

# ¿Salvar a la subjetividad?

Beatriz L. Gercman \*

## RESUMEN

Arendt salva en un sentido a la subjetividad de ser pensada a partir de la *falta* que la constituye y de la *ley* que impide el unísono de voluntades. Su noción de 'sujeto' sería ambigua, pues solo parece poder pensarse en sentido de un pleno. Y parece querer salvar a la subjetividad de su repliegue interno, producto de una ley que es primera y constitutiva. Arendt sigue la vía del *sentido común* apartando la vista de una subjetividad que - desdoblada en relación a sí misma- encuentra su ser-en-común-con-otros en esa apertura que barra la posibilidad de alcanzar la completud del objeto que falta al mismo tiempo que empuja a buscarla. Heller transita también el campo de una subjetividad radicada en la comunicación intersubjetiva. Pero aún así, salvan a la subjetividad –sin poner su centro en el yo- pueden cuestionar lo que la lesiona.

**Palabras clave:** subjetividad, ley, falta

## ABSTRACT

In a sense, Arendt saves subjectivity from being thought from both the lack that constitutes it and the law that prevents the unison of a will. Her notion of "subject" would be ambiguous, since it only seems to be able of being thought in the sense of a plenitude. So subjectivity seems to be saved from its internal doubling that is effect of a first and constitutive law. Arendt goes for the way of common sense without looking at a subjectivity that only finds its being-in-common-with-others in the aperture that limits the possibility of reaching the lacking plenitude of the object at the same time as it pushes to go for this plenitude. In the same way, Heller develops the topic of a subjectivity rooted in the intersubjective communication. If Arendt and Heller look after the subjectivity without putting the I in its middle, they both can question what injures that same subjectivity.

**Key words:** subjectivity, law, lack

“Qué significa ley y hasta qué punto la legalidad es constitutiva del ser-ahí y de la personalidad?”<sup>1</sup>. No es una frase admonitoria pero nos barra el acceso a querer pensar cuestiones políticas desde un ángulo centrado en una subjetividad plena.

Heidegger nos lleva hacia una subjetividad no plena ni sustancial –Kant la pone como parte de lo político- que lleva a pensar la *imposibilidad* que une a los hombres -relativa a la vida comunitaria-. Su pensamiento parte en este sentido de una ley que va “más allá” de la sensibilidad. La ley moral que no se presenta como un universal comparativo y psicológico, ordena, por el contrario, pensar la máxima de nuestra voluntad como un principio de legislación universal<sup>2</sup>. El lugar tópico de la moral estará constituido por la medida de lo imposible. Al retirarse a la ley todo contenido determinado se abre el vacío en el que se dibuja la Cosa, el abismo por el cual el sujeto puede ser llevado hasta su límite.

Se puede preguntar si Arendt plantea el problema de la subjetividad –y el de lo político- en función de este *más allá*. Y seguramente lo hace, cuando advierte el peligro que conlleva

---

\*USAL/UBA- Prof. Adjunta Cátedra: Filosofía social - Domicilio part.: J. Álvarez 2844- 1º-A C1425 DHT Argentina- [beage@arnet.com.ar](mailto:beage@arnet.com.ar)

<sup>1</sup> M. Heidegger, Apéndice en: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954, p. 215.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 55 y ss.

pensar a los seres en fusión y como un organismo vivo. Para pensar el mundo común Arendt se aleja de una concepción de lo político en relación a la voluntad pero queda apegada a la intersubjetividad: la consideración a los otros que nos permite superar las condiciones subjetivas, “el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad”<sup>3</sup>.

Le podemos imputar también que proponga un modo de relación entre los seres, un *cum*<sup>4</sup> cuyo sentido verbal se ubica más en la significación de la distancia que de la proximidad. Alejándose de lo que ya Cassirer podía expresar al plantear que lo que Kant “había desarrollado con respecto a los organismos físicos se aplica al organismo social, que no se mantiene en cohesión simplemente por obra de la armonía...de las voluntades individuales ... base de moral social invocada por Shaftesbury y Rousseau, sino que tiene sus raíces, del mismo modo que la cohesión de la materia, en las leyes de atracción y repulsión, es decir en un antagonismo de fuerzas”<sup>5</sup>. Sin embargo, la noción arendtiana de ‘sujeto’ conlleva la ambigüedad de que parece pensarse en el sentido de una cierta plenitud y unidad, basada en la idea de que existiría un sentido que nos “integra” en comunidad<sup>6</sup>. Las máximas de la conducta darían cuenta de una “calidad de la voluntad” de un yo voluntario. “El juicio<sup>7</sup> no es razón práctica; la razón práctica «razona» y me dicta qué debo y qué no debo; establece la norma”.

De modo que al señalar hacia la kantiana comparación con otros juicios, propia del juicio que no es razón práctica, reduce a los otros a la presencia de sus juicios en nosotros<sup>8</sup>, quedando muy poco atendida a la ley que, según Kantsale al encuentro no por el respeto que le tenemos sino mas bien por el modo en que se hace patente, dividiéndonos. Porque si, “el sentimiento es sentimiento hacia ..., ... el yo, que siente, se siente a la vez a sí mismo. Por lo tanto, en el respeto a la ley el yo respetuoso debe hacerse patente a sí mismo de un modo expreso ...el respeto a la ley ... no es en sí sino un patentizar el mí mismo como sí mismo que actúa.”<sup>9</sup>

Arendt tiende a equilibrar a la subjetividad a partir del juicio salvándola su repliegue interno. “La satisfacción con un objeto” –cita a Kant- proviene de “sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres”<sup>10</sup>. Esta no es la subjetividad de la ley. Y hace problemático pensar qué es lo que pone a la subjetividad en común con otros. Si la *cohesividad de fuerzas en conflicto* que supone una comunidad no es entre seres plenos sino abiertos por una incompletud que impide cerrarse con el objeto que falta.

Según Kant, no somos libres, nos sabemos libres, por medio de la ley moral, que determina a la voluntad. “La facultad de desear, al encontrar su determinación en sí misma (no en una materia ni en un objeto) se llama ... voluntad, ‘voluntad autónoma’”<sup>11</sup>. Este desdoblamiento de la subjetividad que llega a sí misma haciéndose objeto de la ley, hace que justamente no se alcance la estabilidad en-el-mundo-con-otros.

Kant plantea junto con la ley moral el problema de la libertad: pregunta sobre qué recae la legislación de la razón práctica o cuáles son los seres sometidos a la síntesis práctica que, así, no estarían dados de antemano. Responde que éstos son los seres libres. La razón práctica legisla sobre la causalidad de esos seres. La libertad es atribuible cuando el *noumeno* es pensado como libre en el caso de que el fenómeno al que corresponde goce de facultades que no se reducen a la sensibilidad. La razón práctica determina el concepto de libertad: la ley moral es la ley de la voluntad cuando su situación es de independencia con respecto a la sensibilidad y nada es anterior a esta determinación de la voluntad. La razón práctica da

---

<sup>3</sup> H. Arendt, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

<sup>4</sup> R. Esposito, *Communitas, origen y destino de la comunidad*, París, PUF, 2002.

<sup>5</sup> E. Cassirer, *Kant: vida y doctrina*, México, FCE,

<sup>6</sup> H. Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 454.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 137.

<sup>10</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 463.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 56.

realidad al concepto de libertad al legislar sobre el objeto de este concepto. Sobre la *cosa en sí*, sobre la causalidad *noumenal*. En ese sentido, la ley moral es ley de la existencia de seres inteligibles, o de la causalidad del sujeto como cosa en sí. Seres ‘en si’ o sometidos a la razón práctica. El entendimiento legisla sobre fenómenos, el interés práctico legisla acerca de seres racionales libres, acerca de su existencia inteligible independiente de toda condición sensible. El ser racional se da una ley a sí mismo a través de su razón. La ley moral es la ley de una existencia inteligible, en el sentido de la forma bajo la cual los seres inteligibles constituyen una naturaleza suprasensible. Kant pone un mismo principio para todos los seres racionales de donde se deriva su unión sistemática. De este modo puede fundar el mal en nuestro mismo carácter inteligible –no solo en la sensibilidad- pues los efectos sensibles tales como la mentira o el delito tienen su causa inteligible, fuera del tiempo. La razón práctica no es libertad, inmediatamente, pues la libertad que tenemos es la de actuar también en contra de la ley. Por ello el sometimiento a la ley quiere decir: ser sujeto y legislador al mismo tiempo, pero también significa que para Kant el sujeto puede no ser sujeto y legislador y tomar de la sensibilidad lo determinante<sup>12</sup>. Cuando la opción es contra la ley se pierde la condición de pertenecer a una naturaleza que, junto con otras, compone un todo sistemático. Además, en Kant la ley como *Faktum* imposible de deducir de manera teórica, no puede desprenderse de un criterio precedente, y mucho menos que el bien y del mal o el más allá de ellos sean el criterio: es porque es medida o criterio para medir si una acción dada o su máxima es buena o mala y. precede a la libertad, de la cual la acción proviene.

Si tomamos la indicación kantiana por la conciencia de lo práctico incondicionado (¿de la libertad o de la ley práctica?) en la que la ley moral es lo que da esa conciencia, ese conocimiento por la articulación de las máximas de la voluntad (aprehensión de la libertad)<sup>13</sup> vemos que en Kant la ley no impone órdenes a la libertad. La ley es la autonomía de la razón pura práctica y es la condición formal de todas las máximas. Para un ser que pertenece a dos órdenes, la libertad y la ley moral coinciden en un punto y divergen en otro. Por pertenecer el hombre al reino inteligible y al sensible: la libertad entra en oposición con la ley. La libertad no es inmediatamente conciencia de la ley y puede, por tanto negarse.

De modo que si en Kant la política (no queda por fuera de demonios no virtuosos) es un modo de contención de esta potencia de negación de la ley que expulsa la completud de los sujetos, la comunidad política no es efectiva, realizada, no incluye aquellos que lo habitan en un mundo de equilibrios. La comunidad está prohibida por la ley que la prescribe y por la *forma* a la que se debe. La forma universal pone en común pero todos los intereses ponen en juego la separación. La comunidad no puede ser pensada a partir del bien, porque es producto de una escisión y porque el bien no es primero.

Arendt escapa al pensamiento kantiano de la prohibición y de la ley o a aquello que la ley hace pesar sobre sus sujetos: quiere basarse en el entendimiento, o en un ‘juicio’ estético en el que los otros y la relación de los seres entre sí se dan con el presupuesto de la intersubjetividad. Como con su categoría de pluralidad, en el juicio estético ve una universalidad subjetiva –no objetiva como la de la esfera de la experiencia cognitiva y moral- un con-sentir basado en la preexistencia de un *sentido común* o comunitario compartido con los otros. Ubica al sujeto como un ‘nosotros’ sin confundirlo con el Yo (esfera teórica) pero tampoco con Él (esfera ética). El nosotros se le aparece abierto en relación a los otros, dado, comunicado, basada en la condición preliminar del juicio que es asumir el punto de vista del otro, para superar la particularidad de la propia perspectiva. Y en la comunicabilidad presupuesto y fin último del juicio estético- ve a la comunidad reducida a discurso intersubjetivo, en el cual entra la directa “consideración hacia el otro”<sup>14</sup>, sin trabas. Con lo

---

<sup>12</sup> I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.

<sup>13</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1999.

<sup>14</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 463.

cual no se queda estrictamente en los polos del individuo o de una suma de individualidades, pero la subjetividad queda sin referencia a la ley y lo que ésta hace pesar sobre sus sujeto. Incluso cita de la *Antropología kantiana* esa *locura* que es pérdida del sentido común como modo de lo que queda por fuera de la comunicabilidad sin tomar la incongruencia entre conciencia y ley. Y la comunidad quedaría compuesta por la multiplicación de la subjetividad por un número de individuos no determinado y en la que cada individuo sería un fragmento de la comunidad incluido por el criterio de la comunicabilidad<sup>15</sup>. Si todo esto fuera un simple resabio contractual, y el fantasma de un individuo indiviso estuviera presente, Arendt habría salvado a la subjetividad como lo que existe y persiste como si el otro no existiera.

Pero el sujeto dividido, es la misma exposición a la exterioridad pues es la ley lo que hace que la exterioridad pase a su interior, de lo cual no da cuenta el sentido común. En el juego que Kant propone entre voluntad, libertad y ley, no es evidente que el sujeto se identifique a sus enunciados y a su comunicabilidad. Sujeto dividido, ya desde la *Crítica de la razón pura*, en la que espacio/tiempo son formas a partir de las cuales el sujeto es llevado querer alcanzar un objeto cuyo carácter es inefable, razón por la cual si pudiera ser alcanzado, el sujeto perdería su propia identidad fundiéndose en objeto. De modo que el sujeto hace ‘comunidad’ ante todo en su retracción (sumisión o carácter no subjetivo de la ley). La separación entre forma de la ley y su contenido hace a una ley que no pertenece al sujeto sino que el sujeto se presenta ante ella. Y hace a un sujeto en falta en relación a la ley<sup>16</sup> aunque se subsuma a la sensibilidad o busque conformarse a ley moral. Pues, como legislador, la conformidad a la ley mueve a una dialéctica con esta conformidad y el sentimiento de culpabilidad

Arendt no puede discutir la noción de individuo y de libertad “la paradójica pluralidad de seres únicos”<sup>17</sup> desde su visión de la natalidad, ni el modo de relación que implica el entre dos intersubjetivo. Sin embargo, está cerca de ello cuando piensa que el mundo a partir de un interés totalmente desinteresado excluyente de los intereses vitales o morales puestos en juego; en su valoración de que, a partir del juicio del gusto sea el mundo lo primero y no el hombre y de la misma manera cuando habla de la inserción en el mundo que implica la palabra y el acto como segundo nacimiento. Una inserción a la cual no obliga la necesidad ni la utilidad ni la presencia de *otros* y “el impulso surge del comienzo”, en tanto para Arendt, el comienzo no es el “del mundo” sino el de “alguien”. Aspectos todos por los que es lícito decir que la subjetividad queda desde su posición teórica- *salvada*.

Sin embargo, ¿qué sucede si tenemos en cuenta su análisis del *señor K* de Kafka? Ese acusado que no sabe exactamente qué ha hecho.<sup>18</sup> Y al que Arendt dibuja como alguien que *ve* con los ojos de quien jamás se ha preocupado por el gobierno del mundo, encontrando el personaje que como un foco se aleja y se acerca al mundo en calidad de forastero. Alguien que quiere llegar a establecerse en el mundo, ser un ciudadano cualquiera. Ni el yo ni el mundo ni los otros sino un *nadie* que inicia una acción que se distingue de otras en que emprende una lucha por lo que parece pertenecer de hecho a los seres humanos. Y donde Arendt sitúa su demanda: querer obtener lo que pide como un derecho.

Esa subjetividad kafkiana situada por fuera de las partes que parecen componer el todo completo de los que otorgan favores y los que obtienen privilegios. Equidistante de los señores privilegiados (los nuevos dioses de los que depende la ‘gracia’, aunque no se confunda ésta gracia con la salvación) y de los aldeanos (que no encuentra su lugar de subjetivación entre quienes justicia o injusticia es cosa del destino...). Arendt comprende también que no hay que ver en K alguien que se conforma con ser conciencia o elocuencia de los demás, pues a Arendt no le interesan las profecías (que están basadas en lo que

---

<sup>15</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 465.

<sup>16</sup> B. Baas, *El cuerpo del delito*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

<sup>17</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 200.

<sup>18</sup> H. Arendt, *La tradición oculta*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

inevitablemente acontece, la muerte) ni la catástrofe que puede predecirse sino de lo milagroso que es cortarle el camino a la ruina. De una salvación que depende de los hombres y de su capacidad de transformar el mundo y sus mudas naturalidades. Esos seres a los que señala en este análisis no son individuos indivisos, son seres que sin exterioridad ni interioridad no remiten a una experiencia común. Vemos una Arendt fascinada por esa posibilidad que toca la literatura de poner como rasgo distintivo de lo humano no a sujetos ya dados sino –antes- un modelo capaz de fijar su atención en lo esencialmente humano, el del hombre que podemos ser todos y cada uno...

Retomando el hilo de lo que planteamos hasta aquí y lo que implica una deriva *subjetivista* podemos ir a Heller<sup>19</sup> quien no salva a la subjetividad sino que se pregunta por su salvación. Nos retrotrae al discurso hegeliano y a su Reconciliación (*Versöhnung*) o lo que se da como cancelación de la escisión del espíritu -por el espíritu-. La cancelación de la escisión entre el individuo y el mundo, o del sujeto con la realidad. La escisión es cancelada a través del espíritu absoluto, a través del reconocimiento de que todo es espíritu, traduciendo a la filosofía la idea religiosa de la Salvación (*Erlösung*).

Heller en la genealogía de la modernidad recoge el carácter de esta escisión que hace a la necesidad de salvación. La que, como toda escisión es fuente de sufrimiento, la que se da entre espíritu y naturaleza relacionada a la angustia y al miedo en la que certeramente indica el nacimiento de la ‘mala conciencia’ y del mal que se da como un compendio de sufrimiento y pecado<sup>20</sup>. Heller da cuenta del fin de una salvación en la que ser salvado del Mal estaba asociado a la gracia que viene de arriba y que apunta a otro reino, fuera del mundo<sup>21</sup> y que hacía posible vivir una vida (honesta) en la que la subjetividad estaba dada en acciones del tipo de perdonar, arrepentirse, esperar, etcétera. Para introducir la idea de que -el hombre como un ser desgarrado en su interior- el sentimiento de tormento y sufrimiento ha cambiado, también el de salvación: ni fin del estado ni fin de la historia, pero si, fin de la mala conciencia. “Las personas modernas sofisticadas, reflexivas –por ser contingentes- no buscan la redención a partir de la duda o el pecado”<sup>22</sup>.

El tormento espiritual no es la mala conciencia: Heller da bien cuenta de la subjetividad cuando ya la vía moral no es la de la orden y de la obligación si, con Kant, llega a su término la ética tal como la entendía Aristóteles. Las fuentes de tormento espiritual –nos recuerda- que alejan a los seres del mundo y los retrotraen a la conciencia mala -la incertidumbre en lo relativo a la fe, el remordimiento por los pecados cometidos o la angustia ante el hecho de poder cometerlos en ausencia de la gracia, o en ausencia de Dios- hace que las personas modernas no necesiten redención. “No hay sufrimiento por la escisión» no hay necesidad de salvación: «queda el sentimiento de intranquilidad, el temor de ser avergonzado, el gusto desagradable de la medicina amarga”<sup>23</sup> y la incertidumbre (cruel como los padecimientos del infiel o del pecador).

Se deja descubrir la irónica separación que la contingencia produce entre la angustia frente al mal y la angustia frente a la libertad. Heller apunta a esos personajes que se demoran en la “condición accidental”<sup>24</sup> o que por una elección existencial llegan a sí mismos. Incluso a aquellos que llegar a hacer visible su experiencia en alguna forma del espíritu absoluto pero sin dar cuenta del paso fundamental que significa el pensamiento de la ley<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> A. Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 89.

<sup>20</sup> A. Heller, *Ibid.*, p. 90. Heller denomina a la teleología hegeliana: «teleología filosófica anestesiada».

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>25</sup> J. Kristeva, *Sentido y sinsentido de la revuelta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998. El orden normativizador y falsificable en el que no se nos castiga, se nos normativiza: “a cambio de prohibición o del poder inhallables, se multiplican las sanciones disciplinarias y administrativas que reprimen [...] normativizan a todo el mundo. Y:

Igualmente está el deseo de salvación: “los modernos” –dice– “sufren de depresión, frustración, complejos de inferioridad. Sufren por la soledad y también por las obligaciones. Sufren por lo desagradable y lo extraño. Sufren por complicaciones y por uniformidad, por conmoción y por aburrimiento. Sufren porque el mundo es como es y sufren porque las cosas son cambiantes. Sufren por la música tonal y por la música a tonal. Sufren debido a que hay demasiadas cosas ahí afuera en el mercado y sufren porque solo pueden comprar unas pocas.... Están sufriendo por la monotonía de la vida. Están sufriendo por el vacío, la insensatez, por la pérdida de sentido o la futilidad de alcanzar o volver a alcanzar el sentido. Algunos desean vivamente la salvación personal, otros la salvación del mundo contingente”.<sup>26</sup>

De modo que Heller encuentra múltiples significados en el ser salvados hoy, ya sea una “reconciliación moderada” o una elección existencial relacionada a la aceptación de la muerte... para terminar de recordarnos que la historia termina en el periplo del Apocalipsis infligido por el hombre.

Pero antes, ubica junto con una salvación que ya no es la de la mala conciencia, la utopía de la persona que se elige a sí misma en sentido existencial y se elige como buena.

Pero creo que intenta, plantear una imaginación utópica que tiene en su base un deseo utópico, de una subjetividad que no se puede elegir y residir allí su tranquilidad. Nos remite, como Arendt a la literatura. A Primo Levi, que nos habla en su testimonio de estar vivo no por la ayuda material de alguien sino porque alguien le recordaba mediante su presencia que existía un mundo justo, que podía traer la remota posibilidad del bien.

Esto es lo que hace proponer a Heller que la persona buena es la utopía encarnada. Una persona buena está por encima de la imagen de la buena persona.

Interesa el aspecto por el cual señala que esto no entroniza a la realidad (la realidad no está por encima de la imaginación) pues, como nos recuerda, la imaginación no puede captar de manera adecuada ni el bien supremo ni el mal radical. Así, todo hombre o mujer buenos – utopías encarnadas- llevan el *telos del mundo en su misma individualidad*. Las personas buenas nos devuelven el sentido de la vida...

Después de todo, para Heller, se trata también de algo importante en el capítulo del *gusto*: el *sensus communis*, el señalamiento kantiano de pensar como si uno estuviera en lugar de otra persona. ¿Se tratará de la importancia del hablar y pensar en primera persona del plural? Heller sabe que el sujeto de Kant aún no era subjetivo y en el otro extremo, nos hace saber también que “el *Das man* heideggeriano” no es una metáfora que representa el fin del sujeto.

Y vuelve al espíritu subjetivo hegeliano que nos dice que la subjetividad es la imagen especular y la realización de la forma infinita de la libertad por ser adecuada al carácter del espíritu. Allí donde ubica la intersubjetividad. Ya sea el espíritu absoluto consciente de si o ya sea el Otro del lenguaje: lo que hace a la subjetividad más subjetiva es la subjetividad compartida.

¿La problemática de la ley es constitutiva de la de la subjetividad subjetiva? En todo caso no estaría dada en la elección y en la libertad en la cual se quiere hacer confinar a veces a la subjetividad.

Es preferible pensar lo que nos permite decir con Arendt que el mundo se salva por una acción que va en contra del sentido de la ruina y la muerte y con Heller que el buen espíritu alegre proviene del carácter y no del mundo en el que el carácter habita...

---

nadie vigila, nadie castiga”. Cito lo que queda por fuera de la deriva subjetivista tanto de Arendt como de Heller: la subjetivación es posible al precio de una revuelta: arrostrar un obstáculo, una prohibición, una autoridad, una ley.

<sup>26</sup> *Ibid.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.  
*La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002.  
*La tradición oculta*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Baas, B., *El cuerpo del delito*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.
- Cassirer E., *Kant: vida y doctrina*, México, FCE, 1985.
- Deleuze G., Kant, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997.
- Esposito R., *Communitas, origen y destino de la comunidad*, París, PUF, 2000.
- Heidegger M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.
- Heller A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Kant I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1999.
- Kristeva J., *Sentido y sinsentido de la revuelta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.