

LO SUBLIME DINÁMICO EN LA TERCERA *CRÍTICA* DE KANT

Matías Oroño

Universidad de Buenos Aires (UBA) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
matiasoro@gmail.com

RESUMEN

El objetivo principal de este estudio es analizar el vínculo entre lo sublime dinámico y la moralidad en el marco del pensamiento crítico de Kant. Defenderemos la tesis según la cual el sentimiento de lo sublime dinámico es irreducible a la moralidad aun cuando este sentimiento supone necesariamente la moralidad. Subsidiariamente, intentaremos señalar que lo sublime dinámico implica una referencia necesaria a la propia corporalidad. Asimismo, esbozaremos una hipótesis en torno a la posibilidad de pensar el rol de la propia corporalidad en el marco de la teoría moral kantiana. Las principales conclusiones de nuestro análisis son las siguientes: 1. lo sublime dinámico y la moralidad son esferas claramente diferenciadas en el pensamiento de Kant; 2. lo sublime dinámico supone la moralidad.

PALABRAS CLAVE:

Kant, criticismo, sublime dinámico, moralidad.

ABSTRACT

The main aim of this study is to analyze the link between the dynamic sublime and the morality in the framework of Kant's critical thought. Our study will be restricted to the analysis of the dynamic sublime. We will defend the thesis according to which the feeling of the dynamic sublime is irreducible to the morality even if this feeling necessarily supposes the morality. Subsidiarily, we will try to indicate that the dynamic sublime implies a necessary reference to the own corporeality. Likewise, we will outline a hypothesis concerning the possibility of thinking the role of the own corporeality in the framework of the Kantian moral theory. The main conclusions of our analysis are the following: 1. the dynamic sublime and the morality are clearly differentiated spheres in Kant's thought; 2. the dynamic sublime supposes the morality.

KEYWORDS:

Kant, criticism, dynamic sublime, morality.

LO SUBLIME DINÁMICO EN LA TERCERA *CRÍTICA* DE KANT

1. INTRODUCCIÓN

En la “Análítica de lo sublime” de la KU¹, Kant plantea una distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico. El primero surge frente a magnitudes que se destacan por su magnitud y conduce en última instancia a la idea de totalidad. El segundo emerge ante aquellos fenómenos que se destacan por su poderío y conduce a ideas de la razón práctica. En ambos casos asistimos a un peculiar juicio estético en el que la imaginación fracasa ya sea frente a la magnitud o al poderío de la naturaleza fenoménica. A su vez, este fracaso de la imaginación constituye su ampliación en la medida en que se arriba a la presentación indirecta de lo suprasensible —*i.e.* lo verdaderamente sublime—. Por motivos de extensión aquí solo analizaremos lo sublime en sentido dinámico.²

La referencia a lo suprasensible en el enjuiciamiento de lo sublime implica un tránsito hacia el dominio de lo práctico. Esta

¹ Como es habitual, nos referiremos a las obras de Kant utilizando la numeración y las siglas establecidas por la Edición Académica. Ejemplo: (KU, §26 AA V: 255), con letras mayúsculas indicamos las siglas de la obra correspondiente, los números romanos indican el tomo y los números arábigos el número de página. Las obras citadas en el presente trabajo son: GMS: Fundamentación de la metafísica de las costumbres; KpV: Crítica de la Razón Práctica; KU: Crítica de la Facultad de Juzgar. En las referencias bibliográficas que se hallan al final de este trabajo, hemos indicado las respectivas traducciones al castellano que han sido utilizadas.

² La distinción de lo sublime en matemático y dinámico se funda en la distinción de la tabla de las categorías en matemáticas y dinámicas y sus respectivas síntesis y principios (KrV A160/B199; A162/B201). Como lo señala Jiménez Rodríguez (2016, p. 15), la síntesis matemática enlaza elementos homogéneos mediante una composición (*Zusammensetzung*) y la síntesis dinámica enlaza elementos heterogéneos en el modo de la conexión (*Verknüpfung*). Según Wenzel (2005, p. 108 y ss.), lo sublime matemático es un tipo de composición estética, ya que la imaginación intenta componer en un todo unitario las intuiciones que son dadas homogéneamente de manera espacio-temporal. Lo sublime dinámico implicaría una conexión de naturalezas heterogéneas: por un lado, *objetos aterradores* y, por otro, las ideas de moralidad y humanidad.

idea es polémica, ya que pone en cuestión la autonomía del juicio estético de lo sublime y parece sugerir que nos hallamos ante una reducción de lo sublime a la moralidad. Aquí defenderemos la tesis de que el sentimiento de lo sublime es irreducible a la moralidad aun cuando no puede dejar de suponerla.

Kant divide su análisis sobre lo sublime en cuatro momentos: según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Los primeros dos momentos corresponden al análisis de lo sublime matemático —de cuyo estudio no nos ocuparemos aquí— y los últimos dos pertenecen a lo sublime dinámico.³ En primer lugar analizaremos los rasgos que presenta lo sublime según la relación; luego, analizaremos lo sublime según la modalidad; finalmente nos ocuparemos del vínculo entre lo sublime y la moralidad.⁴

2. EL TERCER MOMENTO DE LO SUBLIME: LA RELACIÓN

En los §§ 28 y 29 de la KU encontramos el tratamiento de lo sublime en sentido dinámico. Así como en lo sublime matemático la imaginación entabla un estrecho vínculo con la idea de totalidad —y por tanto, con la razón teórica—, en lo sublime dinámico la imaginación desarrolla un vínculo explícito con la razón práctica. Se trata de una relación que ya aparecía anticipada en ciertos pasajes de lo sublime matemático, donde Kant afirma que la facultad suprasensible gracias a la cual somos capaces de pensar lo verdaderamente infinito excede toda medida de nuestra sensibilidad, aunque no con propósitos teóricos, sino con propósitos prácticos. (KU, § 26, AA V: 255).

³ Sobre la distinción entre sublime matemático y dinámico puede consultarse: Órdenes Azúa (2016, pp. 267-274).

⁴ El tema que abordamos presenta numerosas proyecciones que exceden nuestro objeto de estudio. Entre ellas podemos mencionar la importancia que adquiere el sentimiento de lo sublime en la filosofía de la historia. (Cfr. Lyotard, 1987). Algunos trabajos que abordan lo sublime kantiano y ofrecen perspectivas más amplias que las que aquí abordamos específicamente son los artículos compilados por Pries (1989) y la obra de Park (2009).

Al considerar la estructura de la “Análítica de lo sublime” se infiere que el § 28 nos presenta el enjuiciamiento de lo sublime según la relación. La reflexión desarrollada en este parágrafo de la KU gira en torno a la siguiente pregunta: ¿cuál es la relación entre el sujeto y la naturaleza que subyace al enjuiciamiento de esta última como sublime?

En primer lugar, encontramos las definiciones de “poderío” (*Macht*) y “prepotencia” (*Gewalt*)⁵ y una afirmación acerca del tipo de relación entre la naturaleza y el ser humano que se da en el marco de lo sublime dinámico:

Poderío [Macht] es una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos. El mismo se denomina prepotencia [Gewalt] cuando también se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío. La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no tiene prepotencia sobre nosotros, es sublime dinámicamente. (KU, § 28, AA V: 260).

La relación entre el sujeto y la naturaleza que da lugar a lo sublime dinámico implica un vínculo entre dos poderíos —*i. e.* entre dos potencias capaces de sobreponerse a grandes obstáculos—. Ahora bien, la naturaleza no se debe sobreponer efectivamente a nosotros —no debe tener prepotencia—. Ella debe ser considerada como *inspiradora de temor*. Expresado en otros términos, no debemos hallarnos en una situación real de peligro—. Esta condición es lo que algunos intérpretes han denominado *distancia estética*. (Cfr. Scheck, 2009, pp. 61-103; 2012, pp. 31-71). Esta es una de las condiciones que nos permite situar el análisis de lo sublime desde un punto de vista trascendental, pues de otro modo estaríamos condicionados por la *existencia efectiva* del objeto que llamamos sublime. Desde el punto de vista del juicio estético reflexionante puro solo debemos considerar la relación entre una representa-

⁵ Seguimos la traducción ofrecida por Pablo Oyarzún (1991). No obstante, cabe destacar que *Macht* podría traducirse por *fuerza* o *poder* y *Gewalt* por *violencia*.

ción y nuestro estado de placer o displacer. Ante un peligro real sentiríamos *terror*, sin que sea posible experimentar algún tipo de complacencia estética. Este terror es la expresión de la autoconciencia acerca del peligro en el que se halla nuestra propia vida. En caso de librarnos de tal peligro experimentaríamos una especie de alegría y la concomitante expectativa de no volver a repetir una experiencia de ese tipo. (KU, § 28, AA V: 261).

Así como lo sublime matemático era ocasionado por la magnitud de la naturaleza, lo sublime en sentido dinámico presupone una contemplación del *poderío* de la naturaleza que no tiene *prepotencia* sobre nosotros. Los siguientes son ejemplos de la naturaleza como ocasión de lo sublime dinámico:

Rocas que penden atrevidas y como amenazantes; tempestuosas nubes que se acumulan en el cielo y se aproximan con rayos y estruendo; los volcanes con toda su violencia devastadora; los huracanes con la desolación que dejan tras de sí; el océano sin límites enfurecido; la alta catarata de un río poderoso y otras cosas parecidas [...]. (KU, § 28, AA V: 261).

Llamamos sublime a este tipo de fenómenos porque permiten que descubramos en nosotros mismos una capacidad de resistencia de especie totalmente distinta de nuestra potencia física. Aquí nuestra dimensión sensible no fracasa frente a la inmensidad de la naturaleza, sino frente a su poderío, pues sabemos que podríamos ser destruidos por este tipo de fenómenos. Subyace —a modo de premisa tácita— una consideración de nosotros mismos como seres fenoménicos que poseen un cuerpo, el cual se revela como vulnerable frente a la potencia de la naturaleza. Es decir, lo sublime dinámico supone como una de sus condiciones el anclaje del sujeto a la propia corporalidad. El sujeto debe contemplar ciertos fenómenos de la naturaleza *como si* estuviera inmerso en ellos, para entonces descubrir que si bien la naturaleza podría, mediante su poder devastador, destruir nuestra existencia física, subsiste en nosotros un tipo de resistencia suprasensible. Es decir, la naturaleza considerada como sublime en sentido dinámico se

muestra como un poderío que revela nuestra finitud e impotencia física como seres naturales y al mismo tiempo permite que tomemos conciencia de nuestra superioridad racional sobre las fuerzas naturales. Por ello, Kant señala que “[...] la humanidad en nuestra persona permanece no rebajada, aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder [...]” (KU § 28, AA V: 262). Nos encontramos aquí con una diferenciación entre las nociones de humanidad (*Menschheit*) y ser humano (*Mensch*). Consideramos que la idea de ser humano enfatiza el carácter psico-físico de cada individuo concreto, mientras que la noción de humanidad se vincula con ciertos caracteres espirituales y/o anímicos que remiten a la dimensión moral o suprasensible de cada ser humano particular.⁶ Ahora bien, en la experiencia de lo sublime la *humanidad* subsiste aun si el ser humano fracasa ante el gran poder de la naturaleza. Esta subsistencia de la humanidad, incluso bajo la hipótesis de que nuestra existencia física sea destruida, es un motivo de placer estético, puesto que descubrimos el carácter sublime de nuestra humanidad a pesar de las contingencias poco fortuitas que acontezcan en el plano de la sensibilidad. Vemos aquí que la consideración de nosotros mismos como seres físicos— y por tanto corporales— es un momento de displacer necesario que da lugar

⁶ En la *Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant distingue tres disposiciones originarias al bien en la naturaleza humana. Primero, la disposición a la animalidad del hombre como ser viviente y que se sitúa en el plano del amor a sí mismo meramente mecánico (que no requiere de la razón). Segundo, la disposición para la humanidad del hombre como ser viviente y a la vez racional. En esta segunda disposición, el ser humano utiliza la razón para juzgarse dichoso o desdichado en comparación con otros. Y tercero, la disposición a la personalidad como ser racional y susceptible de que algo le sea imputado. Esta última disposición se define como la susceptibilidad del respeto por la ley moral, como motivo impulsor del libre albedrío. (Cfr. AA VI:26-28). Así, vemos que según la caracterización de estas disposiciones originarias, lo que distingue al ser humano como ser meramente viviente de la disposición a la humanidad es la presencia de la razón. En el marco de la “Análítica de lo sublime” lo que subsiste es “la humanidad en nuestra persona” (AA V:262), de modo que es posible sostener que en el sentimiento de lo sublime se toma conciencia de la disposición a la humanidad y a la personalidad frente a la mera disposición a la animalidad.

a la consideración de nosotros mismos como seres racionales y suprasensibles. Lo verdaderamente sublime no es la naturaleza, sino la destinación de nuestro ánimo por sobre la naturaleza. Llamamos sublime al océano enfurecido solo porque mediante su representación nuestra imaginación se eleva a la presentación de un caso en el que nuestro ánimo hace sensible para sí mismo su destinación suprasensible.

Kant es consciente de la objeción que podría formularse a este planteo, a saber: dado que el peligro no es verdadero, tampoco es efectiva la sublimidad de nuestra potencia espiritual. La respuesta consiste en señalar lo siguiente: la verdadera sublimidad atañe solo a nuestra potencia espiritual, siendo el factor desencadenante (en este caso, la representación sensible) una mera ocasión a partir de la cual descubrimos nuestra capacidad de resistencia suprasensible. Por tanto, que el peligro no sea efectivo no afecta en absoluto la sublimidad de nuestro ánimo.

Una segunda objeción podría formularse en los siguientes términos: este principio —según el cual el fundamento último de lo sublime radica en el descubrimiento de una capacidad de resistencia suprasensible— parece ser trascendente a los juicios estéticos. Kant responde que este principio puede hallarse en la base de los enjuiciamientos más comunes, aunque no siempre seamos conscientes de él: “[...] ¿qué es lo que aun al salvaje le es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se atemoriza, que no elude, pues, el peligro, y que a la vez pone manos a la obra enérgicamente con plena deliberación”. (KU, § 28, AA V: 262). Así pues, la sublimidad de nuestro ánimo se descubre cuando reflexionamos sobre un objeto que coloca nuestra vida en una potencial situación de peligro sin que por ello nos atemorizemos, sino que descubrimos en nosotros una capacidad de resistencia que es causa de admiración —incluso si debemos perder la vida en ello—. El valor de la vida parece ser superado por el descubrimiento de una dimensión suprasensible que excede la existencia sensible arraigada al cuerpo propio. De allí la valoración positiva que Kant efectúa sobre la guerra, la cual:

[...] cuando es conducida con orden y sagrado respeto de los derechos civiles, tiene en sí algo sublime, y al mismo tiempo vuelve tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que de este modo la conduce, cuanto más numerosos fueron los peligros a que estuvo expuesto, habiendo podido mantenerse valerosamente firme frente a éstos [...]. (KU, § 28, AA V: 263).

Debemos leer con cautela este pasaje, pues tanto la guerra como una catástrofe natural son representaciones a partir de las cuales podemos poner a prueba nuestro ánimo y descubrir algo más valioso y superior que nuestra existencia como seres sensibles. La guerra y un volcán solo son sublimes en sentido *subrepticio*, siendo lo verdaderamente sublime cierta disposición de nuestro ánimo mediante la cual podemos afrontar aquellos obstáculos que incluso colocarían nuestra vida en situación de peligro. El enjuiciamiento de la guerra o de un volcán como sublimes requiere que no nos hallemos efectivamente en tales situaciones, pues en ese caso solo podríamos sentir terror, y eventualmente alegría, en caso de superar las dificultades.

En el marco de estos análisis Kant introduce algunos comentarios en torno a la distinción entre *religión* y *superstición*. La primera surge como resultado de un temple de ánimo tranquilo que permite reconocer en sí mismo una sublimidad adecuada a la voluntad de un ser divino, y de ese modo nos eleva respecto de nuestros temores ligados al ámbito de lo fenoménico. En cambio, la segunda es aquella que surge en ciertos pueblos que se atemorizan efectivamente ante la omnipotencia divina y ven en el poderío de la naturaleza una manifestación de la ira divina. Como resultado de estas creencias, estos pueblos adoptan un temple de ánimo emparentado con la sumisión, el abatimiento y el sentimiento de total impotencia, siendo incapaces de sentir la sublimidad en ellos mismos. De estas actitudes solo puede surgir la superstición y no

el sentimiento religioso que permite ver en nosotros mismos un ser sublime análogo a la divinidad.⁷

En suma, el análisis según la relación muestra que la sublimidad no está en la naturaleza sino en nuestro ánimo, en la medida en que podemos tomar conciencia de nuestra superioridad sobre la naturaleza. Es decir, se está pensando en una *relación* entre el sujeto juzgante y la naturaleza sensible, la cual puede remitir tanto a nuestra constitución fenoménica como a los objetos naturales que se nos presentan ya sea de manera real o imaginaria. En la medida en que el sujeto *se relaciona* con la naturaleza puede tomar conciencia de su propia sublimidad. Solo si tomamos como punto de partida esta relación entre nosotros y la naturaleza podemos arribar a la idea de la sublimidad de un ser que infunde respeto por su poderío —*e.g.* dios—, así como a la idea de nuestra propia sublimidad por encima de la naturaleza. Debe recordarse que la naturaleza aquí mentada no debe poner en peligro de manera efectiva nuestra vida, pues en tal caso el juicio estético no sería posible, sino que nos detendríamos en el mero terror o bien en la alegría provocada por la superación de un peligro efectivo.

3. EL CUARTO MOMENTO DE LO SUBLIME: LA MODALIDAD

En el § 29 de la KU se estudia la modalidad necesaria de los juicios sobre lo sublime. Esto significa que cuando emitimos un juicio de este tipo podemos pretender legítimamente que los demás estén de acuerdo con nuestro enjuiciamiento, pues en la base del juicio se hallan principios *a priori* que tienen su origen en la razón. El temple del ánimo para el sentimiento de lo sublime requiere de una receptividad para las ideas. En el caso de lo sublime dinámico, la

⁷ Lazaroff (1980, pp. 215-220) sostiene que un rasgo que atraviesa el planteo crítico de lo sublime es su semejanza con el sentimiento religioso. El autor introduce el concepto de lo “numinoso” —mediante el cual se designaría el sentimiento no racional de la experiencia religiosa—. En el planteo kantiano de lo sublime, el sentimiento religioso se explica en última instancia en términos de la ética racional, evitando de ese modo el *fanatismo*.

representación de fenómenos que se destacan por su poderío solo puede implicar un sentimiento de placer si el sujeto juzgante toma en cuenta su propia capacidad de resistencia suprasensible —*i.e.* la razón—. Así pues, la imaginación se *amplía* hacia el dominio de las ideas; de otro modo solo se relacionaría con lo fenoménico sin pretensiones de tratar lo sensible como un esquema de lo suprasensible. Es decir, sin presuponer las ideas los fenómenos jamás podrían ser enjuiciados como sublimes de manera subrepticia.

En el § 29 Kant señala que las ideas de las que nos está hablando son *ideas éticas*. ¿En qué sentido las ideas éticas llevan a la imaginación a su máximo? Creemos que es posible aventurar la siguiente hipótesis: incluso *imaginando* situaciones extremas en las que la vida propia es puesta en peligro somos incapaces de presentar de manera directa e intuitiva aquella dimensión suprasensible que coincide con lo verdaderamente sublime. Sabemos que la idea ética por excelencia es la de *libertad*, mediante la cual descubrimos en nosotros mismos una capacidad de acción y de autodeterminación independiente de las determinaciones causales vigentes en el mundo fenoménico.⁸ Cuando la imaginación pretende presentar de un modo sensible la idea de libertad lo hace imaginando el *poderío* de la propia existencia fenoménica enfrentada con el *poderío* de la naturaleza. En este enfrentamiento entre

⁸ Al comienzo del capítulo tercero de la GMS hallamos un contraste entre la libertad negativa y la libertad positiva. Mientras que la primera es aquella capacidad que tenemos para que nuestra voluntad sea eficiente con independencia de causas extrañas que la determinen (GMS, AA IV: 446), la libertad positiva remite a la capacidad que tenemos de instaurar un tipo de causalidad que difiere de la causalidad natural; de otro modo la idea misma de una voluntad libre sería un absurdo. (GMS, AA IV: 446). Esta capacidad de instaurar un tipo de causalidad independiente de la que rige en el mundo fenoménico remite en última instancia al hecho de que poseemos una facultad que es independiente del mundo sensible, a saber: la razón. (Uleman, 2010, pp. 67 y ss.). Ciertamente, nos hallamos ante una idea que ya fue prefigurada en la “Tercera Antinomia” (KrV, A 444/B472 – A451/B479), en la que Kant plantea la libertad como independencia de la causalidad fenoménica y establece de esa manera los fundamentos para la imputabilidad de las acciones. Por motivos de extensión, y dado que excede los objetivos de este artículo, no podremos analizar en detalle esta cuestión.

dos poderíos, el carácter devastador de la naturaleza constituye la ocasión para que la juzguemos como sublime en sentido dinámico. La imaginación es llevada a sus límites, ya que incluso imaginando aquellos casos en los que la propia vida es representada *como si* estuviese en peligro fracasa el intento de presentar sensiblemente aquello que remite a una capacidad de resistencia suprasensible. Esto es así puesto que la idea de libertad muestra una capacidad de subsistencia que supera el poderío fenoménico de sí mismo y de la naturaleza que enjuiciamos subrepticamente como sublime. Este fracaso de la imaginación mostraría que la naturaleza sensible siempre es inadecuada frente a lo verdaderamente sublime —que en este caso se identifica con nuestra capacidad para actuar moralmente—. Así pues, nuestra libertad se presenta como una potencia o como un poderío superior a cualquier capacidad de resistencia fenoménica.

El fracaso de la imaginación es simultáneamente su ampliación, pues la facultad imaginaria parte de una representación sensible y arriba a la presentación indirecta e inadecuada de lo suprasensible. Esta ampliación de la imaginación no implica la ganancia de nuevos conocimientos, sino un trato con lo suprasensible que toma como punto de partida la naturaleza pero se dirige hacia un dominio que excede el ámbito de lo sensible. Este dominio hacia el cual se encamina la imaginación es el dominio de lo práctico.

Por un lado, observamos que la imaginación presupone una receptividad a las ideas, sin la cual ella no pretendería tratar a la naturaleza como un esquema de lo suprasensible; por otro lado, la imaginación se amplía a sí misma para coincidir con el dominio de lo práctico —*i.e.* de las ideas morales—. Por tanto, la experiencia de lo sublime parece desarrollar un doble vínculo con las ideas morales, pues estas últimas son una condición para que se activen los mecanismos de la imaginación presentes en el sentimiento de lo sublime y al mismo tiempo constituyen el dominio hacia el cual la imaginación se amplía. Se trata de dos aspectos que solo pueden ser distinguidos en el análisis y no constituyen momentos

temporales independientes. Es esta presuposición de la moralidad la que permite que en lugar del mero terror experimentemos lo sublime, pues:

[...] sin el desarrollo de ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente aterrador aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime. En las pruebas de la violencia de la naturaleza en su destrucción y en la gran medida de su poderío, ante el cual se desvanece el suyo hasta la nada, verá penuria, peligro y menesterosidad que circundarían al hombre que estuviera sujeto a él. (KU, § 29, AA V: 265).

Kant se refiere a esta presuposición de las ideas morales como un requerimiento de *cultura*. Lamentablemente, no ofrece en este contexto una explicación acerca de lo que debemos entender por tal término. Pareciera que es la *cultura* lo que permite que un sujeto sea apto para la recepción en su ánimo de ideas morales. Sin cultura, el ser humano se encontraría aferrado a su existencia meramente fenoménica, sin llegar a tomar conciencia de aquella dimensión suprasensible que habita en él mismo.⁹ Ahora bien, el requisito de la *cultura* no implica una introducción convencional de lo sublime en la sociedad.¹⁰ Por el contrario, lo sublime tiene su

⁹ En el § 83 de la KU Kant afirma que: “La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, solo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano (y no su propia felicidad en la tierra [...])” (KU, § 83, AA V: 431). Inmediatamente, Kant agrega que no toda cultura es suficiente para este fin último de la naturaleza, pues si bien la *cultura de la habilidad* es la principal condición subjetiva para fomentar los fines en general, ella es insuficiente para coadyuvar a la voluntad en la determinación y elección de los fines. Por este motivo, Kant introduce la noción de “cultura de la disciplina”, la cual consiste en la liberación del despotismo de los deseos y de nuestro apego a ciertas cosas naturales a fin de evitar que este último se constituya en una suerte de atadura que nos impide elegir por nosotros mismos (cfr. KU § 83, AA V: 431-432).

¹⁰ Giordanetti (2005: 205) subraya que en la “Analítica de lo sublime” el término *Kultur* posee un significado moral, señalando de ese modo que a diferencia de lo bello, aquí no es necesaria una deducción, pues la exposición misma de lo sublime ya es su propia deducción en la medida en que esta última coincide con los principios

fundamento en una naturaleza humana que puede serle atribuida a cada cual, a saber: “[...] en la disposición para el sentimiento relativo a las ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral”. (KU, § 29, AA V: 265).

¿Implica este vínculo una suerte de subsunción de lo sublime a la moralidad? ¿Cómo se explica la autonomía del juicio estético sobre lo sublime dada esta referencia a la moralidad? Este problema nos conduce a elucidar alguna interpretación en torno al complejo vínculo entre lo sublime y la moralidad en el marco del criticismo kantiano.

4. EL VÍNCULO ENTRE LO SUBLIME Y LA MORALIDAD

El vínculo entre lo sublime y la moralidad ha sido objeto de una amplia disputa en el marco de los estudios kantianos. Una serie de autores parece subrayar la dependencia que lo sublime tiene respecto de la moralidad, y señala incluso que lo sublime es una especie de juicio moral disfrazado —con lo cual tienden a negar la autonomía estética del juicio sobre lo sublime— (Cfr. Schaper, 1992; Crowther, 1989; Budd, 1998; McCloskey, 1987). Otra línea de intérpretes se orienta a defender la tesis según la cual si bien es innegable el íntimo vínculo entre lo sublime y la ética, nos hallamos ante un juicio estético que conserva su autonomía y es irreducible a la esfera ética.¹¹ Intentaremos señalar los motivos por

universales y necesarios de la moral. Teniendo en cuenta este carácter coextensivo entre “cultura” y “moralidad”, considero que la idea del hombre rústico sin cultura es una mera hipótesis, pues en el marco teórico constituido por la ética kantiana durante el período crítico parece ser imposible la afirmación de un ser humano sin conciencia moral.

¹¹ Algunos autores que asumen explícitamente esta línea de lectura son: Lyotard (1991), Elliot (2006) y Goodreau (1998). Cabe destacar la interpretación de Scheck, quien subraya que la teoría kantiana de lo sublime involucra una suerte de “giro ético” que implica un quiebre respecto de otros tratamientos previos sobre lo sublime —como el que podría hallarse, por ejemplo, en Burke (1987)— pero comparte con estos tratamientos previos la tesis según la cual el sujeto debe situarse en posición de *observador*, es decir, no debe estar involucrado de manera real y efectiva, pues de ser

los cuales consideramos que lo sublime es un juicio estético que debe ser considerado como perteneciente a la esfera estética, aun cuando guarda un íntimo vínculo con la moralidad.

En primer término, consideramos que si bien es cierto que lo sublime supone un sujeto moral ya constituido, ello no significa una reducción del enjuiciamiento estético de lo sublime al enjuiciamiento propio de la moral. La moralidad implica la posibilidad de determinar la voluntad a partir de un principio *a priori* que emana de la razón práctica pura.¹² Por el contrario, en el enjuiciamiento de lo sublime no nos hallamos ante una determinación *a priori* de la voluntad, sino que se trata de una mera contemplación de la naturaleza gracias a la cual arribamos a la conciencia de nuestra capacidad para exceder los límites fenoménicos a través de la razón práctica. Así pues, mientras que la teoría de lo sublime remite a un enjuiciamiento que subrepticamente se dirige a la naturaleza para luego arribar a la toma de conciencia de nuestra dimensión suprasensible, los juicios morales implican una determinación de nuestra voluntad. El hecho de que no podamos prescindir del momento *subrepticio* en los juicios acerca de lo sublime subraya esta distinción. Es decir, en la experiencia de lo sublime nos dirigimos a la naturaleza con la pretensión de presentar lo suprasensible en un fenómeno natural. Por el contrario, en la moralidad no nos dirigimos a la naturaleza como un posible esquema de lo supra-

así no se experimentaría lo sublime sino meramente el terror. En la lectura efectuada por Scheck (2012, pp. 31-71) es esta posición de *observador* lo que destaca el rasgo estético de nuestra experiencia de lo sublime.

¹² En rigor, lo que se determina a través de la ley moral es una máxima de acción y no un caso concreto. (Sullivan, 1994, pp. 36-43). Lo que el imperativo categórico debe poner a prueba son máximas generales, las cuales pueden razonablemente aspirar a convertirse en reglas universales. Por el contrario, la determinación de un acto concreto y particular no puede aspirar de manera razonable a convertirse en una regla universal. Mientras que en el primer caso nos encontramos ante la formulación de principios morales que tienen la forma del imperativo categórico, en el segundo caso nos situamos ante una determinación subjetiva de la voluntad, mediante la cual podemos determinar cómo actuar. Sobre el tratamiento kantiano de la determinación subjetiva de la voluntad en la *Fundamentación* cfr. GMS, AA IV: 389, 404.

sensible, sino que nos encontramos ante el mandato que emana de nuestra razón y determina inmediatamente nuestra voluntad a través de una ley constrictiva. Si bien esta ley moral no es siempre observada por nuestras decisiones, el mandato de la razón subsiste como algo inevitable que subraya nuestra racionalidad.

En segundo término, podemos señalar —como un aspecto que se desprende del anterior— que el carácter propiamente estético de lo sublime se destaca a partir de los ejemplos que Kant mismo brinda: el océano enfurecido, rocas que penden amenazantes, tormentas, etc. Si bien estos fenómenos no son lo verdaderamente sublime, sino tan solo una subrepción inevitable de nuestra facultad de juzgar estética, nos hallamos ante un pasaje a través de la naturaleza que no tiene lugar en el marco de la moralidad. Según Kant, el sentimiento de respeto es aquel efecto que la ley moral posee sobre nuestra sensibilidad, que implica, por un lado, un sentimiento doloroso que se opone a nuestras inclinaciones sensibles y, por otro lado, un sentimiento positivo que se refleja en sus efectos morales. El sentimiento de respeto tiene como objeto la ley moral, y como Kant mismo señala, solo podemos experimentar respeto ante una persona en la medida en que esta es mediante sus acciones un ejemplo de la ley moral. Pero ante la naturaleza no podemos experimentar ni siquiera de manera subrepticia aquello que denominamos *sentimiento de respeto*.¹³ Por

¹³ En GMS se sostiene que “[...] *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener *inclinación*, mas *nunca respeto* [...]”. (GMS, AA IV: 400). Este fundamento que determina la voluntad es desde un punto de vista objetivo la ley, y desde el punto de vista subjetivo “[...] el respeto puro hacia esa ley práctica, y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones”. (GMS, AA IV: 400-401). De este modo, queda subrayado que la fuerza motivacional última para la realización de la moralidad no se halla en la satisfacción de los deseos e inclinaciones individuales sino únicamente en el respeto que sentimos ante la ley moral (cfr. Sullivan, 1994: 32 y Wood, 1999: 43). Mediante este efecto de la ley sobre nosotros que denominamos respeto, nos representamos un valor supremo que menoscaba el amor a sí mismo (cfr. Wood, 1999: 46). Algunos autores han visto en la introducción del concepto de respeto un elemento que socavaría el intento por explicar la morali-

un lado, la naturaleza es un objeto que subrepticamente puede ser enjuiciada como sublime; por otro, ella no puede ser objeto del sentimiento de respeto, pues este último es un sentimiento que solo podemos experimentar ante la ley moral. (KpV, AA V: 76).

En tercer término, podemos realizar una comparación entre el modo de operar de la facultad de juzgar implicado en el uso de la razón práctica pura y aquél que está supuesto en los juicios estéticos acerca de lo sublime. La facultad de juzgar práctica pura debe subsumir el objeto de nuestra voluntad bajo una ley que emana de nuestra razón pura *a priori* (KpV, AA V: 67). El problema de la facultad de juzgar práctica es pues el de exponer de manera concreta una ley moral que tiene su origen en la razón pura y es una expresión de una idea suprasensible. A diferencia de lo que ocurría con los conceptos puros del entendimiento, aquí el problema no se puede resolver mediante un esquematismo trascendental que permita mediar entre la intuición pura y el concepto puro del entendimiento. Ello es así, puesto que la ley de la razón no puede tener un uso teórico, es decir, una aplicación a intuiciones sensibles.¹⁴ El siguiente pasaje resulta clave para comprender lo

dad a partir de principios racionales puros (cfr. Nagel, 1970, p.11; Timmons, 1985, pp. 377-398 y Bond, 1983, p. 11). Contra esta interpretación debe subrayarse que el sentimiento de respeto no es un impedimento para explicar la moralidad a partir de principios puramente racionales. En lugar de ello, puede afirmarse que mediante el respeto nos hallamos ante el efecto que la moralidad posee sobre el sujeto. (Cfr. Sytsma, 1993, pp. 117-122).

¹⁴ No es nuestro objetivo comparar la doctrina del esquematismo tal como aparece en la primera Crítica con la exposición de los conceptos morales que se da en el marco de la razón práctica. No obstante, podemos subrayar que mientras que en la doctrina del esquematismo la imaginación (obedeciendo las leyes del entendimiento puro) produce reglas (los esquemas trascendentales) que indican cómo es posible que se apliquen los conceptos puros del entendimiento a la sensibilidad, en el campo de la razón práctica los conceptos morales carecen de validez objetiva, pues no nos hallamos en el plano del conocimiento. En lugar del esquematismo trascendental, los conceptos que emergen a priori de la razón práctica requieren de una exposición en la sensibilidad que muestra tales conceptos como si fuesen leyes del entendimiento, es decir, solo mediante una analogía se pueden exponer los conceptos morales en la sensibilidad.

característico del operar de la razón práctica pura y su vínculo con la sensibilidad:

[...] la ley moral no tiene otra facultad de conocimiento que proporcione su aplicación a objetos de la naturaleza sino el entendimiento (no la imaginación), que puede poner como base de una idea de la razón, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, pero tal que pueda exponerse *in concreto* en objetos de los sentidos, o sea una ley natural, pero solo su forma, como ley con vistas a la facultad de juzgar, que por lo tanto, podemos denominar el tipo de la ley moral. (KpV, AA V: 69).

La facultad mediadora entre la ley moral y el objeto de nuestra voluntad es el entendimiento. Es esta facultad la que nos ofrece la forma de una ley y permite que estemos en condiciones de formular la siguiente regla “[...] pregúntate si la acción que te propones, si sucediera según una ley de la naturaleza de la cual tu fueras parte, podrías considerarla como posible mediante tu voluntad”. (KpV, AA V: 69). Es decir, si la máxima de nuestra acción no resiste la prueba de poder ser considerada bajo la forma de una ley natural, entonces debemos admitir que es moralmente imposible. Vemos así que en la facultad de juzgar práctica pura no interviene en modo alguno la imaginación. En contraste con ello, sabemos que en el enjuiciamiento estético de lo sublime, la imaginación desempeña un rol fundamental. Allí la imaginación fracasa al intentar presentar de manera sensible las ideas de la razón, al mismo tiempo que se amplía a sí misma hacia el dominio de lo práctico.

En cuarto lugar, podemos analizar aquellos rasgos a partir de los cuales lo sublime parece superponerse con la moralidad. (Lazaroff, 1980, p. 212). Kant sostiene en la KU que lo verdaderamente sublime no es la naturaleza, sino lo suprasensible en nosotros. Es decir, nuestra capacidad para comportarnos como seres racionales

y por tanto, morales.¹⁵ Por su parte, los escritos que hemos revisado sobre la ética en el período crítico coinciden en este punto con el planteo de la “Analítica de lo sublime” al señalar que:

[...] nos representamos cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple con todos sus deberes. Pues no hay en ella, sin duda, sublimidad alguna en cuanto que está *sometida* a la ley moral; pero sí la hay en cuanto que es ella al mismo tiempo *legisladora* y solo por esto está sometida a la ley. [...] (GMS, AA IV: 440).

Así pues, tanto desde el punto de vista de la moralidad como del enjuiciamiento estético se señala que lo verdaderamente sublime reside en la capacidad que tenemos para someternos a la ley moral que nosotros mismos hemos dictado, es decir, en nuestra capacidad para comportarnos moralmente.¹⁶ Sin embargo, ello no

¹⁵ Esta identificación entre el salto a lo suprasensible y la moral coincide con las declaraciones presentes en *Los progresos de la metafísica*, donde se afirma que las leyes morales permiten volver sobre los objetos suprasensibles de la metafísica (las ideas de Dios, de la organización del mundo conforme a la teología moral, y de la inmortalidad del alma) y conocerlos —aunque solo con validez objetivo-práctica—. (Cfr. AA XX:309-310).

¹⁶ Nahm (1956/57, pp. 502-524) sostiene que la teoría kantiana de lo sublime en la KU arroja luz sobre el verdadero objeto del juicio ético. Así como lo verdaderamente sublime no es un objeto fenoménico sino nuestra dimensión suprasensible, el objeto del enjuiciamiento ético no puede ser jamás una acción concreta sino la dignidad humana. Sensen reconstruye la concepción kantiana sobre la dignidad humana señalando que se trata de un valor que adquiere distintas características según el contexto en el cual dicho término aparece dentro del *corpus* kantiano. (2009, pp. 309-331). El autor señala que uno de esos marcos está dado por la concepción de la dignidad como un valor estoico y sublime que implica la elevación espiritual de algo sobre todo lo demás. (GMS, AA IV: 432). Según Sullivan (1994, pp. 68-69), Kant recibe de la tradición cristiana esta noción según la cual una persona posee un valor intrínseco (a diferencia de las cosas). Este valor absoluto sería reformulado mediante la introducción de expresiones tales como “fin en sí mismo” (GMS, AA IV: 428). Wood (2008, pp. 87-101) sostiene que si bien la dignidad humana posee un valor incondicional, ello no implica de manera necesaria que toda vida humana en tanto tal posea un valor sagrado, pues es posible pensar en vidas humanas carentes de personalidad en sentido estricto —tales como sujetos que han perdido la conciencia, niños que aun no se han constituido como agentes racionales y responsables de sus

significa que lo sublime pueda ser explicado exclusivamente en términos de la moral. En lugar de ello, creemos que lo sublime es la experiencia estética que podemos tener de nuestra propia moralidad. Es decir, al enjuiciar estéticamente la ley moral, debemos enjuiciarla como algo elevado que se halla por fuera de los límites de la sensibilidad, y por ello implica un sentimiento de respeto. De la misma manera que lo sublime es un placer a través del displacer, la ley moral es sublime e implica un sentimiento de respeto que es negativo en relación con la sensibilidad y positivo si tomamos en cuenta sus efectos morales. En suma, que la ley moral sea el objeto verdadero de nuestro enjuiciamiento sobre lo sublime no significa que lo sublime se diluya en la esfera de la moral. Por el contrario, necesitamos un sujeto moral ya constituido sin el cual la experiencia de lo sublime no sería posible. Asimismo, lo sublime, al tener como objeto último la moralidad, puede ser un incentivo para el desarrollo de esta última.¹⁷

Por último, cabe destacar que tanto lo sublime como la moralidad suponen un ser humano cuya voluntad no es santa; lo cual significa que se trata de un ente que está condicionado por móviles sensibles que en última instancia remiten a la propia finitud que entra en tensión con la tendencia hacia lo suprasensible.¹⁸ Es de-

propias acciones o decisiones e incluso fetos o embriones—. A partir de este planteo, el autor traza la distinción entre “personas en sentido estricto” y “personas en sentido extendido”, siendo estas últimas aquellas que necesitan de la guía y el cuidado por parte de personas en sentido estricto.

¹⁷ Goodreau (1998, p. 149) sostiene que el sentimiento de lo sublime es una vía de acceso más inmediata a lo suprasensible que aquella que se constituye mediante el sentimiento de respeto. Ello sería así en la medida en que lo sublime a diferencia del sentimiento moral de respeto no presupone una toma de conciencia racional de la ley moral en tanto tal.

¹⁸ Dado que nuestra voluntad no coincide necesariamente con los mandatos de la razón, “[...] las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción* [...]”. (GMS, AA IV: 413). Así pues, el principio objetivo de la razón es constrictivo para nuestra voluntad, lo cual permite que llamemos a este principio *mandato de la razón* y que a la fórmula del mandato la denominemos *imperativo*. Kant traza un contraste entre la voluntad santa o divina y la voluntad humana,

cir, tanto el juicio estético de lo sublime como los juicios morales suponen una naturaleza humana que no solo es nouménica, sino que también es fenoménica. Ahora bien, hemos visto que en el caso de lo sublime la consideración de la propia finitud posee como correlato o contrapartida el reconocimiento de la propia corporalidad. (Briese, 1996, pp. 325-347). Es decir, los móviles sensibles que condicionan al ser humano apelan indirectamente a una presencia inderogable de la propia existencia fenoménica y corpórea. Son estos móviles sensibles y su remisión a la propia corporalidad los que implican el momento displacentero de lo sublime y el carácter constrictivo con el que se presenta la ley moral. Se abre aquí un interrogante acerca de esta cuestión en el marco de la teoría moral kantiana. El íntimo paralelismo entre lo sublime y la moral nos incita a formular la hipótesis según la cual el reconocimiento de la propia naturaleza fenoménica en el marco de la moralidad implica una referencia necesaria al carácter corpóreo del sujeto que experimenta la ley moral a través del sentimiento de respeto. Ello sería así en la medida en que este sentimiento es negativo respecto de las inclinaciones sensibles ligadas al placer y al agrado. Pareciera pues, que si experimentamos la ley necesariamente de manera constrictiva, ello es así puesto que nuestra voluntad no coincide de manera inmediata con la ley de la razón debido a la existencia de tendencias egoístas entre las cuales podemos mencionar aquellas que se hallan ligadas al mero placer sensible que Kant denomina “agrado”. Dado que parece imposible concebir este tipo de placeres en un ser carente de existencia corpórea, creemos que es una hipótesis viable aquella que afirma el reconocimiento de la propia corporalidad en el planteo kantiano en torno a la moral. Sin embargo, se trata de una

señalando que solo para la última tiene sentido el deber y la constrictión. (GMS, AA IV: 414). Dado que en el ser humano la ley moral se impone como imperativo, obligación y deber, podemos afirmar que poseemos una voluntad pura pero no santa. Por contraste, la voluntad santa es un prototipo, una idea a la cual aspiran los seres racionales finitos y hace presente la ley moral pura. (Cfr. KpV, AA V: 32).

hipótesis cuya corroboración exigiría un análisis más detenido de la filosofía práctica kantiana que el que aquí hemos desarrollado.

5. CONCLUSIONES

El vínculo entre ética y estética en el análisis de lo sublime dinámico nos condujo al siguiente interrogante: ¿cómo se explica la autonomía del juicio estético sobre lo sublime? En primer término, consideramos que si bien es cierto que lo sublime supone un sujeto moral ya constituido, ello no significa una reducción del enjuiciamiento estético de lo sublime al enjuiciamiento propio de la moral. En la experiencia de lo sublime nos dirigimos a la naturaleza, con la pretensión de presentar lo suprasensible en un fenómeno natural. Por el contrario, en la moralidad nos hallamos ante el mandato que emana de nuestra razón y determina nuestra voluntad a través de una ley constrictiva. En segundo lugar, mientras que la naturaleza es un objeto que subrepticamente puede ser enjuiciada como sublime, esta no puede ser objeto del sentimiento de respeto, pues este es un sentimiento que solo podemos experimentar ante la ley moral. En tercer término, podemos realizar una comparación entre el modo de operar de la facultad de juzgar de la razón práctica pura y la facultad de juzgar en los juicios estéticos acerca de lo sublime. La facultad de juzgar práctica pura debe subsumir el objeto de nuestra voluntad bajo una ley que emana de nuestra razón pura *a priori*. El problema de la facultad de juzgar práctica es pues el de exponer *in concreto* una ley moral que tiene su origen en la razón pura y no es más que una expresión de una idea suprasensible. A diferencia de lo que ocurría con los conceptos puros del entendimiento, aquí no podemos recurrir a una suerte de esquematismo trascendental que permita mediar entre la intuición pura y el concepto puro del entendimiento. En lugar del esquematismo, aquí debemos considerar la forma de las leyes naturales que nos proporciona el entendimiento y preguntarnos si la máxima de nuestra acción podría adquirir la validez de una ley universal. En contraste con ello, sabemos que en el

enjuiciamiento estético de lo sublime, la imaginación desempeña un rol fundamental, ya sea en el caso de lo sublime matemático o en el caso de lo sublime dinámico. En cuarto lugar, podemos señalar aquellos rasgos a partir de los cuales lo sublime parece superponerse con la moralidad. Tanto desde el punto de vista de la moralidad como del enjuiciamiento estético se señala que lo verdaderamente sublime reside en la capacidad que tenemos para someternos a la ley moral. Sin embargo, ello no significa que lo sublime pueda ser explicado exclusivamente en términos de la moral. Consideramos que lo sublime es la experiencia estética que podemos tener de nuestra propia moralidad. Es decir, al enjuiciar estéticamente la ley moral, debemos enjuiciarla como algo elevado que se halla por fuera de los límites de la sensibilidad, y por ello implica un sentimiento de respeto. En suma, que la ley moral sea el objeto verdadero de nuestro enjuiciamiento sobre lo sublime no significa que lo sublime se diluya en la esfera de la moral. Por el contrario, necesitamos un sujeto moral ya constituido sin el cual la experiencia de lo sublime no sería posible. Asimismo, lo sublime, al tener como objeto último la moralidad, puede ser un incentivo para el desarrollo de la misma, pues gracias a esta experiencia estética frente a la naturaleza podemos tomar conciencia de lo suprasensible que habita en nuestro ánimo —*i.e.* la capacidad para determinar nuestra voluntad a partir de la ley moral, incluso en contra de nuestra sensibilidad—. Por último, cabe destacar que tanto lo sublime como la moralidad suponen un ser humano cuya voluntad no es santa; lo cual significa que se trata de un ente que está condicionado por móviles sensibles que en última instancia remiten a la propia finitud que entra en tensión con la tendencia hacia lo suprasensible. Es decir, tanto el juicio estético de lo sublime como los juicios morales suponen una naturaleza humana que no solo es nouménica, sino también fenoménica. Hemos señalado que en el caso de lo sublime, la propia naturaleza sensible es el correlato del reconocimiento de la propia corporalidad. Si bien mediante la experiencia de lo sublime se ponen de relieve aspectos empíricos del cuerpo que

efectivamente poseemos, el argumento solo requiere que seamos poseedores de un cuerpo sensible, siendo indistinto que este tenga ciertas características empíricas en lugar de otras. De este modo, la experiencia de lo sublime supone de manera necesaria un modo de existencia corporal de la propia subjetividad. Finalmente, hemos esbozado la hipótesis según la cual también sería posible afirmar el reconocimiento de la propia corporalidad como un correlato de aquella naturaleza finita y sensible que nos hace experimentar la ley moral de manera constrictiva. Sin embargo, esta última cuestión solamente la mencionamos como una hipótesis que podría ser indagada en futuras investigaciones.

REFERENCIAS

- Bond, E. J. (1983). *Reason and Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briese, O. (1996). Ethik der Endlichkeit. Zum Verweisungscharakter des Erhabenen bei Kant. En *Kant-Studien*, 87(3), 325-347. Doi: 10.1515/kant.1996.87.3.325
- Budd, M. (1998). Delight in the Natural World: Kant on the Aesthetic Appreciation of Nature. Part III: The Sublime in Nature. En *British Journal of Aesthetics*, 38(3), 233-250. Doi: 10.1093/bjaesthetics/38.3.233
- Burke, E. (1987). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Traducción de Menene Gras Balaguer. Madrid: Tecnos.
- Crowther, P. (1989). *The Kantian Sublime*. Oxford: Clarendon Press.
- Elliot, R. (2006). *Aesthetics, Imagination and the Unity of Experience*. Burlington: Ashgate.
- Giordanetti, P. (2005). *Kant und die Musik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Goodreau, J. (1998). *The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics*. Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy.
- Jiménez Rodríguez, A. (2016). Una pregunta en torno a la división de la tabla kantiana de las categorías. En *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant* (pp. 13-22). Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Kant, I. (1968). *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1989). *Los progresos de la metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Eudeba.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. San Juan: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.
- Lazaroff, A. (1980). The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling. *Kant-Studien*, 71(2), 202-220. Doi:10.1515/kant.1980.71.1-4.202
- Lyotard, J. F. (1991). *Leçons sur L'Analytique du sublime*. Paris: Galilée.
- Lyotard, J. F. (1987). *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Traducción de Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa.
- McCloskey, M. (1987). *Kant's Aesthetic*. New York: State University of New York Press.
- Nagel, T. (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.
- Nahm, M. (1956-57). Sublimity and the 'Moral Law' in Kant's Philosophy. *Kant-Studien*, 48(1-4), 502-24. Doi: 10.1515/kant.1957.48.1-4.502
- Órdenes Azúa, P. (2016). Una posible explicación sobre la división de lo sublime en la tercera *Crítica*. En *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant* (pp. 267-274). Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Park, K. H. (2009). *Kant über das Erhabene. Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Pries, C. (ed.). (1989). *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora.
- Schaper, E. (1992). Taste, Sublimity and Genius: The Aesthetics of Nature and Art. En *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 367-393). Cambridge: Cambridge University Press.

- Scheck, D. (2009). La doble naturaleza de lo sublime kantiano: entre el sacrificio estético y el placer moral. *Methodus*, 4, 61-103.
- Scheck, D. (2012). El espectador y lo sublime: condiciones estéticas y exigencias éticas en Addison, Burke y Kant. *Boletín de Estética*, VIII(22), 31-71.
- Sensen, O. (2009). Kant's Conception of Human Dignity. En *Kant Studien*, 100 (3), 309-331. Doi: 10.1515/KANT.2009.018
- Sullivan, R. (1994). *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sytsma, S. (1983). The Role of *Achtung* in Kant's Moral Theory. En *Auslegung*, 19 (2), 117-122.
- Timmons, M. (1985). Kant and the Possibility of Moral Motivation. *Southern Journal of Philosophy*, 23 (3), 377-398. Doi: 10.1111/j.2041-6962.1985.tb00407.x
- Uleman, J. (2010). *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Wenzel, C. H. (2005). *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*. Oxford: Blackwell Publishing.