

Representaciones sobre el filósofo-profesor: la excepcionalidad de Kant en las lecturas de Schopenhauer y Derrida

Adriana Barrionuevo – Luciana Samamé

En su escrito “Sobre la Filosofía en la Universidad”, Schopenhauer libra una batalla en un doble frente: por un lado, estableciendo razones encaminadas a mostrar la incompatibilidad entre la filosofía como profesión con la filosofía como libre investigación de la verdad; por el otro, dirigiendo una crítica mordaz contra la filosofía dominante de la época en las universidades, esto es, el hegelianismo. En el contexto de esta doble crítica, la figura de Kant desempeña un papel de singular importancia: en primer lugar, por haber representado, en opinión de Schopenhauer, uno de los infrecuentes casos en que un auténtico filósofo haya ejercido a su vez la docencia; en segundo lugar, porque el hegelianismo sólo pudo imponerse en las universidades a costa del sacrificio de la filosofía crítica, lo cual significó para aquél un verdadero retroceso espiritual y una grandiosa pérdida para la filosofía. En lo que sigue, se intentará reconstruir sucintamente tales argumentos esgrimidos por Schopenhauer, sobre el telón de fondo de la “excepcionalidad” representada por Kant.

El filósofo de Danzig ha vuelto célebre una contraposición que en forma incesante inunda sus escritos: una cosa es vivir *de* la filosofía, y otra bien distinta vivir *para* ella. Con esto, estaba estableciendo una distinción tajante e irreconciliable entre la filosofía entendida como actividad espiritual, libre y desinteresada, y la filosofía concebida como profesión, como actividad remunerada por el Estado. De esta suerte, Schopenhauer apunta su crítica fundamentalmente a la práctica institucionalizada de la filosofía en las universidades. Para ello, acude a dos argumentos: el primero se trata del viejo argumento ya utilizado por Platón contra los sofistas: la dignidad de la filosofía no admitiría obtener como recompensa otra cosa que la verdad, de modo que al aceptarse un pago por su enseñanza, sus verdaderos fines se ven amenazados:

“Esa antigua opinión tiene su buena razón y se basa en que la filosofía tiene muchos puntos de contacto con la vida humana, tanto con la pública como con la privada; por eso, si con ella se estimula el lucro, entonces la intención adquiere preponderancia sobre el conocimiento (...). De hecho, ¿no es realmente esa antigua querrela la que, desde entonces nunca extinguida del todo, todavía hoy prosigo yo? Las más altas aspiraciones del espíritu

humano nunca son compatibles con el lucro: su noble naturaleza no se puede amalgamar con él” (Schopenhauer, 2006: 182-183)¹

Con esto Schopenhauer expone una peculiar sintonía con el pensamiento antiguo, según el cual la filosofía alcanza su máxima dignidad en la *vita contemplativa* al tiempo que en ésta el ser humano desarrolla la parte más excelente de sí (Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro X). La condición de la contemplación es precisamente el ocio, y su recompensa, ninguna otra cosa más que ella misma. Desde semejante óptica, resultará natural desestimar todo tráfico con la filosofía que ose bajarla de semejante altura. Recibir por tanto un pago a cambio de su enseñanza, no haría más que empañar la sublimidad de su carácter.

El segundo argumento contra la profesionalización de la filosofía es más potente, y Schopenhauer le dedica de hecho más páginas: se trata de la amenaza que implica para la filosofía el recibir un sueldo por parte del *Estado*. Desde el momento en que el filósofo acepta su plaza de profesor, se pone al servicio de unos fines externos a los de la filosofía misma, esto es, a los intereses del poder estatal. Aquí Schopenhauer parece establecer nuevamente un antagonismo extremo, esta vez entre libertad y obediencia. Tal es la situación a la que lamentablemente se encuentran expuestos en su opinión los filósofos universitarios, quienes ven seriamente cercenada su libertad de expresión y de pensamiento; pues el Estado ejercerá una continua vigilancia sobre los mismos, y estará dispuesto en todo momento a censurar o castigar aquellos que con su crítica puedan poner en peligro sus intereses y objetivos. Un par de decenios más tarde, en su *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche se hará eco de este mismo pensamiento en el marco de su crítica a la cultura:

“Al Estado nunca le ha preocupado demasiado la verdad, sino sólo la que puede resultar útil. Y más exactamente, toda clase de utilidad, ya sea la verdad, la semiverdad o el error. Una alianza entre el Estado y la filosofía únicamente tendrá sentido de estar la filosofía en condiciones de prometer al Estado que le será incondicionalmente útil o, lo que es igual, que pondrá la utilidad del Estado por encima de la verdad” (pp. 116-117)

Pareciera entonces no haber conciliación entre los fines del Estado y los fines de la filosofía. De allí el aire ficticio que presentará toda filosofía de cátedra, pues

¹ Cf. también Schopenhauer, 2005: 160. “Otra clase de gente menos numerosa que saca su sustento de la necesidad metafísica lo constituyen quienes viven de la *filosofía*: entre los griegos se llamaban sofistas, entre los modernos se les llama profesores de filosofía”.

mientras simula ser el producto de una actividad libre, no hace más que acoplarse servilmente a los designios del Estado.

No obstante este agudo contraste, Schopenhauer reserva para Kant una posición privilegiada, a la que de hecho caracteriza de “excepcional” (Cf. Schopenhauer, 2006: 169). En su ensayo sobre la Universidad, remite a un capítulo de los complementos a *El mundo como voluntad y representación*, donde expone las razones de esta excepcionalidad. Allí dice:

“Si Kant pudo vivir al mismo tiempo *de y para* la filosofía, ello se debe a la rara circunstancia de que por primera vez, desde los tiempos de Marco Aurelio y Juliano el Apóstata, se sentó sobre el trono un filósofo: sólo bajo tales auspicios pudo ver la luz la *Crítica de la razón pura*” (Schopenhauer, 2005: 161)

Schopenhauer se está refiriendo al “déspota ilustrado” Federico II de Prusia. Esta afirmación, sin embargo, resulta ininteligible en el marco de los supuestos que él mismo ha asumido y según los cuales los fines estatales no coinciden ni pueden coincidir con los de la filosofía. Schopenhauer no aclara esta evidente contradicción en la que ha caído y por ello el argumento en favor de la excepcionalidad de Kant resulta a la postre falto de fundamento. Para aquél el fin del Estado no es otro que el de la protección externa e interna, basándose al igual que Hobbes en una concepción antropológica negativa. De esta suerte, la función del Estado es siempre represiva y por tal motivo no puede contribuir ni a la ilustración ni a la reforma moral de los seres humanos. En todo caso, lo máximo que podría esperarse de él es que no obstaculice dicha tarea. Pero esto tampoco representaría una alternativa conciliatoria en el marco de la filosofía schopenhauriana, dado que a diferencia de Kant² y de buena parte de la filosofía decimonónica, adolece de cualquier idea de *telos* humano que se realice históricamente. De allí la impotencia de las instituciones para la mejora del género humano.

Dejando a un lado esta incongruencia, lo que resulta claro en todo caso es la máxima estima de la que fue objeto la filosofía kantiana por parte de Schopenhauer, en su opinión, “la más importante de todas las teorías filosóficas jamás formuladas” (2006, p. 195). A tal respecto desarrolla esa otra parte de la crítica a la filosofía universitaria de su época, en este caso dirigiéndola contra su

² El conflicto aparente entre libertad y obediencia que se manifiesta en el “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced” kantiano, se disuelve precisamente sobre el trasfondo más amplio de la creencia en un *telos* racional al que la humanidad se acerca progresivamente a través de los siglos. Desde esta perspectiva teleológica, el fin del Estado coincidiría con el fin de la humanidad: el advenimiento del reino de la libertad, que no consistiría sino en su realización moral más plena.

contenido: pues ésta cree haber superado a la filosofía crítica kantiana, lo que constituye a los ojos de Schopenhauer un claro retroceso de la filosofía. Las limitaciones que Kant había impuesto a la razón teórica fueron avasalladas según aquél por los tres representantes del idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel. La razón podía ahora penetrarlo todo; la cosa en sí se declara nula y de este modo se establece la posibilidad de un conocimiento inmediato de Dios, lo Absoluto, lo suprasensible. La teología, ya desterrada por Kant, se vuelve a introducir en la filosofía.

Schopenhauer dirige su diatriba fundamentalmente contra Hegel, cuya influencia se había vuelto dominante en las universidades alemanas durante la primera mitad del siglo XIX. La filosofía hegeliana, en opinión de su encarnizado opositor, conjugaba la defensa de la religión nacional con la apoteosis del Estado, lo cual le valió un “inusual favor ministerial” (p. 174). Sin duda las críticas a Hegel son desmesuradas y en la mayoría de los casos injustificadas. No nos detendremos en esto. A los propósitos actuales, interesa destacar la oposición establecida por Schopenhauer entre el filósofo funcionario –representado en este caso por Hegel- y el filósofo que, a pesar de ser funcionario, no abandona su meta suprema: la de servir a la verdad. Si bien con un argumento falto de consistencia, tal como hemos visto, Schopenhauer atribuye ese carácter excepcional a Kant. Por lo demás, concluye prácticamente su escrito con la siguiente sentencia: “yo sería partidario de que la filosofía dejara de ser una profesión” (p.219)

Hasta el momento hemos presentado a un Schopenhauer que señala los peligros que representa la universidad estatal para el desarrollo de la filosofía, con la salvedad que aquél hace del pensamiento de Kant, funcionario profesor y filósofo crítico. Ahora bien, ¿por qué nos interesa la lectura de Derrida? Porque la lectura que hace de Kant resalta, por un lado, lo que Schopenhauer llama “excepcionalidad”, es decir, la posibilidad de un pensamiento crítico en los fueros del Estado; pero, además, porque explora esta excepcionalidad desarrollando un juego de significaciones que convoca a profundizar los sentidos que tracciona este significante. Puede decirse que Derrida es, en gran medida, heredero del planteo de Nietzsche, el cual retoma y profundiza con vehemencia la posición de su maestro Schopenhauer respecto a la mencionada relación entre filosofía y Estado. En este sentido es significativo que, si bien Derrida se inscribe en la línea de Nietzsche, sobre todo en relación con la concepción del lenguaje y la crítica de la cultura occidental –que entiende a ésta ligada a una concepción de verdad absoluta-, al preocuparse por la enseñanza en la universidad, Derrida no asume la posición de Nietzsche cuando éste lanza sus implacables denuncias al Estado. Es notorio que

en los escritos de Derrida que tratan sobre la enseñanza de la filosofía en la universidad, el filósofo que resalta es Kant, particularmente desde el planteo de “El conflicto de las facultades”. La importancia de Kant para un Derrida interesado en las instituciones de enseñanza, se debe a que el pensador alemán vive en un momento en que el filósofo deviene “enseñante, profesor y funcionario en una universidad estatal” (p.85), “una especie de devenir-institución de la razón, más estrictamente un devenir-institución estatal, como un devenir-facultad de la razón” (p.100). Es en alusión a esta institucionalización de la razón que la *excepcionalidad* se irá desplegando, habilitando un campo de significaciones que dibuja un Kant que no se agota en la resolución de un problema.

En “Cátedra Vacante” Derrida presenta a Kant como un “indicio ejemplar” en la búsqueda de un discurso que le permita a la filosofía moverse en un espacio libre, fuera de la fuerza del Estado, aunque sin renunciar a esta maquinaria, sino por el contrario, estableciendo una armonía entre Razón y Estado. Entre la fuerza real del Estado, “poder político”, y la crítica de la Razón, “poder académico”, puede establecerse una armonía a partir de un régimen que le atribuye al Estado asegurar las condiciones para un pensamiento libre e incondicionado, y a la filosofía frenar, sin condición alguna, el despotismo condicionante del Estado. En esta alianza la filosofía se instituye como soberana a la par de la soberanía estatal, una soberanía de la razón que, según Derrida, aparece indisociable de la “exigencia incondicional de lo incondicionado” (Las Luces, 169)

Esta armonía entre Razón y Estado se asienta en las delimitaciones establecidas por el propio filósofo de la razón pura, por lo que éste se perfila como un censor. La necesidad y legitimidad de la censura es defendida por Kant con el argumento de que por ser finito y falible, el hombre necesita añadir leyes de coacción y de fuerza al libre respeto por la ley moral. La censura, entonces, necesitará de la fuerza legal y política aliada al poder del Estado, pero también necesitará de la crítica, pues la censura no se reduce a la represión por la fuerza e incluye también a la razón. Será la Razón, ubicada en la Facultad de Filosofía, quien aportará esta tarea crítica. La razón es censurante, lo que le permite salvaguardar su lugar y en esta afirmación de sí, demarca los límites en que el Estado puede existir. Se trata de una razón que censura para no ser censurada, que impone condiciones para no ser condicionada.

¿Cómo ejerce el filósofo esta censura? Con su decir, con la palabra que dice la verdad que establece las condiciones de posibilidad en que el conocimiento legítimo tiene lugar. El filósofo es en este sentido un “sujeto *docente* dentro de una institución, sujeto competente y funcionario que dispersa una doctrina: es un *Dozent*, alguien que enseña a unos discípulos y cuya cualificación está legitimada

por el Estado” (Cátedra, p.100). Ahora bien, ¿Cuál es esta doctrina? En realidad es el acto legislador que organiza delimitando. El filósofo es, entonces, una especie de censor oficial que ejerce su función señalando el uso de los juicios en su territorio y en el de las otras ciencias; para eso elabora una doctrina de los usos correctos de las facultades del sujeto y, por consiguiente, de los juicios que pueden pronunciarse; estructura que tiene su correlato en las Facultades de la Universidad. En la arquitectónica kantiana la razón pura guarda su autonomía respecto del poder del Estado, autonomía que le otorga la excepcionalidad de legislar diciendo la verdad. Se trata de un proceso de auto-inmunización que conjura a los poderes racionalizándolos y que delimita una razón pura indivisible porque no acepta la partición contaminante de su otro: es, entonces, una razón soberana.

Derrida advierte, revisando las formas políticas modernas, que la razón de Estado es soberana y por eso mismo puede decidir excepcionalmente sobre la excepción de otorgarse suspender el derecho: el Estado está en condiciones virtualmente y a priori de abusar de su poder, ya que el terror es la última instancia del poder soberano y la pena de muerte es el último atributo de la soberanía estatal. La soberanía estatal puede someter, excediéndola, a la razón que lo funda, lo que permitiría hablar también de una incondicionalidad de la soberanía del poder estatal. De lo dicho hasta aquí, podemos resumir que la excepcionalidad se perfila en dos itinerarios: uno, que enfatiza la pureza de la razón que no admite la contaminación de exterior alguno como un modo de garantizar el lugar para la crítica incondicionada; otro, que marca la incondicionalidad también en el ejercicio del poder, lo que puede provocar el desconocimiento de la razón que lo funda condicionándolo y las acciones de eliminación de su exterior que pueden llegar hasta la muerte física del otro. Dice Derrida: “La soberanía es, ante todo, uno de los rasgos por medio de los cuales la razón define su propio poder y su propio elemento, a saber, cierta incondicionalidad. Es asimismo, en un solo punto de singularidad indivisible (Dios, el monarca, el pueblo, el Estado o el Estado-Nación), la concentración de la fuerza y de la excepción absolutas” (Luces, p. 183)

Ante esta excepcionalidad de la alianza entre soberanía e incondicionalidad de la Razón y del Estado, Derrida se pregunta: ¿Cómo dividir esta alianza indivisible entre la soberanía y la incondicionalidad que la vuelven excepcional? La salida no es el todo vale de los relativismos; esto es así porque una crítica que se opone a la razón puede derivar en aceptar el cómodo todo vale. El *Irracionalestadonacionalismo* se teje también en el binarismo de las oposiciones. No se trata entonces de afirmar la irracionalidad o la a-criticidad en oposición a la racionalidad de la crítica, ni a renunciar a argumentos y razones en la norma de las instituciones (Luces, p. 176).

La propuesta de Derrida es disociar soberanía e incondicionalidad, lo que quiere decir “postular” una incondicionalidad sin soberanía, sin la potencia del amo, del sí mismo como poder indivisible (ipseidad). El autor francés convoca a razonar la razón (Las Luces, p. 189), lo que implica indagar la imposibilidad de su pureza para que otra cosa pueda advenir a la razón, al Estado, a las instituciones. “Razonable” sería la apuesta argumentada y razonada de esa transacción entre las dos exigencias aparentemente inconciliables de la razón, lo condicionado y lo incondicional (Las Luces). Es entonces una razón que acepta las condiciones sin renunciar a la incondicionalidad, entendida ésta como el ejercicio crítico que no renuncia a “criticar incondicionalmente todas las condiciones” (Las Luces, p. 170)

Razonar la razón, la de la filosofía y la del Estado, implica que aceptar un otro requiere de la invención. ¿Por qué se necesita de la invención? Porque si se acepta una estructura ya programada no hay lugar para la partición de la soberanía cuyo poder obtura la posibilidad de crítica y democracia. Derrida insiste en explorar, sin agotar, los sentidos del lenguaje en las instituciones: excepción también puede ser la excepción de lo no-reapropiable por la soberanía del Estado y la de cualquier saber: es el acontecimiento como singularidad excepcional. Este es el sentido que adquiere la frase de Derrida “la razón es posible cuando la invención es imposible”, cuando no está programada por una estructura que neutraliza el acontecimiento, es decir, cuando la alteridad permite pensar la razón; cuando la heterogeneidad impide reducir el saber a las condiciones de lo programático y normativo (Las Luces, p. 182), cuando la razón razonada pone en cuestión la inmunidad de los soberanos, sean filósofos o agentes de gobierno.

Volviendo a Kant, recordemos que habíamos dicho que en el formalismo kantiano las condiciones están determinadas a priori y los límites que imponen no admiten la excepcionalidad de la invención: el filósofo censor es un legislador, no un creador. Lo interesante es que, no obstante la rigidez de los claustros kantianos, Derrida encuentra en Kant (*La universidad sin condición*) el “fermento deconstructivo”. Se trata del “como si”: juicios reflexivos que plantean un límite entre la naturaleza de lo dado y la libertad de hacer, un entre lo recibido y lo que se puede crear. Se abre el juego para pensar que las legitimidades aceptadas pueden ser ficciones y que otras nuevas pueden ser inventadas. En el borde de lo posible y lo imposible, lo condicional y lo incondicional, la filosofía incorpora su exterior, sin abandonar la fe en el saber que enseña. Ante el riesgo de que el “como si” se transforme en una ideología que no admite exterior, es importante considerar que la ficción opera “como si” fuera una verdad, teniendo en cuenta que “el acontecimiento sólo tiene lugar cuando no se deja domesticar por ningún “como si”” (p.77)

Del “como si” Derrida extrae las posibilidades secretas de la “experiencia del “tal vez”” (p.79). Este *tal vez* guarda una afinidad con la gramática del condicional que anuncia el incondicional y es en ese límite que se negocia y se resiste la soberanía del Estado y de la Razón. En la experiencia del *tal vez* ya no hay límites rígidos entre la Razón y su otro, no hay formas que demarquen la legitimidad de un lugar que se guarde incontaminado del lugar de los poderes, los del Estado y otras tantas.

Lo que queremos resaltar en este punto es que Derrida moviliza la ambigüedad y da lugar a un otro en el mismo Kant: su lectura es de alguna manera un acto de invención, y en este sentido excepcional, que dibuja a un Kant singular. *Tal vez sea como si* el propio Kant generara la droga para el proceso inmunitario de la razón introduciendo la lógica del como si y del tal vez que puede dar lugar al acontecimiento excepcional, a otras “luces por venir”... En el ejercicio de la crítica Kant da pie a su propia deconstrucción, a su propia crítica, tal vez este sea el motivo por el que podemos llamarlo un filósofo excepcional.

Referencias bibliográficas

- Derrida, J. (1990) "Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad", en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2002) "El "mundo" de las luces por venir" (Excepción, cálculo y soberanía). Conferencia. Disponible en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/luces_por_venir.htm
- Kant, I. (2004): El conflicto de las facultades. Buenos Aires: Losada
- Nietzsche, Friedrich (2001) *Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schopenhauer, Arthur (2005) *El mundo como voluntad y representación* Vol. II. Madrid: FCE.
- Schopenhauer, Arthur (2006) "Sobre la filosofía de la universidad", en *Parerga y Paralipomena*. Madrid: Trotta.