

**Kant y los otros seres racionales.
El punto de vista de los habitantes de los astros**

*Kant and other rational beings.
The perspective of the inhabitants of the planets.¹*

LAURA HERRERO OLIVERA*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España

Resumen

En este artículo recorro algunas de las páginas de la obra kantiana que introducen la problemática de los otros seres racionales, me centro para ello en *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Antropología en sentido pragmático*. Mi propuesta es que la hipótesis de la existencia de otras formas de racionalidad, que en algunos textos Kant sitúa en otros planetas, nos proporciona una perspectiva necesaria para poder dar alguna respuesta a la cuestión ¿qué es el ser humano? Si bien Kant aborda en textos muy relevantes la forma de tener por verdad la existencia de tales seres, lo realmente importante es el ser capaces de asumir esa perspectiva para reflexionar en torno a nuestra racionalidad.

Palabras clave

Kant; seres racionales; analogía; libertad; perspectiva

* Profesora Ayudante Doctora de la UNED. E-mail de contacto : lherrero@fsof.uned.es. Este artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación «La deducción trascendental de las categorías : nuevas perspectivas», dirigido por la profesora de la UCM Alba M. Jiménez Rodríguez, financiado por la Comunidad de Madrid en el marco del Convenio Plurianual con la UCM; en vinculación asimismo con la Red Iberoamericana *Kant: ética, política y sociedad*. Agradezco muy sinceramente los comentarios de las personas que han revisado este artículo de forma anónima antes de su publicación pues sus aportaciones me han ayudado a expresar de forma más clara algunas de las ideas que aquí se exponen.

¹ Traduzco ‘astros’ por ‘planets’ siguiendo la edición inglesa de *la Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*.

Abstract

I reflect in this paper about some of the pages that Kant devotes to the problem of other rational beings. I focus on following works, *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. My thesis is that the hypothesis of the existence of other forms of rationality that Kant locates on other planets offers us the necessary perspective to answer the question ‘what is the human being?’

Key words

Kant; rational beings; analogy; freedom; standpoint

Él que, con un mismo ojo, como Dios de todo
Ve perecer a un héroe y caer a un gorrión,
Destruirse los átomos o los sistemas,
Ve estallar una burbuja y hundirse un mundo entero.
Pope, *Ensayo sobre el hombre*²

En 1755 Kant concluye su *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*³ con una tercera parte que lleva por título ‘Contiene un ensayo de comparación entre los habitantes de diversos planetas, basado en las analogías de la naturaleza’, y un apéndice ‘Sobre los habitantes de los astros’. Lejos de ser un tema de interés del Kant treintañero, la alusión a otros seres racionales es constante en su obra. En la *Antropología en sentido pragmático* de 1798 leemos en el último párrafo las palabras siguientes:

Bien podría ser que en algún otro planeta existieran seres racionales que no pudiesen pensar de otro modo que en voz alta, esto es, así despiertos como en sueños, encontrándose en compañía o solos, no pudiesen tener pensamientos que al mismo tiempo no expresaran ¿Qué conducta recíproca daría esto por resultado, distinta de la de nuestra especie humana? (Anth, AA 07:332)

Entre ambos textos Kant publica la mayor parte de sus obras y todo parece indicar que no ha perdido la curiosidad que sentía por la pregunta de la habitabilidad de otros planetas,

² Cita que aparece en *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo* (NTH, AA 01:318), se corresponde con la Epístola I, § III, del *Ensayo sobre el hombre* de Alexander Pope. Este poema citado de Pope es la traducción de Lunqdt que parece seguir el texto inglés y no el alemán de Brocke que reproduce Kant, donde ‘God’, ha sido traducido por ‘Schöpfer’, ‘Creador’.

³ Existen dos traducciones al castellano, ambas publicadas en Buenos Aires, la primera de 1946, traducción de Pedro Merton en la editorial Lautaro, y una segunda de Jorge Lunqdt del año 1969, en la editorial Juárez. He comparado las traducciones de los extractos citados con el original a través de la edición electrónica de las Obras Completas de Kant de la Universidad de Duisburg-Essen, (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>) y variado algún término de la traducción donde he creído pertinente para ajustar el texto al original. En líneas generales considero la traducción de Lunqdt más precisa, aunque sigue en gran medida el trabajo previo de Merton de 1946. Uno de los cambios que he introducido es en el título de la obra que en Lunqdt es *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo*, y he cambiado por *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*.

pero sobre todo el interés acerca de las condiciones que pensamos vinculadas a esos seres. Teniendo en cuenta la presencia de este tema en diversos momentos de su obra, una presencia que desde luego puede pasar, y no sin razón, muy desapercibida, no puedo sino leer la referencia al cielo estrellado de la *Crítica de la razón práctica* (KpV, AA 05:161), como una admiración no sólo hacia los astros, sino a la posibilidad de ampliar el concepto de racionalidad. Veremos en las líneas que siguen si esta interpretación personal puede sostenerse teniendo en cuenta las fuentes kantianas directas.

En las páginas que siguen pretendo mostrar la diferencia y, sobre todo, la semejanza que podemos encontrar entre las formulaciones respecto de la vida de los habitantes de los astros del texto precrítico de 1755, y las referencias a ellos en las páginas críticas, especialmente en la *Antropología en sentido pragmático* (*Antropología*), pero también en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para analizar los lugares en que en esta obra aparecen mencionados otros posibles seres racionales.

Los pasajes de la obra de Kant en que aparecen alusiones a otros seres racionales reflejan dos intereses diversos; en primer lugar, tratan del tipo de conocimiento que podemos tener acerca de ellos. Este es el interés que se refleja, por ejemplo, en el famoso pasaje de la *Crítica de la razón pura*:

El criterio corriente para distinguir si lo afirmado por alguien es mera persuasión o constituye al menos una convicción subjetiva, es decir, una creencia firme, es la *apuesta* [...]. Si fuera posible decirlo mediante alguna experiencia, apostaría cuanto tengo a que al menos alguno de los planteas que vemos está habitado. Por ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados (KrV, A 825/ B 853).

En segundo lugar, encontramos en esos pasajes una propuesta acerca de cómo serían esos otros seres racionales, ya que la forma de su racionalidad, aunque no sea más que una hipótesis de trabajo, nos dejaría entender mejor la nuestra propia. En este segundo caso nos encontramos con formulaciones condicionales como la que podemos leer en la cita que he transcrito de la *Antropología* unas líneas más arriba (Anth, AA 07:332). Es por este segundo interés por el que me he decantado en las páginas que siguen.

Para llevar a cabo esta reflexión dedico una parte de la exposición al estudio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Fundamentación*), donde en ningún momento se habla de habitantes de otros planetas, aunque sí en múltiples ocasiones de otros seres racionales. Pretendo mostrar cómo la consideración de otras formas de racionalidad apunta en la dirección de la pregunta fundamental de la obra kantiana, ¿qué es el ser humano? Teniendo esto en cuenta mi trabajo ha consistido en tratar de responder a la pregunta ¿qué nos puede enseñar de la razón humana esta vida racional supuesta en otros lugares? Pensar otros seres racionales tendría implicaciones antropológicas, haciéndonos ver que pensar lo otro es condición para entendernos a nosotras mismas.

1. Lecturas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* sigue siendo uno de los textos de acceso a la filosofía kantiana. Sus páginas son extensa y muy frecuentemente citadas y, tal vez por ese exceso, también en ocasiones ridiculizadas cuando sus citas aparecen sin su contexto pertinente. Por lo que a las presuntas pretensiones del libro se refiere, se ha repetido en múltiples ocasiones que propondría una especie de moral para ángeles, y, acusándola de fundar un juego formal vacío⁴, las propias críticas la vacían aún más con interpretaciones que ven ángeles en cualquier otro ser racional, por ejemplo, cuando Kant afirma:

A esto se añade, que, si no se quiere negar al concepto de moralidad absolutamente toda verdad y referencia a un objeto posible, no se puede poner en duda que su ley es de tan extendida significación que tiene que valer no meramente para los seres humanos, sino para todos los seres racionales en general, no meramente bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino de modo absolutamente necesario (GMS, AA 04:408).

En este primer epígrafe pretendo explorar quiénes son estos otros seres racionales que aparecen en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y por qué su aparición es tan relevante en esta obra.

1.1. El ‘Prefacio’ de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Comprendo la *Fundamentación* como un relato que va perfilando una tensión que se crea entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad al ser referidas a un ser racional que también es sensible⁵. Las leyes de la naturaleza tienen dos funciones en el ser humano, por un lado, obligarle a seguir las mismas leyes mecánicas que al resto de seres materiales, por otro lado, convertirle en un ser con impulsos, deseos e inclinaciones. De esta forma, la naturaleza atañe a su cuerpo a través de las leyes de la naturaleza, acerca de lo cual se ocuparía la física, pero tiene una vía de acceso también para determinar su voluntad. En la *Fundamentación*, y en general en el sistema crítico kantiano, lo que nos interesa es el segundo de los aspectos cuando hablamos de la naturaleza que influye en el ser humano. Si

⁴ Agradezco muy profundamente la propuesta que por parte de una de las personas que han revisado mi artículo me han realizado para señalar algunas de estas críticas al formalismo kantiano. Creo que en este momento podría yo estar repitiendo las palabras de un trabajo que me acompañó en la redacción de mi tesis doctoral: Ramón Rodríguez García, *La fundamentación formal de la ética*. Allí podemos leer: “La representación que habitualmente se tiene de la obra moral de Kant, no sólo por parte de manuales escolares, sino de filósofos de reconocida autoridad como Hegel, Mill, Dewey, Scheller, Hartmann, etc., - por supuesto, cada uno a su manera- es que se trata de un “vacío formalismo”, de una “ética sin contenido”, es decir, de una moral que no propone a la conciencia fines prácticos concretos, sino la abstracta norma del deber, una pura disposición de espíritu”. (Rodríguez García 1982, p. 165). Para profundizar en la crítica de Hegel a Kant propongo la lectura del artículo “A Critica de Hegel ao Formalismo Kantiano em Defesa da Eiticidade” de Caroline F. Fernandes, y para conocer la lectura que Hartmann realiza de Kant, el trabajo del profesor Pedro Chacón Fuertes “Sistema y problema. Anotaciones a la «interpretación» de Nicolai Hartmann sobre Kant” (ver referencias bibliográficas completas al final).

el abismo que ha de cerrar la filosofía crítica kantiana se refiere más bien a la diferencia entre los usos de la razón aplicada a la naturaleza material y a las leyes necesarias para una voluntad (usos teórico y práctico de la razón); en el ser humano el abismo se sitúa más bien en el modo en que ambos tipos de leyes, de la naturaleza y de la libertad, se refieren a su voluntad, fundando, las primeras, impulsos e inclinaciones, las segundas, imperativos. El ser humano se reconoce en esa tensión buscando un equilibrio que requiere siempre un principio para la acción. En la *Fundamentación* aparece esa tensión enmarcada explícitamente entre dos esquemas, pero implícitamente en todo el texto; el primero de los esquemas abre en el ‘Prefacio’ la investigación que Kant nos propone, explicitando cuáles son y cómo se relacionan los saberes racionales; el segundo esquema en la ‘Tercera Sección’ (GMS, AA 04:451) explicita la vinculación de la *Fundamentación* con la *Crítica de la razón pura*, y lo hace utilizando una nomenclatura que dará problemas para la exégesis kantiana, pues Kant nos habla de un mundo de los sentidos y un mundo del entendimiento, ofreciendo así cierto rango ontológico a la condición epistémica de la objetividad del conocimiento. En estas líneas de la *Fundamentación* se está deteniendo Kant en la defensa de la existencia de las cosas en sí que tenemos que admitir detrás de los objetos de los sentidos, de ahí esa apariencia ontológica en la nomenclatura de los dos mundos, a los que creo que debemos entender como dos puntos de vista diversos siguiendo la solución a la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*⁶. Entre esos dos mundos se encontrará el ser humano, es decir, él podrá ser observado desde ambas perspectivas, como también otros seres racionales en comparación con los cuales podremos entender los requisitos de la acción humana. Analicemos el primero de los esquemas a que he hecho referencia.

Tratemos de entender por qué abre Kant la *Fundamentación* con el esquema de la división del conocimiento racional, o, al menos, para qué nos sirve en nuestro propósito de entender a la voluntad humana en el más amplio ámbito de la racionalidad. Como nos dice Kant en las primeras líneas de la obra (GMS, AA 04:387), lo relevante en un esquema es entender el principio de la división que, en el caso de los conocimientos racionales, no habría ofrecido la antigua filosofía griega a pesar de compartir la misma clasificación.

La distinción básica a la que apunta el esquema se da entre los conocimientos formales, de la lógica, que se ocupan de formas y reglas sin distinción de objetos; y los materiales, dirigidos a algún tipo de objeto y sus leyes. Los conocimientos racionales materiales son de dos tipos, pues conocemos las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad, de la doctrina de la naturaleza y la doctrina de las costumbres respectivamente. Ambas contienen a su vez una parte empírica y una parte pura. No hemos de olvidar que la parte empírica se halla dentro del concepto general de conocimiento racional del que se parte; en un sentido más restrictivo Kant utiliza el término conocimiento racional para referirse

⁶ La referencia a la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* me fue sugerida en una de las revisiones que recibí antes de la publicación de este artículo. Agradezco a la persona que llevó a cabo esta revisión tan pertinente sugerencia. Un análisis más pormenorizado de esta antinomia desbordaría los objetivos de este artículo.

exclusivamente a la filosofía pura de cada una de las doctrinas (metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres). Si nos dice que ambas doctrinas tienen una parte empírica es porque en esas partes el conocimiento se basa en fundamentos de la experiencia, pero, por supuesto, no sólo; en el caso de la doctrina de las costumbres su parte empírica se refiere a una voluntad humana afectada por la experiencia y puede recibir igualmente el nombre de antropología práctica; en el caso de la doctrina de la naturaleza su parte empírica se refiere a la naturaleza como objeto de la experiencia. Ambas tienen también una parte pura, la metafísica de las costumbres y la metafísica de la naturaleza. La primera, por oposición a la parte empírica, ha de tratar de todo ser racional, pues entre sus funciones Kant establece: “saber cuánto puede rendir la razón pura [...] y de qué fuentes extrae ella misma esta su enseñanza *a priori*” (GMS, AA 04:388-389). Así, si la antropología práctica se refiere a la voluntad humana, la metafísica de las costumbres nos habla de todo aquello que se halla en la voluntad de un ser racional. Más adelante veremos que, aunque la antropología se refiera al ser humano, para hacerlo, necesita observarlo desde un punto de vista externo, es decir, desde el punto de vista que puede alcanzar otro ser racional.

La aparición de los otros seres racionales para el tratamiento de la metafísica de las costumbres no respondería según mi tesis a un interés esotérico,⁷ sino a un compromiso con el juego copernicano de la razón, que, extendiendo su paradigma a toda propuesta kantiana, se aplica en este caso a la investigación de la voluntad, en el sentido de que si ya no hay fronteras para la aplicación de las leyes de la naturaleza al resto de planetas y a otros posibles sistemas solares, como veremos en el escrito de 1755, esto se habría de reflejar igualmente en el estudio de las leyes de la libertad. Es decir, si Kant nos puede hablar de la formación de los planetas y de su organización en diversos sistemas en base a la analogía con las leyes de la naturaleza experimentada, también se podrá ampliar el espectro de las leyes de la libertad a todos los seres racionales de los que no tenemos experiencia. No sólo se puede, sino que si queremos entender qué es el ser humano apelando a su racionalidad tendremos que investigar, sobre todo, qué es lo que tiene de común con otros seres racionales que puedan ser pensados.

En el ‘Prefacio’ de la *Fundamentación* encontramos otro de esos textos citados con profusión y de los que propongo una lectura que implique un interés antropológico. La investigación de la *Fundamentación* propone entender la racionalidad humana en relación con los rasgos comunes de cualquier otra racionalidad:

Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que el mandato: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales tuviesen que atenerse a él [...]; que, por lo tanto, el fundamento de la

⁷ El interés presente en el siglo XVIII acerca de la vida en otros planetas ha sido estudiado por Losch (2016, p. 266). En este artículo se citan las obras de Fontenelle, Huygens o Derham como representantes de la creencia en los habitantes de otros planetas. Al inicio del artículo de Clark (2001) por el contrario se dice que Kant era casi el único en albergar esta creencia (Clark 2001, p. 263).

obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en que está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura (GMS, AA 04:389).

Si no vale meramente para hombres, ¿para quién más vale? Para todo ser racional, y en la tensión entre la antropología y la metafísica de las costumbres, Kant irá situando diversas formas de pensar a esos posibles seres, que no tienen por qué ser meramente figuras angelicales.

La metafísica de las costumbres que, repito, es la parte pura de la doctrina que trata de la razón en tanto que universal (presente en todo el universo), no es una mera cuestión erudita que nos lleve más tarde a la lectura de una antropología, sino que tiene también una intención en la aplicación de los principios: “porque las costumbres mismas permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falta ese hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento” (GMS, AA 04:390). El conocimiento de nuestra razón pura, pero sabiendo que es tan nuestra como de otros seres racionales, colaborará a la hora de garantizar que el principio de la moralidad no se pervierta (GMS, AA 04:410). Imaginar lo que puede dar de sí esa racionalidad universal puede ser relevante para una mera cuestión antropológica.

1.2. ¿Qué otros seres racionales aparecen en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*?

La pregunta señalada en el título de este epígrafe podemos pertinentemente planteárnosla al comenzar la lectura de la ‘Primera Sección’ de la *Fundamentación*. Un *locus* de nuevo, profusamente citado:

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad* (GMS, AA 04:393).

Las citas y el estudio de este fragmento suelen centrarse en esa aparición de la buena voluntad y en la determinación de su contenido, no es este mi interés en este caso, sino pensar la primera parte de la afirmación que nos lleva a un fuera del mundo que desde este momento no hemos de olvidar en la lectura de esta obra. ¿Qué hay fuera de este mundo y por qué es tan interesante para la metafísica de las costumbres?

En la *Fundamentación* no sólo nos hallamos ante la formulación del imperativo categórico, sino ante un problema más relevante como es analizar las partes de ese imperativo en tanto que juicio sintético *a priori*, es decir, determinar cuáles son el sujeto y el predicado que se unen en él y además cuál es el nexo que lo hace posible. Por lo que se refiere a cuál sea ese nexo este es uno de los momentos claves para comprender su presencia en el imperativo:

Tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque ambos conocimientos están enlazados entre sí por la conexión con un tercero en el que podemos encontrarlos cada uno por su parte. El concepto positivo de la libertad proporciona ese tercero [...]. Pero

aquí no se puede indicar todavía en seguida qué sea ese tercero al que la libertad nos remite (GMS, AA 04:447).

La libertad es la clave, por lo tanto, para la comprensión del imperativo categórico en tanto que juicio sintético *a priori*, una libertad que tiene que presuponerse “como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales”, pues “no basta que adscribamos libertad a nuestra voluntad, por la razón que sea, si no tenemos una razón suficiente para atribuirla también a todos los seres racionales” (GMS, AA 04:447). La explicación de por qué podemos realizar esta adscripción de la libertad a todo ser racional aparece de forma clara y concisa en las líneas siguientes, no sin dejar de ser problemática por sus implicaciones; Kant nos dirá que aquel ser que se piensa obrando según la idea de libertad es por ello libre, la consciencia de la causalidad propia ya nos hace libres en sentido práctico (GMS, AA 04:448); Kant presenta este sentido de la libertad como una autoactividad pura (GMS, AA 04:452) en tanto que nos pensamos, “por libertad, como causas eficientes *a priori*” (GMS, AA 04:450) y en vinculación a una causa por libertad “que en la idea sirve de fundamento a todas las acciones de seres racionales” (GMS, AA 04:453). A pesar de esta espontaneidad de la razón, no debemos perder de vista que la libertad permanece siempre como idea “cuya realidad objetiva en sí misma es dudosa” (GMS, AA 04:455), y como presupuesto para entender el propio imperativo categórico, pero como una idea que nunca podremos conocer.

La pregunta que formulaba como título de este epígrafe la repito ahora ligeramente modificada, ¿quiénes son esos otros seres racionales en los que además tenemos que presuponer también la libertad? ¿quiénes son los otros seres racionales para los que es válida de forma absolutamente necesaria la misma ley de la moralidad que no podemos conocer ni en la experiencia ni por experiencia?

En primer lugar, nos encontramos con la posibilidad de pensar una voluntad absolutamente buena, que la podemos igualar a la voluntad divina o santa (GMS, AA 04:414). Nos la ha presentado Kant en las mismas líneas que abren la ‘Tercera Sección’:

Una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima pueden contenerse siempre en sí misma a sí misma considerada como ley universal (GMS, AA 04:447).

En una voluntad absolutamente buena los influjos sensibles encuentran sus canales cerrados para llegar a su determinación, el deber entendido como constrictión no se da sino en forma de un querer, “un querer que vale para todo ser racional bajo la condición de que la razón fuese en él práctica sin obstáculos” (GMS, AA 04:449). Para tal voluntad las acciones son tanto objetiva como subjetivamente necesarias, no hay distinción posible entre la máxima y el principio de la voluntad (GMS, AA 04:412) y para ella el principio de la moralidad no se expresa como deber, es decir como imperativo.

En segundo lugar, habríamos de pensar otros seres racionales que “como nosotros, son afectados además por sensibilidad como resortes de otro tipo, y en los que no siempre

ocurre lo que la razón haría por sí sola” (GMS, AA 04:449), es propiamente en estos seres en los que hablamos de un deber. Estos seres tienen conciencia de su doble vinculación a la razón y a la sensibilidad y es por esa doble conciencia por la que el principio de la moralidad se presenta no como un querer sino como una constrictión (GMS, AA 04:413), como un imperativo. Es en este momento donde el deber deja de ser expresado como *Pflicht* y se pone el énfasis en el *sollen*⁸ (GMS, AA 04:413). El uso del término constrictión, nos hace pensar que existe también un deseo que permanece latente, con una fuerza cohibida por el poder de la obligación de la razón, un deseo de buscar la felicidad propia de los sentidos. Dentro de estos seres racionales además afectados por la sensibilidad podemos encontrar diversas declinaciones de la relación entre los principios sensibles y los racionales de la acción: el espectador imparcial racional (GMS, AA 04:393), el malvado con sangre fría (GMS, AA 04:394), el tipo más ordinario de hombre (GMS, AA 04:396), el peor malvado (GMS, AA 04:454), el comerciante prudente (GMS, AA 04:397), el desdichado de alma fuerte (GMS, AA 04:398), el filántropo con congoja (GMS, AA 04:398), el observador dotado de sangre fría (GMS, AA 04:407), el ser más penetrante y al a vez más poderoso, pero sin embargo finito (GMS, AA 04:418), el que siente fastidio por la vida y se pregunta si puede quitársela (GMS, AA 04:422), otro que tiene la necesidad de tomar dinero sabiendo que no lo puede devolver (GMS, AA 04:422), el que no desarrolla un talento posible (GMS, AA 04:423), al que no le importan los esfuerzos de los demás por conseguir sus objetivos (GMS, AA 04:423). De nuevo, un análisis de todos ellos nos irá haciendo cada vez más precisa, aunque nunca del todo definida, la figura del ser humano que tanto le interesa a Kant.

Lo que tienen de común en tanto que seres racionales tanto la voluntad absolutamente buena, como todos los seres en que encontramos un rasgo de racionalidad es que podrán ser pensados como fines en sí mismos y a la vez como legisladores en un posible reino de los fines según el “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” (GMS, AA 04:433).

No podemos pasar por alto que en sus reflexiones acerca del derecho Kant introduce también la mención al pueblo de ángeles y al pueblo de demonios, de hecho, aparecen ya mencionados en la obra precrítica *Sueños de un visionario*, aunque exponiendo otra problemática. No me ocuparé del tema de los ángeles y demonios en estas páginas, pero creo conveniente indicar el lugar en que situar esos pueblos. Acerca del pueblo de ángeles podemos decir que representa “a possible world of perfectly virtuous Kantian agents who always do their duty from duty, reliably compelling themselves to act as morality demands” (Baxley 2017, p. 326). Es decir, los ángeles son seres con una voluntad absolutamente buena y esta es precisamente la razón por la que no me detengo en ellos en

⁸ Utilizo en este caso los términos alemanes porque en ellos se aprecia una diferencia entre el deber (*Pflicht*) entendido como cuidado por el otro o respeto, y el deber (*sollen*), que aun teniendo el mismo contenido por lo que a la acción se refiere, pone el énfasis en la constrictión de la voluntad. Es muy significativa esta diferencia cuando Kant usa la tan importante expresión ‘*aus Pflicht*’, para indicar el obrar por deber, pero un deber que no es tanto constrictión como respeto.

estas páginas que proponen reflexionar principalmente en torno a otros seres que siendo racionales son también sensibles. Por lo que se refiere a los demonios nos podrían plantear una relación más problemática con estos seres racionales y sensibles, pues son demonios humanos, seres “con inclinaciones, motivos y pasiones diversas, y, sobre todo [...] radicalmente libres” (Lazos 2009, p. 120). En aras de la simplificación voy a considerar a estos demonios como “criaturas infinitamente astutas, que jamás siguen otra ley que la de sus fines particulares” (Lazos 2009, p. 126), es decir, seres en los que encontraríamos una sensibilidad dominante que no deja ningún espacio a la racionalidad y que así se escapan también de la presentación que hace Kant de los otros seres racionales que pueden tender a buscar el equilibrio entre la sensibilidad y la racionalidad. De esta forma la moral de Kant sería más una moral para una diversidad de seres racionales y sensibles que una moral para ángeles.

El supuesto de un ser absolutamente bueno nos ayuda con su concepto para entender por qué el imperativo categórico es un juicio sintético *a priori*, es la diferencia entre el querer según el principio de la moralidad y el deber actuar siguiendo este principio lo que explica la unión de los términos en un juicio sintético. El principio de la moralidad sería un juicio analítico para la voluntad absolutamente buena, es la tensión puesta en marcha por la sensibilidad en su unión con la razón la que exige ampliar, es decir hacer sintético, el conocimiento de la voluntad, pero esto, además, de forma universal, es decir *a priori*:

Y así son posibles los imperativos categóricos, porque la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, por lo cual, si yo fuera únicamente eso, todas mis acciones serían siempre conformes a la autonomía de la voluntad, pero, como a la vez me intuyo como miembro del mundo de los sentidos, deben ser conformes a ella; este deber categórico representa una proposición sintética *a priori*, porque sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade aún la idea de precisamente esta misma voluntad, pero perteneciente al mundo del entendimiento, pura, por sí misma práctica (GMS, AA 04:454).

Es la sensibilidad, en tanto que introduce los principios de las inclinaciones y los deseos, lo que hace necesaria la constrictión. El punto de vista del ser cuya voluntad es absolutamente buena es solo una perspectiva, como leemos hacia el final de la *Fundamentación*:

El concepto de un mundo del entendimiento es, así pues, sólo un punto de vista [...] para pensarse a sí misma como práctica (GMS, AA 04:458).

Reforzando esta última cita mi tesis inicial, que las múltiples menciones a seres racionales variados son una forma de mirar hacia el ser humano, preocupación fundamental de la filosofía kantiana.

1.3. Los otros seres racionales para entender la dignidad de ser feliz.

Poder pensar simultáneamente los seres racionales con una voluntad absolutamente buena y los seres racionales que a la vez son afectados por la sensibilidad nos lleva a pensar de otra forma la felicidad, que juega un papel muy relevante en la metafísica de las costumbres. Esa relevancia no la adquiere por lo que al contenido de la felicidad se refiere, sino por la forma en que ha de afectar a la voluntad del ser sensible, es decir por la dignidad de ser feliz, lo que traducido “en conformidad con el gusto del público” (GMS, AA 04:388) podríamos enunciar como el merecer o no ser feliz para un ser que se sabe responsable de sus acciones. Poder asumir la perspectiva del ser racional absolutamente bueno es lo que otorga al ser con una voluntad afectada además patológicamente su dignidad para ser feliz. Observarse desde cierto punto de vista, lo que para Kant además será obrar desde esa perspectiva, otorga la dignidad de ser feliz; no porque el ser absolutamente bueno lo sea, nada más lejos de su posibilidad, pues la felicidad es la suma de las inclinaciones que no se encuentran en el ser absolutamente bueno, sino porque entonces, esa poderosa inclinación a la felicidad que tiene todo ser humano (racional pero sobre todo, en este caso sensible) concuerda no sólo con la sensibilidad sino con la razón. Es por ello por lo que Kant nos dice que “asegurar la propia felicidad es un deber” (GMS, AA 04:399, 3), y han de concordar porque tanto la buena voluntad como la felicidad son consideradas como bienes, si bien es cierto que la primera es la fundamentación de la segunda, “el bien sumo y la condición para todo el restante” (GMS, AA 04:396). La posibilidad de asumir esa perspectiva es un rasgo de una buena voluntad “y así la buena voluntad parece constituir la indispensable condición de la dignidad de ser feliz” (GMS, AA 04:393).

Cuando el ser racional y sensible se sitúa en la perspectiva del ser absolutamente bueno concuerda con él en el *principio del querer* (GMS, AA 04:400), un querer que no es afectado por nada más en el caso del ser cuya voluntad es afectada inmediatamente por la razón, pero que se encuentra en una disyuntiva en el ser sensible; el querer del auténtico yo, el responsable de sus acciones, se siente refrenado por el yo sensible y pulsional, por obstáculos subjetivos (GMS, AA 04:397), en el sentido de individuales, que lejos de ocultar el deber “lo hacen resaltar por contraste y aparecer tanto más claramente” (GMS, AA 04:397). Ese principio de la voluntad es la máxima que confiere valor moral a las acciones, por lo que ese valor no es atributo de una mera ley universal, sino de una voluntad que es consciente de ella en su obrar. El valor moral de la acción no descansa así en la ley que la determina sino en la conciencia de la misma, esa conciencia de la ley en el obrar propio que transforma el principio objetivo en máxima es lo que en la *Fundamentación* aparece formulado como obrar *por deber*. El hecho de que tenga sentido diferenciar la ley de la libertad de la ley de la naturaleza, la diferencia específica entre ellas, es que la primera se refiere a una voluntad que es consciente de esa ley en su obrar; es decir, esa ley de la libertad sólo se da, si tiene una voluntad a la que referirse, y en esa relación entre la representación de la ley y la voluntad surge el respeto pues “todo respeto

por una persona es propiamente sólo respeto por la ley de la que esa persona nos da ejemplo” (GMS, AA 04:401, nota).

El recurso al ser absolutamente bueno nos deja comprender que es sencillo tratar de obrar según una buena voluntad, pues no es necesario conocer el curso del mundo, “simplemente” tenemos que excluir los resortes sensibles (GMS, AA 04:404) y preguntarnos si nuestra máxima puede convertirse en ley universal (GMS, AA 04:403). El recurso a los otros seres racionales nos acerca no a una moral para ángeles, sino a la facilidad en el cumplimiento del principio de la moralidad.

2. A la búsqueda de los otros seres racionales en la *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* trata de cómo determinarían su acción seres racionales y a la vez sensibles. Si nos planteamos dónde podemos encontrar a esos seres hemos de dirigirnos a la *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*. Pero lo más interesante es que en esta obra además de responder a la pregunta por el dónde, se introducirán además relevantes reflexiones en torno a la felicidad del ser humano. No perdamos de vista que no estamos hablando en este caso de las figuras angelicales de voluntad santa (ni por oposición de las demoníacas), sino de seres que a la vez de racionales pueden ser sensibles y que también han de conquistar la dignidad de ser felices.

Lo que pretendo mostrar con el estudio de esta obra es que la hipótesis de los habitantes de los astros nos permite asumir un punto de vista externo a nuestra razón para poder observarla y compararse con ella⁹. La reflexión en torno a otras formas de racionalidad nos va mostrando qué es el ser humano, una pregunta que por lo tanto se hallaría ya en el Kant precrítico.¹⁰

2.1. Presentación de la obra

En 1755 Kant escribe *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*, son años anteriores a su década del silencio y al despertar del sueño dogmático de la razón, a pesar de ello, en las páginas de esta obra, ya plenamente copernicana en su ámbito, la astronomía, encontramos una similar admiración ante el cielo estrellado colofón de la obra crítica kantiana. Esta admiración es acompañada en múltiples lugares por versos del

⁹ Esta misma propuesta de perspectiva para observar al ser humano la podemos encontrar en *Sueños de un visionario*: « Cuando se habla del cielo como morada de los difuntos, la representación popular lo coloca sobre sí, arriba en la inmensidad del espacio cósmico. Pero no se tiene se cuenta que nuestra tierra, vista desde allí, aparece también como una de las estrellas del cielo, y que los habitantes de otros mundos podrían con el mismo derechos señalarlos y decir : he ahí la morada de las alegrías eternas, la morada celeste presta a recibirnos un día. Y ello porque una extraña fantasí hace que el vuelo de la esperanza sea siempre asociado a la idea de ascensión, olvidando que mientras ás alto se suba, mayor será la caída » (TG, AA 02 :332).

¹⁰ Un interesante estudio de la importancia que le dio Kant al punto de vista del observador lo encontramos en Peter Szendy (2013, capítulo 2). En este capítulo vemos una interesante referencia al respecto sobre el breve escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (Szendy 2013, p. 63).

Ensayo sobre el Hombre de Pope, que otorgan a la lectura un ritmo que aproxima esta cosmología a una física cualitativa.¹¹ Las palabras de Kant en varios pasajes recuerdan y parecen anunciar las famosas líneas de la *Crítica de la razón práctica* (KpV, AA 05:161), quiero destacar de entre todos los pasajes relevantes para apreciar esa resonancia a la obra posterior el siguiente:¹²

Por su inconmensurable magnitud y por la infinita variedad y belleza que deja traslucir por todas partes, el edificio universal provoca un mudo asombro. Si la concepción de toda esta grandeza cautiva la imaginación¹³, es otra la clase de encantamiento a que se entrega el entendimiento¹⁴ al considerar cómo tanta magnificencia, tanto esplendor transcurre por una sola regla general con un orden eterno y justo. La estructura planetaria en que el sol desde el centro de todos los círculos hace girar por su poderosa atracción los globos habitados de su sistema en círculos eternos, fue formada en su totalidad, como hemos visto, de los originariamente dispersos elementos iniciales de toda materia universal. (NTH, AA 01:306)¹⁵

En este texto, además del asombro causado por la magnitud de lo observado, se menciona el encantamiento por la unidad del edificio universal. Este encantamiento es un reflejo, no tanto de lo que daría de sí el copernicanismo patente en estas líneas, sino de la inserción de la propuesta de Newton en la organización planetaria, que tuvo una influencia explícita más relevante que Copérnico en la composición de esta obra. A través de una explicación mecanicista Kant nos acerca a la exposición tanto “de las articulaciones de la creación” (NTH, AA 01:221), como de su origen, es decir, nos ofrece tanto una cosmogonía como una cosmología derivadas de las leyes de la mecánica newtoniana. Unas leyes que producen encantamiento por su simplicidad, pues por dos fuerzas, la de repulsión y la de atracción (NTH, AA 01:234) Kant es capaz de explicar el funcionamiento del edificio universal:

La configuración de los círculos, la coincidencia de la dirección, la excentricidad, todo puede reducirse a las causas mecánicas más simples y se puede esperar con confianza descubrirlas, puesto que es posible derivarlas de los axiomas más fáciles y visibles (NTH, AA 01:230).

En el ‘Prefacio’ se anuncian tres hilos conductores de la investigación que se van entrelazando según avanza el libro y que podemos resumir en a) mostrar la sistematicidad

¹¹ En torno a la presencia de una física cualitativa o cuantitativa en Kant ver el artículo de Losch (2016) y Moreno Corral (2004), en este último podemos leer: “Aquí es importante hacer notar que la cosmología kantiana en verdad es cualitativa, pues no dio ninguna fórmula ni enunció la ley que permitiera determinar esa fuerza proyectiva que, en términos de sus planteamientos, evidentemente tenía que ser de carácter repulsivo” (Moreno Corral 2004, p. 8).

¹² Son múltiples los pasajes que podríamos señalar que nos recuerdan a la admiración ante el cielo estrellado de la *Crítica de la razón práctica*. De entre ellos me gustaría proponer al lector el pasaje NTH, AA 01:256

¹³ ‘Einbildungskraft’ en el original, ‘fantasía’ en la traducción de Lunqdt

¹⁴ ‘Verstand’ en el original ‘razón’ en la traducción de Lunqdt.

¹⁵ Además de poder establecer una relación de este pasaje de *Historia universal de la naturaleza* con la *Crítica de la razón práctica*, podemos encontrar un hilo que le une igualmente a la contemplación de lo sublime como aparece en la *Crítica del Juicio*.

y por lo tanto unidad y homogeneidad de los sistemas universales, b) mostrar la formación de éstos a través de unas mismas leyes mecánicas y, todo ello, inevitablemente penetrado de c) la cuestión religiosa tratada de forma detallada en el ‘Prefacio’ y el capítulo VIII de la parte segunda de la obra.

Mi interés se dirige a la última parte del libro ‘Contiene un ensayo de comparación entre los habitantes de diversos planteas, basado en las analogías de la naturaleza’ y al apéndice ‘Sobre los habitantes de los astros’, interés que queda por tanto un tanto retirado de estos tres hilos conductores, si bien si se ha de relacionar con uno será con el primero, pues lo que sean los otros seres racionales depende de que los consideremos miembros de un mismo sistema, es decir, sujetos a las mismas leyes que los seres racionales terrestres. La diferencia entre esta última parte del libro con las dos primeras partes es su forma de tener por verdadero lo que en ellas se expone, pues, aunque Kant no duda de que haya planetas habitados,¹⁶ lo que se pueda decir de los habitantes de esos planetas está sujeto a la probabilidad (NTH, AA 01: 236), pero a la vez contribuirá a ampliar nuestro conocimiento (NTH, AA 01: 351). Esta última afirmación justo al comienzo de la ‘Tercera Parte’ es prueba de que Kant está convencido de que lo que podamos decir de otras racionalidades será parte de lo que podamos llegar a conocer de la nuestra propia.

2.2. ¿Quiénes son los otros seres racionales en la *Historia universal de la naturaleza y Teoría del cielo*?

El amplio ‘Prefacio’ de la *Historia universal de la naturaleza* lo dedica Kant a una cuestión de una gran importancia como es el lugar que se otorga a la divinidad en el orden de la naturaleza, tema que ocupa también buena parte del capítulo octavo de la ‘Segunda parte’. Así como he propuesto una lectura de la *Fundamentación* tensionada entre la sensibilidad y la racionalidad, podemos llevar a cabo ahora también una lectura de esta *Historia universal de la naturaleza* con un interés por establecer el lugar que ocupa la divinidad en la propuesta kantiana, un lugar que ha de asegurar a ésta su función, y a la naturaleza su independencia, lo que crea también una tensión. Kant es consciente del peligro en clave de lectura atea que entraña su propuesta y se adelanta a las acusaciones dejando clara “la coincidencia que encuentro entre mi sistema y la religión” (NTH, AA 01:222), y si bien sabe que su teoría es muy parecida a la de “Lucrecio o sus predecesores, Epicuro, Leucipo y Demócrito” (NTH, AA 01:226), recalca que la diferencia con ellas estriba en su negación del azar como “accidental encuentro” que ayudaba a deducir la razón de la irracionalidad (NTH, AA 01:227) y apuesta por la necesidad de una materia

¹⁶ En la misma línea se expresa casi diez años más tarde en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, cuando hablando del gusto en las mujeres afirma: “De la misma forma, no necesitan saber más del universo para que les conmueva la vista del cielo en una hermosa noche, cuando han comprendido en cierta medida que en él hay más mundos y, de la misma forma, aún más bellas criaturas” (2: 231). Esta cita se incluye en el artículo de Losch (2016) citado.

creada y proyectada según designios preestablecidos (NTH, AA 01:227). La materia, por lo tanto, ha sido creada ligada a ciertas leyes universales y necesarias, la presencia de Dios se muestra en esa necesidad adherida a los cuerpos que le permite la no interferencia divina en la naturaleza. Esa independencia de la naturaleza que junto con la simplicidad de sus leyes es capaz de trazar su historia universal es lo que explicita Kant con el famoso lema: “Dadme sólo materia y os construiré con ella un mundo” (NTH, AA 01:229).¹⁷ Precisamente el no intervencionismo de Dios en su creación es una marca de la perfección de la misma y de la omnipotencia de su creador:

¿Qué concepto merecerá una deidad a la cual las leyes generales de la naturaleza sólo obedecen gracias a una especie de obligación forzada, mientras que por sí mismas se oponen a sus más sabios designios? (NTH, AA 01:333)

No quiero pasar por alto que, mientras que esa materia atada a sus leyes mecánicas no podría dar cuenta del origen de la vida, pues “el origen de toda la actual constitución del Universo podrá ser comprendido con mayor facilidad que el nacimiento de una sola hierba, o el de una oruga” (NTH, AA 01:230), las mismas leyes mecánicas, sí podrán dar cierta cuenta del modo de relación de la materia con la racionalidad y de la clase de seres racionales que podremos encontrar en cada punto del universo. La perfección de la racionalidad depende de la materia que la limita y determina el ejercicio de su libertad (NTH, AA 01:330) de tal forma que:

Los seres racionales, cuyo lugar de formación y permanencia se halla más cerca del centro de la creación, están hundidos en una materia espesa e inmóvil que mantiene encerradas sus fuerzas en una inercia insuperable [...]. Con la distancia del centro común crecerá en escala permanente la perfección de este mundo espiritual. (NTH, AA 01:330)

Antes de responder a quiénes son los otros seres racionales presentes en esta *Historia universal de la naturaleza*, creo pertinente plantearnos ¿cómo podemos de llegar a ellos? Ya he comentado que en esta obra menciona Kant más a Newton que a Copérnico, pero no porque fuera menos importante sino porque parece que el giro copernicano ya ha dado sus frutos y los asume como una perspectiva muy personal. Así, en vez de tener a un espectador que mira al cielo, tenemos ya en 1755 un ojo externo que mira a nuestro sistema:

Si este mundo de estrellas fijas en tan inmensa distancia es observado por el ojo de alguien que se halla fuera de él, entonces aquel mundo aparecería bajo un pequeño ángulo como un espacio reducido, iluminado por una luz débil. (NTH, AA 01:253)

La mirada a las estrellas y a la concepción de otros mundos se realiza desde el punto de vista de un ser que cambia su punto de vista. Esta perspectiva le lleva a admirar, no sólo la inmensidad del cielo sino la minúscula magnitud del planeta Tierra:

¹⁷ Losch (2016, p. 263) explica como Kant se apropia de este lema con el que Voltaire pretendía ridiculizar la propuesta cartesiana.

Si la magnitud de un mundo planetario dentro del cual la tierra es tan imperceptible como un grano de arena, asombra al entendimiento, cuanta mayor sorpresa ha de provocar la observación de la infinita cantidad de mundos y sistemas que forman la esencia de la Vía Láctea (NTH, AA 01:256).

Pero el pasaje que deja más claro esa admisión de nuestro conocimiento como el de un determinado punto de vista se encuentra en el ‘Apéndice’ donde Kant reproduce la fábula¹⁸ que compara a los seres humanos con piojos que de repente se dan cuenta de que existen otras cabezas y ven esfumarse la razón de su arrogancia (NTH, AA 01:353). Estas líneas nos recuerdan sin duda al comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.¹⁹ La puesta en valor de la perspectiva para el conocimiento también se aplica a la concepción del tiempo, llegando a afirmar Kant que la necesidad del mismo depende de la magnitud de lo realizado y la velocidad de la ejecución (NTH, AA 01:361).

La consideración de que nuestro punto de vista es sólo uno de los posibles, junto con el método de la analogía posible por la consideración sistemática de los cuerpos celestes, permiten a Kant explicar las formas de vida racional en otros planetas, una vez que ha explicado la creación y ordenamiento de toda materia posible (aunque no olvidemos que no puede explicar el origen de la vida). En realidad, tanto la forma de ordenarse y dirigirse la materia como la forma de vida racional posible van de la mano en la propuesta de la perfectibilidad que Kant adscribe a la naturaleza creada:

La creación no es la obra de un momento [...]. Pasarán millones y verdaderas montañas de millones de siglos durante los cuales se formarán y llegarán a la perfección nuevos mundos y sistemas universales. (NTH, AA 01:314). Espacios infinitos están en lucha con el caos, para presentar en lo futuro verdaderos conjuntos de mundos y sistemas universales con todo su correspondiente orden y hermosura (NTH, AA 01:315).

Pero, a pesar de esta perfectibilidad, el progreso no es exactamente lineal pues los mundos se destruyen y vuelven a restaurarse desde el caos; tal vez tendríamos más bien que pensar que la destrucción de los mundos posibles no es signo de imperfección sino, al contrario, un estar sujetos a las mismas leyes necesarias de la materia y sus fuerzas, y no muestra más que un ciclo constante de nacimiento y ocaso. El ser humano (y el resto de posibles seres racionales) dejan de ser imprescindibles a pesar de mostrar cierta forma de perfección en su progreso. Así tenemos ya una primera característica de esos seres racionales posibles en diversos astros, y es que se van acercando al “fin de la más alta perfección, es decir, a la divinidad, pero sin poder alcanzarlo jamás” (NTH, AA 01:331).

¹⁸ Según consta en la edición inglesa de la obra se desconoce la procedencia de esta fábula.

¹⁹ En el artículo de Clark (2001) se encuentran más referencias a esta obra de Nietzsche en relación con estas líneas de Kant. Las líneas de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que recuerdan a este texto por su imagen de los insectos que se creen el centro del universo son las siguientes: “Pero si pudiéramos entendernos con un mosquito, llegaríamos a saber, que también él navega por el aire con ese mismo *pathos* y se siente el centro volante de este mundo”.

Las páginas finales de la obra son las que de una forma más clara nos muestran a un Kant precrítico por la fuerza con la que la racionalidad depende de la experiencia sensible:

El ser humano ha sido creado para recibir las impresiones y emociones que el mundo debe provocar en él, mediante aquel cuerpo que es la parte visible de su ser y cuya materia no sólo sirve al espíritu invisible que lo habita para imprimirle las primeras concepciones de las cosas exteriores, sino también es indispensable en la acción interna de repetirlas, de unir las entre sí, en una palabra, de pensar. (NTH, AA 01:355)

Esta es la estructura de nuestra naturaleza que nos obliga a depender de un cuerpo, pero Kant reconoce la superioridad de la parte espiritual que se ve así limitada. ¿Cómo es esta relación del cuerpo con el espíritu en los otros planteas habitados? Según Kant todo depende de la distancia al Sol, de tal forma que los cuerpos van siendo más livianos y la hondura espiritual más perfecta según va aumentando la distancia al astro. El ser humano ocupa una posición intermedia (NTH, AA 01:359) y, rebajando en este punto el nivel de verosimilitud, puede que el resto de seres racionales no puedan hacerse responsables de sus actos y por lo tanto no se les pueda adscribir el pecado²⁰. Una segunda característica por lo tanto de estos seres es la diferencia que en ellos se halla la capacidad de asumir sus propios actos, sólo en la Tierra y tal vez en Marte encontramos seres responsables al habitar en “un punto intermedio entre la debilidad y la aptitud de resistencia” (NTH, AA 01:366). Por ello podríamos decir que, si bien estamos ante una concepción heliocéntrica según el copernicanismo, es decir, desde el punto de vista geográfico, no se ha abandonado aún el antropocentrismo que considera al ser humano como el más perfecto de los seres morales. Losch introduce el concepto de principio de la mediocridad (atendiendo a la definición de mediocre como propio del punto medio) como una característica geográfica de la visión kantiana del universo, pero este principio no se encontraría en la relación moral del ser humano con el resto de seres racionales donde encontramos, en 1755, cierto antropocentrismo (Losch 2016, p. 265).

Es en la ‘Conclusión’ de la obra donde Kant nos muestra su intención al reflexionar sobre estos temas. Podemos pensar en todo lo que ha habido, hay y habrá en el universo, pero ante el espectáculo del cielo estrellado reconoce el ser humano que tiene un camino abierto para la felicidad y una altura “superiores a los privilegios que la más ventajosa creación de la naturaleza puede conquistar en todos los cuerpos siderales” (NTH, AA 01:368). En el Kant precrítico el ser humano es el ser racional que además puede ser feliz y esto le otorga un privilegio sobre el resto de seres racionales.

3. Reflexiones finales en torno a la *Antropología en sentido pragmático*.

El hecho de que en la *Antropología* Kant nos vuelva a decir: “Bien podría ser que en algún otro planeta existieran seres racionales” (Anth, AA 07:332), al igual que habíamos encontrado en 1755, me lleva a pensar que cuando Kant admiraba el cielo estrellado y la

²⁰ Este supuesto no está libre de consecuencias teológicas pues el pecado parece depender únicamente de la constitución sensible de ese ser racional.

ley moral en él (KpV, AA 05:161), también tenía en su horizonte la presencia de la ley de la moralidad en otras racionalidades posibles. De esta forma, dando la vuelta a las palabras de Kant, la ley moral la conocía en primer lugar necesariamente en él, pero la reconocía a la vez en el mismo cielo estrellado, por eso podían estar conectadas en la conciencia de su existencia (KpV, AA 05:162).

Kant cierra la *Antropología* tratando el carácter de la especie, y para ello plantea la dificultad que supone no poder comparar, de hecho, al ser humano con otros seres racionales (Anth, AA 07: 321). La presencia de esos otros seres racionales en esta obra concluye el desarrollo de esa parte empírica de la doctrina de las costumbres que encontramos en el ‘Prefacio’ de la *Fundamentación*, y me parece suficiente para admitir que, con independencia de la forma de tener por verdad su existencia, es decir, con independencia de que existan o no, podemos conocer al ser humano en perspectiva con un propósito eminentemente práctico. La pregunta ‘¿qué es el ser humano?’ recibe una resolución negativa en estas páginas de la *Antropología*:

Parece, pues, que el problema de indicar el carácter del género humano es absolutamente insoluble, porque tendría que resolverse comparando dos especies de seres racionales por medio de la experiencia: comparación que esta no nos ofrece (Anth, AA 07:321).

Así, si en la primera *Crítica* la metafísica se descubre como ciencia imposible desde el punto de vista del uso teórico de la razón y sólo posible desde el uso práctico, la pregunta por el ser humano podría tener, por analogía, una resolución desde el uso práctico de la razón. Esta resolución práctica parece tener dos partes, por un lado, dado que no puede ser comparado con otra especie, el ser humano ha de volverse a sí mismo y así “tiene un carácter que él mismo se crea, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala [...], puede hacer de sí un animal racional” (Anth, AA 07:322). Por otro lado, la comparación con una hipotética especie racional que pueda ser pensada puede servir como punto de referencia para entender el progreso de la especie en la historia desde el punto de vista de la moral.²¹ El esfuerzo por pensar otros seres racionales es el esfuerzo de pensar lo que puede dar de sí la razón de un ser que a la vez es sensible.

De hecho, este esfuerzo de pensar un ser que la experiencia no nos muestra tiene ventajas sobre la propia experiencia posible de esos seres, ventajas que podemos reconocer a partir del ‘Prólogo’ de la *Antropología*. Al pensar en esos otros hipotéticos seres racionales, es decir, pensar cuanto da de sí la racionalidad vinculada a la sensibilidad, no nos las tenemos que ver con el disimulo de la persona que se sabe observada ni con los hábitos que actúan como segunda naturaleza, y que, por lo tanto, son difíciles de separar del carácter propio de la especie (Anth, AA 07:121).

²¹ Para comparar la perspectiva de este desarrollo con el del progreso que podemos encontrar en el Kant crítico ver el artículo de Kleingeld (2008).

Este ‘Prólogo’ de la *Antropología* concluye además poniendo en valor la invención de personajes como en la literatura, que además de la experiencia pueden mostrarnos la naturaleza humana, la explicación en boca de Kant nos anima a no abandonar las perspectivas de los otros personajes racionales posibles, pues:

Han de estar tomados en sus *rasgos fundamentales* de la observación del obrar y omitir reales de los hombres; porque si bien tienen que ser exagerados en cuanto al grado, en cuanto a la cualidad deben ser concordantes con la naturaleza humana (Anth, AA 07:121).

Es la posibilidad de comparar al ser humano con cierta forma de racionalidad de la que no tenemos experiencia lo que nos posibilita para pensar en la predisposición pragmática de civilizarse por medio de una cultura (Anth, AA 07:323) que no deja ver su término (Anth, AA 07:324). Pero no olvidemos que lo importante es el ejercicio de la comparación, y por extraño que resulte, lo menos significativo es la existencia de los términos comparados. Kant nos decía en la *Fundamentación* que no podremos nunca tener la certeza de que una acción humana haya sido absolutamente determinada por el principio de la moralidad y, por lo tanto, puede que nunca se haya dado una acción semejante, sin embargo, esto no resta en absoluto nada al valor del principio de la determinación de la voluntad; aplicando esta misma lógica podemos decir que nunca podremos conocer de forma absolutamente cierta la existencia de otros seres racionales, pero lo relevante son los principios de la comparación de la racionalidad que con esos seres podemos trazar. La perspectiva de la racionalidad en otros seres permite a Kant formular que mientras que en los demás animales sabemos cuáles son sus fines propios, su destino, en el ser humano tenemos que pensar en “las innumerables generaciones que pueden elevarse hasta la consecución de su destino” (Anth, AA 07:324). De la misma forma, la predisposición moral necesita que su carácter sensible pueda ser superado en su continua propensión a apetecer lo ilícito (Anth, AA 07:324) por su carácter inteligible para poder ser considerado *bueno*. Este parangón con otras posibles racionalidades posibilita pensar al ser humano con la independencia de la experiencia que de él tenemos: la experiencia del conflicto continuo, de la fragmentación de las ciencias (Anth, AA 07:326), de la felicidad irresuelta (Anth, AA 07:326), de una constitución civil en la que es “más poderosa la *animalidad* que la pura *humanidad*” (Anth, AA 07:327). Las otras racionalidades nos permiten pensar la educación del género humano como conjunto y no como colección (Anth, AA 07:328). Pensar en la racionalidad de otros posibles seres, es decir, pensar la racionalidad en perspectiva, abre la puerta a que la razón pura, pensada desde su impureza, nos hable del progreso de la historia.

El punto de vista el espectador exterior que observa al ser humano nos muestra el disimulo como una de las características más pertinentes para nuestra descripción:

Es inherente ya, pues, a la composición originaria de una criatura humana y a su concepto de especie el indagar los pensamientos ajenos, pero el contener los suyos (Anth, AA 07:332).

Sabemos que esto no es una respuesta desde el punto de vista teórica a la pregunta por el ser humano, es más bien una respuesta pragmática que nos indica la pertinencia de un principio de precaución en el trato con tales seres.

4. Conclusiones

La presencia de los otros seres racionales en la obra kantiana es una perspectiva constante. Pensar en otras formas de racionalidad en cuyas voluntades se da también una influencia sensible nos ha servido para tratar las siguientes cuestiones:

- Pensar una voluntad absolutamente buena en comparación con las posibles voluntades afectadas por la sensibilidad es la forma en que Kant nos explica por qué el imperativo categórico es un juicio sintético *a priori* y nos muestra los términos del mismo.
- La posibilidad de pensar en otros seres racionales y sensibles que pueden habitar en otros planetas y que no sean ni ángeles (con una voluntad absolutamente buena o santa) ni demonios (donde la racionalidad se encuentra prácticamente negada, aunque no del todo), nos permite pensar la dignidad de ser feliz o simplemente la felicidad en el caso de los escritos precríticos.
- Pensar la racionalidad existente en perspectiva a través de otra posible nos permite pensar un progreso necesario, una perfectibilidad de la racionalidad, así como entender las condiciones del obrar de esta.

El amplio texto de David L. Clark (2001), explica de forma exquisita el sentido de esta comparación entre seres racionales que he tratado de describir:

Necessary yet extraneous, missing yet accounted for, the aliens evoke other human or quasi-human alterities that are not elsewhere, on a distant world, but here, on Earth—and that threaten to make of here and elsewhere (Clark 2001, p. 204).

No hay un encuentro posible *con* los otros seres racionales,²² pero sí encuentra Kant *en* ellos el mejor referente para entender la racionalidad humana, en tanto que pueda pensarse como relativa a otras racionalidades.

Bibliografía

Baxley, A. M. (2017), “Why Even Kantian Angels Need the State: Comments on Robert Hanna’s “Exiting the State and Debunking the State of Nature”, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, no. 6, pp. 321-328.

²² Sobre la imposibilidad de este encuentro: “Admitir habitantes racionales en otros planetas es una cosa de la opinión, pues si pudiéramos acercarnos a ellos, lo cual es en sí posible, decidiríamos, por experiencia, si hay o no tales habitantes, pero nunca llegaremos a suficiente distancia, y así queda esto opinable” (KU, AA 05:467) Pasaje citado en Losch (2016).

Chacón Fuertes, P. (1974) “Sistema y problema. Anotaciones a la «interpretación» de Nicolai Hartmann sobre Kant”, *Anales el Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense, 155-176.

Clark, D.L. (2001), “Kant’s Aliens: The Anthropology and its Others”, *The New Centennial Review*, no. 1,2, pp. 201-289.

Dick, S. J. (1982), *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge University Press.

Fernandes, C. F. (2016), “A Critica de Hegel ao Formalismo Kantiano em Defesa da Eticidade”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, no. 72 (1), pp.199-218.

Kant, I. (1969), *Historia general de la naturaleza y Teoría del cielo*, traducción de Jorge Lunqdt, Juárez Editor, Buenos Aires.

Kant, I. (1989), *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*, traducción de Cinta Canterla, Universidad de Cádiz.

Kant, I. (2000), *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.

Kant, I. (2007), *Crítica del Juicio*, traducción de Manuel García Morente, Tecnos, Madrid.

Kant, I. (2014), *Antropología en sentido pragmático*, traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt sobre la traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

Kleingeld, P. (2008), “Kant on historiography and the use of regulative ideas”, *Studies in History and Philosophy of Science*, no. 39, pp. 523-528.

Lazos, E. (2009), “Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y política*, no. 41, pp. 115-135.

Losch, A. (2016), “Kant’s wager. Kant’s strong belief in extra-terrestrial life, the history of this question and its challenge for theology today”, *International Journal of Astrobiology*, no. 15 (4), pp. 261–270.

Moreno Corral, M. A. (2004), “Kant y su contribución astronómica”, *Revista Digital Universitaria de la UNAM*, no. 5 (7), pp. 1-9.

Rodríguez García, R. (1982), *La fundamentación formal de la ética*, Universidad Complutense, Madrid.

Szendy, P. (2013), *Kant in the Land of Extraterrestrials. Cosmopolitical Philosophictions*, traducción de Bishop, W., Fordham University Press, New York.

