

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Filosofía

Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica

Editores

Felipe Castañeda
Vicente Durán
Luis Eduardo Hoyos



Siglo del Hombre Editores



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



EDICIONES UNIANDES



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS	15

I. VERDAD, REALIDAD Y SUBJETIVIDAD

<i>La crítica de la razón pura</i> de Kant vuelta a leer 200 años después	19
<i>Otfried Höffe</i> (Tubinga-Alemania)	
Kant: fundamento y abismo.....	35
<i>Félix Duque</i> (Madrid-España)	
Origen y legitimidad. La metáfora política de la epistemología de Kant.....	53
<i>Gonzalo Serrano</i> (Bogotá-Colombia)	
Una lectura no-representacionista de la posición de Kant frente al escepticismo	67
<i>Pedro Stepanenko</i> (Ciudad de México-México)	
Kant y el yo	79
<i>Peter Baumann</i> (Aberdeen-Escocia)	
El yo trascendental kantiano: una defensa de la tesis de la abstracción	91
<i>Efraín Lazos</i> (Ciudad de México-México)	

El camino de Kant hacia el esquematismo	111
<i>Alberto Rosales</i> (Caracas-Venezuela)	
El esquematismo trascendental	125
<i>Magdalena Holguín</i> (Bogotá-Colombia)	
Perspectivas en conflicto: una interpretación de la prueba indirecta a favor del idealismo trascendental	137
<i>Alejandro Rosas</i> (Bogotá-Colombia)	

II. OBLIGACIÓN, LIBERTAD Y DERECHO

La actualidad del pensamiento moral de Kant.....	159
<i>Vicente Durán Casas</i> (Bogotá-Colombia)	
La razón práctica kantiana	183
<i>Jacinto Rivera de Rosales</i> (Madrid-España)	
La unidad de la filosofía práctica kantiana. La filosofía del derecho de Kant dentro del contexto de su filosofía moral.....	215
<i>Ralf Dreier</i> (Gotinga-Alemania)	
Dos programas radicales de “objetivización”. La influencia de Kant y los neokantianos en Hans Kelsen.....	243
<i>Stanley L. Paulson</i> (St. Louis-Estados Unidos)	
Tres críticas a la filosofía práctica kantiana	279
<i>Luis Eduardo Hoyos</i> (Bogotá-Colombia)	
Kelsen y Kant sobre democracia	299
<i>Rodolfo Arango</i> (Bogotá-Colombia)	
¿Existe un concepto moral del derecho en Kant?	327
<i>Adelino Braz</i> (París-Francia)	
Libertad y necesidad práctica. El fundamento de la obligatoriedad de la moral y el derecho en Kant	349
<i>Wolfgang Kersting</i> (Kiel-Alemania)	
La definición de derecho según Kant.....	379
<i>Robert Alexy</i> (Kiel-Alemania)	

“Depósito”. Acerca de la estructura lógica de un ejemplo kantiano de argumentación moral 397
Konrad Cramer (Gotinga-Alemania)

Immanuel Kant: razón y revelación..... 417
Friedo Ricken (Munich-Alemania)

III. ESTÉTICA, HISTORIA E ILUSTRACIÓN

Las huellas de lo sublime retórico en la Tercera Crítica de Kant.. 463
Catalina González (Atlanta-Estados Unidos)

Ilustración y modernidad en Kant..... 479
Faustino Oncina Coves (Valencia-España)

Kant, el mal radical y la modernidad 497
Wilson Herrera (Bogotá-Colombia)

El cosmopolitismo de Kant..... 523
Francis Cheneval (Zürich-Suiza)

Entre la inmoralidad y la conveniencia de la guerra en Kant..... 555
Felipe Castañeda (Bogotá-Colombia)

La “comunidad ética” y la idea de una república mundial.
 La contribución del “escrito sobre la religión” de Kant
 a la filosofía política de las relaciones internacionales..... 583
Matthias Lutz-Bachmann (Frankfurt-Alemania)

“Entusiasmo” y “razón objetiva” en la historia..... 599
Sergio Sevilla (Valencia-España)

IV. ANEXOS

Índice de nombres 621

Índice analítico 629

Obras de Kant en español..... 643

“ENTUSIASMO” Y “RAZÓN OBJETIVA” EN LA HISTORIA

Sergio Sevilla
Universidad de Valencia

Hace ya dos décadas, cuando Habermas valoraba el lugar de *Teoría de la acción comunicativa* en el mapa de una Teoría Crítica renovada por la realización de su propio “giro lingüístico”, propugnaba por la necesidad de pensar modelos formales para la política actual y señalaba a *Para la paz perpetua* (PPP) como modelo clásico para nuestra necesidad de pensar sobre cuestiones de principios políticos y prácticos.¹ De esa conexión entre filosofía crítica y política voy a ocuparme en esta reflexión con la que contribuyo a conmemorar el bicentenario kantiano, intentando no ignorar que el momento histórico de la celebración arroja nuevas luces y sombras sobre los principales conceptos de la construcción que Kant nos ha legado. Esta herencia no puede asumirse tal cual, o bajo la figura de una simple puesta al día, como si pudiéramos pensar nuestro tiempo bajo el esquema de algún tipo de “neo-kantismo” como, al parecer, aún piensa la “ética del discurso”. La fuerza del pensamiento de Kant y la novedad de nuestro momento histórico exigen una actitud diferente: la que, al modo constelativo de Adorno, pretende confrontar los conceptos con su realización para hacer saltar el momento ideológico con el que aquéllos pueden ocultarnos el carácter dialéctico, esto es, contradictorio, del mundo que han colaborado decisivamente a crear.

La transformación que esta perspectiva radicalizada ha de afrontar es la propia práctica de la filosofía crítica que formula el estatuto del *pensar* en el horizonte de una política de la libertad, que constituye su verdadero objetivo. Me propongo mostrar en este trabajo las alteraciones profundas que Kant produce en su propio sistema, cuando el ejercicio de ese ámbito del pensar se convierte en análisis de la razón histórica, e incluso, en diagnóstico de su presente. En esos escritos, la filosofía, ejercida como crítica, desborda y cambia el uso y el sentido de sus propios supuestos iniciales: la noción de libertad, la noción de experiencia y la “gramática profunda” de ambas, la visión del mundo desde la relación sujeto-objeto.

Cuando Kant inicia su exploración del ámbito del “pensar” en la dialéctica trascendental, formula su unidad básica, la noción de “idea”, con una estrategia histórica que desvela su propósito. No recurre, ni siquiera menciona, el contexto más próximo: el uso del término idea en las filosofías de Descartes, Locke, Hume o Leibniz; prefiere a éstas la acuñación del término en el pensamiento de Platón; y según expresión textual:

El terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue el de todo lo práctico, es decir, el de la libertad, la cual depende, a su vez, de conocimientos que son producto genuino de la razón. (CRP, A 314 / B 371 - A 315 / B 372)

La afirmación de que el “pertinente desarrollo” de estas consideraciones acerca de lo que es y lo que debe ser, de la idea de constitución civil o de la idea de humanidad “constituye, de hecho, la genuina dignidad de la filosofía” (CRP, A 319 / B 375) nos revela, a la vez, el lugar que Kant atribuye a Platón en la configuración del mapa de la actividad de pensar y el carácter de fin que en el sistema de la crítica ocupa la reflexión sobre lo político.

Antes de adentrarnos en los escritos kantianos en los que lo político se piensa como histórico, es conveniente atender a la definición de lo práctico, esto es, del ámbito “donde las ideas se tornan causas eficientes (de los actos y de sus objetos)” (A 317 / B 374) como territorio de la libertad. A esta altura de la primera *Crítica* Kant no ha abordado la antinomia de la libertad, lo que no le impide formular el ideal de “una constitución que promueva la mayor libertad humana” como una “idea necesaria”, “necesidad” cuya problemática no abordaré por el momento. Lo que Kant propone aquí es la necesidad de que lleguen a existir “instituciones de acuerdo con ideas” como objetivo digno del filósofo, y a ese respecto afirma:

Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *maximun* (de libertad) como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada. (CRP, A 317 / B 374)

Ese grado supremo de una idea desde el cual podemos calcular la distancia que nos separa de ella, y así efectuar la crítica de nuestra situación histórica presente, señalando a la vez la dirección en que debemos salir de ella, es el modo kantiano de formular lo que la Teoría Crítica posterior llamará la "instancia crítica". Kant marca esa tarea como el motivo central del ámbito del pensamiento en la medida en que éste ha de traspasar el objetivo de la teoría tradicional porque, dicho con sus propias palabras, "experimenta una necesidad muy superior a la consistente en un mero deletreo de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia" (A 314 / B 370-371). El pensamiento como crítica necesita abrir un espacio que trascienda el ámbito del conocimiento científico de lo dado.

Ese grado supremo de la humanidad no puede ni debe determinarse, al modo en que determinamos los conceptos, porque nadie puede poner fronteras a la libertad. La paradoja que resulta de afirmar que la libertad es una "idea necesaria" como instancia crítica y, a la vez, que nadie puede determinarla, preanuncia las dificultades de la Teoría Crítica posterior. Pero, sobre todo, en este momento conviene observar la forma en que esa paradoja se hace productiva primero en el interior de la propia reflexión kantiana.

Ello incide con especial claridad en su análisis de la *Idea de historia*. En ella intenta Kant articular la voluntad de una ciencia de la sociedad con la necesidad de un compromiso práctico cosmopolita y con el pronóstico de un futuro racional para la especie; es el momento en que la teoría de la razón pone a la vista esa dimensión utópica que, según Adorno, todavía tiene en Kant: su voluntad de ser el espacio compartido para una comunidad de hombres libres.

A la concepción de una libertad que modifica constantemente cualquier límite —lo cual corre el riesgo de hacer inviable un mapa completo de la razón y, por tanto, de hacerse inviable a sí misma en términos kantianos— vienen a añadirse otras dos formas de considerar la libertad: la que está implícita en la visión científica de la sociedad y la que viene postulada por nuestro compromiso con el progreso.

En el caso de la mirada científica, que ha de ser posibilitada por el análisis de la noción de historia, la libertad es aquello que hemos de poner entre paréntesis. Kant comienza su artículo advirtiéndonos que “cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la naturaleza” (IHUSC, 38). Si hemos de hacer posible una ciencia social, las acciones humanas han de ser consideradas como un objeto, para que sea posible constituir las mismas condiciones trascendentales de toda objetividad posible. Hemos de adoptar la posición desimplicada del sujeto de la ciencia, esto es, del sujeto que convierte lo que mira en objeto, y entonces “las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que (las acciones que al actor le parecen libres) transcurren con arreglo a leyes naturales constantes, no menos que los cambios atmosféricos” (*op. cit.*, 40).

Esbozada la posición del sujeto objetivante, Kant introduce un segundo modo de estar en la realidad histórica cuando afirma:

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa (*op. cit.*, 40).

Hay, por tanto, la posición de los que “participan en una empresa”, que actúan según los “propósitos”, o el “talante”, e incluso “en mutua oposición”. Es la posición del agente libre o del participante no consciente del conjunto. Frente a él la idea de historia tiene que hacer posible justamente la conciencia científica de la sociedad como conjunto, y por eso ha de construir un punto de vista teórico desde el cual la ciencia se haga viable; esa función cumple el concepto de “intención de la naturaleza”, que en otro momento (*op. cit.*, 48) se convierte en “sabio creador”; la posibilidad de considerar la historia como un mundo de fenómenos objetivos pasa por la adopción de un punto de vista objetivante: el punto de vista que Putnam denomina “del ojo de Dios”. Toda representación de la verdad como “conocimiento de un objeto” (aunque éste sea una acción) requiere la construcción del punto de vista de un sujeto de ese conocimiento: ésa es la operación realizada por Descartes para explicarse el mundo natural como objeto del conocimiento de la nueva física, o por Leibniz cuando introduce un sujeto para quien todos los juicios de hecho tienen razón suficiente y son, por tanto, juicios analíticos.

La filosofía de la historia, en analogía con lo que le sucede a la epistemología de la física, necesita construir el punto de vista de un sujeto que, como observador desimplicado, garantice en última instancia la objetividad del conocimiento. El posible científico de la historia tendrá que aproximarse lo más que pueda a ese punto de vista hipotético desde el cual se harán visibles las relaciones legales entre los fenómenos históricos, es decir, entre las acciones humanas consideradas como objetos. No hay, en ese ámbito, espacio para la libertad dado que se persigue una ciencia de la experiencia objetiva; por eso afirma Kant que esas leyes, de existir, no son conocidas por el agente histórico y, lo que es más, de serle conocidas no le importarían gran cosa (*op. cit.*, 40). Hay en esta perspectiva dos tesis de fondo acerca de la naturaleza de la construcción de una ciencia. Consiste la primera en la afirmación de que ésta se apoya necesariamente en la elaboración del punto de vista de la objetividad imparcial; y esos dos ideales, objetividad e imparcialidad, postulan como correlato una posición: la de sujeto desimplicado. El conocimiento queda así vinculado al modelo de la relación sujeto-objeto, paradigma que marca sus virtualidades y sus límites.

La segunda tesis desarrolla las implicaciones del ideal de la imparcialidad que supone no tomar parte, es decir, no ser participante. Y, en el caso de la historia, Kant lo reconoce en 1798, sólo podríamos adoptar una perspectiva "copernicana", desde la que se vean leyes, desde "el punto de vista de la Providencia" (GHP, 102), es decir, saliendo del tiempo a la eternidad, dejando de ser sujetos históricos. Por eso la historia no podrá acceder finalmente, en los textos kantianos, al estatuto de conocimiento de fenómenos. Pero ese desenlace no está aún a la vista en el texto de 1784, que empieza a desenredar la madeja de los hilos conductores para una ciencia de la historia, en un análisis de cuya complejidad de perspectivas se alimentarán la concepción dialéctica, la del historicismo de la comprensión, e incluso una cierta parte de la tradición analítica.

Se trata, es cierto, de una filosofía del sujeto; pero sería más exacto decir que aquí se esboza una teoría de la pluralidad de los sujetos, o de las posiciones de los sujetos, que descubrimos inevitablemente al desentrañar la noción de historia. Porque, si bien es cierto que la voluntad de ciencia obliga a suponer la posición de un observador absoluto, la introducción de la noción de "hombre" —contra toda voluntad de poner entre paréntesis la libertad— reintroduce de hecho la perspectiva del agente de la razón práctica.

Kant introduce la noción de unas disposiciones naturales cuyo despliegue es el soporte de una presencia progresiva de la razón en la historia. Pero, al pensar su lógica, lo hace según dos modelos distintos;

al hablar de la lógica de un desarrollo completo de “las disposiciones naturales de una criatura” (IHUSC, 42), piensa el orden histórico bajo el prisma de la teleología natural biológica. Cuando, en cambio, se concreta la noción “criatura” en la noción de “hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra)”, el desarrollo se piensa como progreso, y la vida histórica como “aprendizaje” (*op. cit.*, 42-43). El modelo biológico hubiera permitido pensar la historia, en principio, como el conocimiento de un orden fenoménico natural. El modelo del aprendizaje introduce la perspectiva de un participante responsable que, a diferencia del sujeto observador, necesita concebirse como agente libre dentro del proceso histórico. Para él, el progreso de la razón en las instituciones sociales “debe constituir la meta de sus esfuerzos, pues de lo contrario habría que considerar las disposiciones naturales, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad; lo cual cancelaría todos los principios prácticos [...]” (*op. cit.*, 43). La teleología de la naturaleza no importa gran cosa al hombre; la teleología del aprendizaje se convierte para él en deber, aunque ello sea de modo analógico; el deber histórico de colaborar con el progreso no es moral, pero su negación cancelaría los principios prácticos.

Analicemos la distinción entre estas posiciones en el terreno de la noción de libertad. La posición que he llamado de “sujeto desimplicado”, que ve las acciones históricas como fenómenos objetivos, procede de hecho como si fuera cierto el concepto de libertad de la tercera antinomia: “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (CRP, A 445 / B 473).

La antítesis de la tercera antinomia pone en juego un concepto de libertad caracterizado por dos rasgos: el primero nos dice que la libertad en sentido trascendental es concebible “como tipo específico de causalidad conforme a la cual puedan producirse los acontecimientos del mundo” (CRP, A 445 / B 473), como la capacidad de iniciar absolutamente un curso de acontecimientos que carece de causa antecedente. En consecuencia, su segundo rasgo es su independencia respecto a cualquier ley de la naturaleza.

La existencia de libertad excluye la posibilidad de un conocimiento científico: “naturaleza y libertad se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad” (CRP, A 447 / B 475). Por eso la necesidad de buscar un hilo conductor para la ciencia de la historia tiene que ver con la construcción de un punto de vista o posición cognitiva que excluya la existencia de libertad en los fenómenos históricos.

La tesis de la antinomia introduce la noción de una “causalidad por libertad” junto a la “causalidad según leyes de la naturaleza” y la trata como el supuesto de “una absoluta espontaneidad causal que inicia por

sí misma una serie de fenómenos que se desarrollan según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental" (*ibidem*). También en este caso la libertad está asociada a la causalidad, lo que concuerda con la delimitación del ámbito de lo moral que nos ofrece el comienzo de la Dialéctica trascendental como el territorio "en que la razón humana revela verdadera causalidad, donde las ideas se tornan causas eficientes (de los actos y de sus objetos), es decir en lo moral" (CRP, A 317 / B 374). Pero esa concepción del acto libre como "causalidad por la razón", poco compatible en principio con la concepción negativa de la libertad propia de la tradición liberal, y que tan directamente cuadra con la teoría de una causalidad *por deber*, propia del imperativo categórico, coexiste, sin embargo, en el texto de Kant con aquella otra en que la libertad parece tener vida propia y, al revés que la causalidad, se concibe como una fuerza "capaz de franquear toda frontera predefinida" (*op. cit., loc. cit.*). Pero esta segunda concepción, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, aparece siempre vinculada a contextos en los que se habla del desarrollo de la especie en el espacio político. Los rostros de la libertad son distintos según Kant piense en la moralidad o en la política. Y ambos son incompatibles con la perspectiva del Sujeto de la ciencia y, en cambio, están vinculados a la lógica del participante, moral o cívico. Desde esta última perspectiva afirma Kant que el máximo desarrollo de la razón debe convertirse en la meta de sus esfuerzos: no del científico sino del participante histórico, cuya irrupción en el segundo principio rompe el hilo conductor para una ciencia de fenómenos, y modifica la noción misma de "razón", que desborda las competencias propias de una facultad teórica y práctica para convertirse en una forma de vida, en una configuración que se expresa en el mundo de los fenómenos sociales, en una razón objetiva en la historia. De nuevo aquí, la ampliación del sentido del concepto de razón vuelve a hacer problemática la tarea crítica de trazar los límites de un mapa. Es en este contexto en el que se afirma:

La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. (IHUSC, 42-43. El resaltado es mío)

Como corolario de esta ampliación del significado de "razón" que producen los conceptos de aprendizaje y progreso, Kant convierte en tarea para la teoría de la razón la búsqueda de indicios fenoménicos de su presencia cada vez mayor en la experiencia histórica; el estado de derecho y la paz serán los criterios para detectarlos. Ello ya sucede,

como veremos, en el artículo de 1784 y se reitera en el de 1798, tras el desarrollo en el texto de 1795 sobre *Para la paz perpetua*. La mera secuencia cronológica nos muestra hasta qué punto el tema de la paz estaba ya presente entre la primera y la segunda *Crítica*, en la medida en que Kant amplía la tarea de la filosofía como teoría de la razón al hablar de ésta como fenómeno en la historia presente y en el horizonte futuro de la humanidad.

En esta ampliación de la teoría de la razón a la historia se muestran los límites de su voluntad arquitectónica; en la razón concebida como facultad, Kant salva la unidad arquitectónica por apelación a la teoría de sus intereses. Y, en el conflicto necesidad-libertad, el individuo abandonaría el juego indeciso de la razón especulativa para atenerse al interés práctico (CRP, A 475 / B 503). Pero cuando se trata de la razón histórica no podemos trazar su mapa porque no podemos saber sus límites. Ni podemos trazar una arquitectónica precisa porque el hacer práctico del participante no puede declararse superior al posible saber científico del observador, ni siquiera puede conciliarse con él: las respectivas posiciones ante la libertad lo impiden. La diferencia de las posiciones “participante” / “observador”, la falta de puentes entre ellas, abren dos modos de comprensión del ser histórico del hombre no fácilmente conciliables entre sí. Si absolutizamos la voluntad de ciencia objetiva, esto es, la posición del sujeto observador que pone entre paréntesis la libertad, formulamos un ideal de ciencia unificada y de intervención tecnocrática. Si, por el contrario, partimos del compromiso del participante con la ampliación efectiva de la razón, su saber práxico desborda el marco del saber científico y de la moral individual para introducir una noción de libertad y de razón creadora y recreadora de sus propios límites, en una dirección de la que no tenemos mapa posible. La perspectiva del participante que, usada retrospectivamente, invita a un saber de comprensión hermenéutica proyectada hacia el futuro, presenta el aspecto de una razón abierta, guiada por la imaginación productiva, capaz de producir lo nuevo en el proceso de aprendizaje y de avanzar desplazando los propios límites. Como indicio de que lo que sucede en el proceso creativo de la historia es un desarrollo racional, sólo podemos usar como criterio dos nociones vinculadas a la de autonomía: la noción de Estado de derecho y la de paz .

He usado, en el título y en las líneas inmediatamente precedentes, la noción de “razón histórica” y la de “razón objetiva” en Kant. Se trata terminológicamente de un préstamo hegeliano que, sin embargo, juzgo pertinente en mi contexto de análisis aun cuando renuncio a ocuparme de las relaciones históricas entre esos dos autores. Lo que me importa

subrayar con esa expresión es el hecho de que el análisis de la idea de historia hace que Kant, que ha definido la teoría de la razón como tema de la filosofía cuando ésta ya no puede seguir siendo un discurso de primer orden sobre el ser o la sustancia, y ha elaborado un mapa arquitectónico de la razón según la lógica trascendental del juicio y del silogismo, se ve obligado a introducir un nuevo hilo conductor, historificando en estadios la antropología crítica de Rousseau, lo que lleva a convertir en tema filosófico la racionalización de las instituciones sociales y políticas, esto es, el antagonismo social, la sociedad civil, el derecho y la economía. Esa transformación tiene algo de paradójico si se compara con el punto de partida que, en principio, no es otro que el análisis del contenido noemático de una idea que, como tal, debía deducirse del principio de inferencia de un razonamiento y, además, no hubiera podido tener uso empírico válido. Sin embargo, ante el cruce de motivos teóricos y prácticos que la idea de historia contiene, el análisis trascendental resulta ser demasiado limitado y Kant trasciende el modelo analítico de la lógica sujeto-objeto en la dirección de un análisis de eso que he llamado "razón objetiva", con lo que abre un campo diferente a la práctica de la filosofía como teoría de la razón. Esa ampliación de la noción de razón le lleva a plantear de un modo nuevo la relación entre lo sensible y lo inteligible, es decir, la relación entre los fenómenos sociales causalmente regidos y la acción racional, o racionalizadora, libremente ejercida por el participante sobre esos fenómenos.

La voluntad de esclarecer ese otro modo —no trascendental— de hacer la teoría de la razón obliga a plantear el problema en estos términos: ¿en qué consiste el carácter racionalizador de la acción del participante histórico y cuáles son los indicios fenoménicos de la razón objetiva en la sociedad?

El esquema ideal de los estadios evolutivos de una razón objetiva está guiado, como he dicho, por una lectura temporalizadora de la antropología crítica de Rousseau. En el artículo de 1786 sobre *Comienzo presunto de la historia humana* (PIHH) se perfila su sentido como el de un tránsito de la rudeza a la cultura, entendida como autonomía, esto es, como realización de la razón y de la libertad. Pero en el nuevo contexto, esas nociones adquieren un nuevo sentido. Kant es muy consciente de la ausencia en este análisis de un hilo conductor lógico-trascendental de una razón que se produce a sí misma en la acción histórica de los hombres y por eso dice de sus conjeturas que "tienen que presentarse como movimientos que se le consienten a la imaginación, acompañada de razón, para recreo y salud del ánimo y en ningún caso como algo serio" (PIHH, 68). Sin hilo conductor de carácter lógico, ni

historiografía científica en la que apoyarse, se deja al lector el cuidado de ver “si el camino señalado conceptualmente por la filosofía coincide con el del libro sagrado” de Moisés (*op. cit.*, 68-69).

Con todas estas cautelas se adentra Kant en una conjetura según la cual habría cuatro momentos decisivos en el tránsito por el que la especie humana pasa “de la tutela de la naturaleza al estado de libertad” (*op. cit.*, 78). Lo que marca el sentido progresivo para la especie de esa evolución moral es el desarrollo simultáneo de razón, imaginación y libertad. La razón se presenta, en la transformación de la nutrición (primer paso) como en el del instinto sexual (segundo paso), como una actividad transgresora de los límites del instinto y que puede “porfiar con la acción de la naturaleza” (*op. cit.*, 72). En uno y otro caso la acción de la razón amplía la acción del sujeto que apostasía de sus inclinaciones naturales y racionaliza los medios de su conservación como individuo y de su reproducción como especie. También en ambos casos la razón actúa creando la libertad (*loc. cit.*) y lo hace estimulada por la imaginación (*op. cit.*, 71, 73). Pero es obvio que no se trata de la imaginación reproductiva, ni siquiera de la “imaginación productiva” de la que nos habla Kant en la Deducción de los conceptos puros del entendimiento como “una facultad de síntesis a priori” (CRP, A 123). La imaginación que colabora con la razón haciendo progresar la libertad no es una facultad del sujeto que hace juicios, sino una facultad del participante que, en términos de Kant, descubre “en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir” (PIHH, 72), y respecto del cual afirma que “una vez que había probado este estado de libertad le era ya imposible volver a la obediencia” (*op. cit.*, 73). Esa imaginación históricamente productiva constituye un rasgo destacado del carácter objetivo de esta concepción de la razón; el otro rasgo diferencial se vincula a la capacidad productora de valores nuevos que posee la libertad de la que aquí se habla. El progreso que experimenta la libertad en la historia no contradice el sentido general que le atribuyen los textos de la tercera antinomia como capacidad de iniciar causalmente un estado de cosas, pero el carácter progresivo y la vinculación a la imaginación amplían su concepción hasta hacer de ella una facultad axiológicamente productiva. De este modo, ya en el segundo paso, sobre la base del dominio de la razón sobre los impulsos, la libertad eleva “lo puramente sentido a estímulo ideal, los puros deseos animales [...] a amor y, así, la sensación de lo meramente agradable a gusto por la belleza” (*op. cit.*, 74). En un verdadero despliegue de valores, que no de normas morales, se incluye la esfera de lo estético. En esta fase aparece, además, “la decencia”, considerada como “inclinación a despertar con nuestro decoro [...] el respeto de los demás”, como un

valor premoral que posibilita el desarrollo ulterior de lo moral al ser "la verdadera base de toda sociabilidad" (*loc. cit.*). La razón se objetiva en la textura de la socialidad que produce el participante al limitar con su acción la naturaleza y al sustituirla, en su esfera propia, por un orden moral, en el sentido amplio de esta palabra.

En la tercera fase de desarrollo de la razón aparece "la reflexiva expectación del futuro" que se manifiesta en la preparación y cuidado por los fines lejanos, en la conciencia de la muerte y en el consuelo de la posteridad familiar. En estas formas de conducta el progreso de la racionalidad expresa fenoménicamente el problema que plantea la arquitectónica trascendental como interés mixto de la razón, bajo la forma de la pregunta "¿qué puedo esperar?", que abre el camino a la ley práctica bien en sentido pragmático (felicidad), bien en sentido moral (dignidad de ser feliz) (CRP, A 805-806 / B 833-834).

La cuarta fase, la que más importa para conocer el sentido que tiene en Kant la idea de una sociedad plenamente racional, es de incierta ubicación respecto al tiempo de nuestra acción; contiene los temas de lo que Foucault ha llamado una "ontología del presente"; diagnostica el momento histórico del filósofo, pero lo hace anticipando tareas que se refieren al futuro, sin cuya pre-visión no puede el participante dar sentido a su acción actual. La figura que presenta el "último paso de esa razón" histórica "consistió en que comprendió el hombre (no más que barruntándolo) que él constituía el genuino fin de la naturaleza y nada de lo que rebulle sobre la tierra podía hacerle en esto la competencia" (PIHH, 75). Al describir ejemplos de este desarrollo de la razón, Kant señala con precisión los ámbitos respectivos de una razón instrumental y una razón de fines. La valoración instrumental de la naturaleza física y de los animales, a los que, dice Kant, "ya no consideraba como compañeros en la creación sino como medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos" (*op. cit.*, 76), establece una relación entre razón y naturaleza que culmina en la lógica de la relación del hombre con la naturaleza propia; es la lógica de internalización del sacrificio como renuncia, señalada por Adorno como el carácter dialéctico del principio de la Ilustración. Dicho con sus propias palabras: "El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza 'desanimada' imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado".² La valoración de Kant, aún dominada por el optimismo del progreso de la especie, no es insensible a la dimensión negativa de esa racionalización: "Para el individuo, que en ese uso de su libertad no mira más que a sí mismo,

² M. Horkheimer y Th. W. Adorno (1994, 109).

tal cambio representa una pérdida; para la naturaleza, cuyo fin en el hombre se orienta hacia la especie, fue una ganancia” (PIHH, 79). Esa dialéctica del progreso racional, en la que Kant coincide con Rousseau, deja como perdedores a la naturaleza física y al individuo, dimensiones éstas que, pensadas según la categoría de “lo particular”, el idealismo se apresurará a excluir del ámbito de la “verdadera vida”, es decir, de la “vida del espíritu”. Aunque ese tratamiento no sea responsable ante la naturaleza, uno de los motivos por los que Hans Jonas piensa que han periclitado los paradigmas clásicos de la ética, centrados en el hombre y en las consecuencias a corto plazo, es justo señalar que el dualismo kantiano, en el que la materia jamás desaparece en su síntesis con la forma, conduce a una utopía, formal pero positiva, de la reconciliación de la naturaleza con la cultura. El hombre renuncia al dominio sobre el hombre en cuanto “entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales cualquiera que fuese su rango” y “aquí, y no en la razón considerada como simple instrumento para la satisfacción de diversas inclinaciones, reside el fundamento de la ilimitada igualdad de los seres humanos” (*op. cit.*, 76). Este reconocimiento positivo que el principio de igualdad establece entre los hombres ha de aplicarse también para que el desarrollo de la humanidad como “especie moral” no contradiga a la “especie natural” (*op. cit.*, 79-80). La utopía positiva recoge las huellas de esa contradicción en su propia expresión:

Como estas disposiciones estaban preparadas para el estado natural *sufren violencia con el avance de la cultura* y ésta sufre con ellas, hasta que el arte perfecto se convierte en naturaleza; que es en lo que consiste la meta final del destino moral de la especie humana. (PIHH, 80. El resaltado es mío)

La meta final, de la que estamos lejos como sociedad en la que la ilustración no ha hecho más que comenzar, tiene que asumir que el avance de la cultura hace sufrir violencia a la naturaleza; el reto utópico de la razón, su perspectiva consoladora de futuro consiste en darse a sí misma una forma tal que la convierta en segunda naturaleza y cese toda violencia, superando así una contradicción que, según Kant,

[...] sólo una constitución civil perfecta (fin supremo de la cultura) pudiera cancelar, mientras que por ahora la distancia entre Naturaleza y cultura se llena, como es sabido, de todos los vicios y de sus consecuencias, de todas las miserias humanas. (*Op. cit.*, 91)

El concepto de razón objetiva en la historia comporta en Kant una promesa de felicidad, que se amplía a la especie en los conceptos de cosmopolitismo y paz perpetua.

La dialéctica entre la guerra y la paz es uno de los aspectos de ese antagonismo que en el hombre se expresa como "insociable sociabilidad" y que rige todos los pasos "de la rudeza a la cultura", de la libertad sin ley a la autonomía, de la sociedad "patológicamente provocada" a la formación de "un todo moral" (IHUSC, 46-47). La "discordia" y "el trabajo" (*op. cit.*, 48) son las violencias de que se sirve el plan general de la especie para lograr, contra el deseo de los individuos, una sociedad pacífica y autónoma. En 1786 afirma Kant:

Al nivel de la cultura en que se halla todavía la humanidad, la guerra sigue siendo un medio ineludible para hacer avanzar a aquélla; y sólo —sabe Dios cuándo— después de haber logrado una cultura completa, podría ser saludable, y hasta posible, una paz perpetua. (PIHH, 86)

La paz sería, por tanto, el corolario de una sociedad regida por la razón y un criterio para saber que ésta rige efectivamente los asuntos humanos. En 1798 se presenta la desaparición, "según principios", de la guerra agresiva como un indicio, negativo pero empírico, de que la especie humana progresa hacia mejor (GHP, 106). La noción de paz opera por tanto en tres formas; como concordia en el mundo de los instintos naturales que ha de ser rota por la discordia que permite el progreso de la razón; en el otro extremo, como paz perpetua dentro de los estados y como paz perpetua entre ellos, de acuerdo con principios de una legislación universal. En el momento presente, en que la Ilustración no ha hecho más que comenzar, el diagnóstico filosófico de Kant se centra en la búsqueda de indicios fenoménicos que muestren la presencia de intereses empíricos que hagan cada vez menos plausibles los conflictos bélicos.

En una consideración de los hechos que prescindan de todo hilo conductor de la razón no es posible excluir la posibilidad de la barbarie y de la guerra como panorama estable de las acciones humanas:

No se puede predecir, por tanto, si la disensión, tan connatural a nuestra especie, no acabará por prepararnos, a pesar de nuestro estado tan civilizado, un tal infierno de males que en él se aniquilen por una bárbara devastación ese estado y todos los progresos culturales realizados hasta el día. (IHUSC, 55)

Una mera inspección del presente, que no adopte la hipótesis de la teleología, no puede excluir esa posibilidad ateniéndose a lo que sabemos del hombre y a la "madera tan retorcida" (*op. cit.*, 51) de que está hecho. Pero un diagnóstico filosófico está comprometido con el punto de vista del sentido; Kant lo establece al preguntar: "¿es razonable,

acaso, suponer la *finalidad* de la Naturaleza en sus partes y *rechazarla* en su conjunto?” (*op. cit.*, 55). Un diagnóstico filosófico del presente ha de establecer su propio punto de vista conceptual que nace de un compromiso con la razón, subjetiva y objetiva. Ese compromiso se sabe previo y hasta precario y, a menos que se acredite en su relación con los hechos, su resultado podría no ser otra cosa que “una ocurrencia” o “algo así como una novela”, como reconoce el noveno principio de la IHUSC.

En el caso de Kant el punto de vista conceptual es claro: el hombre sólo alcanza su dignidad moral como especie en el marco de una “constitución civil perfecta” que supone, para serlo, una “federación de naciones” (IHUSC, 52). Pero, para no ser arbitrario, el marco conceptual necesita algún tipo de relación con los hechos que, a su luz, se hacen significativos. A ese respecto, el diagnóstico filosófico de Kant se pone a prueba en una relación que adopta tres puntos de vista, excluida de entrada una relación del tipo de la verificación empírica. En primer lugar menciona Kant el punto de vista del agente histórico comprometido: “Se ve que la filosofía puede también tener su quiliasma pero tal que, para su introducción, su idea, aunque de muy lejos, puede ser propulsora, es decir, lo menos fantástica posible” (*op. cit.*, 57-58). El punto de vista inteligible no está inscrito en los hechos, pero la idea puede ser propulsora, esto es, puede tener función práctica porque el agente comprometido con la razón *puede* inscribirla en el mundo de las acciones. Desde el punto de vista del participante, la idea de historia no puede poner entre paréntesis la libertad. Pero esa objetivización de la razón, para inscribirse en el mundo de los fenómenos, necesita ser “lo menos fantástica posible”, es decir, ha de ser plausible desde el punto de vista de los hechos históricos. Y ello establece un segundo punto de vista en el análisis de la relación entre lo sensible y lo inteligible: quien hace el diagnóstico ha de considerar los fenómenos como “indicios”. Es el punto de vista que adopta Kant cuando afirma: “Lo que importa ahora es si la experiencia nos descubre algo de semejante curso del propósito de la naturaleza. Digo que muy poco” (*op. cit.*, 58). La experiencia aquí no verifica ni falsea una hipótesis; se mira hacia ella como un conjunto de signos que pueden remitir en la dirección del significado de la conjetura. Dado que ésta no puede sernos indiferente, dice Kant: “Las señales más débiles de su aproximación nos son de la mayor importancia” (*op. cit.*, 58-59). Esas señales son, a la vez, de orden cultural, político y económico.

En el orden cultural, Kant señala la necesidad que tienen los Estados de mantener la “cultura interior”, la “libertad ciudadana”, la libertad de lucro y la libertad religiosa; y ello porque “los Estados se

hallan entre sí en una tan delicada relación" como los gobernantes con sus sociedades. Kant busca los indicios en los cambios que en su siglo se han producido en esas esferas en términos tales que esos cambios han de poner límites al poder "con sólo que (la humanidad) comprenda su propio beneficio" (*op. cit.*, 59). No es un interés puro, sino empírico, el que lleva a respetar la "cultura interior", puesto que redundaría en "poder e influencia" sobre los demás Estados. Tampoco se respeta la "libertad ciudadana" por sí misma, sino porque su restricción haría disminuir la vitalidad económica de la nación, "especialmente del comercio". Es la libertad de que cada ciudadano "busque su bienestar" la que mantiene "las fuerzas del todo" y la que impulsa la libertad religiosa y la Ilustración. Dada esta transformación, en la que "van derogándose las limitaciones al hacer y omitir personales" (*op. cit.*, 59), la guerra resulta a los Estados "una empresa artificiosa, de inseguro desenlace" y los coloca en una situación de "deuda pública en incremento constante" (*op. cit.*, 60). Esos indicios empíricos hacen plausible la conjetura de una Ilustración creciente. Pero, en el plano internacional, hay un fenómeno económico significativo que hace plausible la perspectiva filosófica:

Añádase a esto —dice Kant— la influencia que toda conmoción de un Estado, gracias a la tupida red que sobre esta parte del mundo en que vivimos extienden las industrias, ejerce sobre los demás, y de una manera tan sensible, que éstos, sin ninguna referencia legal en que apoyarse, se ofrecen como árbitros, preparándose así desde lejos para un futuro gran cuerpo político del que el mundo no ofrece ejemplo. (*Loc. cit.*)

La extensión del sistema económico, que desborda el marco territorial de los soberanos políticos, se convierte en indicio y acicate de la disminución de las guerras, y en causa posible de la formación de un derecho y un cuerpo político supranacionales. Cabe preguntarse qué prueban esos indicios, y la respuesta ha de ser doble: por un lado, hacen plausible el punto de vista filosófico sobre el presente; por otro, dan credibilidad a la esperanza en "un Estado de ciudadanía mundial o cosmopolita". Efecto propulsor, plausibilidad y esperanza es lo que cabe esperar del diagnóstico filosófico del presente en el escrito de 1784.

Un punto de vista nuevo, marcado por la Revolución Francesa, aparece en el escrito sobre el progreso de 1798 (GHP). A la posición de sujeto observador que acompaña la voluntad de una ciencia, que ha de ser claramente separada de la posición del filósofo que hace un diagnóstico de su tiempo, y al punto de vista del agente histórico que introduce la libertad, se añade ahora la posición impracticable de un

observador externo y la posición “entusiasmada” de un espectador. La multiplicación de perspectivas, que plantea problemas de consistencia interna, abre a cambio, de modo manifiesto, la complejidad de una filosofía que quiera pensar críticamente la historia en general y, de modo más concreto, la historia presente.

Kant es consciente de que el problema de más difícil solución para una teoría de la historia consiste en la elección del punto de vista, esto es, el problema de la posición desde la que se ha de teorizar: “Acaso dependa de la mala elección del punto de vista para contemplar la marcha de las cosas humanas, el que nos parezcan éstas tan insensatas” (GHP, 102). Con la metáfora de la revolución copernicana en la astronomía, Kant nos hace ver que la posición de un sujeto de conocimiento científico, cuya problemática vertebró la epistemología moderna, siempre tuvo como trasfondo la posición de un sujeto exterior absoluto, esto es, la posición que en los términos de Hilary Putnam hemos llamado el supuesto del “ojo de Dios”, para el cual, en última instancia, todo lo que sucede tiene una razón suficiente. En el caso de la historia esa perspectiva es tan necesaria como inviable. Es necesaria para una ciencia cuya naturaleza explicativa incluyera la predicción; es inviable, porque en el caso de la historia el tiempo no es una constante uniforme sino el ámbito en que aparece lo nuevo. La conexión de las leyes naturales, explicativas y predictivas, no es posible en el espacio de la libertad creadora, y el punto de vista del “ojo de Dios” no sirve aquí para apoyar o legitimar la posición de un sujeto de conocimiento objetivante.

En esta situación Kant establece la tercera posición en la que la experiencia —tampoco aquí tratada como objeto de conocimiento— puede ser signo de progreso. No un hecho que sea “causa” de progreso, sino un hecho que apunte a él a modo de “señal histórica (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*)” (GHP, 104), esto es, la experiencia como “señal” de lo inteligible, la Revolución Francesa. A una modalidad de experiencia que no es constituida por la síntesis cognitiva le corresponde una posición humana de experiencia que no es la del sujeto constituyente, sino la del “espectador” que toma partido de un modo desinteresado. Esa paradoja constituye el núcleo de la experiencia como “señal”. El sujeto constituyente hubiera intentado ofrecernos explicaciones causales de un fenómeno que hubiera perdido así su carácter moral. Por otra parte, el participante pertenece a “un pueblo lleno de espíritu” y es, por tanto, un agente libre, pero no se libra de la sospecha de actuar por intereses empíricos, la otra forma de la causalidad. Para que una experiencia delate racionalidad y libertad moral ha de serlo para alguien causalmente desinteresado

y que, no obstante, se vincule a ella con un interés puro o, por decirlo en las palabras de Kant, para alguien con "una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano" (*op. cit.*, 106). El espectador, en tanto es "desinteresado", comparte con el sujeto el rasgo del distanciamiento; a diferencia de éste, sin embargo, no convierte la experiencia en objeto. Con el participante comparte el rasgo de sentirla como propia tomando partido, incluso con "riesgo"; a diferencia de él, no es un agente efectivo del suceso y, por tanto, su interés puede ser puramente universalista, es decir, un interés por la razón y por la humanidad.

Los rasgos de su "experiencia" son bien peculiares: no produce conocimiento ni actúa por deber; no se trata, por tanto, ni de experiencia científica ni de experiencia en sentido moral. Es una tercera modalidad de experiencia que Kant llama "entusiasmo" y que caracteriza como "participación afectiva en el bien" (*op. cit.*, 107). En tanto es un "afecto", tiene un matiz patológico; en cuanto hace referencia "al concepto de derecho" (*loc. cit.*), muestra "una tendencia moral del género humano" (*op. cit.*, 105). Es un uso del concepto "experiencia" que no encuentra parangón unívoco con ningún otro en la obra kantiana. En cierto sentido se trata de una noción de experiencia que altera profundamente las dos nociones que habitualmente la definen: la noción de sujeto y la de objeto. El entusiasmo del espectador ante la Revolución Francesa se muestra, a la vez, como la experiencia de un hecho y de un valor y, en este caso, ambos pertenecen a la "razón objetiva". Con tales condicionamientos, para pensar el presente, el filósofo se ve obligado a abandonar los límites de la filosofía del sujeto.

Queda por aclarar las dimensiones de ese "hecho de nuestro tiempo" que permiten hacer experiencia de él como de un valor. Y Kant ofrece al respecto un doble criterio; por una parte, la autonomía jurídica, y como fin de ésta, la tendencia a evitar la guerra agresiva. La autonomía jurídica se entiende como una analogía de la autonomía moral. El Estado de derecho, única fuente de autoridad a la que se someten todos los ciudadanos por igual, es el análogo empírico del universalismo moral del imperativo categórico; su fundamento en el derecho de un pueblo a darse a sí mismo la constitución convierte la soberanía en autonomía. No obstante, a Kant le parece necesario garantizar que ese inmenso dispositivo formal está guiado por un fin; y éste es la aproximación indefinida "hacia la paz perpetua", que no será posible hasta que idénticas condiciones se generalicen en un plano cosmopolita. La Revolución Francesa no puede garantizar el cumplimiento efectivo del sentido de la historia porque, como fenómeno, puede fracasar y no es

imposible que las cosas vuelvan a su "antiguo cauce" (*op. cit.*, 109); pero la experiencia habrá cumplido igualmente su función como "señal": la de mostrar la posibilidad de aunar "dentro del género humano naturaleza y libertad" (*loc. cit.*).

Al comienzo de este trabajo señalaba que teorizar la razón en la historia altera el mapa y las nociones resultantes de una teoría de la razón realizada, en las obras mayores de Kant, como lógica trascendental del discurso científico o de las normas morales. Al teorizar la razón en sus objetivaciones históricas podemos resumir, para acabar, que *Kant altera el lugar desde el cual filosofa*: no es ya el filósofo crítico un analista de discursos cognitivos o de sistemas normativos que le han sido dados como punto de partida para indagar sus condiciones de posibilidad. Ahora el filósofo crítico se mueve entre la experiencia y el punto de vista de lo inteligible, sin hilo conductor lógico, puesto que se trata de hacer un diagnóstico de la historia humana y de su propio presente. Los fenómenos, siempre nuevos, sorprenden y se relacionan con los criterios de la razón como meros indicios.

De modo similar, se alteran fundamentalmente algunas nociones clave del sistema; la *libertad* multiplica sus sentidos y no es sólo "autonomía racional", sino también el juego de ensayo y error, o la actividad creadora de valores que desplaza constantemente sus propias fronteras.

La *experiencia* se transforma hasta funcionar como señal y alterar, rebasándolo, el paradigma sujeto-objeto. Ya no podemos entender la noción de experiencia en el mismo sentido en el que la ha elaborado el mapa del conocimiento fenoménico y la teoría del sujeto constituyente. A la transformación que éste experimenta de su posición de observador a la posición de espectador, le corresponde una alteración de su correlato empírico, que une dimensiones fácticas y valorativas en un todo que funciona como señal. Los textos en que Kant se convierte en filósofo del presente despliegan al sujeto en una pluralidad de *posiciones de experiencia*, a la vez que abren en ésta dimensiones que señalan el camino de la superación del paradigma de la reflexión.

El modo de hacer filosofía que Hegel caracterizaba como un captar el propio tiempo en conceptos es todavía teoría de la razón, pero de una índole y un proceder bien distinto de la práctica canonizada de ésta como teoría del conocimiento. En la obra de Kant encontramos ejemplos clásicos de ambas prácticas de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, J. J. Sánchez (trad.) Madrid, Trotta.
- Habermas, Jürgen (1985): "Perfil filosófico-político", en: *Leviatán* No. 22.
- Kant, Immanuel (CRP): *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad.) Madrid, Alfaguara, 1989.
- Kant, Immanuel (GHP): *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor* (1798), en: *Filosofía de la historia*, E. Imaz (trad.) México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 95-122.
- Kant, Immanuel (IHUSC): *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), en: *Filosofía de la historia*, E. Imaz (trad.) México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 39-65.
- Kant, Immanuel (PIHH): *Comienzo presunto de la historia humana* (1786), en: *Filosofía de la historia*, E. Imaz (trad.) México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 67-93.
- Kant, Immanuel (WA): *Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel (ed.) Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- Kant, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, en: WA XI.