

David Alonso Sánchez Elizondo

Lo estético y el sentido. Una lectura de la fe desde la finalidad

Abstract: *We will try to study the aesthetic quality of the representation of an object as an operation related to an explication of the world through which we can more properly give a meaning to the world than know it. This action, that we understand as an aesthetic projection of the world, will be used to explain certain religious phenomena, namely we will try to explain faith and, as well, will make an approach to prayer.*

Key words: *Judgement. Freedom. Finality. Sense. Faith. Meaning.*

Resumen: *Se intentará estudiar la índole estética de la representación de un objeto como una operación relacionada con una explicación del mundo la cual nos permite más «darle un significado» que «conocerlo». Esta acción entendida como una proyección estética (o estetizante) del mundo se tratará aplicar en lo religioso, específicamente en el caso de la fe y un posible acercamiento a la plegaria.*

Palabras claves: *Discernimiento. Libertad. Finalidad. Fe. Sentido.*

«...es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (Hebreos XI, 1)

«...la libertad se representa más en el juego que en cualquier asunto legal, que es la auténtica índole de la moralidad de los seres humanos, donde la razón tiene que violentar a la sensibilidad» (Crítica del discernimiento, B116)

En el *Canon de la razón pura* es donde se encuentran las tres famosas preguntas kantianas desde las cuales se puede ver panorámicamente, como sistema o conjunto su proyecto crítico: «¿Qué puedo saber?», «¿Qué debo hacer?», y «¿Qué me está permitido esperar?». Para Kant, estas preguntas responden y agotan todos los posibles intereses de la razón, tanto los especulativos como los prácticos (cf.: 1985: A804/B832 y ss.). De ser así, entonces en este «resumen» en forma de preguntas se condensa lo epistemológico (o teórico), y lo ético (o práctico) procedente de la actividad del sujeto.

Podemos pensar todavía una pregunta más para la doctrina kantiana, a partir de lo que se puede conocer, de lo que se debe hacer y de lo que está permitido esperar. Dadas las posibilidades

sugeridas por estos entornos de la acción humana se puede proponer un perfil antropológico desde el cual se pueda entender la subjetividad, soporte de cualquier cosa humana: En otras palabras, es posible preguntar ¿qué es el ser humano?

En principio, para hacer esto debemos concentrarnos inicialmente en los grandes ámbitos de la filosofía kantiana, irreductibles entre sí. Lo teórico y lo práctico se orientan de manera particular a resolver cosas distintas, de maneras distintas: el conocimiento y lo moral. Pero el reto planteado por esta partición es integrar planos distintos en una única base, en un fundamento único, pues, aunque uno resuelva el conocimiento de la naturaleza y el otro lo moral, lo relativo a la libertad, es *un* sujeto el que se puede entender a partir de estos dos ámbitos.

Desde lo meramente práctico esta fundamentación no consiste en ser solamente el soporte de los procesos (tal como lo es de los procesos cognitivos); más bien, toma un papel más propositivo en tanto

...los conceptos prácticos *a priori* relativos al principio supremo de la libertad se tornan conocimientos de inmediato, y no precisan aguardar a la intuición para cobrar significado, por el curioso motivo de que ellos mismos producen la realidad a la cual se refieren (los designios de la voluntad), siendo esto algo que para nada ocurre en el caso de los conceptos teóricos (Kant, 2001, A116)

teóricamente, el sujeto le da forma al mundo al conocerlo, pero para despertar a ese conocer necesita de la experiencia, sin la cual los objetos no se le darían.¹ Desde esta perspectiva, Kant define al sujeto como quien puede hacer un mundo, es decir, es la condición de posibilidad de lo que se conoce, precisamente por ser él fundamento del mundo, pues «la razón solo reconoce lo que ella misma produce...» (1985, BXIII).

Precisamente, este sujeto presentado a partir de su acción en el mundo es, en primer lugar, fundamento de mundo en la construcción del objeto de conocimiento y en la constitución de sí mismo pues, en última instancia, al conocer la razón y el pensar puro (sin los cuales es

imposible la construcción del mundo) se termina reconociendo a ese sujeto.

Ahora, dicho sujeto, además de las estructuras formales epistemológicas también incluye la capacidad de involucrarse de manera espontánea con la cadena de sucesos causales del mundo, es decir, la capacidad de actuar de manera libre. Esto se posibilita gracias a las «categorías de la libertad». Kant lo dice de la siguiente manera:

...en cuanto acontecimientos acaecidos en el mundo sensible, [las acciones] quedan también adscritas a los fenómenos, entonces las determinaciones de una razón práctica sólo podrían tener lugar en relación con los fenómenos y, por lo tanto, con arreglo a las categorías del entendimiento, si bien no con vistas a un uso teórico del mismo, para traer *a priori* lo diverso de la intuición (sensible) bajo una consciencia, sino sólo para someter *a priori* lo variado de los *deseos* a la unidad de la consciencia de una razón práctica, que manda en la ley moral, o de una voluntad pura» (2001, A115).

Esta afirmación resulta vinculante con la posibilidad de poder tener un efecto sobre el mundo cuyo punto de partida no se remite únicamente a la determinación de la causalidad natural. En esta causalidad de la libertad reside la posibilidad de ser de la libertad, en otras palabras, determinan el libre albedrío, o la capacidad de actuar en función de una *determinación de la voluntad*, lo cual nos habla de un sujeto complejo, pues articula en sí mismo posibilidades irreductibles entre sí.

Desde la *Crítica de la razón pura* encontramos que

«La libertad es [...] una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa» (1985, A534/B562).

con lo cual Kant quería garantizar a la voluntad como algo suficiente para la iniciación de una cadena de eventos. Obviamente, en el párrafo expuesto se está tratando de diferenciar los dos tipos de causalidad existentes en la posibilidad de los sucesos. En principio, en relación con un suceso cualquiera nos podemos remontar en su ascendencia causal, en tanto se puede saber de cuáles otros sucesos depende. El albedrío, en tanto libre, no ha de remontarse a motivación alguna diferente de él mismo, lo cual lo sitúa fuera del conjunto de sucesos operantes dentro del funcionamiento de las leyes cosmológicas. El sujeto del cual veníamos hablando debe ser entendido tanto en su dimensión sensible cuanto en la inteligible, pues podemos explicarnos tanto como un sujeto cuyos actos producen efectos y por lo tanto, en tanto son parte del mundo, constituyen fenómenos, pero además, este sujeto actuante puede ser explicado no solamente desde los efectos (sensibles) de sus acciones, sino también desde la emergencia de la decisión posibilitadora de la acción. Es decir hay tanto el control de la autonomía de la decisión como la noción fenoménica del acto.

Carlos Pereda lo ejemplifica de la siguiente manera así:

«la acción libre no consiste en un evento que meramente sucede: no es que un brazo de mi cuerpo *se* levante al azar, sino que *yo*, en cuanto agente, levanto mi brazo cuando quiero. Un agente inicia «por sí mismo» una serie. Esta condición expresa la experiencia que necesariamente hace cualquier agente de que *él* realiza *sus* acciones [...] Esto es, cuando yo *actúo* no observo simplemente que algo acaece, sino que *yo* soy quien actúa» (1994, 106)

En este ejemplo podemos encontrar dos tipos de encadenamiento causal: el movimiento del brazo, lo cual es susceptible de ser experimentado por otros sujetos a través de su propia sensibilidad, lo cual nos permite experimentar, a partir del movimiento, efectos en el mundo. Por otro lado está la determinación de la voluntad en el querer realizar el movimiento. Esta determinación sería espontánea y no habría de ella posibilidad de ser experimentada sensiblemente. Si esta distinción

no se pudiera hacer, no habría pues manera de entender lo moral, por cuanto lo moral necesita de la segunda forma de determinación, es decir, de la causalidad no empírica independiente de determinación alguna por parte de sucesos anteriores a ella.² Pero igual, partiendo de la libertad se necesita llegar a una legalidad con necesidad absoluta y dependencia del lo condicionado del determinismo de la naturaleza, una ley fundamentada en la razón.

Otra perspectiva desde la cual estas acciones pueden ser abordadas es la *apropiación* del mundo en el cual el sujeto actúa. Ahora, cabe hacer una distinción entre una apropiación meramente relacionada con el conocimiento y otra pensada desde cierto entorno no epistemológico, es decir, una apropiación no relacionada con el conocimiento del mundo, pero que no remite directamente a una explicación de las acciones como resultado de la voluntad, por lo tanto esta apropiación no es, de manera directa, moral.³ No se trata solamente de conocer las cosas o de tener la posibilidad de auto establecerse el sujeto como el iniciador causal de una cadena de eventos, aun cuando es obvio que estas dos condiciones comportan una importancia incontestable. En este momento vamos a referirnos a la apropiación del mundo en tanto esta pasa también por la posibilidad de dotarlo de sentido.

Dejando de lado el conocimiento posible de las cosas, queda otra manera de relacionarse con ellas, ésta dice más de quien las aborda que de las cosas mismas.

En este punto es necesario el discernimiento (capacidad de juzgar).

El discernimiento es propuesto como el ámbito en el cual se puede trazar una conexión entre lo teórico y lo práctico. Se atiene a las legislaciones del entendimiento y de la razón (es decir, no tiene una legislación que le sea propia) pero constituye el campo sobre el cual tiene dominio a partir de un principio propio. («... un principio subjetivo *a priori* [que] aun cuando no le correspondiese ningún campo de objetos como su dominio, sí pudiese poseer algún terreno tal que justamente sólo este principio pudiera resultar válido al respecto» (Kant, 2003, BXXIII)).

Este principio se parece un poco a los principios trascendentales, los cuales «son aquellos

por medio de los cuales se representa la única condición universal *a priori* bajo la cual las cosas pueden ser objeto de nuestro conocimiento en general». (ibid., BXXIX) Por el momento, basta con mencionar que la diferencia introducida por este principio del discernimiento estriba en no relacionarse con el conocimiento de objetos sino con la mera fundamentación de su posibilidad y no añade nada a la naturaleza, es decir, no crea una referencia contrastable con algo en la realidad (pues esto estaría en el ámbito del conocimiento teórico) aun cuando, dentro del uso de su particular principio, nos encontramos en presencia de cierto tipo de conceptos.

En lo anterior hay un rasgo que debe ser recordado: en tanto este principio expresa la condición de posibilidad de construir este tipo de conceptos es un principio trascendental y subjetivo. El principio del discernimiento permite acceder a una representación en tanto esta porta aquello que constituye la relación de la representación del objeto con el sujeto (no con el objeto⁴). Y esto es lo que Kant denomina la índole estética de la representación de un objeto.

Esto tiende a no quedar claro, según Kant, a la hora de emitir de las cosas un juicio estético

«quien lo emite, habla de lo bello como si la belleza fuera una índole del objeto [...] a pesar de que sólo es estético y tan sólo contiene una relación de la representación del objeto con el sujeto» (2003, B17)

Hasta el momento, nos hemos atenido a la contraposición entre este principio del discernimiento y las posibilidades epistemológicas.

Volvamos al sentido: ¿qué debemos entender por sentido de las cosas, o del mundo?

Esta pregunta surge en el límite de la acción del sujeto, pues el ser humano no se contenta con manipular el mundo (para lo cual lo faculta su conocimiento y desde donde se justifica la preocupación por el desarrollo científico), quiere proyectarlo, y entenderlo en función de esa proyección, o dicho de otra manera proyectarse en ese mundo al cual está teniendo acceso. De alguna manera se puede decir, si se quiere, que esta actitud es narcisista de parte del sujeto: primero, a partir de la relación con el mundo empieza a

pensarse la necesidad de entenderlo y explicarlo (cuando no se sabía por qué hay períodos de sequedad y períodos de lluvia, la explicación recurrente de estos fenómenos era la acción de alguna divinidad), luego, cuando se puede entender de alguna manera empezamos a buscarle un por qué (hay estos tipos de cambios porque es necesario para que sea posible la vida), y además, se va incluso más allá, paso en el que no poco frecuentemente terminamos poniéndonos en el centro de la explicación (hay estos procesos para que sea posible *nuestra* vida).

Los componentes pueden ser variados, desde pensar a una divinidad que nos cuida hasta pesarnos sin divinidad pero como dueños de cuanto hay a nuestro alcance. Realmente esta operación trata de darle una explicación al mundo, no para conocerlo, sino para darle un significado.

Para explicar esto Kant propone la categoría de finalidad. Por medio de ella se puede ver cómo se concibe, a partir de comprender al mundo ordenado, por medio del entendimiento, una causa para tal orden.

Un fin es «el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de su objeto» (Kant, 2003, BXXIII) es un concepto sin objeto (recordemos que está en el ámbito de la estética). Anteriormente, desde el punto de vista teórico, esto ha sido llamado *idea*.⁵ En la *Crítica de la razón pura* nos mostró Kant tres ideas: la de Dios, la de la libertad y la de la inmortalidad del alma. En el plano estético nos habla de otro tipo de conceptos sin objeto: el fin y la finalidad que se fundamenta en él. La diferencia es, me parece, la siguiente. A propósito de Dios: De Dios se genera una idea, no contrastable (por definición) en la realidad, por lo tanto es un concepto teóricamente vacío. El concepto de fin, es a su vez vacío si lo miramos desde el punto de vista de la razón teórica (objetiva). Pero no es vacío en el ámbito estético. Recordemos que el discernimiento puede hacer esto pues su principio es (y lo cito de nuevo): «... un principio subjetivo *a priori* [que] aun cuando no le correspondiese ningún campo de objetos como su dominio, sí pudiese poseer algún terreno tal que justamente sólo este principio pudiera resultar válido al respecto» (2003, loc. cit.). Un fin puede establecer desde sí mismo el tipo de realidad con que vaya a contar

aquello que genere. Es una especie de círculo vicioso: el fin no remite a un objeto, pero genera un concepto. Si el concepto está vacío es una idea, pues no se relaciona con nada a lo cual explique, sin embargo, lo que el fin explica tiene el asidero suficiente para reclamar un ámbito de aplicación, el cual es precisamente el fin mismo.

Ahora, la finalidad es la «concordancia de una cosa con aquella índole⁶ de la cosa que sólo es posible según fines.» (Kant, 2003, BXXIII)

Llegando a este punto partiendo de lo que Kant propone como finalidad, me permito sugerir este procedimiento del sujeto como el posibilitador de dotar de sentido al mundo (a las cosas y a lo que en el mundo sucede). Es decir, el sentido del mundo se entiende como un *sentido estético*.

Para aplicar esto me propongo a continuación hablar de un aspecto de lo religioso: la fe⁷, específicamente una de sus manifestaciones: la plegaria.

La plegaria es tratada por Kant cuando habla del tercer tipo de fe ilusoria, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁸. La plegaria es uno de los *medios de gracia*, y constituye un fetichismo, esto es, la ilusión (supersticiosa) de creer que Dios actúa por medio de ella.

El proceso de la fe en la plegaria se puede explicar de la siguiente forma.

Por medio de la plegaria, quien cree trata de hacer que Dios (un ser trascendente, que por lo tanto, sabemos resulta imposible que pueda intervenir en el mundo) influya sobre las cadenas causales de los hechos, en eventos específicos (sanidad, prosperidad, etc.) Para Kant, cualquier plegaria tiene que ver con cosas no accesibles en la realidad⁹. Sin embargo, quien pide cree en la plegaria como una eventual motivación causal del hecho. En tanto se considera que lo pedido se ha cumplido, lo cree como una concesión, es decir, la plegaria surtiría efecto en cuando consigue la intervención que notaría el sujeto en su entorno.

Convocamos ahora de nuevo a la finalidad: no dentro del ámbito de la realidad objetiva, sino dentro de la subjetividad de quien interpreta. En cuanto se cree en el resultado de la plegaria, se la ve como la causa del hecho. Es decir, el hecho se conceptualiza desde la posibilidad inherente a la plegaria, la cual sirve, entonces, de fundamento para la realidad de su consecuencia. No es que

realmente se pueda explicar qué haya sucedido, a menos que apelar a la fe sea una explicación que se dé por válida, especialmente si la fe tiene algo que ver con la definición bíblica de ser «*la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve*» (1991, 1733), pero se introduce la plegaria como parte de la cadena de causas que han propiciado un hecho.

El sentido que adquiere dicho hecho relacionado con el acto de fe sería muy otro de no recurrirse a la plegaria para explicarlo. Aunque no se puede explicar, se cree. Kant nos dice que «en el hombre también hay deseos por medio de los cuales entra en contradicción consigo mismo, al tender a la producción del objeto únicamente merced a su representación, de la cual no puede esperar éxito¹⁰ alguno...» (2003, XXIII)

Llama la atención, en este sentido, que la fe es en sí misma lo suficientemente poderosa para ir más allá de los límites de la razón, resultando difícil hacer a un lado su poder de persuasión¹¹, no obstante la argumentación relativa a la insuficiencia de los recursos de la fe para actuar en el mundo real.

La manera de proceder de cualquier creyente podría ser explicada, entonces, como un deseo de establecer la posibilidad de realidad (y en última instancia, de sentido) del mundo.

«Tomando al pie de la letra y considerado lógicamente, las ideas no pueden exhibirse. Pero si ampliamos nuestra capacidad empírica de representación [...] para la intuición de la naturaleza se añade inevitablemente la razón en tanto que capacidad de la independencia de la totalidad absoluta, y pone de manifiesto el esfuerzo, si bien vano, del ánimo para adecuar a ella la representación de los sentidos. Este esfuerzo, así como el sentimiento de la inalcanzabilidad de las ideas por medio de la imaginación, es él mismo una exhibición de la finalidad subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la imaginación para su determinación suprasensible y nos obliga a *pensar* subjetivamente a la misma naturaleza en su totalidad como exhibición de algo suprasensible, mas sin poder llevar a cabo *objetivamente* esta exhibición» (Kant, 2003, B115, B116)

Para cerrar, me parece importantísimo apuntar a otro aspecto del sujeto de capital importancia (recuerdo que todo esto surge a partir de una

manera de entender la pregunta por el ser humano): la actividad por medio de la cual el sujeto se establece como el dador de fines al mundo (acción que sólo puede realizar en tanto él mismo es un fin) apuntala la libertad, pues refuerza su subjetividad, y no la somete al imperio de la legalidad de la naturaleza¹², puesto que «la libertad se representa más en el juego que en cualquier asunto legal, que es la auténtica índole de la moralidad de los seres humanos, donde la razón tiene que violentar a la sensibilidad» (Kant, 2003, B116), este acto de violencia es precisamente el quiebre respecto de los impulsos determinables empíricamente pues

«en su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad [...] el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos» (Kant, 1985, A534/B562)

De la libertad hay una conciencia inmediata, es decir para entenderla no se debe pasar por un proceso de sintetización como ocurre en el campo epistemológico. Este tema termina por apuntar a un sujeto bastante complejo, pues debe entenderse como la amalgama de diversas formas de abordar tanto lo que está en el mundo cuanto su manera de proceder en él, en una relación -si se quiere- bastante tensa en tanto expresa la existencia conjunta de su capacidad de establecer los conceptos desde los cuales conoce el mundo, de su capacidad de entender y aplicar su libertad (en tanto la entendemos también como un concepto según el cual él es fundamento de determinadas líneas causales¹³) y su capacidad de proyectar el mundo (desde los conceptos de los cuales el único referente real sería él mismo), posibilidades que no son excluyente entre sí.

Desde lo anterior podemos ver cómo para entender a un sujeto dador de sentido se necesita recurrir a un sujeto con más contenido en tanto se lo piense como un individuo complejo en el cual

«...se da la paradójica exigencia de tornarse nómeno en cuanto sujeto de la libertad y

seguir siendo al mismo tiempo fenómeno con respecto a la naturaleza en su propia consciencia empírica» (Kant, 2001, A10).

lo cual nos presenta mucho más que las formas categoriales con las cuales organiza su conocimiento, más que solamente su voluntad libre y su capacidad de proyectar fines y proyectarse a sí mismo como un fin.

La razón de no poder resolver todo con una única causalidad reside en última instancia en las características mismas del sujeto, no en las cosas. Por lo tanto es en el sujeto que está la necesidad de la síntesis, que en última instancia, desde la perspectiva del discernimiento, hace posible el mundo.

Notas

1. Cf. *Crítica de la razón pura*. A495/B524
2. Kant no quería explicar la moral como regida por los mecanismos de la naturaleza por el obvio sacrificio resultante en términos de libertad, suponiendo el determinismo causal existente en lo natural (Cf. *Crítica de la razón pura* BXXIX). Esto se puede encontrar de otras maneras en otras obras de Kant, por ejemplo, lo moral permite, en lo religioso, apelar a este ser humano (al sujeto) como la base suficiente, impulsora e independiente de justificación de las acciones en relación con la ley moral. (Cf. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, prólogo, nota 1). También es importante hacer referencia a lo ético en su entorno más básico, es decir las *costumbres*. En este caso podemos plantear una especie de itinerario el cual analizaría también el conocimiento moral común y el conocimiento moral filosófico, o sea, ir de la moral popular a la metafísica de las costumbres (recordemos que Kant define *ética* también como «teoría de las costumbres». Cf. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, AIV).
3. Decimos que no es moral *de manera directa* pues este tipo de acciones tiende a propiciar la libertad aunque no se puede entender dentro el ámbito práctico tal como lo entiende Kant.
4. Pues si se relacionara con el conocimiento, de esa representación se estaría aprovechando su validez lógica, es decir lo que puede utilizarse para la determinación del conocimiento del objeto.

5. Cf. *Crítica de la razón pura*, A327
6. O *qualidad*, según traduce García Morente.
7. No es de nuestro interés en este momento hacer una taxonomía del tema de la fe tal como lo presenta Kant, lo cual es, más bien, contenido de otro trabajo con límites de extensión más amplios. Se puede decir que aun cuando se podría ubicar estas páginas dentro de lo que Kant denomina como la *fe de religión de servicio*, no es de nuestro interés prestarle atención interpretativa desde esa perspectiva, sino más bien desde la lectura del discernimiento como una manera de explicar los procesos según los cuales se puede entender la relación del sujeto y su fe. No abordándolos desde lo moral, lo cual es de alguna manera más inmediato a *La religión dentro de los límites de la mera razón*, sino concentrándonos en la *finalidad* como categoría de ingreso a la interpretación.
8. Cuarta sección. Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe.
9. Tal como lo presenta en la introducción de la *Crítica del discernimiento: O mihi praeteritos referat si Jupiter annos...*
10. Obviamente, en el sentido teórico
11. En este sentido, Kant nos hablaba en el prefacio de la *Crítica de la razón pura* de la necesidad de «... suprimir el saber para dejar sitio a la fe» (1985, BXXIX, XXX). Podría decirse que quien tiene fe sin necesidad de explicarse lo que cree no hace esta operación de la manera conciente tal como la menciona Kant, sino que para quien tiene fe esta explicación resulta incluso más inmediata que una propuesta por la razón.
12. Qué implicaciones tiene sobre su autonomía la propuesta de un trascendente que tenga ingerencia en las cosas de los seres humanos, sería también un asunto relacionado, pero objeto de otro estudio.

13. Se debe hacer la aclaración, aún cuando la palabra concepto (Begriff) tiene en el pensamiento kantiano una carga gnoseológica tan fuerte, el mismo Kant utiliza ese término en la *Crítica de la razón práctica* para referirse a la libertad. Propiamente hablando, de la libertad no se puede tener un concepto, pues este hace referencia a una intuición que ha provisto material sensible a partir del cual se derive conocimiento.

Bibliografía

- Biblia de Estudio Ryrie. Versión Reina Valera 1960.*
Grand Rapids, Michigan: Portavoz.
- Kant, Immanuel. (2003). *Crítica del discernimiento* (Edición de Roberto Aramayo y Salvador Mas). Madrid: A. Machado Libros S.A.
- (2001). *Crítica de la razón práctica* (versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo). Madrid: Alianza Editorial.
- (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (traducción de Felipe Martínez Marzoa). Madrid: Alianza Editorial.
- (1985). *Crítica de la razón pura* (traducción de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
- (1975). *Crítica del juicio* (traducción de Manuel García Morente). México: Editora Nacional.
- Pereda, Carlos. (1994). «La tercera antinomia y la perplejidades de la libertad.» En Granja Castro, Dulce María (coord.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión* (pp. 95-123). Barcelona: Anthropos.