



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.92619>

DERRIDA, LECTOR DE KANT. DERRIDA Y KANT SOBRE EL PAPEL DE LA UNIVERSIDAD



DERRIDA, READER OF KANT DERRIDA AND KANT ON THE ROLE OF THE UNIVERSITY

JESÚS GONZÁLEZ FISAC*/**
Universidad de Cádiz - Cádiz - España

.....
Artículo recibido: 16 de diciembre de 2020; aceptado: 13 de junio de 2021

* jesus.gonzalez@uca.es/ ORCID: 0000-0002-3967-506X

Cómo citar este artículo:

MLA: Gonzalez Fisac, Jesús. “Derrida, lector de Kant. Derrida y Kant sobre el papel de la Universidad.” *Ideas y Valores* 72.182 (2023): 125-147.

APA: González Fisac, J. (2023). Derrida, lector de Kant. Derrida y Kant sobre el papel de la Universidad. *Ideas y Valores*, 72 (182), 125-147.

CHICAGO: Jesús Gonzalez Fisac. “Derrida, lector de Kant. Derrida y Kant sobre el papel de la Universidad.” *Ideas y Valores* 72, 182 (2023): 125-147.

** Este artículo procede de una investigación resultante del proyecto “Naturaleza humana y comunidad (IV): El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI”, con financiación del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, Subprograma Estatal de Generación del Conocimiento, Proyectos I+D Excelencia (FFI2017-83155-P).



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La lectura de Derrida de *Der Streit de Fakultäten*, de Kant, que aborda la relación de saber (Universidad) y poder (Estado), tiene dos fases. Primero, Derrida apostará por “dos Kant”, que comparten una visión de la facultad de filosofía cuya fortaleza crítica solo podrá asegurarse a cuenta de su distanciamiento del poder, para luego leer en el texto kantiano una propuesta de intervención de la filosofía a través de una vía subjetiva, similar a la deconstrucción. Por último, aquí se leerá leeremos la propuesta kantiana como una crítica de la sociedad del conocimiento de su época, de carácter retórico-subjetivo y político.

Palabras clave: antinomia, deconstrucción, Derrida, Kant, retórica del conflicto, Universidad-Estado.

ABSTRACT

Derrida's reading of Kant's *Der Streit de Fakultäten*, that addresses the relationship of knowledge (University) and power (State), has two phases. At first, Derrida will bet on "two Kant", who share a vision of the faculty of philosophy whose critical strength can only be ensured on account of their distance from power. Then he read the Kantian text as a proposal, through a subjective path, for the intervention of philosophy in society, similar to deconstruction. Finally, we will read the Kantian proposal as a critique of the knowledge society of its time, of a rhetorical-subjective and political nature.

Keywords: antinomy, deconstruction, Derrida, Kant, conflict's rhetoric, University-State.

Kant no se encuentra entre los autores a los que Derrida ha dedicado una mayor atención. Los trabajos en los que ha abordado el texto kantiano, breves e incidentales, son apenas un puñado. En *Mochlos* y *Chaire vacante*, Derrida se ocupa casi únicamente de comentar a Kant. En *Théologie de la traduction* comenta a Schelling y su idea de Universidad, con Kant como término de comparación. A estos textos habría que sumar *L'Université sans condition*, en la que, de un modo aparentemente tangencial, vuelve sobre Kant. Lo mismo podría decirse de otros textos en los que se ocupa de la filosofía y de la universidad, como *Les antinomies de la discipline philosophique*, *Les puilles de l'Université* o *Popularités*. Con tratamientos diversos, en todos ellos encontramos cierta obstinación con un texto de Kant, sobre el que Derrida vuelve una y otra vez: *Der Streit der Fakultäten* (en adelante *Streit*).¹ Derrida conoce bien la obra de Kant. Estos trabajos contienen referencias a las tres *Críticas*, a la *Metaphysik der Sitten* (MS) o a *Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft* (*Religion*), así como a opúsculos diversos, tanto de la década de 1780 como de la de 1790. Pero el texto de *Streit* constituye el texto clave, en el que Derrida se centra en *Mochlos* (el título completo es *Mochlos – ou le conflit des facultés*) y que revisitará varias veces entre 1984 y 2001.

En este trabajo nos vamos a ocupar de cómo entiende Derrida la propuesta kantiana de relación entre la Universidad y el Estado. El tema de la Universidad se inscribe en un problema familiar a la filosofía de los años sesenta y setenta, que fue codificado por Foucault como el problema de las relaciones entre saber y poder. Derrida también trabaja en este contexto, en el que sitúa su lectura del *Streit* de Kant. Pero esta lectura tiene dos carices distintos. En el primero de los trabajos que le dedica en los años ochenta, *Mochlos*, de 1984, Derrida lee el *Streit* como un paso atrás de Kant, tras su choque con la censura prusiana en 1792, que se puede apreciar en el prólogo (y que se compadece con algunos textos de *Religion*, que Derrida utiliza igualmente). En *Mochlos* Derrida lee a Kant situando la facultad de filosofía un poco por debajo y un poco por detrás del Estado, al que cede el poder de gobernar. Aunque distinga entre dos Kant, uno más explícito en esta retirada, al asumir sin paliativos que el Estado es el único que puede dar órdenes, y otro más sutil, que pone a salvo una facultad empoderada a su manera por el trabajo crítico, la lectura de Derrida asume que el Estado tiene siempre la capacidad mandataria, también en relación con la Universidad y

1 Para las obras de Kant que citemos más utilizaremos abreviatura nuestra. Para los demás textos y para las referencias utilizaremos la *Siglenverzeichnis* de la Academia. Se cita conforme a la edición de la Academia, con el volumen en números romanos, seguido del número de página. La primera *Crítica* se cita conforma a la paginación de las ediciones A y B.

sus saberes, cuyas doctrinas puede sancionar, mientras que la facultad de filosofía queda apartada de este régimen, asumiendo la crítica y el trabajo de enjuiciamiento de la verdad al margen del Estado, pero sin poder intervenir en el gobierno en modo alguno.

En *Chaire vacante*, trabajo de 1985, y sobre todo en *L'Université sans condition*, de 2001, Derrida pergeña una lectura más valiente, quizás menos apegada al texto, muy sugerente en cualquier caso (luego diremos algo sobre el modo de lectura de Derrida). Para empezar, en *Chaire vacante* rehabilita la figura del ideal de la razón. Kant habría abierto la posibilidad de pensar el ideal del gobernante, que no sería otro que el del filósofo, el “maestro de la sabiduría”, como móvil subjetivo del discurso de la facultad de filosofía. Esta condición abre lo que llama la “vertiente subjetiva”, que habilita a la filosofía para situarse en el mundo. En *L'Université sans condition* Derrida parangona el régimen de la razón, cuyo regente sería el filósofo, con el régimen de la belleza, cuyo regente sería el artista. En la comparación resuena la idea de que la filosofía no puede ser una disciplina mercenaria, como no lo es el verdadero arte. El discurso o el texto filosófico o humanístico tiene una efectividad comparable a la de la creación artística, pues se trata de producir una realidad por libertad.

Kant constituye un apoyo textual para todas estas lecturas, bien que en diferente forma. No sería justo negar a Derrida una enorme perspicacia en su lectura del *Streit*, ni tampoco un profundo conocimiento de la obra de Kant. Pero sucede que su lectura, como toda lectura seguramente, es una lectura de parte, con sus intereses y con sus altibajos. Por eso, al final de este trabajo, vamos a hacer también nuestra lectura de parte, intentando compensar cuando no rectificar la de Derrida.

La figura moderna del juego de saber-poder. Los “dos Kant” de Derrida

El ataque de Derrida a la relación de la filosofía con el poder está modulado por las dos figuras modernas del saber y del poder, que son la Universidad y el Estado. Derrida se hace cargo también del hecho de que esta relación constituye el meollo de la fundación de las universidades alemanas entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (cf. 1990 361, 404 y ss.). Pero esta relación viene transida por un conflicto entre ambas instancias. Aunque el saber sea acaparado por la Universidad, el Estado nunca renunciará a él. Derrida entiende que este es un conflicto irreconciliable (veremos que conduce a fecundas paradojas), que llama “antinomía”.

Para situar la posición de Derrida a este respecto, debe señalarse, en primer lugar, que las relaciones entre el saber y el poder siempre han sido problemáticas. No es a Derrida sino a Foucault a quien se debe

la fijación de esta oposición en los términos de “saber” y de “poder”. En sus trabajos de comienzos de los años setenta, Foucault ha diagnosticado el devenir de la verdad y de la filosofía en Occidente como el devenir de la relación entre saber y poder, que también llama “antinomía” (2005 17). Lo que nos interesa por el momento es que, ya en su comienzo, esta antinomia ha estado ligada al problema de la verdad. La antinomia es el resultado de una pugna más antigua por el lugar de la verdad, donde se enfrentan el saber y la acción. La conclusión de Foucault es que Occidente ha expulsado al poder y a la acción de la verdad, que ha quedado reservada para un saber teorizante. En segundo lugar, Derrida también reconoce que en la modernidad aparece un saber del Estado. El Estado no es únicamente la figura del poder. También es una institución atravesada por un saber, lo que se dio en llamar “razón de Estado”, *raison d'état*. Derrida aprecia en esta figura un nudo o una complicación que impide separar el saber del poder y que está presente en la figura de la censura (cf. 1990 351).

La lectura de Derrida del texto kantiano, que es básicamente la introducción del *Streit*, se centra en tres núcleos textuales: la división de la Universidad y las relaciones de las facultades entre sí y con el Estado, el problema de quién gobierna realmente, si el Estado o sus funcionarios, y, por último, los conflictos entre las facultades (legítimos) y entre las facultades y el Estado (ilegítimos).

Por lo que hace a las divisiones, Derrida entiende que la posición de Kant es ambigua. Por una parte, la Universidad depende del Estado, que la hace viable institucionalmente. Por la otra parte, el Estado necesita de los saberes de las facultades superiores. Pero esta dependencia mutua va acompañada de cierta independencia. El Estado tiene una prerrogativa sobre las doctrinas de las facultades superiores. Esta prerrogativa es la sanción. Derrida recuerda que las facultades son llamadas “superiores” porque tienen que ver con el gobierno (cf. 1990 425), o, habría que decir mejor, con la actividad de gobernar. Porque, ¿no actúa el gobierno sobre el pueblo “por medio de doctrinas”? (Ak VII 19; el verbo que emplea Kant es *wirken*, ‘efectuar’ u ‘obrar efectos’). Si, como se dice al comienzo de la “División general”, el negocio del Estado es “lograr un fuerte y duradero influjo sobre el pueblo” (Ak VII 19), la clave de este influjo está en la exposición pública de las doctrinas (cf. también Ak VII 34-35). De ahí la importancia de la sanción. La sanción es el medio de controlar las doctrinas y, con ellas, al pueblo. Por eso Derrida insistirá todo el tiempo en que el poder ejecutivo del Estado está en las ‘órdenes’, *Befehle*, para empezar en las de la censura de las doctrinas de las facultades superiores. Ahora bien, la facultad de filosofía es “independiente” de las órdenes. La facultad de filosofía, o la facultad de la razón, tanto da, también tiene la prerrogativa o el “privilegio” de la

libertad. Esta prerrogativa, sin embargo, está limitada a la verdad, más concretamente a la crítica. Derrida recuerda que en estas primeras páginas Kant vincula la libertad de la filosofía con el trabajo de enjuiciar los enunciados de las doctrinas de las facultades superiores con vistas a decidir sobre su verdad o falsedad. Es un ejercicio libre toda vez que la verdad no puede ser impuesta (la razón no admite el *crede* alguno; cf. Ak VII 20). La filosofía se opone, así, a cualquier forma de despotismo intelectual. La tesis de calado de Derrida acerca de la antinomia entre saber y poder es que se trata de una separación ontológica, donde el límite separa “la acción y la verdad” (Derrida 1990 428), que constituyen dominios diferentes. Pero esto va a comprometer la ambigüedad (que, a nuestro juicio, reverbera todo el tiempo en el texto kantiano, como parte esencial de su retórica) entre el poder y el saber. Por eso, al hacer recaer la clave del poder del Estado en la sanción, Derrida no podrá sino concluir la impotencia de la Universidad.

El segundo núcleo está formado por los textos en los que Kant desglosa el papel de los funcionarios del Estado. La Universidad está formada por los ‘eruditos’, *Gelehrte*, o ‘sabios’ (Derrida). El campo del saber goza de autonomía, hasta el punto de que Derrida recuerda que la Universidad, según expone Kant al comienzo, tiene el poder de “crear” titulados (cf. 1990 399). Esta autonomía también se puede entender en términos jurisdiccionales como el hecho de que solo los sabios pueden juzgar a los sabios, que componen una suerte de “entidad colectiva de sabios”. Ahora bien, Derrida no pierde de vista que las doctrinas de las facultades superiores las sanciona el Estado, por lo que su autonomía no tiene efectos políticos. La Universidad no se autoriza a sí misma (cf. 1990 401) y, por tanto, no juega papel político alguno con relación a cualesquiera saberes, ya que es vicaria en términos de sanción. Derrida recuerda que cuando Kant limita la autonomía al campo de la verdad (haciendo de ella poco menos que una “tautología”, como señala un poco antes) quizás tenga en mente la llamada al orden de Federico-Guillermo a cuenta de la publicación sin permiso de la segunda parte de *Religion*. En el prólogo del *Streit*, Kant incluye una carta del príncipe dirigida a él en la que le reprocha haberse entrometido en la “intención soberana” del gobierno al intentar publicar un texto sin permiso (Derrida 1990 401-2). Toda vez que las facultades superiores son “instrumentos esenciales del gobierno” (*id.* 407), el texto de Kant sobre teología bíblica comprometía a una facultad, la de teología, que interesa al gobierno. La segunda clase de funcionarios, los ‘letrados’, *Litterate*, son los que tienen trato con el pueblo (en la *Beantwortung auf die Frage: “Was ist Aufklärung”* [*Beantwortung*] Kant los describe como los que ocupan un “puesto o una oficina civil” [Ak VIII 37]), aunque en algún momento han pasado por las facultades. Derrida señala

que tienen un enorme poder, pues son los que tratan directamente con el pueblo. Pero los letrados también pueden interferir en las doctrinas, convirtiéndose en nuevos sabios, en “neólogos”, que postulan igualmente doctrinas nuevas. El Estado debe mantener a raya a estos funcionarios, asegurando el papel de la facultad de filosofía en el orden del saber y evitando así que campe a sus anchas la estupidez del pueblo, que, como recuerda Derrida, Kant no duda en decir que está formado por “idiotas” (1990 415). En este juego, la filosofía debe obrar a modo de “contra-poder”, evitando que las facultades y sus doctrinas se aparten de la verdad. Ahora bien, la tesis de Derrida es que el único poder, o la única fuerza efectiva, tanto da, en este juego la tiene el Estado, que es el único que puede prohibir la enseñanza de cualesquiera doctrinas. La solución al conflicto sólo podrá venir, por tanto, del “exterior” de la universidad (*id.* 431).

El tercer núcleo es el que se ocupa de los conflictos entre facultades. Como señala Derrida, aquí se pone en juego el sentido mismo del límite entre saber y poder y de las divisiones que habilita a lo largo del texto kantiano. Kant distingue entre dos clases de conflicto. El conflicto legítimo es el que tiene lugar entre las facultades superiores y la facultad inferior a cuenta de la verdad de las doctrinas. El juego de la crítica funciona como un tribunal (o como un parlamento), en cualquier caso, de modo regulado, arbitrando una solución racional a cualesquiera disputas. Sucede, sin embargo, que esta regulación solo es plausible, de acuerdo con la lectura que hace Derrida de Kant, dentro de la Universidad. Cuando el conflicto compromete el exterior de la Universidad, entonces el conflicto es ilegítimo. Pero ¿cuál es el exterior de la Universidad? Derrida recuerda que el prontuario que hace Kant, justo al comienzo del *Streit*, de los distintos estamentos del saber localiza varias formas de exterioridad. La de las sociedades científicas sería una de ellas, pero no es esta la que propicia el conflicto. Luego está la de los que gobiernan directamente al pueblo, que son esos funcionarios del estado llamados “letrados”. Y, claro, el pueblo mismo, al que Kant dirige la censura (que ni entiende de doctrinas, ni tiene que saber de ellas o de las disputas acerca de ellas). El conflicto sobreviene cuando el pueblo se arroga el poder de gobernarse a sí mismo, o cuando los que le gobiernan se arrogan un saber nuevo. Ambas cosas suceden de consuno, pues lo que demandan los primeros es en realidad un saber-hacer que de cumplida cuenta de sus deseos.

El fondo del diagnóstico de Derrida se sitúa en este punto. El conflicto tiene lugar cuando los deseos e inclinaciones particulares contravienen la universalidad de la “razón práctica pura”, que es el régimen de la facultad de filosofía (*cf.* Derrida 1990 420, 433). El conflicto legítimo, por su parte, consiste en una disputa regulada procesalmente,

en la que se intercambian los testigos y los testimonios con vistas a lograr una “sentencia”, que es la que acabará con él. Sin embargo, la exterioridad de los deseos también alcanza a este conflicto. Lo que Kant llama en estas páginas “afán de imperar”, *Begierde zu herrschen* (*id.* 433), alcanza también al estamento universitario de los doctos. El límite entre exterior e interior reverbera dentro de la propia Universidad, o se invagina (*id.* 430). Como veremos en la sección siguiente, en realidad lo ilegítimo del conflicto está en el origen de las demandas, las inclinaciones sensibles y el saber que se compadece con ellas, de carácter técnico-práctico. Son unas demandas que denotan una disposición subjetiva pertinaz, que hace que el conflicto sea inacabable, como también observa Derrida (*id.* 433).

Derrida lee esta relación entre la Universidad y el Estado como una salvaguarda del trabajo de la crítica y de su libertad, que siempre será una libertad consentida por el Estado. Esto explica que Derrida contemple “dos Kant” (Derrida 1990e 383), según ponga el acento ora en la necesidad del Estado para la Universidad, ora en la libertad de esta, aliviada por el Estado. Así, un Kant sería el que habría aceptado, y así lo habría indicado expresamente en varios textos, que la Universidad esté limitada por la censura del Estado. Para Derrida, este sería el Kant afectado por su encuentro con la censura de Wöllner, un Kant que justifica un Estado censurante. Otro Kant se situaría, en cambio, un poco más lejos (pero no más allá), reivindicando con fuerza el espacio de la crítica y postulando la facultad de filosofía como un poder contra toda forma de despotismo, aunque limitado al campo de la verdad.

De la impotencia de la filosofía al giro subjetivo (el tercer Kant). El fundamento imposible y el im-poder de la filosofía. La crítica como deconstrucción

La lectura de Derrida afirma que Kant “no intenta transformar” la Universidad ni su organización. Para Derrida, si bien Kant cuestiona la jerarquía entre las facultades, que problematiza al relativizar cualquier fijación de lugares (la posición “superior” de las facultades de teología, derecho y medicina frente a la posición “inferior” de la facultad de filosofía es relativizada por la función crítica de esta, que la sitúa como facultad supervisora de todas las demás), deja intacta la división heredada, que acepta como un *factum* (Derrida 1990 425), igual que acepta al Estado. El “estado de hecho” se impone a Kant, que se cuidará mucho de cambiar ni la estructura de la Universidad ni la censura del Estado. De un modo y otro, Kant legitima el “hecho del Estado” (*id.* 355).

Derrida entiende que es un “gran problema” el que la filosofía sea un “departamento” de la Universidad. Más concretamente, esta dependencia hace que su tarea de controlar a todas las demás facultades

resulte paradójica (cf. Derrida 1990 430). Esta paradoja se compadece con la de la impotencia de la facultad de filosofía, que consiste en que esta última tiene asegurada la autoridad en el campo del saber a costa de carecer de ella en el campo del poder. Cuando Kant abunda en la condición fáctica del Estado y en su monopolio de poder, la filosofía, no menos que cualquiera de las facultades, está condenada a la “impotencia”. Esta es la lectura del primero de los “dos Kant” de Derrida, pero también se confirma en el segundo. El Kant que se enfrenta a todo despotismo lo hace también renunciando al poder fáctico. La resistencia de la filosofía que caracteriza a este Kant no se enfrenta al Estado, sino solo al despotismo intelectual. Es “la más rigurosa” de las resistencias, pero también “la más impotente” (*id.* 417). Kant afirma que el poder no puede alcanzar a la filosofía, para la que postula una libertad incondicionada o absoluta, pero que a la postre necesita del Estado, como el poder fáctico que es, para que la proteja de las intromisiones de los idiotas y de los neólogos (luego diremos algo más sobre estos). La censura de los escritos para el pueblo es una cláusula de salvaguarda no solo para el Estado; también lo es para la propia filosofía. Por eso Derrida concluye que Kant rinde un “modelo” o “matriz” de fracaso de la filosofía, que todavía podemos encontrar en la sociedad moderna: un modelo que sitúa al saber y al poder en posiciones “contradictorias”, que, por exclusión, otorgan al Estado la prelación. El poder alcanza al saber, al que sanciona. Por su parte, el saber se mantiene libre e independiente del poder, pero al precio de no tener poder o influjo alguno en la sociedad.

Sin embargo, Derrida admite una posibilidad de influjo de la filosofía. En *Mochlos* Derrida apunta a la deconstrucción como esta posibilidad, pero será en *L'Université sans condition* donde la afirmará con más fuerza. Esta posibilidad no será ajena al texto kantiano, en el que Derrida va a encontrar las huellas de otro modo de situar a la filosofía como gestora de la verdad en medio del campo del poder. Habrá que situar esta capacidad de influjo en la “vertiente *subjetiva*” (Derrida 1990 366), pero en cualquier caso nos permitirá hablar de un “tercer Kant” alejado del papel legitimador del Estado.

La clave de este Kant está en el trabajo con el que maneja la división de la Universidad. Como hemos dicho, para Derrida, Kant “acepta la división” de la Universidad. Así y todo, el hecho de la Universidad no es algo mostrenco. Lo que está dado es una “división”, que presupone un “concepto” o un “plan” previo (Ak VII 21). Esto permite entender el trabajo de Kant de otra manera que como una mera justificación, pues no sería solo un hecho o un estado de hecho sino una obra, un *Factum* de la razón. Derrida también hace esta otra lectura. Podemos hablar, entonces, de “dos Derrida”. Un Derrida que lee el trabajo de Kant como

un ejercicio acomodaticio, legitimador, del *statu quo* de la Universidad prusiana de finales del siglo XVIII. De acuerdo con este Derrida, Kant, conforme a su “marcha habitual”, se limitaría a “analizar [la división de la Universidad] en sus condiciones de posibilidad jurídicas puras”, pero sin intención de transformar el hecho mismo (Derrida 1990 425). Otro Derrida, en cambio, lee la apelación a la “idea” como una llave para habilitar el cambio.

En *Chaire vacante* Derrida explora un espacio genuinamente kantiano de acción para la filosofía basado en la “magistralidad”. Este espacio participa de la economía regulativa del ideal de la razón. Derrida se refiere al filósofo (cf. 1990 357), que Kant describe en *Religion* como un ‘maestro de la razón pura’, *Vernunftlehrer*. Repárese en que en el *Streit* Kant ha situado la filosofía en el terreno de las ciencias de la razón pura, no en el de las ciencias empíricas (cf. *id.* 358-359). El recuerdo de la posición ideal del filósofo se compadece con esta particular ubicación, con la que Kant quiere situar al docto de la facultad de filosofía en el campo de la razón pura. Por eso, Derrida recuerda en *Chaire vacante* que la filosofía no es algo susceptible de aprendizaje, que no es un contenido histórico. La propuesta de Kant, reiterada *ad nauseam* en tantos sitios (Derrida también), es que no se aprende filosofía, sino que solo se puede aprender a filosofar (*id.* 350). La filosofía, la facultad misma de la razón en la que Kant cifra la filosofía, es una actividad y el modo de hacerse con ella es por medio del ejemplo de un filósofo-ideal, que enseña una práctica y no un contenido (*id.* 361). El filósofo es, en efecto, un “maestro” de la razón (Derrida se refiere aquí al texto de la arquitectónica en el que Kant sitúa la filosofía frente a los conocimientos históricos, primero, pero también frente a cualquier forma de saber hacer), o mejor, un “maestro en el ideal”, que es lo que dice Kant (B 867; Derrida no se refiere a la expresión completa). El papel de la facultad de filosofía es el de un “régimen”, también un “gobierno” o una “regencia” (Derrida 1990 362), del filósofo-ideal. El gobernante real tiene en el gobernante ideal su modelo, también su acicate. “El poder real deberá(debería) inspirarse en la razón, en el gobierno de la razón” (*id.* 363).

El ideal funciona como un motor en la arquitectura de fines que abraja la razón. Derrida recuerda que el filósofo es un “legislador de la razón” (KrV, B 867; Derrida 1990 362) que unifica bajo una idea o esquema los fines de la razón. El régimen de la filosofía, el modelo de régimen que abraja la facultad de filosofía, es el régimen de la razón, que orienta a los depositarios del saber que pueblan la Universidad. La organización de la Universidad se hará desde la “vertiente *subjetiva*” (*id.* 366), conforme al ideal, nunca de acuerdo con una fórmula administrativa o institucional. Esta economía se compadece con la naturaleza

o la “raíz” de la razón, que aglutina “todo el poder superior de conocer” y se opone a “lo empírico” (Derrida cita el texto de *Krv*, B 863). Cabe esperar que ninguna institución real, ni en sus maestros ni en sus discípulos, dé cumplida cuenta de esta capacidad ni logre sus fines de modo acabado. La idea de la filosofía está en el “filosofar”, que se da siempre como acicate de una facultad y nunca como el hecho de una institución. Ni el filósofo ni la filosofía “está jamás *presente, allí, aquí*” (Derrida 1990 369). Derrida retoma esta tesis en “Les antinomies de la discipline philosophique”, donde afirma el carácter “ainstitucional” de la filosofía (Derrida 1990 519). Por lo mismo, al maestro le corresponde un “lugar inencontrable” (*id.* 523). Por eso Derrida insiste en *Mochlos* en que la Universidad que Kant diseña en el *Streit* está totalmente alejada de cualquier conocimiento aplicado, precisamente porque la facultad en juego es “una razón práctica pura” (*id.* 420).

Derrida explora en *L'Université sans condition* las posibilidades críticas de esta raíz estrictamente práctica o teórico-práctica, que lleva a la incondicionalidad de la Universidad y de su discurso centrado en la verdad. Derrida opone esta incondicionalidad a los réditos de las disciplinas aplicadas que “están al servicio de finalidades e intereses económicos de todo tipo” (Derrida 2001 18). La Universidad es incondicional o trabaja incondicionalmente, porque es absolutamente libre. Esta libertad se cifra en el trabajo con la verdad, un trabajo que, desde la *Aufklärung*, consiste en el cuestionamiento de lo establecido. Ahora veremos que Derrida vincula esta radicalidad de la libertad e incondicionalidad de la Universidad con la “deconstrucción” (porque ni la idea de cuestionamiento ni la de crítica son ya suficientemente incondicionales [*cf. id.* 16]). Sea como fuere, importa que este trabajo con la verdad tiene lugar en términos estrictamente teóricos. En este sentido, Derrida recuerda que Kant hizo una apuesta en el *Streit* por la “forma ‘saber’” (*id.* 44). En esta apuesta está su debilidad, pero también su fortaleza. Como recuerda en *L'Université sans condition*, en *Mochlos* manifestó sus “reservas” a este privilegio de la forma saber, que parecía limitar las posibilidades políticas del discurso filosófico. La autolimitación al lenguaje teórico, más acá de cualquier forma de prescripción o de propuesta de acción, revelaría esa impotencia de la filosofía, también de la Universidad, que Derrida no deja de cuestionar. Sin embargo, ahora esta apuesta por la teoría también la empodera.

Derrida se ocupa en este texto de evaluar el sentido mismo del “trabajo” que se lleva a cabo en la Universidad y, *más concretamente*, el que se hace en las Humanidades, que serían las disciplinas que han recogido el guante de la facultad de filosofía de la época de Kant. Las Humanidades también tienen cierta eficacia. Muy perspicazmente, Derrida vuelve sobre la clasificación que encontramos en la *KU* entre

distintas formas de “hacer” (Derrida 2001 47-8; KU, Ak. v 303). Además de las acciones que rinden un determinado “producto”, existen acciones cuyos “efectos” no son productos. Concretamente, Derrida se refiere al trabajo de las facultades de Humanidades, que por ser “intelectual”, es decir, que por no ser un “saber-hacer”, no es por ello menos efectivo. Derrida llama a este trabajo/acción “profesar” (*id.* 47 y ss.). En la profesión, la del filósofo o la de cualquiera de los que componen las facultades de Humanidades, tiene lugar un “compromiso testimonial”, que es siempre una declaración, la declaración de la verdad o el cuestionamiento de la verdad. Ciertamente, al menos desde el punto de vista de los “dos Kant”, no se puede esperar mucho de la profesión del filósofo que se limita a discutir en el espacio intrauniversitario con los doctos de las facultades superiores. La propuesta de Derrida es que las Humanidades se encuentran ahora, de un modo que es indecible, ya fuera de la Universidad y del espacio académico. De ahí la necesidad de pensar en algo distinto de la “crítica” o del “pensamiento”, si es que tal cosa debe quedar de parte del trabajo de alguna facultad. Esto es la deconstrucción.

La deconstrucción, tal y como ya la plantea Derrida en *Mochlos*, constituye un particular trabajo con el texto que, desde la interpretación y la distancia que supone, rompe con cualquier norma o límite, conceptual o académico. No es, sin embargo, ni una reforma ni una destrucción sistemática. Derrida llama “tematización” al trabajo de interpretación. La tematización es una suerte de “contrato”, también un ejercicio de “responsabilidad”, con el texto. Es una “operación” o intervención puntual (es un acontecimiento), que aglutina y desborda al mismo tiempo cualquier contexto, para empezar el de la academia, o cualquier norma, tanto las normas discursivas o de sentido como también las normas institucionales. Su rédito está en la operación misma y en su inédito (formal y materialmente hablando) tener lugar. La deconstrucción es “una toma de posición”, inseparable de “la problemática político-institucional” y requiere “un nuevo cuestionamiento de la responsabilidad” (Derrida 1990 424). Por lo mismo, la deconstrucción es un compromiso con la incondicionalidad. La deconstrucción, dirá Derrida en *L'Université sans condition*, es “una especie de principio de *desobediencia civil*, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia” (Derrida 2001 21, énfasis agregado). Además, Derrida precisa en este trabajo la economía de la deconstrucción sirviéndose de una herramienta kantiana. La deconstrucción funciona con la economía misma de las ideas, con la lógica del uso regulativo o del “como si”. La deconstrucción tiene que trabajar desde otro lugar, tiene que producir ese mismo lugar (Derrida lee la economía del “como si” en términos de obra de arte), pero sin cambiar ni destruir nada. La

dinámica del “como si” apela a esta posibilidad, recogiendo (son tres los sentidos que Derrida desglosa [2001 27 y ss.]) la idea de una ficción útil, productiva, que instaura mundo (el producto de las Humanidades está entre la naturaleza y la libertad) y que es un acontecimiento objetivo y subjetivo a un tiempo.

Sea como fuere, Derrida apuesta por la llamada ‘teoría’, *theory*, bajo la que se agrupan las disciplinas que han asumido “las prácticas deconstructivas” (Derrida 2001 22). Por una parte, con la teoría se sitúa la deconstrucción en otro lugar que cualquier saber aplicado, convirtiéndose así en el ejercicio más genuino de las Humanidades. Derrida hablará de un “teoreticismo neutro” para referirse a este posicionamiento libre (cf. *id.* 42-3). En segundo lugar, la teoría solo se da en ejercicios o “prácticas”, como las llama Derrida, en el trabajo con los textos que se hace todo el tiempo en las facultades de Humanidades. En este sentido, Derrida vincula la deconstrucción y su lenguaje con la performatividad (la producción de la obra es un acto performativo, aunque esta lectura, al menos en *Mochlos*, es excluida expresamente de la prosa kantiana). La teoría, por último, es una práctica interdisciplinar. Las Humanidades definidas por la teoría traspasan las fronteras entre las disciplinas (los *cultural studies* son esta clase de estudios) y también las fronteras de la academia. Derrida asume que las Humanidades acompañan a un proceso creciente de globalización, que comienza trasgrediendo los límites de la Universidad, pues alcanzan a toda la sociedad, y que termina haciendo estallar al Estado nación. No solo o, al menos, no únicamente por los medios de que hoy se dispone. También, sobre todo, por el alcance mismo del “horizonte de la verdad”, que no es otro que “el horizonte del hombre” (*id.* 14).

Pero ¿y Kant? En *L'Université sans condition* la presencia de Kant está más bien sugerida, no como en *Mochlos* o en *Chaire vacante*, que contienen referencias a textos del *Streit*. La introducción del sentido de la obra de arte como economía plausible de la realidad de la deconstrucción y del trabajo de las Humanidades es inédita (tiene su precedente en *Economimésis* [Derrida 1975]) y, aunque podría conectarse con la noción de “ideal”, esta no aparece en ningún momento. El aspecto en el que sí se conecta el texto que cita Derrida de la definición del “arte” de la tercera *Crítica* es el que vincula la deconstrucción y las Humanidades, que son el *alter ego* de la filosofía en el *Streit*, con un trabajo libre y no remunerado (Derrida 2001 47). Nos referimos a un texto de los trabajos preparatorios del *Streit*, en el que Kant apunta que las facultades superiores pueden caer en la tentación de convertir su negocio en mero ‘arte asalariado’, *Lohnkunst*, cosa que sucede cuando lo convierten en “pura empiria” (VASF Ak XXIII 429). También en el § 43 de la KU, Kant distingue entre el “arte” y la “artesanía”, a la que caracteriza también

como “arte asalariado”. Se trata al fin y al cabo de desvincular a la filosofía, lo mismo que al arte, de cualquier forma de experiencia, tanto en lo que hace a su conocimiento, que no puede ser un mero “saber hacer” (Kant se refiere a esto en el *Streit* [Ak VII 31]), como en lo que hace a su finalidad, que solo puede ser libre, tal y como indica el privilegio de la filosofía como saber de la verdad, que nunca podrá ser un saber impuesto. Derrida, sin embargo, no se refiere a este texto y en ningún momento cita los *Vorarbeiten*.

Para terminar, vamos a volver sobre el texto kantiano, no sobre el texto que utiliza Derrida (con el que, como acabamos de ver, parece haber coincidencias ocultas), sino sobre el texto de Kant y otras posibilidades de lectura de este, en relación con la cuestión de la filosofía y su papel en la Universidad (o en relación con la antinomia saber-poder, tanto da), algunas sugeridas por Derrida, otras simplemente orilladas.

Kant, “lector” de Derrida. Los estamentos de erudición y la sociedad del saber. La vía subjetiva y la reforma del modo de pensar

Para situar en sus justos términos la cuestión de la impotencia de la filosofía, que da por supuesto que hay una verdadera antinomia entre el saber y el poder, hay que entender qué significa “sancionar”. Es cierto que la sanción necesita de la fuerza. El que sanciona es el poder ejecutivo, toda vez que la sanción consiste en la autorización para la exposición pública de las doctrinas. En *Was heisst: Sich im Denken zu orientiren?*, Kant explica que la censura de los escritos (por censura ha de entenderse inmediatamente la prohibición de publicaciones, aunque, en general, se refiere a toda forma de interdicción) es una “coacción [Zwang] civil”, que supone el uso de la fuerza o de la violencia, *Gewalt*, para impedir la impresión y distribución de escritos en la sociedad. Lo que importa de esta forma de violencia es que rinde también efectos subjetivos. Porque si, para que haya pensar en general tiene que haber “comunicación” (cf. WDO Ak VIII 144), la censura arruina la capacidad de pensar. La publicidad es condición del pensar, que demanda no solo un espacio matemático de difusión, sino también y ante todo un espacio dinámico de interacción entre los pensamientos y quienes piensan, que Kant llama aquí “comunidad” o *Gemeinschaft* (la comunidad, recuérdese, pertenece a las categorías dinámicas de “acción recíproca”). La censura tiene siempre un carácter social o civil o, como señalaba Derrida, no hay censura si no hay un “dominio público”, “no hay censura privada” (Derrida 1990c 353, 354), porque el espacio de comunicación es un dominio fáctico de impresión y distribución de escritos, pero también es un dominio racional. Podría decirse, parafraseando la introducción de la

tercera *Crítica* (cfr. KU § II, AA 05: 174), que los escritos, el mundo de los escritos, pero también el de los discursos y las exposiciones (que comprende los estamentos e instituciones que les dan cobijo), constituyen el ‘domicilio’, *domicilium*, *Aufenthalt*, o paradero de la razón. Lo que Kant llama en la *Beantwortung* el “mundo de los lectores” debe entenderse en su ambigüedad, significando tanto un espacio material y externo, que es lo que significa aquí mundo, una totalidad de composición que aglutina espacio-temporalmente las publicaciones (la contraparte del mundo de los lectores es el mundo de los escritos, y la de los oyentes, el mundo de las exposiciones), como un espacio de transmisión y recepción, un espacio de participación también (que sería otro modo de traducir *Mitteilung*), racional pero no puro.

En la sanción, por lo que tiene o demanda de fuerza, tiene que haber un poder ejecutivo. Por eso, en el *Streit* Kant insiste en que el Estado debe ser el que ordene qué debe ser expuesto públicamente. Por lo mismo, el Estado es quien impide esa exposición o, en su caso, quien la limita a un determinado espacio de comunicación, que es lo que propone realmente Kant. Pensemos que en el prólogo del *Streit* Kant afirma que *Religion* era una obra ‘cerrada’, *verschlossenes*, e inaccesible al público (Ak VII 8). Parece que Kant acepta que en la Universidad se hablara un “lenguaje reservado” (Derrida 1990 419). Pero ¿es así? En el *Streit* Kant no habla de comunicación sino de ‘enseñanza’, *Lehre*, que es el negocio de las facultades. Kant insiste en que el Estado no debe ocuparse de la enseñanza, pero tampoco de las propias disciplinas que deben ser enseñadas, que es el negocio de los doctos. En su caso, también es el negocio de la filosofía, que se ocupa no tanto de las doctrinas mismas como de evaluar su verdad, contribuyendo así a su ampliación y perfeccionamiento (Ak VII 19). La retórica con la que Kant estipula esta limitación para el Estado es la de la falsa adulación. Para el gobierno sería contraproducente ocuparse de tales cuestiones. De hacerlo incurriría en la “pedantería”, haciéndose merecedor de la “burla” del pueblo. Ciertamente, la retórica de estas líneas es particularmente insidiosa. Es un aviso al príncipe, pero no para que evite el ridículo, sino para que no pierda su autoridad, que está en otro lugar. Al final de la introducción (lo hemos visto antes), Kant enseña las cartas y, en lo que sí sería una verdadera advertencia, digamos entre el aviso y la amenaza, recuerda que no poner orden en las facultades puede llevar al desorden y la anarquía (Kant se refiere a la anarquía expresamente en Ak VII 34, nota; hay otra referencia en Ak VII 24). La tesis del *Streit* es que el desorden *de facto* solo podrá resolverse por medio de un ordenamiento de carácter forense o acordado, que no es exactamente *de iure*, pues

no es un orden trascendental, sino *a priori* y fáctico, metafísico,² que se localiza en los lugares en los que está domiciliado el saber, como la escuela, o la academia, los tribunales o los parlamentos. El peligro del desgobierno solo podrá conjurarse por medio del gobierno del saber. Por eso Kant (cf. Ak VII 19) sitúa la clave del orden en el conjunto de las facultades y en el ‘estamento erudito’, *Gelehrtenstande*, que es de quien verdaderamente debe temer el príncipe la burla, y no de los idiotas que conforman el pueblo. El verdadero aviso que hay detrás de la hojarasca retórica es que, a falta de un saber del gobierno, o a falta de un estamento erudito, no hay gobierno que valga.

Decimos esto porque, de señalarse una impotencia en el comienzo del *Streit*, esta debe ser achacada al Estado antes que a la Universidad. Aunque al Estado se le otorgue el poder del mandato, esta prerrogativa va acompañada –en el mismo lance, queremos decir– (en las apenas dos páginas de la “División general de las facultades” que marcan el juego entre el poder y el saber) de la limitación de ese poder. No solo porque dar órdenes no es lo mismo que enseñar, sino porque pretender enseñar, la usurpación de saber, es la verdadera usurpación. El peligro del desgobierno del que Kant avisa en la coda final de la introducción no está solo o únicamente en que el pueblo de idiotas se gobierne a sí mismo. El desgobierno comienza cuando se producen nuevas doctrinas para ese gobierno. Está en los “innovadores” de las doctrinas o “neólogos” (Ak VII 34; nota 35). Por eso, volviendo sobre la idea de domicilio que hemos utilizado antes, debe señalarse que el terreno en que Kant centra la cuestión, los estamentos del saber, es el lugar donde se sitúa el ejercicio del saber-poder. Esta es la novedad del texto kantiano.

El comienzo del *Streit*, donde Kant hace un prontuario de la ‘erudición’, *Gelehrsamkeit* (cf. Ak VII 17-8), confirma esto que decimos. Las universidades “crean” sabios, doctores del saber y del gobierno; las sociedades producen aficionados al saber (de cuyo saber asilvestrado poco cabe esperar); mientras que las oficinas funcionariales, en el último escalafón, gobiernan directamente al pueblo. Repárese en que ese prontuario, que comprende las instituciones y depositarios que conforman lo que podríamos llamar la sociedad del saber de su tiempo, constituye la “división general” que es anterior a la división de la Universidad en facultades. Esta exterioridad que es la sociedad del conocimiento no solo es lógicamente anterior a la Universidad; es una parte de ella. Antes bien remite a una realidad previa a la separación de la academia en la que se complican el saber y el poder. Pero estas divisiones no son limpias. Para empezar, no es claro el límite entre el saber y el poder, pues, como dice Kant más adelante, también las facultades superiores, y no

2 Nota 5, página 60.

solo los funcionarios que gobiernan directamente sobre el pueblo, pueden verse arrastradas por el afán de gobernar. En segundo lugar, como resultado de esto, tampoco la jerarquía constituye un orden seguro. La estratificación que dibuja en un principio, donde los niveles que ocupan los distintos estamentos se ordenan según su proximidad o lejanía al saber que gobierna y al pueblo que es gobernado, se viene abajo en el conflicto ilegítimo, donde los doctos caen en la tentación de gobernar. La novedad del texto kantiano es que sitúa el ejercicio del saber-poder en esos estamentos, que constituyen un terreno mixto e impuro, si se nos permite esta expresión, en los que los límites son difusos.

La verdadera razón por la que el Estado tiene que aceptar que el negocio del saber esté en manos de las facultades no es una cuestión de propaganda. Es por la propia naturaleza del saber, por su particular e inédita imbricación con el poder, que el Estado tiene que inhibirse, no ya de tomar parte en el saber, sino incluso del ejercicio de su propio gobierno, que necesita del saber para garantizar su eficacia. Kant no está dando una salida al poder, desmarcándolo de la crítica y del trabajo de la facultad de filosofía, al tiempo que le mantiene como mandatario. La recíproca impotencia que esboza Derrida entre un poder apartado del saber y un saber apartado del poder no se sostiene si nos atenemos al sentido que tiene la sanción, que no es tanto un ejercicio ejecutivo, donde lo que prima es el poder o la fuerza, como una renuncia y una cesión que se hace, contra lo que pudiera parecer, en términos de poder. El Estado renuncia a enseñar, pero con ello renuncia igualmente a saber gobernar, lo que quiere decir que también renuncia a gobernar.

En el siglo XVIII aparece un conocimiento del gobierno inédito, la llamada “razón de Estado”. Este conocimiento aparece tangencialmente en el *Streit* (nos referimos a las referencias a la ‘policía’, *Polizei*, que Kant vincula con la facultad de medicina), pero indica que no se puede hablar del Estado si no se habla al mismo tiempo de sus instituciones y sus funcionarios, revelándose la Universidad como el verdadero nudo de esta coimplicación. Por eso Kant insiste en que el Estado necesita de las doctrinas de las facultades superiores para gobernar, porque gobernar no consiste solo en mandar. Parafraseando un conocido texto de la primera *Crítica*, podríamos decir que las órdenes sin saber son ciegas. Esta es la lección que se puede extraer de la idea de sanción, que constituye una orden informada. Por eso cuando Kant expone, en lo que sería una suerte de tautología descarada, que el propósito del Estado es lograr “un influjo sobre el pueblo”, todavía debe señalar (ambas apreciaciones se siguen sin solución de continuidad en el texto de Ak VII 19) que su mandato esencial es la sanción, significando que gobernar es más que un ejercicio mandatario.

En la *Beantwortung* Kant aborda el problema del mandato desde otro punto de vista. El gobierno del Estado se hace por medio de instituciones. El uso privado de la razón es la obediencia regulada que deben los funcionarios públicos a las normas y procedimientos de las instituciones a las que pertenecen. El Estado no ejerce su poder ejecutivo a través de órdenes. Los ejemplos de los imperativos dirigidos a los ciudadanos concernidos por las distintas instituciones de gobierno, como “no razones, paga”, “no razones, adiéstrate”, etc., se encuentran entre la exageración (el Estado se presenta como un mandatario omnipresente) y el absurdo (el mandato de “no razones, ten fe” es un oxímoron, porque el asentimiento solo puede ser libre), como si el Estado no estuviera seguro de su poder. El uso público de razón, que postula la libertad de la discusión entre doctos, es presentado por Kant no como desobediencia sino como instrumento para la mejora de las instituciones. En el *Streit*, se desplaza esta posibilidad al conflicto legítimo, cuyo propósito es el aseguramiento de la verdad de las doctrinas, mientras que el mandato del Estado se circunscribe a impedir que todos los implicados en la enseñanza de las doctrinas o en la aplicación de las normas y procedimientos derivados de ellas pugnen por el gobierno, subvirtiendo lo que en la *Beantwortung* sería su uso privado de razón. La diferencia es que en el *Streit* Kant explicita este uso de razón en términos del saber y de las normas derivadas del saber, localizando el peligro en la usurpación del saber, cuando los letrados o los doctos promueven doctrinas nuevas, o en la extralimitación de las atribuciones de gobierno, cuando se erigen en “tribunos del pueblo”.

Tiene razón Derrida cuando habla de una “vertiente subjetiva”. También en el caso del *Streit*, a pesar de que no refiere a este trabajo (Derrida abunda en los textos de la *KrV* sobre el “ideal de la razón pura”, pero no se refiere, por ejemplo, a la idea del “interés científico” que Kant apunta en *Ak VII 20*, que permitiría vincular la crítica con el sistema de fines y con la arquitectónica). Pero esta vía subjetiva no es una solución de compromiso, que es como Derrida parece entenderla: Kant no habilita este camino solo para los doctos, reservando para el gobierno de los súbditos el régimen irracional de las órdenes. El sistema normativo que rige tanto la gestión de la verdad de las doctrinas (las reglas del conflicto legítimo) como el ejercicio del gobierno sobre el pueblo no solo dispone la conducta externa de los gobernados, también afecta a su ánimo. Este es el propósito de la “Ilustración”, tal y como Kant expone osadamente al comienzo de la *Beantwortung*: un propósito que demanda igualmente una reforma de las instituciones que son el uso público de razón. La maestría como medio de influjo de la razón en el ánimo que propone Derrida no sirve para casi nada a

menos que vaya acompañada de una disciplina sobre el ánimo ejercida institucionalmente, por medio de normas o de órdenes.

Pensemos que no hay sistema normativo que no suponga siempre y al mismo tiempo una disciplina. Por eso todo régimen racional tiene una vertiente subjetiva, que es la que ocupa todo el tiempo al conflicto ilegítimo. Está en juego la Ilustración, que, como decimos, constituye un lance que alcanza tanto al Estado como a los gobernados. Una “reforma en el modo de pensar”, la llamará también Kant (AK VIII 37), que consiste en “hacer sitio [*Platz machen*] al pensar libre” (VASF AK XXIII 424). Si Kant apunta la necesidad de que los letrados hayan conocido en algún momento las doctrinas de las facultades superiores es porque en las órdenes que deben conducir la conducta del pueblo reverbera no solo un conocimiento formal, sino un modo de pensar. Aquí no podemos detenernos en la complejidad del concepto de *Denkungsart*. Baste decir que es una particular disposición del ánimo, un conducirse del pensar, con sus reglas, pero también con su fuerza y no solo un conocimiento. Sea como fuere, decimos que el conflicto ilegítimo solo puede evitarse gracias, no a la sola verdad, sino a una disposición a la verdad, que es lo que rinde la crítica y en la que se decide la propia esencia de la razón, que es la libertad (Kant habla aquí de un “principio de la libertad”). Estamos en el terreno, también mixto e impuro, entre “lo que el hombre puede y debe hacer” (AK VII 30). Esta disposición debe evitar que los letrados cedan a los deseos del pueblo y tergiversen las doctrinas a favor de un saber-hacer que satisfaga sus inclinaciones (las del pueblo, que terminan siendo las suyas propias). También debe evitar que los doctos, en las facultades superiores, caigan en esa misma tentación. El conflicto ilegítimo no se juega, por tanto, solo en términos normativos o de usurpación del poder. También se juega en la razón misma, cuyo “régimen” abandonan los funcionarios dominados por sus deseos e inclinaciones, desmoronándose, como hemos dicho antes, cualquier orden estamentario del saber y, con él, el del gobierno y el Estado. El conflicto, tanto el legítimo como el ilegítimo, se decide siempre y al mismo tiempo en términos objetivo-subjetivos, pues solo cuando se logren unas doctrinas/facultades/funcionarios acordes con el régimen de la razón se podrá asegurar el orden y la seguridad que el Estado desea en la conducta de los gobernados. El vínculo que en la *Beantwortung* aparecía entre los dos usos de razón da pie en el *Streit* al vínculo entre las doctrinas y el gobierno de los distintos estamentos de erudición. No obstante, en ambos textos, decimos, está en juego asegurar el vínculo entre una reforma en el modo de pensar y un modo de actuar que será, siempre y al mismo tiempo, acorde con la razón y con los intereses del Estado.

Conclusión. Los modelos del “rey-filósofo” y la “república erudita”. Filosofía y retórica en Kant

Tal y como Kant plantea la cuestión de las facultades, que introduce gracias a una división de la sociedad del conocimiento, la complicación entre el negocio del saber y el negocio del gobierno es constante en el texto de la introducción. La estrategia expositiva busca zanjar desde el comienzo la diferencia entre el interés del Estado por el gobierno del pueblo y el interés de la facultad de filosofía por el gobierno de las facultades y por la verdad de sus doctrinas, que se compadece con distinción entre las dos clases de conflicto. Sin embargo, el peso de la situación *de facto* que describe Kant desde el comienzo nos sitúa en ese terreno, genuinamente retórico, en el que el filósofo se dirige al poder. Derrida dice en *Mochlos* que Kant no toma como modelo de lo político el “rey filósofo de Platón”, sino más bien “la sabiduría práctica de la monarquía parlamentaria británica” (Derrida 1990 425-426).

Considerando los vínculos plausibles entre formas de gobierno y formas de soberanía que Kant desglosa en *Zum ewigen Frieden*, la mejor forma de gobierno es la de un Estado monárquico gobernado de modo republicano, esto es, un Estado que cuya soberanía reside en uno solo, en un príncipe, mientras que el gobierno se ejerce conforme al principio de la división de poderes (*cf.* ZF AK VIII 352). La idea de sanción que hemos visto antes se hace cargo de esta posibilidad como la más deseable. En una nota (SF AK VII 19), Kant explica que los mandatos del monarca deben ser considerados como si emanaran de un ministro, porque así podrán ser enjuiciados por la cámara del parlamento sin socavar la autoridad del mandatario. En realidad, el poder ejecutivo cede la capacidad legisladora al parlamento, en el que se producen las leyes de un modo racional y comunicativo. La figura del “como si” que Kant introduce aquí supone la distancia que el principio de división de poderes establece entre el poder ejecutivo y el legislativo, dando una coartada retórica a un monarca que, como cabe esperar en esta época, aspira a gobernar despóticamente. A esta distancia hay que unir la que supone la representatividad del poder legislativo, que Kant también considera necesaria para una adecuada gestión del poder, pues solo una voluntad que represente al común puede producir mandatos igualmente generales (leyes), mientras que una voluntad no representada, como sucede cuando el poder legislativo está en todos y cada uno de los ciudadanos (democracia), solo puede ser arbitraria y anárquica. Esta lectura nos parece más plausible que la que propone Derrida en *Chaire vacante* del influjo del “filósofo ideal”. Ciertamente, Kant nunca renunció a la fuerza del ideal cuando está en juego la política de la razón pura, si puede decirse así. Cuando se trata del gobierno,

sin embargo, se impone un régimen racional partido o abierto en las distintas funciones/actividades de los poderes del Estado.

En el *Streit* puede reconocerse esta particular apuesta de Kant por una monarquía republicana. El Estado es el mandatario y aglutina el poder político y la fuerza. Pero el Estado no decide en absoluto. Es cierto que utiliza la fuerza y ejerce el poder coactivamente cuando dispone o impide la exposición de ciertas doctrinas en la Universidad, o las ordenanzas que se aplican en las oficinas públicas de los distintos ministerios en la sociedad. Por su parte, la Universidad hace las veces de parlamento, un parlamento de eruditos o una “república erudita”, como la llama también Kant (VASF Ak XXIII 425), en la que se distribuyen las tareas de producción y de supervisión de las doctrinas entre las facultades superiores y la facultad inferior. A falta de un poder judicial, en el modelo de una república de los saberes la facultad de filosofía hace de ala izquierda, con la misión de supervisar y hacer cumplir el principio de la libertad y de la verdad en todas las doctrinas y, con ellas, en el ejercicio mismo del poder ejecutivo. Respecto a la representatividad, aquí no podemos extendernos.³ Tan solo diremos que la propuesta moral de Kant es que la razón imponga su régimen, disciplinariamente o como ejercicio de una virtud, recuérdese, frente a las inclinaciones. Este juego entre la razón y la forma de la ley universal y las inclinaciones, que son particulares en sí mismas, es lo que se decide en una forma representativa de gobierno, cuya “voluntad general” hace las veces de mecanismo lógico-racional que propicia prescripciones universales en oposición a los deseos y las inclinaciones; estas *últimas* funcionan conforme a un mecanismo, digámoslo así, lógico-egoísta, que solo rinde conductas individuales y dispersas. La coda final en la nota que ultima la introducción (Ak VII 34-35) recuerda que solo un gobierno por el conocimiento procura estabilidad, mientras que un gobierno por el deseo, en el que la democracia es la forma de soberanía más acorde, propicia la anarquía y el desgobierno. Sin embargo, vale la pena considerar todavía la figura del rey filósofo a la que Kant no se refiere ciertamente en estas páginas pero que, a nuestro juicio, ejerce plenamente siempre allí donde hable del Estado y de las formas de gobierno, tanto cuando se trate de la gestión de la Universidad como cuando aborde el problema de la historia y de la sociedad. Es decir, cuando el filósofo Kant se dirige al príncipe. Porque pertenece al negocio crítico –tal y como Kant expone en la *KrV*–, los escritos y la publicidad. Habrá que esperar a *zEF* para encontrar una regulación de esta práctica con relación al poder en el conocido “Artículo secreto para la paz perpetua”, en el que

.....
 3 De este vínculo entre la idea de gobierno representativo y el juego de las facultades en la moral nos hemos ocupado en ...

Kant postula la necesidad de que los Estados escuchen en silencio a los filósofos (Ak VIII 368-369). Esto explica la retórica de la introducción del *Streit*, similar a la que encontramos en la *Beantwortung*, en la que no deja de tranquilizar al príncipe sobre su prerrogativa como mandatario, al tiempo que le asegura que el gobierno de la filosofía sobre las doctrinas es el único que puede informarle de lo que “podría serle ventajoso o perjudicial” (SF Ak VI 34), garantizándole la seguridad y tranquilidad públicas que tanto desea.

En la retórica del filósofo que se dirige al príncipe, en el uso de los escritos en el espacio público, se decide la realidad, el rédito político y también el poder, por qué no, de la razón y de la filosofía. Como señala Derrida, sucede aquí un particular efecto, un *tener-lugar*, que está vinculado al compromiso con la verdad que es la crítica, que solo puede acontecer a través del lenguaje y que va acompañado siempre de una cierta receptividad. De ahí la importancia de considerar la retórica del filósofo como emparentada con el trabajo o la metodología de la virtud, que Kant esbozará en otros textos (nos referimos a MS), en donde una particular disciplina propicia una disposición y un modo de pensar firme y autónomo. El poder del filósofo está en la palabra y en el “principio de libertad”, como lo llama Kant, que le ata a la verdad y que trasforma a quien escucha. Este es el poder de la *Crítica*.

Bibliografía

- Derrida, Jaques. “Signature, événement, contexte.” *Marges de la Philosophie*. De Minuit, 1972. 365-393.
- Derrida, Jaques. “Economimésis.” *Mimésis des articulations*. Editado por Sylviana Agancinski. París: Flammarion, 1975, 57-93.
- Derrida, Jaques. “Mochlos ou le conflict des facultés.” *Du droit à la philosophie*. Galilée, 1990, 397-439.
- Derrida, Jaques. “Les antinomies de la discipline philosophique.” *Du droit à la philosophie*. Galilée, 1990, 511-524.
- Derrida, Jaques. “Chaire vacante: censure, maîtrise, magistralité.” *Du droit à la philosophie*. Galilée, 1990, 343-370.
- Derrida, Jaques. “Les puilles de l’Université. Le principe de raison et l’idée de l’Université.” *Du droit à la philosophie*. Galilée, 1990, 461-498.
- Derrida, Jaques. “Théologie de la traduction”. *Du droit à la philosophie*. Galilée, 1990, 371-394.
- Derrida, Jaques. *L’Université sans condition*. Galilée, 2001.
- Foucault, Michael. *L’ordre du discours*. Gallimard, 2005.
- Foucault, Michael. *Leçons sur la volonté de savoir*. Gallimard/Seuil, 2011.

Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften* [Ak.]. Hrsg. Koeniglichen Presussichen Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Walter de Gruyter, 1900 y ss.

Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Editado por Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, 2003.

Rodríguez Aramayo, Roberto. “La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario.” I. Kant. *El conflicto de las facultades*. Alianza, 2003, 7-34.