

A RETÓRICA DE KANT 2

Receptividad y recepción

Sergio E. Rojas Peralta*

Resumen

El texto trabaja sobre la relación entre la pragmática y el discurso en Kant. Problematisa la idea central sobre la que, desde ese punto de vista, descansa la crítica: la receptividad. El modelo de recepción en Kant es ambiguo, pues la sensibilidad es formulada como pasiva, receptiva, y Kant no indica qué significa “recibir”. Si lo recibido determina el carácter de cosa, de fenómeno, Kant no establece, sin embargo, el régimen de la recepción.

Abstract

The paper treats the relation between pragmatics and discourse in Kant, and it shows the basic idea for the Criticism: the receptivity. The model of reception in Kant is ambiguous: the sensibility is passive and receptive, but Kant don't explain what means “to receive”. And that is important, because the receptivity defines the condition of things and phenomena. However, Kant don't define the system of reception.

[1]

La ejemplaridad que he referido en un primer artículo sobre la retórica kantiana interesa¹ no solo porque muestra una noción de lo práctico en Kant –aunque negativamente–. El programa crítico que Kant plantea en la *Crítica de la razón pura* no parecía llevarse a cabo y respecto de las referencias que hace Kant tanto de la idea de un Genio o de quien saber juzgar por encima del vulgo, como de las características que dice haber en los pueblos, en los caracteres de los pueblos, muestran que Kant no usa la crítica respecto

* M.Ph., profesor de Filosofía Griega. Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica.

1. La Retórica de Kant 1. “Claridad y ejemplaridad”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, en

de la información recibida de sus fuentes para hacer antropología o geografía humana. La pregunta que en dicho artículo quedaba al final esbozado era si la filosofía kantiana asumía efectivamente su carácter crítico y contradogmático o, al tratar de sobrepasar el escepticismo de Hume que lo había despertado del sueño dogmático, Kant lo sobrepasó dogmáticamente y cerró nuevamente el discurso sobre sí mismo, sin posibilidad de que la crítica alcanzara todos sus efectos. Los efectos de la crítica no pueden consistir únicamente en la producción de una lógica trascendental. Han de alcanzar el objeto de esa lógica aquellas intuiciones que carecerían de valor si no se hacen acompañar de concepto. Después de todo, la crítica posee uso y está pensada por Kant desde los usos especulativo y práctico. No insisto más en la idea de la pragmática de la crítica. Kant lo ha hecho en la *Crítica* misma y en *¿Qué es la Ilustración?*

Pero la cuestión de la recepción y de la receptividad es problemática y fundamental en la *Crítica de la razón pura*. Habría que preguntarse si en la *Crítica* hay una teoría o al menos un modelo de recepción. Esta primera pregunta va más allá del contundente hecho de que Kant afirma que recibimos de los objetos algo y que eso es el fenómeno. Una teoría o un modelo de recepción implicarían una conciencia de lo que significa la recepción y de sus alcances. La crítica, si ha de significar establecer una relación ineludible e infracturable entre intuición sensible y concepto, tiene que decir la receptividad de la intuición y la cualidad de dación del concepto (*datividad*).

Luego, emergería el que Kant dirija la crítica a fenómenos duros, es decir, a los que han sido usualmente en la filosofía los objetos que caen en la discusión de la ontología y de la epistemología. El juicio epistemológico versa sobre el triángulo, sobre operaciones matemáticas, etc. Esa inclinación de la epistemología invisibiliza una serie de *cosas* que desde el punto de vista de la epistemología pueden caer bajo una teoría o un modelo de recepción. En relación con la ética, Kant habla de la conducta humana, de su voluntad como un objeto más. Ciertamente, es posible interrogarse sobre si Kant piensa en la ética como una disciplina teórica o una práctica. Esto quiere decir aquí, entre una disciplina que busca explicar o una que busca “reformular” la conducta humana.

Si en la *Crítica de la razón pura* Kant explica cómo conocemos cómo se ha de formalizar en una lógica el aparato epistemológico, sus operaciones y sus construcciones, en la *Crítica de la razón práctica* parece haber una continuidad entre el aparato construido por Kant en la primera *Crítica* y el desarrollo ético de la segunda e incluso se puede decir que Kant deduce lo que ha de ser un

imperativo, sea categórico, sea hipotético, en relación con el ser humano y los fines de su conducta. Pero cuando se lee la última sección de la *Antropología en perspectiva pragmática* y las lecciones de *Geografía física*, lo que significa teórico o práctico en Kant parece evanescente. Aun más, parece un discurso meramente enunciativo de cualidades de objetos (de personas y pueblos), un discurso meramente descriptivo. Antes de discutir el valor de un paradigma/estructura de la recepción (un paradigma fuerte como una teoría o algo más débil como un modelo), valdría la pena discutir qué pueda significar una descripción dentro de la filosofía kantiana.

[2]

En el prefacio a la *Metafísica de las costumbres*, enuncia Kant que después de la crítica de la razón práctica debe seguir el sistema. La noción implícita de sistema en esas primeras páginas es un conjunto de principios (debido a la inconmensurabilidad de la experiencia –jurídica, en el caso de la primera parte de la *Metafísica*–). El sistema está esbozado *a priori* y los derechos no son más que observaciones desde la experiencia y en general, la obra opera por deducción. Pero al iniciar la doctrina universal del derecho, Kant parte de cosas dadas (el *meum iuris*, la posesión, etc.). No hay más que una *descripción no técnica* del uso de dichos conceptos. Los reparos que pone Kant para hablar técnicamente son pobres, pues alude a la petulancia de los profesores y al ridículo de los hombres. La explicación técnica queda de lado por la misma pretensión crítica: que la técnica jurídica no sigue un sistema, sino que sería un amasijo de expresiones con aspiraciones teóricas y sistemáticas². No deja de ser llamativo, sin embargo, el que Kant, al igual que muchos juristas y filósofos del siglo XVIII, comiencen sus análisis con el Derecho Privado y, específicamente, con la noción de propiedad (piénsese en Rousseau, Locke, ...). No toma en cuenta Kant en sus desarrollos sobre los *fenómenos jurídicos* la temporalidad

2. Villey en su prefacio a Kant (1993, 23-26) rebate el lugar desde donde Kant se ubica, pues muestra el desconocimiento de lo que él denomina “théorie du droit des juristes”. La definición kantiana del Derecho (“El derecho es entonces el conjunto de condiciones bajo las cuales el árbitro de uno puede ser unido con el del otro según una ley universal de la libertad”, 1993, §B, 230) da cuenta de la valoración condicional, es decir, hipotética que corresponde al Derecho, y consecuentemente, el decir Derecho no puede devenir universal, pues el Derecho está condicionado: la explicación de la producción de las normas no puede reducirse a la fundación del Estado (del Derecho como expresión de la constitución del Estado y de su Constitución), pues en esto la cuestión procedimental del Sistema Jurídico está precedida por una manera de ver y de juzgar las cosas (¿habría que hacer una doble sociología de la epistemología, una referida al ser humano en general, otra a la relación entre conocimiento y normatividad?). Finalmente, cabe una cosa que hace que el proyecto crítico es que, a diferencia de Aristóteles –si bien este metodológicamente tiene sus propios problemas–, y es que Kant no concibe la recepción del material a partir del cual ha de hacerse desde la crítica hasta el Derecho cosmopolita. No concebir la recepción significa aquí que Kant, cuando lo describe, ha introducido previamente distinciones que no pertenecen al material sino al aparato de recepción y que, en el caso del Derecho, Kant no se interesa por describir tan siquiera las normas, sino que supone que los conceptos han de estar por definición por encima de las normas, como si el concepto pudiese adelantar el contenido de

—si bien recurre Kant a los conceptos jurídicos romanos—. Las explicaciones de Kant toman en cuenta la temporalidad (tener una cosa en la mano, dejarla luego sobre la mesa, etc. Los ejemplos proceden del ámbito de la percepción y son ejemplos *duros* de la epistemología). Quede claro que no hay historicidad de los fenómenos, ni una subjetividad histórica para Kant. Por ejemplo, en el párrafo 6 de la *Metafísica*, la constitución del concepto de posesión de un objeto exterior (*possessio noumenon*) es una deducción y el asunto es planteado en términos de “¿cómo una proposición jurídica *sintética a priori* es posible?” (1994b, §6, 124). Kant es capaz de separar la constitución social y pragmática de la posesión de su contenido formal. Ciertamente, su empresa es sistematizar en este caso el derecho que es concebido de entrada como una “multiplicidad empírica”. Pero esta visión de la crítica supone la formación del concepto sin tomar en cuenta la dación del objeto sensible. Por otra parte, parece apuntar Kant a una separación entre la sensibilidad y las formas *a priori* de la sensibilidad. Kant, y esto apuntará al formalismo posterior de Kelsen en la explicación “deductiva” del sistema jurídico, busca el concepto, la categoría *a priori* por la cual la materia nomotética, el material jurídico puede ser entendido y reglado por el entendimiento. Un “sistema jurídico” que contiene tanto el “ordenamiento jurídico” considerado como el conjunto de todas las normas, escritas o no escritas como la “dogmática jurídica”, es un amasijo de proposiciones y enunciados de diversa naturaleza y valor. Es en sí mismo una multiplicidad empírica. La norma no descansa más en los acontecimientos que regula que en su propia objetividad, por ello el Derecho puede difícilmente concebirse como una “ciencia social”, pues es, en términos generales, una teoría —en realidad una pluralidad de teorías mal avenidas entre sí— sobre las normas, sobre su producción, valor, interpretación, efecto y ejecución.

Al ser el sistema deductivo, no considera la historicidad de sus contenidos. La dación de los fenómenos es intemporal, si se considera que los fenómenos que están aquí en juego no son construcciones sociohistóricas. Mi preocupación estriba en que Kant no parece considerar el significado de la

toda norma y en consecuencia de toda condición. La condición no solo significa el carácter hipotético del Derecho, sino que la condición cambia en el tiempo, en la historia y emerge según los intereses y situaciones. La proliferación nómica, normativa de los sistemas jurídicos subraya la constante variación y emergencia de conductas no consideradas por el derecho, conductas no previstas, conductas, a veces, más específicas y menos alejadas de la posibilidad de caer bajo una norma general. Las normas y los conceptos a los que acude y los que desarrolla Kant son más bien generales. En esta estructura puede percibirse la distancia que Kant no ha podido cerrar entre la reducción conceptual y el objeto del concepto, entre la forma y la materia. Y el problema reaparece como tradicionalmente se lo ha señalado en Kelsen y su teoría pura del Derecho.

dación. La dación parece escapar a una temporalidad supraindividual. Tal vez, la pregunta por la dación del fenómeno pueda convertirse en el carácter temporal de lo a priori, aunque la pregunta pueda parecer ilegítima o circular y consecuentemente sin salida. Así, la pregunta por lo a priori debe entenderse como si lo a priori es supraindividual, trascendente respecto de la individual o si ya está aquí implícito un sujeto trascendental modelado como paradigma de la subjetividad. ¿O simplemente es individual y la temporalidad invocada puede –y permite– hacer abstracción de condiciones materiales e históricas que no concuerden con el concepto?



[3]

Como preámbulo a cualquier estudio de la estética kantiana, o más exactamente, de la relación entre facultad de juzgar y la estética –relación en la que la retórica tendría un lugar preponderante, pues corresponde a la forma del juicio–, habrían de considerarse algunas cuestiones sobre lo que la concepción kantiana sobre la sensibilidad tiene como consecuencias. En particular me interesa tratar precisamente lo que Kant denomina receptividad en la sensibilidad (*CRP* B93, B74) o de la sensibilidad. Y esto en razón de que en varios lugares afirma Kant (*Antr.* §§8-9), que la sensibilidad es la facultad que aporta el material de trabajo para los conceptos, para el entendimiento. Se trata de una nueva arista de la dación. Kant retoma un lugar común de la filosofía, un lugar por otra parte aristotélico: la pasividad de la sensibilidad, frente a la actividad del entendimiento. Pero, como él mismo afirma (*CRP* B106-B107), su esfuerzo está en la misma línea que el de Aristóteles, con la

salvedad que este último no dedujo las categorías, ni su clasificación adecuadas. No interesa aquí una comparación entre estos dos pensadores. No es el objetivo. Sino establecer el carácter y el problema que plantea la sensibilidad en cuanto receptividad para el funcionamiento del entendimiento.

Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad <Rezeptivität> de nuestra sensibilidad <Sinnlichkeit>. Solo conocemos nuestro modo de percibirlos... (CRP B59, A42)

Sin entrar a considerar qué sean los objetos en sí, los objetos nos son conocidos en nosotros. Media precisamente la sensibilidad, gracias a ese carácter de receptividad que esta posee. Pero, qué recibe, qué *recepta* nuestra sensibilidad es una pregunta que Kant deja de lado, como si la sola enunciación del carácter receptivo de la sensibilidad resolviese el problema.

Ciertamente, no es el único problema, si bien el principal, porque la recepción hace referencia no solo al conocimiento o a la estructura epistemológica del sujeto, sino también a la enunciación de dicho conocimiento. Esto significa ver cómo está construido el discurso, pero también cómo se lo recibe. El discurso adquiere el estatuto de objeto, como lo podría ser de diferentes maneras en Aristóteles o Spinoza. Aquí hay una reducción de lo que pueda entenderse como objeto, pues para Spinoza, por ejemplo, el objeto puede contemplar –y esto cae bajo el género de conocimiento de la imaginación que enuncia en la *Ethica* II.40e2– las palabras, mas no solo como acciones presentes, sino como pasadas y, consecuentemente, como textos.

El análisis que propone Spinoza de los textos testamentarios y, para ello, de la lengua hebrea, una teoría de la recepción. Spinoza percibe, tanto en la *Ethica* como en el *Tractatus Theologico-Politicus*, que el centro de la constitución social y política del ser humano es su afectividad y la afectividad está constituida a través de la historia de las acciones y de las pasiones, la historia personal y colectiva de los individuos. Si la sensibilidad es pasiva, entonces habría que considerar precisamente lo que es y lo que significa la acumulación de las sensaciones, el registro de las sensaciones por parte del cuerpo (puede pensarse en casos tan dispares como el mismo Spinoza o como Condillac).

[4]

La receptividad implica varias cosas. Por una parte, la capacidad—e incluso la facultad— de recibir. ¿Puede efectivamente pensarse en una facultad cuya estructura es meramente pasiva? ¿Es lícito enunciar una facultad pasiva? Aquí regresa a la mente la tópica filosófica. Si se considera la sensibilidad como una materia, una materia de cierta ductilidad y firmeza, al punto que según el grado de ductilidad, la materia es susceptible de recibir más o de mejor manera el golpe de la exterioridad y de conservar en igual grado la huella, la impresión resultante del golpe.

Por ahora, voy a obviar la contraparte de este argumento que no suele considerarse en epistemología, pero que tiene relevancia en ética y en una sociología de la epistemología. Y es que el hecho de ver, oler, tocar, etc., tiene un efecto en la sensibilidad ajena y en el objeto de la sensibilidad, de manera que aunque epistemológicamente puede considerarse el asunto unilateralmente, desde el punto de la sociabilidad de la receptividad habría posteriormente que considerar este asunto. Esta “sociología” es dejada de lado por Kant.

Dicha receptividad supone, entonces, una inercia frente al objeto que suscita nuestra sensación. Sin objetos externos, no habría sensibilidad y ni siquiera podríamos dar cuenta de nuestra sensibilidad (Spinoza, *Ethica* II.16). Sin objetos exteriores no habría epistemología, como podría leerse a partir de Condillac, no objetos de y para la epistemología. Esta devendría una epistemología solo posible o imaginaria. Ahora bien, si Platón (*Teeteto*) había introducido el criterio de la medición del carácter receptivo de la materia respecto del objeto que la golpea, esto conduce a la vez al notorio hecho de que la receptividad es un término relativo. Cuanto recibimos depende de la ductilidad, pero a la vez cuanto más intensa sea la impresión, tanto más afectará esa ductilidad. Entonces, el problema se desplaza de ese confuso carácter receptivo de la sensibilidad a lo que puerda ser llamado *recibido*, *lo recibido*. ¿Qué es lo recibido por la sensibilidad? La pregunta puede inducir a equívocos. El solo carácter receptivo de la sensibilidad y lo recibido. Nuestra sensibilidad se conforma, se constituye *a posteriori* como el conjunto de recepciones sufridas por el aparato sensorial del individuo. Con esto, no se ha, sin embargo, aclarado nada, aunque podemos apuntar hacia el hecho del conflicto entre un sujeto empírico (habría que decir un sujeto empírico-histórico-social) y un sujeto trascendental.

Lo recibido determina en Kant el carácter del fenómeno del objeto y a la vez confirma que la sensibilidad y las recepciones coinciden: “sin sensibi-

lidad ningún objeto nos sería dado” (*CRP*, B75). El carácter de la recepción parece depender precisamente de lo que significa la dación (*Geben*). ¿Qué da qué? Pregunta indudablemente llena de registros y equívocos. Más allá de un problema que se vislumbra gramatical, aquí se encierra el problema del cual emerge la convocatoria husserliana de regresar a las cosas, puesto que se estaría precisamente frente a lo *a priori*:

El objeto no es dado realmente, no es dado plena y totalmente como el que él mismo es. Aparece solo “por el lado anterior”, solo “escorzado y difuminado en perspectiva”, etc. (Husserl, IL, vi §14, p. 638).

El objeto es dado pero no *objetivamente*, sino sensiblemente. La objetividad del objeto no pertenece al ámbito de la sola presencia, pues la presencia, la permanencia y la identidad del objeto no son para el sujeto más que fenoménicas. Vale recordar que Kant escinde el objeto en dos, en el en sí y en el fenómeno (Nef, 1998, 130), y aunque luego emerja un objeto trascendental que sea la unificación de los dos (Kant, fig. 4476 en Nef, 1998, 130), el fenómeno no consiste en la presencia del objeto, entendida como llana existencia. Tampoco es la apariencia de la cosa (*CRP*, B9). El objeto es el objeto-dado, el objeto-receptividad (Kant, B430).

La sensibilidad, descrita como parte del aparato epistemológico, es dicha fundamentalmente de manera individual. Pero habría que agregar que la sensibilidad es, por otra parte, colectiva (sea que se piense en que la lógica trascendental rija es del empleo de todos los individuos, sea que se piense que la sensibilidad es una creación colectiva). Kant, sin embargo, no asume propiamente ninguno de las dos vías, individual o colectiva, pues está construyendo un sujeto trascendental. El reconocimiento de las dos vías deviene problemático, pues supondría retomar una sensibilidad que posee un registro espacio-temporal (y no un registro cero, como si la sensibilidad y las intuiciones puras pudiesen ubicarse en un momento originario para la reflexión) y una pragmática. Sobre la cuestión de la pragmática regresaré posteriormente.

Ahora bien, si sin sensibilidad no nos es dado objeto alguno, ¿es realmente pasiva la sensibilidad? Considérese primeramente esa noción de “Gegenstand” frente a la de “Objekt”. “Gegenstand” es una noción que invoca más bien la idea de una oposición, de un enfrentamiento. Este estar-enfrente, tener-enfrente complica el asunto, por cuanto indicaría una condición limítrofe del objeto o del sujeto respecto del otro, pues la oposicionalidad implicaría de parte de uno

y del otro una direccionalidad contra el otro. Pues bien, si no concebimos esa vectorialidad de “Gegenstand”, la vectorialidad la pondría el sujeto, en cuyo caso la sensibilidad no es neutra, por supuesto, ni pasiva.

El carácter vectorial al que aludo se presenta claramente en Kant en la expresión *sich orientieren*, “orientarse” (1968, VIII, 143). En el opúsculo de 1786 *¿Qué es orientarse en el pensamiento?*, Kant subraya la necesidad de que la razón sea orientada, y despliega esa noción de orientación a partir de la imagen geográfica (encontrar a partir de una región celeste el Oriente), pasando por la noción matemática y la astronómica. Incluso encuentra que la noción procede de la sensibilidad, porque lo que ha de justificar es el uso para el pensamiento y para la lógica (VIII, 136 Ak)³. La orientación del pensamiento se opone a la *Schwärmerei* de Jacobi y de toda forma que suponga una vacua sobresensibilidad del sujeto y un retorno al spinocismo (Mendelssohn). Orientarse significa encontrar el recorrido de las cosas, establecerlo, pero la sensibilidad nos ha de poner en el campo. La filosofía kantiana parece estar fundada sobre una imagen matemática, más aun, geométrica del mundo, en la cual las formas *a priori* de la sensibilidad establecen la matriz donde se ubican las cosas. Las formas *a priori* dan la posición, la situación de las cosas. Obviamente, Kant toma a las matemáticas por el objeto de conocimiento por antonomasia y se trata sobre el estatuto epistemológico de sus proposiciones. La meta es alcanzar un alto grado de objetividad, pero, puesto que su sistema ya se ha enunciado desde la intuición, la objetividad debe radicar en otra parte.

“Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado”, es una expresión equívoca y problemática por el lugar que parece tener en la construcción de la subjetividad kantiana, en su epistemología. La sensibilidad hace que esa llana existencia sea para el sujeto (*CRP*, B72). El régimen de la dación del objeto no pertenece al objeto. La presencia del objeto solo tiene significado si la sensibilidad pone el objeto enfrente. Bajo el término *Gegenstand* no se habla del objeto, son en cuanto fenómeno, sino de lo presentado. Entonces, enunciados como “objetividad”, “objeto”, “presencia” tienen el severo inconveniente, al menos funcionando en un esquema como en el que puede situarse la teoría kantiana, como limítrofes y eventualmente producen sentido –como lo entiende Deleuze (1969)–, pero carecen de significación, porque la dación repentinamente no solamente es externalidad a la sensibilidad, una presencia

3. Esto ha de tomarse en cuenta cuando se estudia el uso público de la razón, porque por una parte, tiene que ver con el establecimiento de un sentido y una finalidad, que responde al reino de los fines y que rige la ética y la universalidad de los imperativos categóricos. Por otra, porque la orientación implica una cartografía del espacio público.

frente a la sensibilidad, algo que el sujeto sienta exterior, sino también algo que el sujeto pone fuera, tiene por fuera de sí. Si solo el primer término fuera efectivo, podría pensarse en la pasividad de la sensibilidad.

Pero, por otra parte, la pasividad puede ser referida no al hecho de que hay actividad o no la haya, sino al hecho de la especificidad de la actividad. La intensidad es el núcleo de la percepción: “un objeto de la sensación posee una magnitud intensiva” (B207), definida la magnitud como “aquella que únicamente aprehendemos como unidad y en la que solo podemos representar la multiplicidad por aproximación a la negación = 0” (B210).

Tal y como he indicado el significado de “objetividad”, ¿no implicaría una presencia bruta? La dación del objeto no parece una determinación de ningún tipo, salvo en lo que concierne a la emergencia de lo limítrofe, es decir, en la distinción entre interioridad y exterioridad, una diferencia que puede ser concebida como temporal/espacial, primeramente (*CRP*, nota k, BXL-BXLI). Pero como pertenece a una relación de mi yo empírico, de mi sentido interno, y la cosa desaparece de mi sensibilidad, la distinción es temporal. La sensibilidad, si no otorga ninguna forma (labor del entendimiento), ¿cómo suministra la materia al entendimiento? ¿Determinan la sensibilidad tanto el suministro como la materia al entendimiento?

La orientación del pensamiento revela bien las características de este. El pensamiento es espontáneo frente a la receptividad de la sensibilidad. Pero, una vez que se ha problematizado el carácter pasivo de la sensibilidad, el carácter receptivo, se podrá pasar a analizar la relación que posee la sensibilidad con el juicio y la sociabilidad (lo que he introducido aquí como “pragmática”) y las metáforas a las que recurre Kant para tratar el asunto tanto hablando de la epistemología como de la sociabilidad.

ENCIAS BIBLIOGRÁFICAS



(1994). *Retórica* (tr. Q. Racionero). Madrid: Gredos.



- Daval, R. (1951). *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1997). *La filosofía crítica de Kant* (tr. M. A. Galmarini). Madrid: Cátedra.
- Dumouchel, D. (1999). *Kant et la gènes de la subjectivité esthétique*. Paris: Vrin.
- Eco, U. (1999). *Kant y el ornitorrinco* (tr. H. Lozano). Barcelona: Lumen.
- Guyer, P. ed. (1995). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: CUP.
- Jünger, E. (1996). *Type, nom, figure* (tr. F. Poncet). Paris: C. Bourgois.
- Kelsen, H. (1933). *Teoría pura del derecho* (tr. R. Vernengo). México: Porrúa.
- Kant, I. (1968). *Werke*. (Akademie-Textausgabe, Bd. II, III, IV, V, VI, VII, VIII y IX). Berlin: Walter de Gruyter.
- _____ (1991). *Crítica de la facultad de juzgar* (tr. P. Oyarzún). Caracas: Monte Ávila.
- _____ (1993). *Métaphysique des moeurs* (tr. A. Philonenko, prefacio de M. Villey, 2 vol.). Paris: Vrin.
- _____ (1994a). *Anthropologie du point de vue pragmatique* (tr. M. Foucault). Paris: Vrin.
- _____ (1994b). *Métaphysique des moeurs* (tr. A. Renaut, 2 vol.). Paris: Flammarion.
- _____ (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (tr. J. Mardomingo). Barcelona: Ariel.
- _____ (1998). *Crítica de la razón pura* (tr. P. Rivas). Madrid: Alfaguara.
- _____ (1999). *Géographie* (tr. M. Cohen-Halimi et alia). Paris: Aubier.
- _____ (2000). *Crítica de la razón práctica* (ed. R. R. Aramayo). Madrid: Alianza.
- _____ (2001a). *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (tr. A. Philonenko). Paris: Vrin.
- _____ (2001b). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (tr. A. Rábano y otro). Madrid: Machado.
- _____ (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (ed. R. R. Aramayo). Madrid: Alianza.

- _____ (2004a). *¿Qué es la Ilustración?* (ed. R. R. Aramayo). Madrid: Alianza.
- _____ (2004b). *Antropología en sentido pragmático* (J. Gaos). Madrid: Alianza.
- López F., A. (1998). *Conciencia y juicio en Kant*. Ríos Piedra: Universidad de Puerto Rico.
- Morín, E. (1997). *El método* (tr. A. Sánchez, 4 vol.). Madrid: Cátedra.
- Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Paton, H. J. (1965). *Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft* (2 vol.). London: George Allen & Unwin.
- Reboul, O. (1993). *Nietzsche, crítico de Kant* (tr. J. Quesada y J. Lasaga). Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rojas P., S. *La retórica de Kant I. Claridad y ejemplaridad* (en prensa).
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (tr. A. Domínguez). Madrid: Trotta.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.
- Verneaux, R. (1967). *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Villey, M. (1962). *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris: Dalloz.
- _____ (1969). *Seize essais de Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz.



