consiste en abandonarse a los sentimientos mórbidos. Es una especie de locura, confunde pensamientos con enfermedades físicas.

Escribe Kant: el paciente “en vez de animarse por sus propios medios, apela en vano a la ayuda del médico, puesto que solo él [el paciente] gracias a la dietética del juego de su pensamiento, puede eliminar las representaciones inoportunas, que involuntariamente surgen...” (1798 A 179). La receta de Kant consiste en una firme “dieta del pensar” (*Diät im Denken*) (1798 A190), quiere decir, un conjunto de prescripciones (o proposiciones pragmáticas) que permitan poner en orden las propias representaciones del entendimiento y distinguirlas de los juicios sobre las percepciones.



Según Kant con una buena “dieta de pensamientos” estaremos en condiciones de desencadenar o evitar relaciones causales físico-mecánicas con respecto a la “fuerza vital”. Alejando, en la medida de lo posible, nuestros pensamientos de dolores inevitables u ocupando nuestro tiempo en actividades intelectuales podremos apartar los sentimientos mórbidos y favorecer la buena salud. Es así que la actividad filosófica también cumple un papel importante. Escribe Kant: “Filosofar, sin por eso ser justamente un filósofo, es también un medio para espantar ciertos sentimientos desagradables y, al mismo tiempo, una agitación del ánimo que introduce un interés en su ocupación, interés independiente de las contingencias externas y que justamente por eso, aún apenas como juego, es aún poderoso e íntimo y no deja que la fuerza vital quede parada” (1798, A 176).

Más aún, aunque hoy, en algunos medios, nos parezca bastante exagerado Kant se arriesga y se extiende explicando los beneficios de la propia filosofía trascendental y del conocimiento matemático para el fortalecimiento de la “fuerza vital”. Escribe Kant: “Contrariamente, la filosofía que tiene el interés en el fin último de la razón en su totalidad (fin que es una unidad absoluta) trae consigo un sentimiento de fuerza y capaz de compensar en cierta medida el debilitamiento corporal de la vejez, gracias a la apreciación racional del valor de la vida. Pero también las nuevas perspectivas que se abren para el ensanchamiento de los conocimientos, aún cuando no son filosóficos, prestan el mismo servicio o un servicio análogo; y cuando el matemático se depara con un interés inmediato (no como un instrumento para otro intuición), es en esta medida también filosófico y saborea el beneficio de semejante estímulo de sus fuerzas en una vida rejuvenecida y prolongada sin fatiga” (1798, A 176-7).

El ejercicio de la matemática y de la filosofía trascendental, que Kant entendía como conocimientos puros, no mediatos, abstractos, nos suministraría dosis diarias de incentivo para la fuerza vital, como si fuese una especie de estimulante de la razón pura. Por otro lado, el exceso de pensamiento puede ser perjudicial a la salud y, como con una especie de sobredosis, llevar al sujeto a prolongados periodos de insomnio. Por consejo médico el paciente intentará expulsar estos pensamientos, pero ellos volverán casi irremediamente. Brotando una confusión de representaciones, se suprime la conciencia de la situación corporal y surge un juego involuntario de la imaginación (1798 A 183).

Para un erudito el pensar es un alimento sin el cual no puede vivir (1798 A 190), pero su exceso produce sentimientos de hipocondría y vértigo (*Schwindel*). Para evitar esto la dieta kantiana sugiere paseos libres y almuerzos en sociedad donde la lectura de libros y el ejercicio de la reflexión deben estar ausentes, apenas nos debemos atener al libre juego de la imaginación (1798 A 191). Es como si la medida justa de descanso en el trabajo intelectual (Kant jamás recomendaría pereza) daría espacio suficiente para la medida justa en el libre juego de la imaginación (que hasta puede tener un placer estético), esto impediría que la imaginación desenfrenada nos lleve al desvarío, el fanatismo, la locura.

De este modo podemos decir que las proposiciones sintéticas de la medicina solo pueden ser formuladas en el dominio de los objetos dados o contruidos en la sensibilidad. Cualquier tentativa de sobrepasar estos límites nos llevaría al desvarío metafísico. Por otro lado, esta restricción a objetos de la sensibilidad no niega la influencia de lo que podríamos llamar “no-corporal” sobre lo “corporal”. Pero la aceptación de esta influencia nos lleva a advertir otra restricción, aquella que dice respecto de la razón práctica como un conjunto de prescripciones sobre sí. Aún dentro de este ámbito las prescripciones sobre sí, si no quieren desbordar los límites de la racionalidad, no pueden ser contrarios a la ley moral, mas aún, deben ser fines que también son deberes.

Conclusión

En religión para que se pueda afirmar si es o no posible que un pecador pueda tornarse un hombre bueno debemos saber cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la religión. En la historia política para que se pueda afirmar si por ocasión de un acontecimiento esta o aquella tendencia del género humano indica un progreso, debemos saber cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la historia. En la medicina, para que se pueda afirmar que algo no-corporal tuvo o tendrá influencia sobre lo corporal, es preciso determinar cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* en el ámbito de la naturaleza corporal y después poder determinar el ámbito de lo que llamamos “no-corporal”. En el primer caso, la proposición se enuncia “hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo”; en el segundo caso “el género humano progresa constantemente para mejor”. La resolución de la posibilidad de estas proposiciones nos garantiza la posibilidad de todas las otras en estos campos. Para que el creyente en Dios o el entusiasmado por los acontecimientos políticos no afirmen meras quimeras, como consecuencia de una simple afectación patológica (*Schwärmerei*), el sujeto de la enunciación debe estar previamente determinado por la ley moral.



La primera parte del texto de *La Religión* se abre con una reflexión sobre la marcha de la historia. Kant comenta que muchas religiones marcan un recorrido que se habría iniciado en una edad de oro y que estaría culminando en la ruina. Por otro lado, entre filósofos y pedagogos, encontraríamos la idea contraria: *el mundo progresa de lo malo a lo mejor* (1798, BA 4). Ciertamente esta no es una constatación de la experiencia. “Probablemente, -escribe Kant- se trata de un benévolo supuesto de los moralistas, de Séneca a Rousseau, para impulsar al cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra quizá en nosotros” (1798, BA 5). Y es exactamente esa la “utilidad” que Kant también encontrará en ese *gutmüthige Voraussetzung* (benévolo supuesto). ¿Por qué deberíamos presuponer esto y no lo contrario? ¿Por qué es para nosotros (seres racionales finitos) un deber suponer que el mundo progresa para lo mejor? La respuesta kantiana viene inmediatamente: porque esta afirmación concuerda con el bien supremo como objeto de una voluntad determinable por la ley moral. Entusiasmados por la ley son impelidos a actuar por ella.

Algo semejante ocurre con la influencia de lo no-corporal sobre lo corporal, en última instancia se trata de la ley moral que ordena a realizar fines que también son deberes o, por lo menos, de fines que no son contrarios a la ley moral.

Todo sucede como si la ley (en relación con el sentimiento de respeto) instaurase el campo semántico en el cual deben enunciarse las proposiciones posibles (válidas) y constituyese el sujeto de esta enunciación. El desborde en el límite de los conocimientos de la religión, el derecho y la medicina es *Fanatismus, Sehergeist, Schwärmerei, Hypochondrie, Wahnsinn*.

Bibliografía

- Borradori, G. 2004. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. RJ: Zahar Ed.
- Dickerson, A.D. 2004. *Kant on Representation and Objectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coffa, A. 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. 2003. *Anne Duformantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. SP: Ed. Escuta.
- Derrida, J. 1997. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. y Roundinesco, E. 2004. *De que amanhã...* RJ: Zahar Ed.
- Hanna, R. 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon/OUP.
- Kant, I. 1902. *Kants Gesammelte Schriften*. 29 Band. Berlin: Ak Berlin.
- Kant, I. 1983. *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. 1986. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. 2003. *Observações referentes a “Sobre o órgão da alma”*. *Revista Natureza Humana* 5(1): 223-230.
- Levinas, E. 1988. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Loparic, Z. 2000. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Coleção CLE.
- Loparic, Z. 2003. De Kant a Freud: um roteiro. *Revista Natureza Humana* 5(1): 231-245.
- Palmquist, S. 2006. The Philosopher as a “Secret Agent” for Peace: Taking Seriously Kant’s Revival of the “Old Question”. *Proceedings of the 10th International Kant Congress*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Perez, D. O. 2002. *Kant e o problema da significação*. Tese de doutorado. UNICAMP.
- Schönrich, G. (1981) *Kategorien und transzendente Argumentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Terra, R. 2003. Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução* e da gênese da *Crítica do juízo*. En: Terra, R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. RJ: Editora UFRJ.

Notas

(1) Título original Der Streit der Fakultäten. En las citas nos referiremos con el año de su primera edición (1798) y la paginación de la edición establecida por la Academia.

(2) Esta investigación es parte de un proyecto más amplio que demuestra que la filosofía trascendental kantiana puede ser reducida a la pregunta por la posibilidad de las proposiciones sintéticas y su resolución lleva a la



elaboración de una semántica trascendental. Ver Loparic (2000) y Perez (2002). Otros autores también desarrollaron la idea de una semántica en Kant con perspectivas diferentes. Ver Schönrich (1981), Coffa (1991), Hanna (2001) y Dickerson (2004).

(3) Título original *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. En las citas nos referiremos con el año de su primera edición (1793) y la paginación de la edición establecida por la Academia.

(4) Título original *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* En las citas nos referiremos con el año de su primera edición (1786) y la paginación de la edición establecida por la Academia.

(5) Ver Prologo de la traducción castellana de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, 1986, p.15.

(6) Ver texto en <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/PSAP.htm> Proceedings of the 10th International Kant Congress, 2006 (Berlin: Walter de Gruyter, forthcoming 2006). La referencia entre corchetes es nuestra.

(7) Ver texto en Proceedings of the 10th International Kant Congress, 2006.

(8) Trabajé este tema en otros artículos, por ejemplo, *A história como romance em Kant*. Verardi Bocca, F. *Natureza e Liberdade*. Curitiba: Editora Champagnat, pp. 28-37, 2005; también en “Os significados dos conceitos de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro”. *Philosophica*, Valparaíso, v. 29, 2006 y “Os significados da história em Kant” en la revista *Philosophica* de Lisboa, 2006.

(9) Ver Derrida (2003), Borradori (2004), Derrida y Roundinesco (2004), Derrida (1997) y Levitas (1988).

(10) Es importante recordar que Kant se está refiriendo a la historia moral de los hombres, por lo tanto “lo mejor” debe estar definido aquí en términos morales (1798, A132).

(11) El texto de Kant dice *„Dies also und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller Affect als ein solcher Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, giebt doch vermittelt dieser Geschichte zu der für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft“*; una traducción portuguesa de Artur Morão dice *„Portanto, isto é a participação no bem compaixão, o entusiasmo, embora não seja de inteiramente aprovar, porque toda a paixão enquanto tal merece censura, ocasiona todavia, graças a esta história, a observação, importante para a antropologia: o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal, e claro está, puramente moral, o conceito de direito, por exemplo, e não pode enxertar-se no interesse próprio“*; una traducción brasileña hecha por Jair Barboza dice *„Portanto isto é a participação no bem com afeto (Affect), o entusiasmo, embora não seja algo para se aprovar, porque todo afeto deste tipo merece censura, dá ensejo, no entanto por meio dessa história à importante observação para a antropologia: o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal, e em verdade o puramente moral, como é o caso do conceito de direito, e não pode ser costurado com o interesse próprio“*. Colocamos aquí diferentes traducciones para abonar nuestra interpretación.

(12) Trabajé este asunto en “El análisis del concepto de espíritu entre la filosofía y la literatura. Swedenborg entre Kant y Borges”. *Anais do XV Congresso Interamericano de Filosofia y II Iberoamericano de Filosofia*, 10 páginas, 2004. Disponible on-line in

http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/miercoles/sesion15-16.30/PerezDaniel.pdf

(13) Dice Kant en el primer prefacio de la tercera crítica *“Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“* (1790, AB XIX-XX).