

METAFÍSICA DE LA ILUSTRACIÓN. LENGUAJE Y ESCRITURA (A PROPÓSITO DEL USO PÚBLICO DE RAZÓN).¹

JESÚS GONZÁLEZ FISAC
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

1. Preámbulo. La dimensión metafísico-civil del conocimiento. Esbozo de distinción entre lo metafísico y lo trascendental a cuenta del concepto de coacción, *Zwang*. | 2. Forma metafísica y forma trascendental. | 3. La escritura y la dimensión civil de la Razón. El juego de doctrina y crítica. | 4. Lo *metafísico* y el espacio de la Ilustración. (Más sobre forma trascendental y forma metafísica.) | 5. *Lenguaje y razón*. Retórica de la popularidad o del modo de exposición. A propósito de los *Prolegomena* o ¿qué clase de libro es una Crítica? | 6. El problema de la publicidad y los escritos.

1. Preámbulo. La dimensión metafísico-civil del conocimiento. Esbozo de distinción entre lo metafísico y lo trascendental a cuenta del concepto de coacción, *Zwang*.

1. La principal dificultad con que tropieza la Ilustración es, al menos en tanto que obstáculo exterior, la de la *censura*, que es una forma de coacción, *Zwang*, concretamente pertenece a la coacción civil, *bürgerlicher* (VIII, 144). Un modo de plantear la cuestión es recordar que Kant ha tenido dificultades con la publicación de sus escritos, dificultades que, como es sabido, comienzan con la primera parte de la *Religion*. Sin embargo, en el problema de la censura se juega mucho más. Se juega el papel constitutivo y necesario de las restricciones de la razón, restricciones que, paradójicamente, tienen en la coacción un obstáculo. Porque, y esta es la clave, en la cuestión de la censura se juega la *libertad de pensar* (*ídem*), esto es, del pensar *de la razón*²,

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación UCM «Lenguaje, Pedagogía y Derecho. Un problema de la Antropología moral de Kant» (CCG08-UCM/HUM-4166). Una parte del mismo fue presentada y debatida en el Seminario de Investigación “Razón, libertad y educación. Una discusión a partir de Kant”, celebrado en la Facultad de Filosofía de la UCM en octubre de 2009 y ligado a la investigación realizada en el Proyecto mencionado. Para su publicación presentamos, empero, los textos y partes preparatorias o conclusivas que constituyen su horizonte y que, ciertamente, se engarzan en un trabajo mucho mayor que, por lo que se verá, difícilmente puede considerarse acabado (ni en la hechura del texto ni en la maduración de las ideas).

² Valdría la pena considerar que las facultades de las que puede hablarse de una suerte de libertad son únicamente dos: la imaginación, que dispone de la intuición pura y no está sometida al primado de la presencia (o del recuerdo), y la razón, que es la facultad de los fines y que, como tal, no está sometida a la determinación del concepto (en este caso es la que no está sometida al primado lógico de la subsunción, que sería el modo lógico paralelo al de la asocia-

siendo así que, en efecto, lo primero que habría que tener en cuenta es si y cómo, tal y como lo expresa Kant en *Was heisst?*, la razón necesita de restricciones (Kant emplea la expresión *einschränkt*) para pensar libremente. El oxímoron, y con él el sentido de la paradoja, no estaría pues tanto en el par coacción / libertad, cuanto en el par libertad/ restricción. En todo caso, queremos empezar planteándonos la naturaleza de esta restricción y qué clase de límite se juega en la libertad de pensar (en la libertad de la razón). Concretamente, queremos ver que si este límite es constitutivo para el pensar, lo es en ese particular modo que es el de *lo metafísico*.

La coacción civil hace inviable la libertad de pensar. Pero no porque la coacción se oponga sin más a la libertad, es decir, no porque se opongan analíticamente (como la no-libertad a la libertad), sino porque es el espacio de la libertad. Un espacio que, como vamos a ver, queda suprimido por medio de esta coacción, que es el fondo de la retórica del oxímoron a que nos hemos referido ahora. Un tal espacio es el espacio franco para el “pensar”. Ahora bien, esta franquía *no es la de la pura irrestricción*. Esto quiere decir que no es, primero, una franquía ideal, como lo es por ejemplo la del espacio (no la de la intuición pura externa, que en realidad es ideal-trascendental, pues la ausencia de límite es la imposición de límite, sino la del espacio geométrico, que, como cualquier magnitud, es simplemente indeterminado). Pero sobre todo, segundo, que no es la irrestricción de la pura no-contradicción o franquía lógica, que es lo que supondría pensar lo abierto simplemente como no-limitado (es decir, nada más que como idéntico a sí, que es la clase de nada que rodea la identidad, en verdad un vacío asfixiante). Se trata de una franquía fáctica, positiva diríamos, y por ende inalienable. De hecho es la condición necesaria para el ejercicio o la ejecución misma del *pensar*, que es lo que son la actividad de *hablar* y, también aunque en un sentido más restringido, la de *escribir*. Porque el ejercicio del pensar, decimos, es de por sí una suerte de acción o actividad, *Tätigkeit*, cuyo sentido no reside en su sola inteligibilidad (en el concepto o regla que la rige, que es cuando conviene hablar de acción o *Handlung*), sino en punto a sus efectos y al espacio de lo que es real y efectivo, *wirklich*, y común, pues toda acción supone siempre una comunidad de reacciones, *Gegenwirkungen*, en que se despliega. Lo cual, como vamos a ver, tiene que valer tanto para el ejercicio del pensar solitario como en punto al pensar con otros (que es por lo que la escritura es sólo una cierta clase de habla, *Rede*). Pues bien, *queremos pensar en lo que sigue esta comunidad como la de un espacio (o una forma) que vamos a llamar metafísico*.

2. Comencemos pensando en el carácter de limitación de esta franquía. Para empezar hemos dicho que no se trata de una franquía lógica o puramente ideal (matemático-ideal). En realidad, la *oposición entre coacción y libertad es de carácter sintético*. La libertad no está desvinculada totalmente de la fuerza. Para que haya libertad de pensar tiene que haber un encuentro dinámico entre los pensamientos, que es lo que suprime la coacción. La coacción suprime la posibilidad misma de que haya una pluralidad de fuerzas, pero no a cuenta de imponer una fuerza mayor sino suprimiendo el espacio mismo de encuentro. Por eso es una oposición *a priori* pues no es que haya una fuerza mayor (ni siquiera una fuerza mayor que cualquiera posible, una fuerza sublime). Más bien se trata de que no haya en modo alguno pluralidad o diferencia (esta es una nota que introduce el modo dinámico de presencia, el hecho de que siempre se presenta como un diferencial, por tanto que toda realidad remite siempre a una otredad constitutiva, que es el modo de toda pluralidad, incluso en el seno mismo de la conciencia, como veremos). Esta pluralidad es la condición del ejercicio de pensar. O dicho de otra manera, la oposición entre coac-

ción, digamos el modo corto, en realidad reproductivo, de síntesis de las facultades de imaginar y de pensar –porque, ¿qué es la subsunción sino la reverberación de la forma del concepto?).

ción y libertad es sintética-y-a-priori desde el momento en que *el pensar es una suerte de experiencia* (cf. B 423, nota).

Estamos por tanto ante condiciones o límites que son constitutivos, pero que lo son *metafísicamente*. Convengamos en que metafísico se dice de lo que es *fáctico y a priori* (o, como se sugiere en la *Einleitung* de la *KU*, lo que es condición del conocimiento *a priori* de un objeto que es empírico). Donde esto constitutivo metafísico se opone a constitutivo trascendental, que es aquello que funciona igualmente como límite o condición a priori, pero que pertenece al régimen del conocimiento en cuanto tal, al régimen de su posibilidad. Podríamos decir por tanto que lo dialéctico trascendental se opone a lo constitutivo trascendental pero no a lo constitutivo metafísico. Lo dialéctico tiene que ver con el extravío o la desorientación, que es lo que está en juego cuando se trata del régimen de la verdad o de la legitimidad, porque al régimen de la posibilidad pertenece justamente el modo o estructura de *finés y reglas* (aquí, en la primera *Crítica*, el régimen del conocimiento teórico-especulativo -pensemos que esto es lo que Kant intenta expresar en la introducción del concepto de deducción en B 119, distinguiendo entre lo dispuesto, o lo poseído, el *Besitz*, y el uso venidero, *künftigen*, que es lo que supone pensar en una regla). En cambio, hablamos de que hay algo metafísico cuando la condición *a priori se revela fecunda en punto a algo que sólo puede estar dado en la experiencia. Es decir, cuando la posesión se revela como un datum empírico pero inalienable* -esta podría ser una dilucidación del concepto de fáctico- *que se impone como condición para un conocimiento que sigue sin embargo siendo a priori*. Esto, nos parece, supone igualmente un cambio en punto a la forma, modo o estructura, que acoge la condición. Porque mientras que el régimen trascendental o de posibilidad del conocimiento está acuñado como una estructura de fines, el régimen metafísico de un conocimiento empírico se presenta como una estructura o forma de, vamos a llamarlo así, *medio*. Es la figura que se aviene al objeto de conocimiento en cada caso, la primera al objeto en general, que es cuando la regla y cuando, por consiguiente, el objeto no es nada más que *un objeto formal*, funcionando como una *conditio sine qua non*, mientras que cuando se trata del objeto del sentido externo (o del objeto de una voluntad), que no es un objeto del entendimiento sino de los sentidos (o de la facultad de desear), un objeto que, si bien no es formal, tampoco es meramente contingente y expresa una cierta necesidad. Decimos entonces que estamos ante una condición que abunda no en la objetividad de lo conocido sino en su objetualidad, es decir, en su *modo de ser*, en su estar-ahí, como *objeto*, en lo que sería una suerte de *conditio sive modus*. Como un *medio paradójico*, porque es un *medio-a-priori*, o también un *médium* o un ámbito.

Es entonces cuando resulta fundamental el juego de las fuerzas, la presencia de límites que son hechos y que, porque no dejan de ser límites, es decir, porque su condición de límites no es una condición meramente relativa sino modal (un ámbito es precisamente un espacio topológicamente inalienable). Lo que sucede con ellos es que, a diferencia de lo que pasa con los límites trascendentales, su rebasamiento no produce una ilusión. En realidad, lo único que se puede hacer con tales límites o condiciones es impedirlos, por saturación diríamos, en lo cual desaparece el ámbito mismo. Por eso queremos ante todo destacar que se trata de otra cosa que una dialéctica, algo que está vinculado a regímenes metafísicos como la naturaleza externa o la vida, el derecho o la política.

Por ejemplo, la contradicción supone la nulidad de la lógica, la pérdida de valor del juicio *qua* juicio, y por eso la contradicción no es trascendental sino metafísica. Es la oposición absoluta, mientras que la oposición no-absoluta sería la dialéctica. Pero no, insistimos, porque se suprime el fin, pues el malogro de éste es lo dialéctico, sino porque se suprime el *médium* de cualquier trabajo (incluyendo el malogrado) de la Razón (el delirio sería, por ejemplo, más un malogro metafísico que uno dialéctico; ahora diremos algo más sobre esto). Por eso, como modos o

figuras posibles de establecerse no-contradictoriamente la relación entre sujeto y predicado, las formas de los juicios son igualmente metafísicas (recuérdese que se encuentran en la que luego de la segunda edición de la Crítica, Kant va a llamar “deducción metafísica” de las categorías, la cual, por lo que hemos dicho antes de la deducción, sería una suerte de oxímoron), funcionando así como el modo de cualquier reflexión, sea metafísica o crítica, lógica o trascendental.

3. Ahora, en punto a confirmar este análisis preliminar de lo metafísico, vamos a considerar los distintos modos de coacción. Como es sabido, la coacción civil es sólo el primero de los tres modos de oposición o negación de la libertad de pensar. Además hay una coacción de la conciencia, *Gewissenzwang*, y un uso carente de ley de la Razón, que ya no es coacción pero que también es algo que se contrapone (Kant emplea la expresión *entgegensetzt*) a la libertad de pensar (VIII, 144-5). Donde por pensar, recuérdese, debemos entender una particular actividad (y, con ello, por la oposición, una suerte de oposición real).

En esta tríada Kant despliega la forma misma del juzgar en punto los momentos de la cantidad, la cualidad y la relación, o también en punto a los momentos de la posibilidad, la realidad efectiva y la necesidad³. La cantidad es lo que se juega en la coacción civil, pues se trata de inhabilitar el espacio de juego de la comunicación, *Mitteilung*. Es decir, que no haya posibilidad de que el pensamiento de uno entre en *contacto con* el de otros (pensar es pensar-con), que no haya un más y un menos en punto a esa condición dinámica de -que es- el pensar (en fin, que no haya cantidad del pensar). La coacción civil es la inhabilitación del ámbito externo del pensar, el cual, como es una actividad y comporta realidad y efectividad, queda con ello igualmente imposibilitado. Porque, como decimos, le priva de toda *oposición* (en realidad le priva de resistencia), que es lo mismo que decir que le priva de la posibilidad de ejercerse y tener lugar (pensar es siempre también un pensar-contra, que es el aspecto dinámico de la comunidad de seres que piensan, el contra- del ámbito en que sólo es posible pensar, el afuera que es contra -de otra manera el pensar no sería una actividad de lo vivo y en nada se distinguiría de una mera comunicación de fuerzas entre cuerpos inertes, como sugiere Kant en una nota de los Paralogismos de la primera edición, en A 363-4).

En segundo lugar, la coacción de la conciencia hace inviable el juego de los pensamientos entre sí o, como se expresa aquí Kant, hace inviable la posibilidad de enfrentarlos y con ello la posibilidad de una investigación o una búsqueda de uno mismo. La coacción de conciencia impide que podamos reconocer pensamientos en nosotros. Porque, y esta es la clave, al régimen de la comunicación pertenece igualmente uno mismo, y pensar es siempre también pensar-con-uno-mismo. Es lo que acabamos de apuntar con la condición de contra- del ámbito en que sólo es posible la actividad del pensar como actividad de un viviente. Una actividad en la que uno mismo siempre está de alguna manera di-ferido de sí. Kant expresa esto en la *Anthropologie* como la copertenencia de hablar, *Reden*, y escuchar, *Hören* (que también aparece como contrapunto al egoísmo; cf. VII, 129). En lo que sigue volveremos sobre ella. Aquí queremos indicar tan sólo algo en punto a la dilucidación de este régimen metafísico, a saber, que el juego de los pensamientos sólo es posible porque y en la medida en que uno mismo no puede nunca dejar de *reproducir* los pensamientos. En lo que sería una suerte de quiasmo esencial, en realidad el que hace posible que el “yo pienso” no sea él mismo los pensamientos; o lo que es igual, el quiasmo que hace que tenga que acompañarlos, *begleiten*, en lugar, por ejemplo, de derivarlos o deducir-

³ En realidad se trata de los momentos de la reflexión, que son los de lo determinable, lo determinante y lo determinado. Podrían por tanto avenirse cualquiera de los distintos momentos de la cantidad, de la cualidad y de la relación.

los lógicamente, *ableiten*⁴. En todo caso, la coacción de conciencia suprime la conciencia como ámbito. Esto es, suprime la cualidad (realidad) y la efectividad o acto de pensar toda vez que elimina, si puede decirse así, la intensión del ámbito, el que cualquier pensamiento sea al mismo tiempo realidad y negación (que es lo que supone fenomenológicamente producir y reproducir un pensamiento, que haya un *spatium* o di-stancia entre el ser pensante y los pensamientos o que haya pensamientos). Traído esto sobre la coacción de conciencia significa que se impide por medio del temor, *Furcht*, que uno se enfrente a la pluralidad de sus pensamientos. Digamos que, a cuenta de un peligro indeterminado, en realidad el temor a un futuro (como el temor que se infunde al menor de edad de que habla en la *Beantwortung*), lo que se suprime es precisamente el presente de la voz de la conciencia (el que podamos escucharnos a nosotros mismos)⁵.

Por último, la coacción que se opone a la actividad propia será la que socavaría la sustancialidad del sujeto como sujeto de pensamientos, que no podría hacer nada más que pensar inercialmente y sin restricción. Una razón que carece de ley propia está movida únicamente por los pensamientos de otros y es por tanto una razón pasiva. Este estado es el que Kant ha pensado como *Schwärmerei*, delirio o divagación (cf. A 5, B 9, etc.). Pensemos que la ley que uno se da a sí mismo constituye también, y probablemente del modo más pregnante, la verdadera restricción. La restricción que hace viable una razón sometida a su propia ley, es decir, una razón sometida a *sí misma*. Por eso aquí podemos hablar de contrariedad de la libertad de pensar como otro giro de la ausencia de límites, donde lo que queda aquí suprimido es la relación de la razón consigo y con ello la necesidad de dicha relación. En realidad queda suprimido el vínculo de uno como *sujeto de sí mismo*.

Así, lo particular de estas formas de coacción, tal y como se indica de modo expreso en la tercera (porque apunta justamente a la relación, que es donde habría que situar preferentemente el régimen de la coacción, como una forma de fuerza que es), pero que alcanza igualmente a las otras dos, lo particular de la coacción no es lo que impone sino lo que impide; digámoslo así, lo particular de la coacción de la que habla aquí Kant (en un texto cuyo objetivo es justamente la orientación de la Razón), es su *eficacia negativa*. Algo que, dada la propia naturaleza de la coacción y su vinculación con la fuerza, tendrá que ser de este mismo régimen, y ello es la posición de límites, el ejercicio de cierta fuerza, su efectuación, en un ámbito dinámico de la que resulta un encuentro y con ello el trazo de una figura *positiva*. Pues bien, la coacción no hace sino suprimir ese ámbito dinámico. No lo dinámico, sino la apertura de eso dinámico, el ámbito, decimos. En la coacción civil, el ámbito de la publicidad del lenguaje; en la coacción de conciencia, el ámbito de los pensamientos, el entre de los pensamientos (el entre de la *Unter-suchung*); por

⁴ Este quiasmo es el que Kant ha pensado desde la *KrV* como “autoafección”, que es la copertenencia de la acción y condición productiva y la receptividad y condición reproductiva o empírica de la Facultad de conocer. Donde el problema, ciertamente, es el de qué clase de reproducción, empírica, puede haber de una síntesis, productiva, que es trascendental, esto es, sin dejar de ser trascendental (y donde, aunque pudiera parecer que se trata de un hierro de madera como el de la síntesis-a-priori, estamos antes un oxímoron de otro calado, que más bien podría formularse como el de lo empírico-trascendental).

⁵ También valdría la pena incidir en una particular *fenomenología del tiempo en punto al ánimo* y sus estados. Pensando el temor de que habla Kant como el ánimo sobrecogido ante lo desconocido del futuro, que se anticipa como hecho, como el ánimo propio de la cobardía, pues, y que tiene a su base la conciencia encastrada en el solo pasado y en lo que está ya instalado en ella, igualmente como hecho, impidiendo toda consideración positiva de la diferencia, sea como lo venidero, sea como lo acontecido. Sólo así cabría dar con un curso o con un sentido posible, que es lo que habilitaría justamente el presente entendido como cesura, y no con una interpretación cerrada (en fin, cuando la realidad se ha impuesto a la posibilidad, también en el pensar). Por eso el valor depende en última instancia de la reflexión y de la razón, que es -sea su presencia sea su ausencia- lo que finalmente da el tono al ánimo (para esto cf. *Anthropologie* VII, 256-7).

último, en el caso de la divagación, el ámbito de las leyes de la razón. La coacción hace así desaparecer siempre la presencia de una limitación o de un choque entre la razón y la razón (la de otros, en el primer caso, y la de uno mismo, sea como pensamientos sea como reglas, en los otros dos casos).

La razón pierde mediante la coacción toda resistencia y, con ello, en cierto modo, pierde su condición de agente, que es la clave de la coacción. La coacción suprime la acción de la razón y la suprime privándola de las restricciones que la hacen viable, privándola de su punto de apoyo. Por eso el paroxismo de la coacción sería el delirio y el fanatismo que es la ausencia de cualquier deber (en su solo sentido modal, como expresión de un *müssen* o un *sollen*, para empezar, por qué no, el del “yo pienso” de B 131).

4. Importa reparar en que los tres modos de coacción están vinculados, al igual que las correspondientes tres formas de libertad de pensar. Así, la coacción civil impide en el ejercicio de pensar pues imposibilita pensar “en comunidad con otros”. Comunidad, *Gemeinschaft*, que sólo puede entenderse dinámicamente, como la de un conjunto de sustancias que actúan recíprocamente unas con otras. Porque, como dice Kant, esta comunidad va a permitir tanto el *quantum*, que haya en general cantidad (que haya pluralidad), como el *quale*, la corrección, *Richtigkeit*, entendida en un sentido amplio, de los pensamientos. Lo primero porque sólo el contacto entre pensamientos puede propiciar la actividad misma de pensar, que en cuanto tal es pluralista. Lo segundo porque ese contacto es el punto de partida para evitar toda divagación (la ausencia de orientación, que aquí se opone a corrección entendida como el estar en cierta dirección)⁶. Esto vincula a la libertad de pluma con la libertad de conciencia ya que, aunque no hay una “violencia externa” -externidad que todavía queremos dilucidar- como en aquella, sí se propicia temor en el ánimo de los que piensan por medio de una fuerza que suprime la distancia con uno mismo. Una distancia de otra naturaleza, pero que igualmente no sería posible si no hubiera un espacio en el que pudieran hacerse presentes los pensamientos. Como señala Kant a propósito del uso privado de razón del clérigo (VIII, 38), la conciencia será un obstáculo para su magisterio sólo cuando encuentre algo contradictorio entre lo que expone (lo que es objeto de *Vortrag*) y los principios de la religión interior. Donde la conciencia no es otra cosa que la distancia misma que hace posible ese encuentro, el espacio en el que sólo puede presentarse la contradicción. Como el adentro que es un afuera, la conciencia sería la separación misma entre lo exterior de la prédica y lo interior de la religión. La conciencia como entre o espacio de encuentro y de comparación, como *Ge-wissen*, lugar de reunión de los propios pensamientos, espacio de pluralidad, en el que sólo entonces es posible algo así como la *Unter-suchung*.

2. Forma metafísica y forma trascendental.

5. Decimos que hay una suerte de comunidad metafísica, una comunidad que en principio parece pertenecer al espacio civil, pero que tiene que buscarse más atrás en el ámbito mismo del pensar y de sus condiciones a priori fácticas, que son las condiciones mismas del lenguaje. Esta

⁶ Así, en el comienzo de la *Anthropologie*, queda claro que el egoísmo lógico es lo contrario de la libertad de pluma (concretamente, que es ésta la que oponen a aquél el *gelehrter Volk*), es decir, lo contrario del pluralismo lógico, que es el único medio, y el medio externo (Kant lo presenta como el *criterium veritatis externum*, que es lo que queremos dilucidar en este trabajo), para probar (en el sentido, no de demostrar sino de poner a prueba, como prueba fáctica, si se nos permite la expresión -en general esto es lo que se ha mentado siempre con la idea de *Probierstein*) la corrección de nuestros pensamientos. Para esto cf. VII, 128-9.

comunidad tiene que tomarse a una con la particular condición de externo con que nos hemos tropezado en lo anterior pero, sobre todo, nos obliga a plantearnos el sentido que aquí debe darse a civil, pues, en efecto, esta misma condición y fuerza (coacción) es tomada en consideración por parte del derecho. Tenemos que plantearnos por tanto si la comunidad que a nuestro juicio se tiene que dilucidar en punto a la Ilustración y al trabajo de la Ilustración, si esta comunidad, decimos, es nada más que algo que tiene que ver con el derecho o si más bien está vinculada a algo que, como decimos, quedaría más atrás, en un régimen previo, que sería el del lenguaje (algo así como un régimen del sentido, un régimen cuasi-jurídico diríamos).

Comencemos con la cuestión de la coacción. Tal y como se expone en la *MS*, hablamos de derecho justamente cuando hay coacción, pero donde la coacción funciona igualmente de un modo eficaz y negativo, como “la obstaculización, *Verhinderung*, de un impedimento, *Hindermisses*, a la libertad” (VI, 231). Lo que aquí hay que suprimir es un impedimento. Esto todavía no decide qué clase de obstáculo es. Lo que sabemos es que se trata de promover la libertad, pero la libertad entendida “conforme a leyes universales”. Los obstáculos que tienen que ser removidos son, pues, aquellos que contravienen precisamente eso universal de las leyes. Ahora bien, esto universal, cuando se trata del derecho, no es la mera forma del concepto (que es cuando la libertad y la forma misma se avienen en una suerte de identidad analítica; vid. *KpV*) sino, antes bien, la consistencia de la libertad del arbitrio de uno con la de cualquier otro. Como una particular concordancia *-zusammen-stimmen* es el verbo que emplea Kant aquí (*idem*)-, pero no de carácter formal; una concordancia que puede sostenerse dinámicamente, una concordancia que es consistente, *bestehend*, porque aviene o pone en comunidad una pluralidad de fuerzas. Es la misma situación que con el concepto de verdad. Nominalmente, la verdad no es nada más que una relación vacua, pues no explica qué haya de entenderse por “relación”, pues la relación de concordancia que es la *Übereinstimmung* no dice en verdad nada sobre la naturaleza de la relación, es decir, no dice si se trata de una relación interna y meramente lógica o si se trata de una relación entre concepto e intuición, que es donde se revela la clave en este caso (para esto la Introducción de la *Lógica trascendental de la Crítica*) que, sin embargo, también tiene que ser formal si es que se quiere avenir a una definición de verdad (la cual, en cierto modo, es, lo mismo que la no-contradicción, algo esencialmente formal). En el caso del derecho se trata no sólo de que haya una conformidad entre las condiciones internas del arbitrio, el deseo o la necesidad, de uno y de los demás, que es lo que sucedería en la naturaleza, sino que se trata de su acuerdo a priori, formal, entre acciones y leyes universales de la libertad cuyo lugar, y esta es la clave, es el mundo. En realidad, el derecho no es sino el régimen del mundo en punto al sostenimiento o consistencia de las acciones arbitrarias, de todas ellas, conformando una suerte de equilibrio (o de comunidad, como la hemos llamado).

La verdadera dificultad está en que haya leyes universales del arbitrio que sean al mismo tiempo conformes con las leyes universales de la libertad. El oxímoron aquí no está en la pareja arbitrio-universalidad, que es donde se podría encontrar una avenencia empírica, la de la pura necesidad de la naturaleza, sino, antes bien, en la pareja arbitrio-libertad, que tiene que conformar otra clase de ámbito. Porque, por una parte, se están poniendo en juego leyes universales que se avienen a la forma misma de la universalidad y que, en esa medida, podrán ser consideradas a priori. Pero, por otra, tal y como ha señalado Kant justo antes, estamos ante acciones del arbitrio que tienen que considerarse únicamente como *Facta* (sic), por consiguiente como acciones que guardan entre sí un influjo, *Einfluss* (VI, 230), *pero nada más*. ¿Por qué? El ámbito que aquí está en juego es aquel en el que hay únicamente, repárese en esto, una tal comunidad material-universal, por tanto una comunidad metafísica. La consistencia referida tiene que ver con la remoción de los obstáculos de esa comunidad y por tanto con la limitación del influjo. Y si deci-

mos que se trata de una sola comunidad metafísica (o formal-metafísica) es porque ante todo no se trata de una comunidad trascendental (o formal-trascendental) ni tampoco de una comunidad práctica (que sería la comunidad formal sin más, el “reino de los fines”). Pero pensemos cada uno de estos modos de comunidad.

6. La naturaleza dispuesta trascendentalmente (B 165), la naturaleza *formaliter*, es aquella tomada en su sola forma, lo que quiere decir en su condición de sometida a leyes o *Gesetz-mäßigkeit* (porque “la palabra naturaleza lleva consigo el concepto de ley” -IV, 468). Esta formalidad no tiene que confundirse con el sentido formal de naturaleza, que, aquí, en los *MA*, significa su “principio interno” o esencia. De hecho, es la naturaleza entendida *materialmente* (IV, 469) la que puede avenirse a una metafísica de la naturaleza, pues es la condición sensible de los objetos de la naturaleza, su condición de existentes, la que habilita su conocimiento como experiencia, pero, y esta es la clave, que también puedan ser conocidos indeterminadamente, como fenómenos, pues la sensibilidad precisamente no puede dar cuenta nada más que de su aspecto o intuición, que es donde nos encontraremos con la formalidad de un conocimiento a priori (o dicho de otra manera, porque sólo cuando la existencia es eso inasequible cabe pensar la forma). En realidad, la intuición puede considerarse como facultad de la experiencia gracias a que constituye una suerte de resistencia de la vida ante la existencia de los objetos de la naturaleza (y, así, el *mínimum* de la intuición, lo que apunta al modo de ser Receptividad no es otro que la condición de los objetos de *ser-nos-dados* -cf. A 19-, a nosotros los hombres -cf. B 33, adición), lo cual nos pone básicamente ante eso que no es interno en el sentido formal de la naturaleza, aunque sí en el del sujeto que conoce, que es donde se aviene la noción de forma dicha de las intuiciones, el modo en el sentido *disposición o modo de sentir-nos* (lo que correspondería seguramente al *ser-* de ese *ser-nos-dados*). Por lo mismo que la materia de la intuición no es sino algo cuya existencia queda perfectamente inasequible, opaca para nosotros, menos en una cosa, que es el modo, en sentido ahora de la cualidad, en que nos es dado (y que correspondería más bien al *dar-se*). Este es el juego entre *natura materialiter y formaliter spectata*, el que (1º) sólo una naturaleza que *no* sea considerada internamente, que sea por tanto material (que no sea un *Begriff* sino un *Inbegriff*, que es el concepto sobre el que recae el peso de esa su condición material), puede ser objeto de un conocimiento trascendental, que es el único conocimiento formal posible (el conocimiento de la necesidad condicionada), cuando la naturaleza, insistimos, es tomada de algún modo mostren-camente, como naturaleza sin más, *überhaupt*; y que (2º), dado que esta naturaleza *materialiter* no puede ser reducida absolutamente a necesidad, que no puede ser derivada, según expresión de B 165, tiene que poder presentarse de un modo inalienable e irreducible a ese conocimiento formal (a modo de la materialidad de la materialidad), que es donde nos encontramos con los sentidos y con sus correspondientes modos⁷. Es decir, *si podemos hablar de una suerte de comunidad formal-trascendental es por y en la medida en que la naturaleza no se puede reducir a forma, y*

⁷ A lo que habría que añadir que si esta remoción de la forma por la materia sigue a la que ha logrado la materia para la forma, y si este juego no tiene que sostenerse de un modo meramente recursivo (como un juego de ida y vuelta, donde lo siguiente sería traer de nuevo la forma sobre las metafísicas de los objetos de los sentidos externo e interno, convirtiéndose así la *physica rationalis* en una suerte de *physica transcendentalis* pero *specialis*, si se nos permite la expresión), entonces, decimos, tendrá que ser así que en algún momento una de las partes se imponga como límite inalienable. Pensemos que la imposibilidad de una metafísica del sentido interno es el indicio de este límite, y que el sentido externo es lo que queda como garante irreducible de la materialidad entendida metafísicamente, es decir, porque y en tanto que eso material y empírico queda vinculado a la forma en punto cierta consideración de lo externo. De ahí la doble posibilidad de la metafísica, de la naturaleza (externa) y del derecho y de las costumbres (igualmente externas). De ahí también que sólo pueda haber un conocimiento pragmático de los sentidos (o de la facultad inferior de desear), pues el conocimiento de las intuiciones puras, entendiéndolo por conocimiento *un corpus positivo*, no es otro que la matemática.

no puede hacerlo gracias a esa su particular condición material, el hecho de que no es únicamente intuición. O bien, si se quiere, en la medida en que la intuición empírica constituye un contenido irreducible, pero, y esta es la clave, sensiblemente irreducible. El reverso de esta tesis esencial es que es esta irreducibilidad sensible lo que habilita la lógica en general. Pero, ¿y qué?, ¿cuál es entonces la clase, o habría que decir mejor las clases, de comunidad que conforman la naturaleza así entendida?

El anverso de la tesis dice que sólo hay objetividad y forma trascendental por cuanto la intuición empírica se hurta a la determinación formal-trascendental de las categorías, lo que quiere decir igualmente que se hurta al tiempo como forma de la intuición pura. Este hurtarse tiene su *crux* en la paradoja del sentido interno, que es cuando vemos cómo la forma del tiempo se elude a sí misma segregándose a sí misma como afección empírica (para esto probablemente el mejor texto sea el de la adición al § 8). La naturaleza que así queda comprendida es la naturaleza en general o sin más, la naturaleza que encontramos *como unidad*, que es la que resta cuando no se tiene en cuenta la intuición empírica. Por eso, uno de los rendimientos de la paradoja es que segrega la psicología empírica de la filosofía trascendental, porque aquella, en efecto, sólo puede ser un conocimiento de una particular naturaleza (que es donde ha de pensarse como principio interno y, por tanto, en cierto -y paradójico- modo naturaleza formal, según hemos apuntado más arriba), un conocimiento que, justamente, no puede alcanzar a todos los objetos de los sentidos. De este modo el reverso se sigue de suyo, pues si la forma de la intuición es la condición de la simplicidad, si puede decirse así, del conocimiento formal-trascendental, la prelación de la intuición empírica, y con ella del contenido sobre la forma, significa justamente que la naturaleza así aprehendida es una naturaleza que comprende los objetos de la sensibilidad, la naturaleza que encontramos inmediatamente *como diversidad*. De este modo se gana, *a diferencia de esa naturaleza formal-trascendental, un conjunto material-trascendental, que es el objeto posible de una teleología.*

En todo caso, lo que nos interesa de esta doble naturaleza es que *se trata de un objeto de conocimiento que se presenta siempre con la inteligibilidad de un fin.*

De este modo se comprenden las dos clases de conjunto que constituyen la naturaleza. La naturaleza formal-trascendental, la *natura formaliter spectata* de B 165, cuya unidad depende de la síntesis de la forma lógica y de la forma del tiempo. Síntesis que, como toda acción del ánimo, pertenece a una articulación de la Razón más amplia, la de una *teleologia rationis humanae* (B 867), y que en un sentido estrecho podría considerarse como parte del negocio de la Filosofía trascendental, concretamente como una suerte de arquitectónica trascendental si puede decirse así (como la arquitectónica que rinde el juego acorde de las facultades que componen la Facultad de conocer -la arquitectura de la síntesis trascendental de la imaginación). Por su parte, la naturaleza material-trascendental, *materialiter spectata*, se presenta (y como ese particular reverso de la anterior) como la naturaleza ordenada a fines, donde el propósito de la actividad de conocimiento, que es la unidad del concepto, se muestra al mismo tiempo como conformidad de la propia naturaleza en su multiplicidad, es decir, como unidad de la idea, y, así, los conceptos empíricos que componen el *corpus* del conocimiento empírico se revelan como conjunto homogéneo, continuo y afín.

7. Para terminar, la comunidad práctica es lo que Kant llamó reino, *Reich*, que tiene que distinguirse cuidadosamente de la comunidad trascendental que acabamos de esbozar. Para lo que aquí intentamos mostrar, digamos tan sólo que lo propio del reino es que constituye una comunidad articulada por un “enlace” o “conexión sistemática” (IV, 434). En realidad se trata de un enlace *nada más que por fines*, lo que quiere decir un enlace por fines que *no pueden ser medios*. El reino de los fines es esa comunidad en la que ha quedado excluida toda mediación,

sea metafísica (o metafísico material -la que vamos a ver a continuación) sea trascendental (formal o material-trascendental). Esto también se puede expresar de otra manera: es una comunidad cuyos miembros, *Glieder*, son todos al mismo tiempo superiores, *Oberhäupter* (*ídem*). Pero bien entendido que ninguna es al mismo tiempo inferior. Es decir, donde no se trata de la paradoja de ser uno dueño y esclavo de sí mismo, pues precisamente se ha eludido toda mediación y toda resistencia.

En todo caso, lo que nos interesa aquí es dar cuenta siquiera mínimamente de la condición de eso que hemos llamado *forma o médium metafísico*, que se va a revelar como fundamental en y como condición del trabajo de la Ilustración.

3. La escritura y la dimensión civil de la Razón. El juego de doctrina y crítica.

9. La coacción civil se opone a la Ilustración. Kant se ha referido al uso libre que tiene que promover la Ilustración como uso *público, öffentliche*, de la Razón, un uso en el que participan los doctos, *Gelehrter*, pero que sólo puede acontecer si lo hace ante el mundo de los lectores, es decir, *por medio de escritos*. En el hecho de la coacción civil, que es la privación de la libertad de pluma, se muestra por tanto algo que tiene que ver con el uso de la Razón, y más particularmente con *el ámbito en el que sólo puede tener lugar dicho uso*. En realidad, pone al descubierto la necesidad que tiene la Razón de la escritura como medio señalado de su ejecución y ejercicio, porque si el uso público tiene lugar por parte de los doctos ante el mundo de los lectores, el uso privado también tiene lugar entre seres racionales, sea como miembros de la institución a la que pertenecen, funcionarios o *Beamter* (literalmente son los *Oficiales*, es decir, los que offician -cf. VII, 65), que es el caso que considera Kant en la *Beantwortung*, sea como maestros, *Lehrer*, que es el caso de esa institución se llama Universidad (y el caso reservado para el *Streit*). Porque, en efecto, la diferencia entre uno y otro uso va a estar en cómo se va a comportar la Razón respecto a la escritura, si produciéndola ella misma o simplemente acatando y transmitiendo su sentido, pero siempre en punto a algo que ha sido dicho y está fijado como escrito, que es donde creemos que se plantea la cuestión fundamental de algo así como el ámbito de la Razón.

Repárese en que los textos que manejan los doctos en sus respectivas instituciones funcionan como protocolos de lectura y de enseñanza de las doctrinas (en la noción de “*Lehre*” se aúnan ambos sentidos), constituyendo por eso el medio en el que sólo tiene lugar el uso privado de Razón. Porque el “uso privado” de Razón que, como dice Kant, consiste en obedecer, *gehorschen*, cuando se dice de instituciones (en las que estarían incluidas las Academias) supone siempre y al mismo tiempo *seguir o hacerse cargo de una interpretación o una lectura* del texto que rige en ellas, como de una suerte de posesión (estamos pensando en el término *Besitz*) de sentido. Es decir, consiste en una particular ejecución o ejercicio de la razón, que funciona pasivamente pero que lo hace siempre dentro de un *positum* de sentido. Esta posesión particular que es el de la *Lehre*. El uso público, en cambio, consiste en una discusión, que también es lectura y una interpretación, pero que se hace *desde fuera de la doctrina*. La coacción civil impide que tenga lugar cierto trabajo de la Razón, aquel que toma la doctrina en consideración, poniéndose de alguna manera en el afuera, según decimos, y que sólo entonces habilita una consideración factible en libertad. El uso público nos sitúa así en el *régimen de la crítica en oposición a la doctrina, pero sobre todo nos recuerda que la escritura es un ámbito previo y fundamental para cualquiera de los ejercicios o usos de la Razón*.

La doctrina, lo mismo que la crítica, muestran que el conocimiento está metido hasta las trancas, si puede decirse así, en el lenguaje y en sus condiciones fácticas, pues constituye cierta-

mente un medio, pero no un medio ideal sino un medio material. Las condiciones del lenguaje son, como hemos visto más arriba, condiciones de comunicación o participación, condiciones por tanto condiciones de su efectividad como discurso, de su efectividad externa y por eso dinámica. La consideración de la atingencia del lenguaje, que es la que se hace desde el respecto acroamático, nos pone así ante condiciones lingüísticas y dinámicas a un tiempo, esto es, ante *condiciones que podemos llamar retóricas*.

Estas condiciones pertenecen también al discurso filosófico. Aunque Kant, en efecto, ha separado la doctrina de la filosofía, en el luego devenido célebre *dictum* de que no se aprende filosofía sino que se aprende a filosofar de la Arquitectónica (lo que -dicho sea de paso- es una pista de la clase de juego ante el que estamos, esto es, allí donde el orden es el fin o pertenece al fin, porque la propia Razón es una facultad que tiene fines, porque es una facultad, *Vermögen*, o potencia viva), lo que, desde luego, *no ha hecho con la filosofía y con esa su actividad ha sido desagregarla de la enseñanza*. Por eso, decimos, el lenguaje impone una serie de condiciones que pertenecen a cualquiera de las disciplinas racionales o empíricas no menos que al discurso filosófico. Condiciones que no tienen que ver con la naturaleza del objeto de conocimiento sino con la naturaleza del conocedor y del lenguaje del que se sirve, que se revela, decimos, como el *ámbito en el que sólo es posible que tenga lugar un, uso de la razón*. Porque, y esto es a nuestro juicio lo que revela el problema de la censura civil, en realidad no puede haber uso a menos que se de un ámbito y un particular régimen de fuerzas, un régimen *retórico*, que pertenecen al *lenguaje como medium inalienable de toda enseñanza*. Incluso si pensáramos en esa particular censura que es la disciplina, toda vez que se dirige a un sistema de desviaciones, digamos a un *ordo perversus*, incluso en ese caso no podría dejar de hablarse del lenguaje, que es el único medio para la filosofía, aquí para la filosofía crítica. Por eso, como veremos más adelante, la cuestión de la popularidad de los escritos no es un problema menor.

10. La razón, según decimos, se comunica *por medio de escritos*. Esto tiene que ver con *la condición civil del lenguaje*. Concretamente podríamos reconocer tres modos de disposiciones atingentes a esta condición. Primero, el texto escrito pertenece a una particular *disposición a la recepción*, que iría de suyo con la actividad de enseñar y aprender. Segundo, que, además, tiene que ponerse en palabras escritas, pues esa actividad es una actividad civil. La *disposición a la comunicación*, que sería el otro respecto retórico de lenguaje, supone que cualesquiera conocimientos tienen que poder estar ante el mundo, para lo cual el escrito constituye el único medio para sostener las palabras en un espacio civil permanente. Pero no porque seamos muchos y, en esa medida, sólo los textos pueden alcanzar a semejante esfera de seres racionales, sino porque es propio de los seres racionales el existir en un estado civil, cuya civilidad precisamente se basa en que el orden ha sido *instaurado*; en decir, en que el orden se ha convertido en un hecho y en que, por tanto, ha devenido histórico (pero donde no hay que olvidar que el *datum* es un *factum*, pues el estado civil y la legislación positiva son justamente eso, *facta* o productos de un arte - porque en realidad en las cosas del hombre no hay nudos *data*). En fin, porque para que la disposición a la recepción vaya con la disposición a la comunicación, hace falta todavía una tercera disposición, que podríamos llamar *disposición al recuerdo* o memoria.

Decimos, por tanto, que la censura y el uso público nos ponen ante un respecto fáctico de la Razón, que podríamos llamar *civilidad de la Razón*.

Por último, la enseñanza no sólo es retórica en su propia condición racional sino que, por eso mismo, termina convirtiéndose en parte del estado civil. Es decir, termina convirtiéndose en asunto o negocio de Facultades de una Universidad. Por eso el uso público de Razón es algo que sólo puede tener lugar entre doctos. Pero donde no importa tanto que haya una institución que les habilite como tales, cuyos corpus de doctrinas queda restringido a la Academia, sino que haya un

espacio al margen de la institución en el que puedan discutir entre sí sobre esas doctrinas. En realidad, tal y como Kant caracteriza la Universidad, la institución académica no puede garantizar la libertad de sus doctrinas toda vez que está sometida a la sanción del estado (y por eso Kant habla también de “corporaciones libres”: VII, 18). De hecho, ya la partición misma del saber subvierte la posibilidad de un espacio de discusión, que de por sí debe ser un espacio civil (un espacio para ciudadanos, *Bürger*, y no sólo para funcionarios, *Beamter*). Por eso la filosofía se instituye en el saber que, dentro de la academia, funciona de alguna manera al margen de la misma y de sus particiones, y es por ello que no se ocupa de nada en particular sino tan sólo de que las distintas academias hagan públicas doctrinas que *sean verdad*. Para lo cual, más que ninguna otra, *necesita del ámbito y de lo abierto de los escritos*(los textos que, en virtud de la sanción, han sido objeto de una “exposición pública”, *öffentlichen Vortrag*), pues es precisamente en ese espacio público en el que sólo puede exhibirse la verdad. Por eso en el temprano texto de la *Beantwortung* Kant se propone que las doctrinas sean discutidas públicamente. Esto redundará a favor de la verdad de las mismas, quedando para el filósofo el papel de solicitar nada más que esa libertad y esa publicidad. Importa considerar que el ámbito público es en cierto modo un espacio formal, espacio cuya forma, la forma de la apertura, garantiza ya la posibilidad misma de la verdad, pues constituye el ámbito en el que sólo podrá haber una discusión y un trabajo de enjuiciamiento libre. El espacio de civilidad de la Razón resulta ser así el espacio que garantiza una tal discusión o disputa.

Pensemos entonces, ¿qué es la *KrV* sino un libro? Lo que tiene de particular la censura civil, no es el que la Razón pueda estar sometida a alguna forma de corrección, lo que quiere decir que sea susceptible de alguna forma de error o de tendencia al error (que serían el negocio de una disciplina), sino el que la Razón necesite de *un espacio libre y efectivo, el espacio de un uso civil, uso que está ligado a los escritos*. Digámoslo así, la censura nos pone ante el hecho de que hay libros, y de que no hay sólo un autor sino también un editor, donde está en juego por tanto la acción efectiva y civilmente reconocida, el ejercicio de un derecho, de la publicación, donde el autor, insistimos, no sería nada sin el editor. Esto lo sitúa en una particular juego de potestad y de mandato (pues no se trata de la necesidad material del editor; en realidad, el editor es la figura jurídicamente reconocida de la publicación, no el operario que la lleva a cabo -para todo esto *vid.* VI, 289-290), que es de carácter básicamente jurídico, o bien un juego que es básicamente de carácter civil.

4. Lo metafísico y el espacio de la Ilustración. (Más sobre forma trascendental y forma metafísica.)

Queremos apuntar al menos tres cosas.

11. Esto que queremos caracterizar como forma o médium metafísico se distingue cuidadosamente de la forma trascendental. Consideremos ahora esta diferencia desde el punto de vista de la distinción que hace Kant al comienzo de la *KU* entre dominio, *ditio*, y estancia o domicilio, *domicilium*.

Repárese en que cuando hablamos de conocimiento de objetos externos o de doctrina del derecho o de la virtud estamos ante un conocimiento que no constituye dominio alguno. Son los conceptos de naturaleza, pero no los de naturaleza externa, los que verdaderamente constituyen un espacio trascendental y por ende legislador (V, 174). La naturaleza, tomada *materialiter spectata*, constituye el suelo o *territorium* del conocimiento empírico pero no es un objeto formal en

modo alguno y no puede considerarse dominio. En realidad, constituye nada más que el modo de ser del campo, que sea de cierta manera y no de otra, como constituyente fáctico y a priori pero no posibilitante. Ciertamente Kant ha contemplado desde el principio esta posibilidad como paradójica, como una perplejidad (B 875-6), pues supone mantener el esqueje lógico del dominio, y aún la existencia de principios, pero haciéndolo retroceder en cierta manera hacia lo empírico, donde no pierde esa su forma, pues la reflexión conlleva una facticidad inalienable (las formas del juzgar pertenecen a lo metafísico-lógico, si puede decirse así), sino el vínculo con la posibilidad de la experiencia, que es lo mentado por lo trascendental. Lo que así queda constituido, en realidad *algo del modo, que no de la forma del conocimiento*, algo que tiene que ver con los sentidos o con las inclinaciones, pero no con la intuición o con la voluntad. La naturaleza, entendida *materialiter* como el conjunto de objetos del sentido externo (*MA, Vorwort*), lo mismo que la sociedad, entendida como el conjunto de acciones del arbitrio, se revela así como un genuino lugar o emplazamiento del conocimiento, como una estancia o *Aufenthalt*, que ante todo no es un lugar constituyente sino más bien constituido. El lugar constituyente, que Kant llama dominio, *Gebiet*, es el que está habilitado por la intuición pura, en lo que sería la naturaleza *formaliter spectata*, o por la razón práctica (voluntad pura), en lo que sería el reino de los fines. La estancia o *domicilium* es el lugar en el que el conocimiento se encuentra, pero, vamos a decirlo así, del que no procede. Por eso ante todo importa considerar que la estancia o domicilio sólo puede revelarse por medio de la experiencia, pero no como esto o aquello, sino como el modo mismo, como el modo de vínculo *con las cosas, como el modo, si se quiere, de los límites de las facultades (de los límites constitutivos de la posibilidad), que es lo que podríamos considerar cabalmente que son los sentidos y las inclinaciones*. Esta es la clave. Pensar en el domicilio como en el *dómos* de las leyes trascendentales y prácticas, un lugar que se revela ciertamente ordenado, con una economía, pues los conceptos de experiencia son a la postre leyes (son *gesetzlich*: V, 174), pero que carece de una legitimidad pura o posibilitante.

12. Como decimos, nos parece que aquí, en la ciencia natural y en el derecho, se ponen en juego precisamente las condiciones *exteriores* del ejercicio de las Facultades que en otro lugar han sido expuestas a una dilucidación de carácter crítico, completando la consideración que ha faltado en estos lugares de la *instancia* de su uso. Estos principios, como es sabido, no son nada más que *Anfang(s)-gründe*, lo que ya nos pone en la pista de la clase de trabajo o rendimiento de que estamos hablando, a saber, el de *aquello que rinden las facultades en y como experiencia (como orden constituido e inalienable)*, donde por experiencia habrá que entender el hecho mismo, o mejor, el haber mismo de ciertos modos fácticos y fundamentales del conocimiento, los modos del domicilio, el modo en que sólo hay *un tal domicilio*. Como fundamentos, no del qué, que es lo que entendemos por *Grundsätze o Prinzipien*, sino del cómo, *como principios (o habría que decir mejor, modos) de la existencia*⁸. Pensemos que esto es lo que hace que, por ejemplo, la modalidad de los principios metafísicos de la ciencia natural sea una fenomenología, que especifica la figura (recta, curva) de los movimientos reales (es decir, que a la realidad del movimiento pertenezca una apariencia), o que, en la metafísica de la virtud, pueda rastrearse también una

⁸ Porque, en efecto, los principios trascendentales de la relación y de la modalidad, llamados dinámicos, se refieren a esta condición de la existencia, sea de los objetos de la experiencia entre sí sea con la facultad de conocer. Si aquí hablamos de modos nos referimos a que la presencia de un datum inalienable, el movimiento o la propiedad, que no hace otra cosa que modalizar la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, en el sentido de hacer relevantes cosas como la distancia o la proximidad, el contacto, etc., que no habían entrado en la consideración trascendental (comportando por eso mismo algunos problemas como los que encontramos en el análisis de la acción recíproca en la segunda analogía de la experiencia).

fenomenología por el camino de la antropología. Por lo mismo, en estos textos nos encontramos con la pertinencia de una casuística, que sería una exposición no exhaustiva de ejemplos, tanto en punto a las costumbres como en punto a la naturaleza inerte (pensemos en que las distintas clases de movimiento no son sino casos, que, como no podía ser de otro modo, terminan remitiendo a conceptos empíricos como ejemplos -una campana o el aire, para la vibración [IV, 483], un remolino en el agua, para el movimiento rotatorio, etc.).

Esto no significa que haya principios metafísicos de la Ilustración, aunque a la Ilustración le interesan tales principios metafísicos. Si la ilustración se juega en el terreno de lo político (lo vamos a ver a continuación), la clase de principios y de condiciones de orden que requiere no va a ser la de una metafísica de lo político, aunque, y esto es lo que queremos sostener, eso político sólo pueda tener lugar bajo ciertas condiciones metafísicas. Concretamente, es en algo así como las *relaciones externas* donde encontramos esta clase de condiciones. Pero pensemos algo más estas condiciones tal y como funcionan el sistema de principios metafísicos.

13. Decimos que en estos principios se juega una suerte de incardinación o mundanización de los principios de fundamento. Los principios metafísicos dan cuenta del *acontecimiento del ejercicio de la Facultad en el mundo*, toda vez que las Facultades en juego, la de conocer tanto como la de desear, *rinden* un conocimiento real y efectivo. Pero lo que nos interesa de esta clase de principios es que ponen a la vista dos espacios fácticos de un juego. ¿Cuáles? El del movimiento, *Bewegung*, entendido como *el fenómeno externo de la receptividad*, o el *modo externo de la receptividad*, tanto da (estamos pensando en el texto de B 876 de la primera Crítica), en el caso de la Facultad de conocer (en sentido estricto), y el de la acción, *Handlung*, entendida como hecho (VI, 230) o como efecto del arbitrio, es decir, como *el fenómeno externo de la espontaneidad*, o el *modo externo de la espontaneidad*, en el caso de Facultad de desear. Donde, decimos, ambos mecanismos apuntan precisamente a *un sentido de externo que ha quedado obviado* en la consideración de la posibilidad u objetividad de las Facultades, sentido que se opone a otro sentido de interno, que es el que comprende esta misma otra consideración (estamos pensando en *KrV* B 731, donde se habla de una “naturaleza interna” o en la idea de una crítica del “sujeto” que aparece en algún lugar de la *KpV*). El movimiento en el caso del conocimiento teórico, que ha quedado apartado de las categorías en el terreno aparentemente derivado de los predicables. En el caso del conocimiento práctico, no es el arbitrio y su fáctica ejecución sino la voluntad y el principio de su posibilidad, el *Factum rationis*, lo que viene a ser considerado. Al venir sobre este espacio se está mostrando que el conocimiento no es un hecho jurídico y atinente a la posibilidad sino un hecho metafísico; se está mostrando que *el conocimiento necesita de la experiencia porque también es experiencia*.

En efecto, la clave de esta condición metafísica, eso que llamamos modo externo de la receptividad o de la espontaneidad, estriba en que entra en juego la fuerza, *Kraft*, o también la violencia o poder, *Gewalt*, lo cual hace posible unas formas de relación que no son formalmente intuitivas (atingentes a la intuición pura). Por una parte tenemos que haya algo así como espacio vacío, es decir, se plantea como dificultad el hecho de que el espacio puro, que sería el espacio trascendentalmente vacío, se apropie de este concepto de exterior. Porque tiene que ser así que todo el espacio esté ocupado por algo aunque pueda no estar lleno. De la misma manera que en el caso de la metafísica del derecho hace falta un estado, *Zustand*, civil, que es el que va a instituir y sostener la fuerza para que justamente la diferencia de lugares en el espacio no haga inviable el poder jurídico sobre algo o alguien, que es la *potestas*, y que también es *Gewalt*. Concepto de fuerza o de poder que se hace a cuenta de dejar fuera u omitir, *wegschafft*, las condiciones de la posesión empírica (*MS V*, 251-2), que no son otras que las del ayuntamiento en el espacio (*Beisammensein* se dice en la primera Crítica), es decir, las condiciones trascendentales. En lo

cual, y esta es la clave, sucede que el concepto así vaciado, o habría que decir mejor, el concepto reducido a la forma intelectual, pues lo intelectual es lo que queda si se quita de un concepto el contenido sensible, que esta forma decimos, puede sin embargo tener un cierto *quid*, que es donde eso empírico y metafísico puede perfectamente avenirse para completar el concepto de potestad (pues, como hemos dicho en lo anterior, eso empírico es justamente aquello que no puede ser deducido trascendentalmente, aunque pueda sobrevenir a esto trascendental -de la misma manera que los predicables no se deducen de las categorías, conforme a un sistema de una Razón finita, etc.). Pues bien, este *quid*, en realidad el ahí de la exterioridad, es el espacio lleno o espacio metafísico, el espacio sentido como lo dice Kant en algún lugar, que no expresa sino la necesaria vinculación del sujeto que siente con el mundo y, más concretamente y en los MA, las condiciones *more physicorum* de esa mundanidad. En el caso de la MS, el *quid* o el ahí de la exterioridad es el estado civil, donde el ahí que se muestra como eso exterior no es sino una legislación pública y universal acompañada de poder (V, 256). Pensemos que en el caso del espacio metafísico, en el cual está en juego la materia y la existencia material de los objetos de la experiencia, se ha dejado aparte en cierto modo la forma de la intuición, digamos su pureza, formalidad o trascendentalidad. Mientras que en el caso del espacio civil lo que se ha dejado aparte son las mismas condiciones teórico-trascendentales, quedando por tanto en realidad un espacio jurídico 'lleno', vamos a decirlo así, esto es, tal que permite pensar una relación de posesión acompañada de fuerza, una relación de potestad, incluso cuando no está presente el propietario (que sería la condición fundamental de la intuición pura, la condición de contigüidad local).⁹

5. Lenguaje y razón. Retórica de la popularidad o del modo de exposición. A propósito de los *Prolegomena* o ¿qué clase de libro es una Crítica?

14. Retengamos que hay una condición retórica de la Razón que tiene que ver con *la ejecución o ejercicio civil* de las Facultades y sigamos con el lenguaje. Concretamente, al hecho de que el lenguaje *es tanto el ámbito de uso como la herramienta de la Razón*. Esto, digámoslo ahora, se compadece tanto con el discurso crítico en general como con las instanciaciones de las Facultades. Ahora, sin embargo, queremos ocuparnos del lenguaje filosófico en particular y no de las condiciones de cualesquiera doctrinas.

El lenguaje constituye tanto el ámbito de la razón cuanto el modo en que sólo puede tener lugar o llevarse a efecto. El lenguaje es eso que tiene lugar entre los hombres, y también es eso de lo que nos servimos y con lo que hacemos cosas, como cuando un conjunto de obreros se pone a trabajar en un mismo proyecto gracias a que *pueden hablar*. Por eso el ejemplo para exponer esta doble condición y relevancia, *el caso ejemplar* queremos decir, es el de una construcción, *Bauzeug*.

Como es sabido, es el ejemplo que aparece al comienzo de la *Methodenlehre* de la primera Crítica (B 735), concretamente la construcción de la Torre de Babel. Allí donde, como en general

⁹ Repárese en que en ambos casos estamos ante una forma de "ampliación" -en el texto de V, 252, se dice que el concepto de posesión ha sido ampliado, *erweitert*-, en realidad una ampliación negativa, sólo que mientras en el caso del concepto práctico-jurídico, parece más claro que no hay ampliación si no es a cuenta de dejar aparte ciertas condiciones teóricas, en el caso del concepto metafísico-natural también tiene que funcionar una abstracción u omisión de la misma naturaleza, pero no porque ahora se esté en otro lugar que la teoría o de lo científico de la naturaleza, sino porque ahora se trata de pensar lo subjetivo, si puede decirse así, de la misma -que es el sentido externo, o habría que decir mejor, los sentidos externos, en lo cual, dicho sea de paso, la geometría juega un papel fundamental, aunque aquí no podamos desarrollar esto.

cualquier trabajo en común de los hombres, la razón no es sólo la que diseña el plan o el proyecto (*Plan, Entwurf*), sino que constituye asimismo el medio, digamos el *medium* (luego veremos por qué), de la construcción, la condición material misma de esa su viabilidad entre los hombres. Si, como dice Kant en otro lugar, la Razón es *baulustig*, gusta de construir (IV, 256), no sólo se trata de que haya una determinada forma, pues, en efecto, las construcciones son realidades que dependen de la forma o de la estructura (son productos del arte, *Kunst*), sino de que esta forma pueda ella comunicarse entre los que participan de la construcción, que de alguna manera también son “materiales” o “elementos” (el ejemplo de que se sirve Kant habla de la dificultad de el acuerdo entre los constructores, *Arbeiter*, que son los que hacen las veces de hacedores pero también de partes de la estructura o plan que hay que llevar adelante, lo que remite a la idea de un todo orgánico). De hecho, de darse el desacuerdo en punto al lenguaje se desperdigarían por el mundo, que es lo mismo que decir, desaparecería todo atisbo de sociedad civil que es la clase de unión que promueve el trabajo. Decimos por tanto que la razón necesita igualmente del lenguaje como *medium*, pero no sólo entre los hombres sino, si es que se trata de llevar adelante un plan, también respecto a sí misma, como un arte sin fin, un arte cuyo medio es el fin y cuyo fin es el medio si podemos expresarlo así (según hemos dicho al comienzo, en la *Anthropologie* se dice que el lenguaje sirve para pensar con uno mismo, como la distancia que necesita el pensar para toda comunicación -VII, 192-3- pero donde se trata de la distancia que hace falta para todo trabajo).

Pues bien, contar esto es en cierto modo el asunto o negocio de la filosofía. Así, cuando Kant recuerda que la crítica no es una crítica de libros sino de la Razón misma, ¿no nos está diciendo que es *un ejercicio transitivo*, tanto como lo sea el lenguaje que utiliza, pues no deja de ser también ella misma una obra, *Werk*, o un producto del arte, de sí y para sí?

Convengamos por tanto en pensar que el filósofo escribe textos literarios, si por literatura entendemos el producto por medio del lenguaje, no de una doctrina sino de una obra bella. Porque, como decimos, en cierto modo no hay tema, sino que es el propio lenguaje y la actividad misma y la forma del discurso, ese su tema. (Donde, claro, de la misma forma que los ejemplos de una *Metodología* de la razón pura práctica, tienen que ser todo lo secos que se pueda, no menos le debe pasar al discurso crítico, que no obstante se toma también sus licencias.)

15. En otro lugar, primero en los *Prolegomena*, y luego, de nuevo en el Prólogo de la segunda edición de la *KrV*, insiste Kant en que *la escritura filosófica no se juega en punto a la popularidad*. Esto significa que no está en juego la recepción sino más bien, decimos, la posibilidad misma de constitución y sostenimiento retórico del proyecto crítico. En fin, está en juego la *cuestión de la comunicabilidad*, que es algo muy distinto de la popularidad (de la misma manera que Kant mostrará en la *KU* cómo la contemplación es en el fondo una cuestión de calado político, los problemas de la recepción de la Crítica ponen al filósofo ante un problema del mismo calado, digamos ante el problema de la política del discurso filosófico).

Primero, los *Prolegomena* comienzan justamente poniendo en claro esta particular condición de la *Crítica* como proyecto intelectual. Porque la crítica es un proyecto de trabajo *que no puede dejar de ser editorial*, al menos en cierto sentido. Para empezar, porque estamos ante un proyecto que comienza contra lo hecho hasta el momento, digamos contra la realidad de lo acontecido, por tanto *un proyecto que cuenta con la resistencia, Widerstand*, por parte de esa realidad, y más concretamente con la resistencia de los propietarios que no están dispuestos a renunciar a sus posesiones, *Besitze*. Kant no lo dice aquí pero es claro que se refiere a las posesiones de la Academia, en cualquier caso posesiones de carácter fáctico (todas lo son en realidad –para esto cf. *KrV*, B 3 y ss.), que son las posesiones de la institución, histórico-institucionales diríamos, que son las Cátedras, *Stühle*, o sillas, así como, según vamos a ver ahora, las posesiones

histórico-rationales, que son los manuales de sus doctrinas, *Lehre*. Pues bien, decimos que contra la realidad de un trabajo y una posesión presente que tiene que ser depuesto (Kant utiliza la expresión *aus-setzen*, que pertenece igualmente al vocabulario político, como cuando se habla de la deposición de un gobernante), para emprender otro trabajo. En el texto que nos ocupa esta realidad no es otra que la de los compendios de metafísica, es decir, la de los *manuales* (los libros que están a la mano). Y la realidad que se le opone no es otra que la de la obra o trabajo, *Werk*, que es la *Crítica*. Una realidad que, sin embargo, no está simplemente en los libros, pues la crítica no es histórica, es decir, no se atiene a lo que simplemente ha sido dicho (a lo que no es más que un compendio y no constituye un sistema en sentido fuerte), sino que se ocupa de lo que tiene que ser dicho o hecho en el sentido del despliegue, *Entwicklung*, de una Facultad (que aquí habrá que entender siempre en el doble sentido de capacidad y de institución). De hecho, Kant no dará publicidad a sus obras en las clases de la Universidad sino que se limitará a comentar los manuales de otros, preferentemente los de Baumgarten. Porque la crítica se dirige a la Razón como posibilidad, tal y como insiste Kant todo el tiempo en el Prólogo de los *Prol.*, posibilidad a la que pertenece, y esta es la clave, no los libros existentes, que Kant despacha tajantemente, sino otra cosa. Pero, ¿el qué? So pena de caer en lo que Kant llama “crítica de los libros” (los libros como el objeto de la crítica -donde la crítica es una actividad transitiva), el despliegue de la facultad no podrá ser cualesquiera de las obras o textos por escribir en un futuro, es decir, los libros existentes en algún futuro. Tampoco los *Prolegomena* mismos, que, si bien ya están escritos, *se anteponen retóricamente a sí mismos*, dándonos la pista de la clase de régimen que hay que pensar aquí. Porque, repárese en esto, Kant está escribiendo, inopinadamente si consideramos el curso de los acontecimientos, una plan que no precede a la obra propiamente dicha sino que viene después, cuando ha sido acabada, pero que, sin embargo, no deja de ser preparatorio y, como dice en el texto, extraordinariamente útil, *nützlich*, para su propósito. Con ello, y contra lo que sería la distinción tradicional entre sistema y propedéutica, Kant está ensayando otra clase de trabajo, un trabajo distinto al de presentar o exponer por adelantado los temas de un texto acabado (un manual) y que consiste más bien en el trabajo de una posibilidad o de una facultad, que siempre es presente, o que, si se considera en ese su inacabamiento, una facultad que es venidera, *künftige* (volvemos a recordar nuevamente a Benjamín), porque en realidad es eso, *un ejercicio o ejecución particular, y nada más que eso*. El trabajo de la crítica como trabajo del pensar, que no es otra cosa que el trabajo constante de *volver a pensar* y que es donde, nos parece, se sitúa justamente la virtualidad del texto y el ámbito de la publicidad.

16. En segundo lugar, y volviendo sobre la cuestión de la popularidad, para Kant es claro que hay un obstáculo deseable en las dificultades de la exposición. No se trata únicamente de que esto reduzca el espacio de discusión, pues, como se ha dicho alguna vez, el “mundo de los lectores” de que habla la *Beantwortung* es realmente pequeño (y, así, la oscuridad, dirá Kant en los *Prol.* tiene su utilidad -IV, 264). Lo que más bien sucede es que la exposición y el modo de exposición pertenecen en realidad al trabajo crítico y a la propia economía de las Facultades. Siendo la oscuridad un indicio retórico de la profundidad que está en juego. Por lo mismo que los distintos modos expositivos, demostrativos unos y dilucidatorios otros, algunos incluso meramente narrativos, sirven *no tanto a un propósito del autor cuanto a una dificultad de la cosa*, que es donde a nuestro juicio se han enredado durante tanto tiempo las interpretaciones de la primera Crítica y de sus dos redacciones. Cuando la retórica, insistimos, tiene que ver con el negocio interno de las Facultades y sus rendimientos (básicamente las obras críticas y las metafísicas), que es cuando el lenguaje crece intensivamente, si puede decirse de este modo (y, así, un fenómeno intensivo como este que decimos es el que tiene lugar entre las dos primeras ediciones de la *KrV*, que en conjunto viene a perder extensión, ganando en cambio profundidad -y oscuridad-

en la exposición). Pensemos que los textos que no son críticos, los que corresponden a la constitución metafísica y no trascendental o constituyente del conocimiento, como los *MA* y la *MS*, se revelan como textos contruidos *cuasi-dogmáticamente*, si se nos permite la expresión. Sea en la forma *more geometrico* de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, sea en la de las definiciones, exposiciones y divisiones, como en los principios metafísicos del derecho y de las virtud, se trata del trabajo que sólo puede hacerse con lo que está *dado a priori* (según reza la caracterización metódica de ‘metafísico’ cuando se introduce por primera vez en la *KrV*, en B 38), que carece por ello del calado y las dificultades de la demostración y que, aunque no pueda dejar de comprender una casuística, sin embargo no puede considerarse que tengan una retórica que no pretende cierta claridad expositiva, tal y como demandaba Kant de cualquier texto que quiera dar cuenta del conjunto (A XV; claridad que, dicho sea de paso, contraviene la popularidad).

Pero, por lo mismo, hay una clara falta de oscuridad en otros textos, donde está en juego, ciertamente, otro calado distinto, un calado que no deja sin embargo de pertenecer al negocio crítico. Concretamente cuando se trata no tanto de la “Facultad misma de la razón” (sea en su vertiente constituyente-a- priori o constituida-a-priori), como se dice en la *Einleitung* de la primera Crítica, sino de su realidad y ejercicio en la sociedad civil. Cuando están en juego alguna de las cuatro Facultades de la Universidad. *Es entonces cuando el trabajo de la Razón revela, más claramente que en el trabajo crítico, sus necesidades metafísicas.*

6. El problema de la publicidad y los escritos.

17. Lo que llama la atención del problema de la censura es que hay una dimensión metafísica, vinculada con la coacción pero también con la comunidad civil, con el estado civil según lo hemos llamado, que es la que hace posible el trabajo de la razón en general. De otro modo no habría sido posible ninguna de las Críticas, para empezar porque no habrían sido libros, cuya consistencia civil pero también racional es una exigencia mínima (porque de otro modo no habría podido tener lugar o acontecer, *geschehen*, según expresión del Prólogo de los *Prol.*, otra filosofía). En todo caso, lo que nos interesa es el vínculo entre fuerza o violencia y sociedad. Este vínculo, contra lo que pudiera parecer, nos pone ante un ámbito muy particular que, aunque, como decimos, sea coactivo, no deja por ello de ser un espacio abierto y necesario, por esta su limitación fundamental, para el trabajo de la razón. *Este ámbito es el de la publicidad.*

Pensemos que la *Öffentlichkeit* que Kant reclama para cierto uso de razón es, para empezar, la posibilidad de publicación o edición de los textos en los que se trate cualquiera de los asuntos relacionados con las Facultades y con sus prácticas discursivas. Los problemas de Kant con las dos primeras Críticas se localizan en la cuestión de la popularidad, que si bien pone a la vista una dimensión retórica inalienable, ya que muestra la necesidad para la razón de la discusión de las doctrinas del corpus y de la historia de la academia, y por tanto la necesidad de una resistencia a la crítica, sin embargo deja intacta la relevancia de la libertad de imprenta, que no es cuestión. Que pueda haber un uso público de Razón significa que las Facultades promoverán la discusión de cuestiones relevantes para esta o aquella Facultad. Lo que quiere decir, y esta es la clave, que promoverá la publicación de *textos*, en plural, textos que enjuicien y discutan las obras académicas y que lo harán justamente en un espacio exterior a la academia, como es el de las publicaciones periódicas. De este modo la apertura que mienta la publicidad, unida a la de la publicación periódica (la apertura que supone la provisionalidad de un texto), habilitará ese juego de fuerzas en que consiste la contienda o conflicto, *Streit*.

En este sentido, como ha recordado entre otros Foucault, a Kant le importa cierto tipo de discurso vertido y marcado por la actualidad, que es el que aparece en las publicaciones periódicas. La publicidad tiene que ver no sólo con la posibilidad de los escritos de las Facultades, sino ante todo con la posibilidad de discusión pública, que es la clase de espacio en el que se mueven tales publicaciones, que se hacen ante un mundo de los lectores, y que falta en cambio en relación a los manuales universitarios, cuyo alcance, lo mismo que su sanción, es académico. Pero cuyo tono, sobre todo, no es ni puede ser polémico, que es la clase de cosa que Kant busca en el uso público. Dicho de otra manera, el único espacio en el que puede ser retóricamente eficaz el trabajo de la Facultad de filosofía en relación a las otras facultades no será el de la propia academia, debidamente compartimentada (fabrilmente dirá Kant), sino más bien el de la publicación periódica, esto es, en la medida en que en ella se trata justamente de *algo distinto a la exposición* de una doctrina. Cuando en lugar de la exposición se trata más bien de la discusión y de la crítica, cuando se trata de *disputar*, pero de disputar críticamente (y no de disputar por disputar – valdría la pena considerar qué dice Kant sobre la diferencia entre *streiten* y *disputieren* en *KU*, V 338). Por eso Kant enseñaba en la Universidad los manuales de Baumgarten, haciendo una suerte de uso privado de razón, el uso académico en este caso (el único uso privado que puede atribuirse sin contradicción a la Facultad de filosofía). Por lo mismo que un texto como *Religion* no fue expuesto en la cátedra sino que fue dado a su publicación, y fue dado además por entregas, que es también, no debemos olvidarlo, un aspecto fundamental del régimen de publicación periódica.

18. El conflicto, la discusión que tiene que ser el uso público de razón, tiene que ser libre. Aquí debemos entender que la libertad a la que se refiere Kant no es otra que la que hace falta para la dimensión civil del pensar, es decir, la que permite que consideremos y enjuiciemos los textos o doctrinas que constituyen el régimen discursivo en el que se encuentran los doctos porque y en la medida en que son escritos. Pensemos que el uso es libre en el mismo sentido en que antes nos hemos referido a la cuestión del pensar libre de coacción, esto es, como la ausencia de una resistencia que haga imposible la publicación misma de los escritos. Pero donde sí, como decimos, los escritos entran en un espacio de conflicto, la libertad en realidad es la apertura de un juego dinámico. Como han señalado varios autores, resulta particularmente interesante el juego de fuerzas que constituye los usos público y privado. O habría que decir más exactamente, el juego de predicables que tiene lugar en ella. El uso privado es el uso de una razón pasiva, por tanto allí donde hay acción pero donde, al mismo tiempo, la fuerza es una fuerza meramente recibida. Pensemos que el predicable de *passio* es el resultado de aunar las categorías de relación con el movimiento, es decir, con el modo de estar vinculados como sustancias con lo externo. Donde constituimos un mecanismo si nuestro movimiento no tiene su causa en nosotros sino que sólo operamos como resistencias. Mientras que hablamos de *actio* cuando son las cosas las que funcionan como resistencias respecto a nosotros, que actuamos como principios del movimiento. El uso público se revela así como un movimiento en el que se aúnan la categoría de causalidad y la de movimiento, cuando lo que importa es que los escritos obren entre sí un efecto o realidad de choque que se irá difundiendo, más como acción a distancia que como movimiento transmitido mecánicamente, por el mundo de los lectores.