

## *No os convirtáis en siervos de los hombres.* Una revisión crítica del concepto kantiano del deber hacia uno mismo<sup>1</sup>

José Luis López de Lizaga<sup>2</sup>

Recibido: 23 de julio de 2019 / Aceptado: 28 de febrero de 2020

**Resumen.** En los textos de Kant sobre los deberes hacia uno mismo cabe distinguir dos líneas argumentativas diferentes: una en las *Lecciones de ética* de 1784/1785 (*Moralphilosophie Collins*), y la otra en la *Metafísica de las costumbres* (1797). Este artículo defiende la línea argumentativa de las *Lecciones de ética* y reivindica un deber hacia uno mismo: el deber de no dejarse utilizar por otros. Posteriormente se analizan algunas objeciones que se han formulado o que es posible formular contra este concepto.

**Palabras clave:** Kant; ética; deber; idealismo trascendental; Schopenhauer; J. S. Mill; M. G. Singer.

### [en] *Do not become the servants of men.* A critical review of the Kantian concept of duty to oneself

**Abstract.** In Kant's texts on duties to oneself we can distinguish two different argumentative lines: one in the *Lectures on Ethics* of 1784/1785 (*Moralphilosophie Collins*), and the other in the *Metaphysics of Morals* (1797). This article defends the argumentative line of the *Lectures on Ethics* and claims a duty to oneself: the duty not to allow ourselves to be used by others. Subsequently, some objections that have been formulated or that can be formulated against this concept are analyzed.

**Keywords:** Kant; ethics; duty; transcendental idealism; Schopenhauer; J. S. Mill; M. G. Singer.

**Sumario:** I; II; III; IV; V; Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** López de Lizaga, J.L. (2021): “*No os convirtáis en siervos de los hombres.* Una revisión crítica del concepto kantiano del deber hacia uno mismo”, en *Revista de Filosofía* 46 (1), 121-139.

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios y críticas de dos evaluadores anónimos. Me permitieron mejorar mucho la primera versión de este artículo.

<sup>2</sup> Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Zaragoza  
lizaga@unizar.es

Aparte de Kant, pocos filósofos modernos han considerado seriamente que existan los deberes morales hacia uno mismo, o que hay actos que debemos o no debemos realizar, aunque solo nos conciernan a cada uno individualmente y no afecten a los intereses de otros.<sup>3</sup> Al menos por lo que respecta a la ética moderna, este concepto es prácticamente una de esas plantas exóticas (hay algunas otras) que sólo crecen en el jardín de la filosofía kantiana, y que no pueden trasplantarse a ningún otro sitio porque inmediatamente se marchitan y mueren, es decir, dejan de interesarnos y de convencernos. Lo cierto es que, a primera vista, parece muy implausible la idea misma de un deber moral hacia uno mismo que no sea al mismo tiempo y en alguna medida un deber hacia otros. Algunos filósofos, por ejemplo J. L. Mackie, definen las normas morales como restricciones a la conducta del individuo que protegen los legítimos intereses de *otros* individuos.<sup>4</sup> Pero si en el caso de los deberes hacia uno mismo se excluye por principio a los otros individuos porque se piensa en acciones que solo afectan al agente, ¿qué sentido tiene seguir hablando de normas *morales*, o de deberes y obligaciones? También cabe interpretar las obligaciones morales como el resultado de *compromisos* que uno asume hacia otras personas (como sucede paradigmáticamente en las promesas), pero es absurdo pensar que uno puede “asumir compromisos” hacia uno mismo con los que quedaría “obligado” hacia sí mismo en el mismo sentido en que queda obligado hacia otros.<sup>5</sup> Y por si no bastara con estas consideraciones meramente conceptuales, que sugieren que estos deberes son un contrasentido, la situación empeora cuando echamos un vistazo a los ejemplos que propone Kant: entre los deberes hacia uno mismo, Kant trata asuntos tales como el suicidio, “la deshonor de sí mismo por la voluptuosidad” (que incluye cualquier forma de sexualidad extramatrimonial y no reproductiva), la condena de la glotonería, o la prohibición moral de cortarse el pelo para venderlo a un fabricante de pelucas.<sup>6</sup> Algunas de estas prácticas nos parecen moralmente irrelevantes, y otras quizás nos parecen importantes desde una perspectiva prudencial, pero no moral. Así que el asunto parece zanjado de antemano: el concepto kantiano de deberes hacia uno mismo carece completamente de interés y de importancia.

Sin embargo, creo que esta impresión es errónea, y en este artículo quisiera mostrar la vigencia de este concepto kantiano.<sup>7</sup> No obstante, esta defensa requerirá una revisión crítica del planteamiento de Kant y una reducción considerable de la

<sup>3</sup> Siguiendo la contraposición que establecen Tugendhat (1988) o Rawls (2001) entre la ética antigua y la ética moderna, entiendo por filosofía moral “moderna” la que comienza en el siglo XVII y llega hasta nuestros días. En la ética antigua los deberes hacia uno mismo fueron reconocidos por el estoicismo, y son analizados, por ejemplo, en el *De Officiis* de Cicerón. La ética cristiana los ha admitido siempre, pero a mi juicio lo hace dentro de un marco conceptual que permite reinterpretarlos como deberes hacia Dios. En la filosofía moral moderna y *laica* apenas encuentran acogida. Kant es la excepción más notable. También Wittgenstein (1961, p. 91) admite la prohibición moral del suicidio (con un argumento muy kantiano) en una anotación del 10 de enero de 1917. Por otra parte, si bien no encuentran un tratamiento sistemático en las obras de los filósofos morales más conocidos, los deberes hacia uno mismo no han dejado de ocupar a los especialistas en Ética a lo largo del siglo XX y en lo que llevamos de siglo XXI, sobre todo en el ámbito académico anglófono.

<sup>4</sup> Cf. Mackie (2005), p. 120: “Una moral es un sistema [de normas] que define un particular tipo de restricciones sobre la conducta, unas restricciones cuya tarea principal es proteger los intereses de personas distintas al propio agente y que se presentan ante el agente como desafíos para sus inclinaciones naturales o para sus tendencias espontáneas de acción.”

<sup>5</sup> Éste es, como veremos, el núcleo de la argumentación de Singer (1959) contra el concepto de deberes hacia uno mismo. El propio Kant comienza con esta objeción su tratamiento del tema en la *Metafísica de las costumbres*.

<sup>6</sup> Cf. MdS, Ak VI 421ss.

<sup>7</sup> En este artículo reviso la posición que argumenté en López de Lizaga (2008).

extensión de estos deberes. Intentaré mostrar que la posición de Kant resulta poco convincente en la obra que trata el tema con más detenimiento, a saber: la *Metafísica de las costumbres*. En mi opinión, en dicha obra la argumentación de Kant acerca de los deberes hacia uno mismo está lastrada por los supuestos metafísicos del idealismo trascendental, y más en concreto por la distinción entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*. En cambio, Kant resulta mucho más convincente en las lecciones conocidas como *Moralphilosophie Collins* (a la que nos referiremos en lo sucesivo como *Lecciones de Ética*) de 1784/1785, principalmente porque su argumentación prescinde aquí de toda referencia explícita al idealismo trascendental. En estas páginas intentaré mostrar que, si se sigue la línea argumentativa de las *Lecciones*, es posible reivindicar *un* deber hacia uno mismo: el deber de no dejarse utilizar por otros. Una vez expuesta esta tesis, analizaré brevemente algunas de las principales objeciones que se han formulado contra este impopular capítulo de la ética kantiana, y terminaré este estudio intentado disipar una última objeción, relativa a la sanción moral que debe recibir el incumplimiento de este peculiar deber.

## I

Comencemos por la exposición de la teoría kantiana de los deberes hacia uno mismo que encontramos en la *Metafísica de las costumbres*. Kant presenta estos deberes mediante una antinomia. Por un lado, el concepto de deberes hacia uno mismo parece descartable, en la medida en que “contiene (a primera vista) una contradicción.”<sup>8</sup> Carece de sentido hablar de una *obligación* hacia alguien cuando ese alguien es uno mismo: si quien obliga y el obligado son la misma persona, no existe obligación alguna, puesto que la obligación cesará tan pronto como el obligado así lo quiera, lo cual contradice enteramente el concepto mismo de obligación:

El que obliga (*auctor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (si los dos son uno y el mismo sujeto) no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción.<sup>9</sup>

Por otro lado —y éste es el otro polo de la antinomia—, el concepto aparentemente contradictorio de deberes hacia uno mismo es irrenunciable. ¿Por qué? Kant responde: porque toda obligación hacia otros se funda en la obligación hacia uno mismo.

Suponiendo que no hubiera semejantes deberes, no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos. — Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo.<sup>10</sup>

La antinomia de los deberes hacia uno mismo consiste, pues, en que estos deberes son a un tiempo inconcebibles e irrenunciables. Y como ya sucediera en la *Crítica de la razón pura*, la solución de esta antinomia pasa por admitir el idealismo

<sup>8</sup> MdS Ak VI 417.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

trascendental: el concepto de deber hacia uno mismo puede hacerse inteligible y plausible si admitimos la distinción entre fenómeno y noumeno y la aplicamos concretamente al agente, a uno mismo. Obtenemos así un desdoblamiento del sujeto moral en un yo que obliga y un yo obligado: en los deberes hacia uno mismo, el sujeto sensible o intramundano (*homo phaenomenon*) está obligado hacia sí mismo en tanto que ser libre extramundano (*homo noumenon*), y de este modo se reproduce en el seno del sí mismo la intersubjetividad que posibilita la aparición de toda obligación en las relaciones interpersonales. Kant lo expone en el siguiente pasaje:

El hombre, como *ser natural* dotado de razón (*homo phaenomenon*) (...), puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de una obligación. Pero él mismo, pensado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, como un ser dotado de *libertad* interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido).<sup>11</sup>

Tras hacer inteligible el concepto de deberes hacia uno mismo mediante el idealismo trascendental, Kant propone una clasificación de estos deberes.<sup>12</sup> Tanto en el caso de los deberes hacia otros como en el de los deberes hacia uno mismo, Kant distingue entre deberes *positivos* de obligación amplia, y deberes *negativos* (prohibiciones) de obligación estricta. Los deberes de obligación amplia, o deberes “imperfectos”, nos obligan a asumir una determinada máxima o principio general de acción, pero no nos comprometen con acciones (u omisiones) concretas.<sup>13</sup> El más interesante de los deberes “imperfectos” hacia uno mismo es la obligación (amplia) de cultivar el propio talento, que Kant ya trata en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.<sup>14</sup> En cambio, los deberes “perfectos” hacia uno mismo, o deberes de obligación estricta, incluyen prohibiciones referidas a acciones concretas: el suicidio, la sexualidad sin fines reproductivos, la glotonería y el abuso del alcohol, la mentira, la avaricia y el servilismo (o lo que Kant llama *falsche Demuth*, “falsa humildad”). En la *Metafísica de las costumbres* Kant analiza y fundamenta cada una de estas prohibiciones, pero sus argumentos son, en general, más bien pobres y esquemáticos. Todos se basan en el idealismo trascendental y en la distinción entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*, que al menos en este contexto se convierte en un lastre.<sup>15</sup>

Consideremos, por ejemplo, la prohibición del suicidio. De acuerdo con la

<sup>11</sup> *Ibid.*, 418.

<sup>12</sup> Cf. Wood (2009), pp. 229-230.

<sup>13</sup> MdS Ak VI 390.

<sup>14</sup> GMS Ak IV 422-423.

<sup>15</sup> La relación entre la metafísica del idealismo trascendental y la teoría ética, jurídica y política desarrollada por Kant en la *Metafísica de las costumbres* ha sido analizada por especialistas como Ebbinghaus (1986) o Kersting (2004). Cf. sobre esto también Cubo (2017). Dicha relación no es el tema de este artículo, pero a mi juicio puede afirmarse que al menos una tesis perteneciente a la metafísica del idealismo trascendental (a saber: la distinción entre *fenómeno* y *noumeno*) resta plausibilidad al menos a una tesis ética de la *Metafísica de las costumbres* (a saber: la doctrina de los deberes hacia uno mismo cuando se los interpreta como deberes del *homo phaenomenon* hacia el *homo noumenon*).

*Metafísica de las costumbres*, quitarse la vida “es un crimen”.<sup>16</sup> Lo es incluso si el suicida no perjudica a nadie con su acto, pues éste sigue siendo una “violación de un deber para consigo mismo.”<sup>17</sup> Ahora bien, ¿cuál es exactamente la obligación que el suicida incumple, o el deber que desatiende? Al excluir por hipótesis la referencia a otros afectados, solo cabe pensar que el suicida incumple como *homo phaenomenon* sus obligaciones hacia sí mismo en tanto que *homo noumenon*. Y esto es lo que sostiene Kant, aunque complicando un poco más el argumento. El suicida incumple sus obligaciones hacia sí mismo porque su muerte trunca su propia contribución a la realización de la moralidad en el mundo, tarea ésta que le viene impuesta por su condición de *homo noumenon*:

El hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva (...). Destruir el sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone degradar la humanidad en su propia persona (*homo noumenon*), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo phaenomenon*).<sup>18</sup>

No resulta fácil admitir este argumento de Kant. El supuesto deber de seguir viviendo contra nuestra voluntad sería, según Kant, una obligación o bien hacia uno mismo en tanto que *homo noumenon*, o bien hacia “la moralidad misma en su existencia”. Pero ninguno de estos dos candidatos es un beneficiario muy verosímil de nuestras obligaciones morales: el *homo noumenon* solo puede serlo a condición de que admitamos toda la metafísica del idealismo trascendental; y en cuanto a “la moralidad misma en su existencia”, parece una entidad demasiado abstracta como para que le debamos algo, y no digamos ya algo tan importante como sería la preservación involuntaria de nuestra propia vida. En cambio, el argumento se aclara bastante cuando Kant lo reformula en un lenguaje religioso, pese a que Kant insiste en que la prohibición del suicidio puede fundamentarse al margen de la religión. El suicida incumple sus deberes hacia Dios porque “abandona el puesto que [Dios] nos ha confiado en el mundo, sin estar llamado a ello.”<sup>19</sup> Así planteado, el argumento resulta más claro, aunque también menos original y desde luego no más convincente que en la versión anterior, puesto que ahora depende de creencias religiosas. Pero lo interesante es que, en esta reformulación religiosa, la prohibición del suicidio se hace inteligible en la medida en que deja de ser una obligación hacia uno mismo para convertirse en una obligación hacia otro, concretamente hacia Dios. Vistas las cosas de este modo, las razones de Kant contra el suicidio parecen más bien una semi o pseudo-secularización de una doctrina perteneciente a la moral cristiana tradicional, como ya advirtió Schopenhauer en una de las páginas más agudas de su crítica a la ética kantiana.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> MdS Ak VI 322.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> MdS Ak VI 423. Este argumento es diferente del que encontramos en GMS Ak IV 421-422, que se basa en la primera formulación del imperativo categórico. Se parece más a la versión basada en la segunda formulación del imperativo, que Kant expone en GMS Ak IV 429.

<sup>19</sup> MdS Ak VI 422.

<sup>20</sup> Schopenhauer (2009) p. 211: “La ética kantiana (...) en el fondo es solo una inversión de la moral teológica y

Veamos ahora la argumentación sobre “la deshonra de sí mismo por la voluptuosidad”, que implica cualquier forma de sexualidad extramatrimonial y no reproductiva, orientada “al mero placer animal.”<sup>21</sup> Como si no estuviera muy seguro de su argumento, el propio Kant advierte de que “no es tan fácil suministrar la prueba racional” de que aquí se incurre en una falta contra los deberes hacia uno mismo.<sup>22</sup> La prueba es, finalmente, ésta: quien disfruta del sexo como un fin en sí mismo (y no con fines reproductivos), renuncia a su personalidad (cualidad que le confiere su condición de *homo noumenon*) y se rebaja a sí mismo a la condición de *cosa*, de instrumento para su propio placer:

El hombre renuncia con ello (desdeñosamente) a su personalidad, al usarse únicamente como medio para satisfacer los impulsos animales. (...) La total entrega a la inclinación animal convierte al hombre en una cosa de la que se puede gozar (...), despojándose así de todo respeto por sí mismo.<sup>23</sup>

Es evidente que este argumento se limita, una vez más, a reflejar en un lenguaje filosófico la moral cristiana, o más concretamente la moral sexual europea de finales del siglo XVIII (y posteriores). No es extraño, pues, que esta parte de la ética kantiana no haya tenido una historia muy gloriosa, y si la *Metafísica de las costumbres* fuese el único texto en el que Kant aborda los deberes hacia uno mismo, quizás no habría mucho que añadir a lo que ya escribió Schopenhauer en su demoledora crítica de este concepto.<sup>24</sup> Sin embargo, el curso de ética que Kant impartió en 1784/1785, y que nos ha llegado a través de los apuntes de sus estudiantes,<sup>25</sup> enfoca los deberes hacia uno mismo desde una perspectiva diferente de la que encontramos en la *Metafísica de las costumbres*, y mucho más interesante.

## II

Las *Lecciones de Ética* son posteriores a la publicación de la *Crítica de la razón pura*, pero quizás por basarse en el comentario de la ética de Baumgarten, y no en la exposición de la filosofía del propio Kant, el texto prescinde del rígido marco teórico del idealismo trascendental y muestra un estilo argumentativo más intuitivo y más libre. La diferencia se percibe ya desde la introducción y justificación del tema que nos ocupa:

Lejos de ser los más insignificantes, los deberes para con uno mismo ocupan el primer lugar entre los más importantes, ya que sin aclarar este punto de antemano podríamos caer en la tesitura de no saber qué exigir a quien se humilla a sí mismo.<sup>26</sup>

---

un disfraz de la misma en fórmulas muy abstractas y aparentemente halladas a priori”.

<sup>21</sup> MdS Ak VI 424.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 425.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Más adelante volveremos brevemente sobre esta crítica schopenhaueriana.

<sup>25</sup> Cf. sobre esto la introducción de Rodríguez Aramayo (1988) a su edición de las *Lecciones de ética* de Kant.

<sup>26</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 341. Para mantener la coherencia con las citas de las otras obras de Kant, citamos este escrito también por la edición de la Academia, pero manejaremos en todo momento la edición española: Kant (1988), traducida por C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, y prologada por este último. En cuanto a la *Metafísica de las Costumbres*, citaremos la paginación de la edición de la Academia pero

Vemos que este enfoque prescinde de la abstrusa idea de un deber del *homo phaenomenon* hacia el *homo noumenon* y pone en su lugar la intuición, mucho más simple y contundente, de que cada uno tiene la obligación moral de no dejarse humillar por otros. Esta intuición tiene consecuencias jugosas. Que es moralmente incorrecto dejarse humillar (o avasallar, o instrumentalizar) por otros implica que no está aquí en juego únicamente la felicidad del individuo, sino algo distinto: su dignidad. Y significa también, por tanto, que el individuo no puede exonerarse de la obligación de mantener la dignidad con el argumento de que ésta no le interesa o no le resulta imprescindible para ser feliz. Expresándolo en la terminología de Kant, diríamos que el deber de no dejarse humillar por otros no es un mero imperativo hipotético prudencial (que podríamos formular así: “puesto que quieres ser feliz, no permitas que otros te humillen”),<sup>27</sup> sino un mandato moral (“no debes permitir que otros te humillen”). Kant recoge todas estas implicaciones en el siguiente pasaje:

Los deberes para con nosotros mismos no se refieren a la relación de las acciones con los objetivos de la felicidad, pues en ese caso descansarían en las inclinaciones y constituirían una regla de la sagacidad. Pero tales reglas, que se limitan a mostrar la necesidad del medio en orden a satisfacer las inclinaciones, no son morales y tampoco pueden obligar. Los deberes para con uno mismo, en cambio, son independientes de todo provecho y atienden tan solo a la dignidad del género humano.<sup>28</sup>

Pero lo más interesante y original de las *Lecciones de Ética* es la posibilidad que ofrecen de invertir el enfoque de la *Metafísica de las costumbres*. Recordemos que, al comienzo de su exposición del tema en la obra de 1797, Kant defendía que tenemos deberes hacia nosotros mismos (contra la aparente contradicción que encierra este concepto) con el argumento de que, si no hubiera semejantes deberes, “no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos”.<sup>29</sup> Este argumento es extraño. Duplicamos innecesariamente los deberes si hacemos corresponder a cada deber hacia otros un deber hacia uno mismo, que sería algo así como la sombra del anterior. Por ejemplo, yo puedo tener el deber hacia otro de cumplir una promesa, sin que esto implique claramente ningún deber específicamente referido a mí mismo. Suponer que, además de mi deber hacia el otro, tengo siempre también un deber hacia mí mismo (quizás el deber de coaccionarme para cumplir, en general, con los deberes) parece un apéndice innecesario, como si tuviéramos que añadir a la descripción de cualquier acto de habla la precisión de que, al hablar, tenemos siempre que abrir la boca.<sup>30</sup> En cambio, en las *Lecciones* de 1784/85 encontramos un planteamiento mucho más verosímil, según el cual tenemos deberes hacia nosotros mismos *porque tenemos deberes en general* (y no al revés, como afirmará Kant después, en la *Metafísica de las costumbres*). Es decir: en nuestra relación con nosotros mismos estamos obligados por las mismas normas morales que nos obligan

---

manejaremos la traducción de A. Cortina y J. Conill, Kant (1994)

<sup>27</sup> Sigo aquí la fórmula general de los imperativos de la prudencia que encontramos en las *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II* (Kant (2016), p. 25 de la traducción española, que no incluye la paginación de la edición de la Academia).

<sup>28</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 343-344.

<sup>29</sup> MdS Ak VI 417.

<sup>30</sup> Timmermann (2006) no solamente sigue a Kant admitiendo esta duplicación de los deberes, sino que también intenta hacer plausible el primado de los deberes hacia uno mismo sobre los deberes hacia otros.

en nuestra relación con otros, y esto significa que no debemos hacer con nosotros mismos, ni dejar que otros hagan con nosotros, aquello que no haríamos a otros ni consentiríamos que otros hicieran a otros ni a nosotros. Kant expresa esta idea modificando un conocido principio jurídico: “*neminem laede*, por tanto *noli naturam humanam in te ipso laedere*”.<sup>31</sup> Si no es lícito dañar a nadie, tampoco lo es dañar la “naturaleza humana” en uno mismo ni permitir que otros lo hagan.

Ahora bien, esta línea argumentativa de las *Lecciones* nos obliga a podar bastante la abigarrada clasificación de estos deberes que Kant propone. Limitándonos a los deberes perfectos, ya vimos que la *Metafísica de las costumbres* incluye la prohibición del suicidio, de la sexualidad extramatrimonial y no reproductiva, de la glotonería y el alcoholismo, y también la prohibición de la mentira, la avaricia y el servilismo. ¿Cuántos de todos estos deberes podemos admitir realmente? Mi hipótesis es: solo aquellos que puedan fundamentarse en la prohibición, más general, de auto-cosificarse. O por decirlo de otro modo: podemos afirmar que solo existe *un* deber hacia uno mismo, a saber: la *prohibición del servilismo*. Naturalmente, Kant protestaría en este punto, y replicaría que *todos* los deberes de su clasificación prohíben precisamente eso: tratarse a sí mismo como una cosa y/o dejar que otros lo hagan. Pero esto no está nada claro, porque para Kant la auto-cosificación se produce no solo cuando el sujeto se rebaja a la condición de instrumento de otros, sino también cuando rebaja su libertad de *homo noumenon* y se convierte “en juego de meras inclinaciones”,<sup>32</sup> es decir: cuando se deja arrastrar por *sus propias* pasiones y afectos. Es verdad que, para Kant, ambos procesos son inseparables, y que incluso la deslealtad del *homo phaenomenon* hacia el *homo noumenon* que cada uno es para sí mismo tiene cierta primacía lógica sobre el otro sentido de la auto-cosificación, puesto que sólo nos convertimos en cosas al servicio de otros cuando previamente nos hemos rebajado ante nuestras propias inclinaciones (por ejemplo, cediendo a nuestra cobardía o a nuestra necesidad de afecto). No obstante, haríamos bien en distinguir esos dos aspectos de la auto-cosificación que Kant nunca distingue: el *social* y el *metafísico*, o el que afecta a las relaciones interpersonales y el que afecta a nuestra doble condición fenoménica y nouménica, porque este segundo aspecto de la auto-cosificación solo es interesante si se admite la metafísica del idealismo trascendental, mientras que el otro aspecto, el aspecto social, sigue siendo interesante aun sin compartir esa metafísica. A este aspecto social de la auto-cosificación quisiéramos atenernos aquí. Contra lo que Kant supone, creo que podemos descartar la relación entre el *homo phaenomanon* y el *homo noumenon* como una supuesta fuente de deberes. No hay deberes hacia uno mismo cuando las acciones solo involucran al propio agente.<sup>33</sup> Pero el deber hacia uno mismo nos concierne en tanto que afectados (sujetos pasivos) por las acciones de otros. Y vistas así las cosas, en realidad no parece haber más que *un* deber hacia uno mismo (que puede concretarse de diversos modos): el deber de no dejarse utilizar por otros “como un mero instrumento”.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Moralphilosophie Collins* Ak XXVII.1 347.

<sup>32</sup> *MdS* Ak VI 420.

<sup>33</sup> Timmermann (2006, p. 508) se refiere a los deberes hacia uno mismo como “deberes de isla desierta”. Convengo en que también Kant podría haberlos definido de ese modo, pero no comparto este enfoque. En una isla desierta no tendríamos deberes hacia nosotros mismos, puesto que el único deber hacia uno mismo que podemos admitir razonablemente es el deber de no dejarse utilizar, y eso implica la presencia de otros.

<sup>34</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 342.



### III

Nuestra propuesta se confirma en el análisis de estos deberes que desarrolla el propio Kant en las *Lecciones de Ética*. Aunque no más convincente, la argumentación sobre el suicidio que Kant ofrece en estas *Lecciones* es mucho más interesante que la que encontramos en la *Metafísica de las costumbres* o en la *Fundamentación*. En oposición al “individualismo posesivo” de Locke y otros filósofos modernos,<sup>35</sup> Kant rechaza la idea de que el propio cuerpo sea algo así como un bien enajenable, “semejante al ajuar o al mobiliario”.<sup>36</sup> No es un bien enajenable, porque nuestro propio cuerpo somos nosotros mismos. Con todo, ¿por qué no nos es lícito disponer a nuestro antojo de ese cuerpo que no *poseemos*, sino que *somos*? La respuesta de Kant parece inspirarse en –o en todo caso recuerda a– un argumento de *El contrato social* de Rousseau contra la fundamentación contractualista de un poder absoluto. Para Rousseau, es nulo cualquier acuerdo que pretenda fundar libremente una sumisión incondicional e irreversible al poder de otro, porque un acuerdo tal equivaldría a una libre auto-supresión de la libertad. Y como esta auto-supresión es contradictoria, en el fondo es siempre fingida: de hecho nadie *puede* dejar de ser libre, y por eso tampoco deja de serlo aunque decida someterse completamente al poder de otro. De ahí concluye Rousseau que “es una convención vana y contradictoria el reconocer, por una parte, una autoridad absoluta y, por otra, una obediencia sin límites”.<sup>37</sup> Pues bien, en una contradicción análoga incurre, según Kant, el suicida, pues “utiliza su libre arbitrio para destruir ese mismo arbitrio”, o “utiliza la vida para provocar la ausencia de vida, lo que resulta contradictorio”.<sup>38</sup> Pero es fácil ver por qué no funciona esta analogía entre el suicida y el siervo voluntario. Utilizar la propia libertad para destruir la propia libertad es *de hecho* imposible, puesto que el acto de renuncia a la libertad sigue siendo un acto libre. Pero no sucede lo mismo cuando utilizamos la libertad para destruir nuestra propia vida, como hace el suicida. La prueba de que aquí no se incurre en ninguna contradicción que anule el propósito del suicida es, precisamente, que el suicida muere, de modo que tampoco en las *Lecciones* consigue probar Kant que el suicidio es moralmente condenable en sí mismo, es decir, sin considerar los intereses de otros. No obstante, el tratamiento del suicidio que encontramos en las *Lecciones* se apoya de un modo muy interesante en la idea de la auto-cosificación. En último término, el suicida obra mal porque dispone de sí mismo como de una *cosa*:

Los apologetas del suicidio pretenden aparecer como abanderados de la libertad humana con su argumento de que cada uno es muy dueño de disponer de la propia vida a su antojo. (...) Pero el suicidio no admite justificación bajo ningún respecto. (...) Todo se halla sometido al hombre salvo el hombre mismo, a quien no le es lícito eliminar. (...) Aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas (...), pero el hombre no es una cosa.

En mi opinión, la censura moral de la auto-cosificación no es aplicable al caso del suicidio, porque nadie puede auto-cosificarse o disponer de sí mismo como de una

<sup>35</sup> Tomo el término de “individualismo posesivo” en el sentido en que lo emplea MacPherson (2005) en su conocido ensayo sobre la filosofía política de la Edad Moderna.

<sup>36</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 369.

<sup>37</sup> Rousseau (1988), p. 9.

<sup>38</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 369.

cosa cuando lo que hace le afecta solo a él. Pero es significativo que Kant mencione esta idea como conclusión de su argumento contra el suicidio, porque de ese modo apunta en la única dirección que permite hacer plausible el concepto de un deber hacia uno mismo.

La indisponibilidad de uno mismo, o la prohibición de la auto-cosificación, resulta muy fecunda en otros ejemplos cuyo tratamiento es más claro y más interesante en las *Lecciones* que en la *Metafísica de las costumbres*. En ambos escritos Kant censura no solo al suicida, sino también al alcohólico o a los amantes, y lo hace en unos términos y con una dureza que nuestra sensibilidad moral actual ya no acepta. Pero junto a estos ejemplos, en las *Lecciones* aparecen algunas otras figuras que en la obra posterior pasan más desapercibidas, probablemente porque el marco teórico del idealismo trascendental no permite mostrar claramente qué hay de malo en lo que hacen o en cómo viven. Así, Kant censura a “quien se muestra servil en señal de sumisión, ya que éste deshonor a su propia persona, y se desprende con ello de su humanidad.”<sup>39</sup> O también a “aquel que, con objeto de ganar algo, se deja utilizar servilmente por otro”, rechazando de este modo “la condición de ser humano.”<sup>40</sup> O a quien acepta favores, y queda ya para siempre obligado hacia otros, y por tanto obligado a ponerse a su servicio. O a quien “comercia con su libertad por dinero”, es decir, a quien *se vende* o vende a otros su voluntad. Lo que tienen en común estos ejemplos, y lo que hace de ellos ejemplos de actitudes o de formas de vida que incumplen un deber hacia uno mismo, es que en todos ellos se “rebaja el valor de la humanidad, en tanto que uno se deja utilizar como un mero instrumento.”<sup>41</sup> Todos ellos muestran con mucha más claridad y contundencia que la *Metafísica de las costumbres* la idea de que incumplimos una obligación moral hacia nosotros mismos cuando nos dejamos tratar como cosas, porque la clave para hacer plausible el concepto del deber hacia uno mismo no es la lealtad del *homo phaenomenon* hacia el *homo noumenon*, su trasunto metafísico, sino la condena moral de la auto-cosificación.

Las *Lecciones* son, pues, el texto clave cuando buscamos la fundamentación de los deberes hacia uno mismo. No obstante, es en la *Metafísica de las costumbres* donde hallamos, en la forma de un mandato, la expresión más enfática de la intuición que subyace en este concepto ético: “No os convirtáis en siervos de los hombres – no permitáis que vuestro derecho sea pisoteado impunemente por otros.”<sup>42</sup>

## IV

Una vez despojada de la sobrecarga metafísica del idealismo trascendental, y por tanto desligada de pseudo-ejemplos engañosos (como el del suicidio, la masturbación o la tacañería), puede defenderse plausiblemente la idea de que estamos sujetos a una obligación moral hacia nosotros mismos que puede formularse así: *no debemos* permitir que otros nos utilicen. Y si el imperativo categórico está implícito, como sostiene Kant, en todos nuestros juicios morales cotidianos,<sup>43</sup> así también esta

<sup>39</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 341.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>42</sup> MdS Ak VI 436.

<sup>43</sup> GMS Ak IV 402.

obligación hacia uno mismo (que no es sino una aplicación del imperativo categórico a la relación con uno mismo) debería traslucirse en nuestra experiencia cotidiana y reflejarse en nuestro lenguaje moral común. Creo que, efectivamente, eso sucede: la intuición de que tenemos el deber de no permitir que nos utilicen está presente en todas aquellas ocasiones en que empleamos la expresión *prestarse a algo*, como cuando decimos a alguien: “no te prestes a eso”, “no pienso prestarme a eso”, etc. *Prestarse a algo* es una expresión curiosa, que combina sutilmente lo voluntario y lo coactivo. Cuando “nos prestamos” a algo, lo hacemos voluntariamente, y nadie podría decir que no hemos actuado libremente. Sin embargo, al mismo tiempo sospechamos que, al prestarnos a algo, hacemos o permitimos (voluntariamente) algo que quizás *no deberíamos* hacer o permitir. Pero ¿qué tiene de malo *prestarse a algo*? ¿Qué deber moral incumplimos, si es que incumplimos alguno, en esas situaciones en las que tiene sentido la expresión “no te prestes a eso”? Me parece que la respuesta es ésta: prestarse a algo supone permitir que alguien nos utilice de un modo abusivo, aunque sea con nuestro consentimiento.<sup>44</sup> De modo que, si expresiones tales como “no te prestes a eso” tienen sentido, es porque reconocemos el deber moral de no dejarse utilizar por otros. Pero esta intuición cotidiana, que la ética de Kant recoge y fundamenta de un modo admirable, ha sido totalmente rechazada por otros filósofos importantes. Por eso la defensa del deber hacia uno mismo tiene que salir al paso de esas objeciones. A continuación voy a referirme a algunas de las más importantes, que aparecen a menudo en la bibliografía sobre el tema: las de Arthur Schopenhauer, John Stuart Mill y Marcus G. Singer.

[1] Schopenhauer dedica a los deberes hacia uno mismo algunas páginas de su brillante ensayo de 1840 *Sobre el fundamento de la moral*, en el que se refiere constantemente a Kant. Según Schopenhauer, hay que rechazar los deberes hacia uno mismo ya solo por razones conceptuales. La principal dificultad conceptual que encuentra Schopenhauer en estos deberes puede comprenderse a la luz del “principio autoevidente *volenti non fit iniuria*.”<sup>45</sup> Nadie puede incumplir un deber moral (cometer *iniuria*) hacia otro, si lo que hace cuenta con el consentimiento de ese otro. Ahora bien, esa es, por definición, la situación en la que nos encontramos en relación con nosotros mismos: nadie puede cometer hacia sí mismo un acto injusto ni puede contravenir ningún deber moral cuando lo que hace le afecta solo a él, puesto que, haga lo que haga, lo hace queriendo hacerlo. Aunque la expresión lingüística resulte un poco extraña, podríamos decir que siempre que actuamos sobre nosotros mismos contamos con nuestro propio consentimiento. Pero si es lógicamente imposible actuar injusta o inmoralmente con uno mismo, no tiene sentido distinguir acciones correctas o incorrectas hacia uno mismo, ni tiene sentido reconocer en este terreno normas morales, deberes, obligaciones, etc. De ahí que los ejemplos de supuestos deberes hacia uno mismo tengan que reinterpretarse como “reglas de prudencia” orientadas a la felicidad, o como “preceptos dietéticos” orientados a preservar la salud.<sup>46</sup> Tal es el caso de las prohibiciones kantianas acerca de la sexualidad. Y en cuanto a las razones contra el suicidio, a las que Kant da tanta importancia, Schopenhauer las despacha

<sup>44</sup> El lenguaje refleja la diferencia entre atender una petición legítima y otra abusiva en las expresiones “ofrecerse a algo” y “prestarse a algo”.

<sup>45</sup> Schopenhauer (2009), p. 166.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 168.

(aunque no las analiza ni refuta) calificándolas de “miserias que ni siquiera merecen una respuesta.”<sup>47</sup>

Probablemente estas críticas de Schopenhauer, formuladas tan pronto y en una obra tan extraordinaria como es *Sobre el fundamento de la moral*, han contribuido también a que los deberes hacia uno mismo hayan desaparecido de la mayor parte de las teorías éticas posteriores. Son críticas contundentes si se toma como referente la teoría kantiana expuesta en la *Metafísica de las costumbres*. Pero no lo son tanto si se asume el enfoque de las *Lecciones de Ética*. El principio *volenti non fit iniuria* es válido, sin duda, en la relación que mantiene cada uno consigo mismo, o en cualquier acto que solo afecte al agente, pero no lo es en aquellas situaciones en las que uno *permite* la injusticia que otros cometen con él o *se presta* a la instrumentalización ajena. Desde la perspectiva de Schopenhauer, cabría replicar que, si esa instrumentalización es consentida, se vuelve por principio irreprochable moralmente, y de nuevo rige el principio *volenti non fit iniuria*. Pero podemos responder diciendo que el mero consentimiento no es suficiente para descartar en todos los casos la instrumentalización y el abuso. Si admitimos que una acción que afecta a otro puede ser abusiva, aunque cuente con el consentimiento de la persona afectada, entonces tendremos que admitir también que una acción o una situación de instrumentalización que nos perjudica puede ser también abusiva, aunque uno mismo se preste a ella voluntariamente. Y si incumplimos un deber moral hacia otros al permitir que alguien instrumentalice a otro, incumplimos también un deber moral (el mismo deber moral, en el fondo) cuando permitimos que otros nos instrumentalicen, es decir, cuando nos prestamos a que nos traten como cosas. Schopenhauer no tiene en cuenta la ambigüedad moral del consentimiento, las frecuentísimas situaciones de claroscuro en las que el abuso persiste, aunque cuente formalmente con la aceptación o el consentimiento de la parte avasallada. Si se repara en estas formas ambiguas de consentimiento, el principio *volenti non fit iniuria* ya no es tan evidente, ni rige en todos los casos. No puede servirnos para desentendernos de manera cómplice de la instrumentalización formalmente consentida que observamos en otros, ni tampoco de la instrumentalización que otros ejercen sobre nosotros y a la que nosotros mismos nos prestamos.

[2] Mill considera brevemente los deberes hacia uno mismo en el capítulo cuarto del ensayo *Sobre la libertad* (1859). Todo el ensayo es una enfática defensa de la libertad individual de opinión y expresión; una libertad que, según Mill, debe ser prácticamente irrestricta. Pero Mill no se limita a defender libertades meramente teóricas o especulativas, sino que afirma también la libertad del individuo en la elección de su modo de vida, por extraño o extravagante que ese modo de vida pueda resultarle al resto de la sociedad. Más aún: la originalidad o la excentricidad personal no solo es lícita, sino incluso deseable para quebrantar la sorda tiranía niveladora de las sociedades democráticas, una tiranía sin duda más suave que el despotismo político de la sociedad premoderna, pero también más insidiosa que aquel, puesto que pasa mucho más desapercibida.<sup>48</sup>

Se diría que el rechazo de los deberes hacia uno mismo es un corolario de esta defensa de la libertad individual. La sociedad solo tiene derecho a inmiscuirse en los

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Cf. Mill (1997), p. 158.

asuntos de un individuo cuando afectan a los legítimos intereses de terceros, pero en todo lo que atañe a las acciones que solo afectan al propio individuo, a la relación de éste consigo mismo, no cabe formular un juicio moral, ni por supuesto tampoco es aceptable ningún tipo de sanción jurídica o estatal. Podrá suceder que el modo particular de vivir de un individuo disguste a otros, que estarán en su derecho de evitar su compañía. Pero no hay sanción legítima más allá de esa penalización informal, que Mill interpreta como un *efecto* o una “consecuencia natural”<sup>49</sup> de determinadas decisiones individuales mucho más que como una *sanción* social propiamente dicha. Evidentemente, si asumimos este planteamiento, eliminamos de un plumazo muchos de los deberes hacia uno mismo que figuran en la clasificación propuesta por Kant. Una persona que echa a perder su talento por pura pereza, o un glotón incorregible, o un tacaño, probablemente actúan de un modo imprudente y contrario a sus propios intereses bien entendidos, y quizás tendrán menos éxito social del que podrían tener si moderasen esas tendencias de su carácter. Pero mucho peor (moralmente peor) que el glotón o el vago es el moralista que insiste en juzgar asuntos privados que no conciernen a nadie más que al afectado.<sup>50</sup> Ahora bien, si ni la sociedad ni el Estado tienen jurisdicción sobre las conductas estrictamente individuales, entonces los supuestos “deberes hacia uno mismo” no existen ni como obligaciones jurídicas ni como deberes morales:

Lo que sostengo es que los inconvenientes estrictamente derivados del juicio desfavorable de los demás son los únicos a los que debe estar sujeta una persona por aquella parte de su conducta y carácter que se refiere a su propio bien, pero que no afecta a los intereses de los demás en sus relaciones con él. (...) Los llamados deberes hacia nosotros mismos no son socialmente obligatorios, a menos que las circunstancias los hagan a la vez deberes hacia los demás.<sup>51</sup>

Tratándose de un asunto tan peculiar como el de los deberes hacia uno mismo, ésta es, sin duda, la opinión que esperamos encontrar en un filósofo liberal como Mill. Sin embargo, lo cierto es que la posición de Mill es algo más compleja. Así lo prueba la continuación del pasaje que acabo de citar, y que dice así:

El término “deber hacia uno mismo”, cuando significa algo más que prudencia, expresa respeto hacia uno mismo y desenvolvimiento; y a nadie puede obligarse a dar cuenta a sus semejantes de ninguna de estas dos cosas, porque esta obligación ningún beneficio produciría a la humanidad.<sup>52</sup>

Estas líneas son interesantes porque matizan, a mi juicio, la opinión anterior. Mill reconoce que en las acciones que conciernen a uno mismo no solo está en juego la felicidad propia. Más allá de su valor prudencial, estas acciones afectan al “respeto hacia uno mismo” y el “desenvolvimiento” o perfeccionamiento propio. El perfeccionamiento puede reducirse fácilmente a un aspecto de la felicidad, puesto

<sup>49</sup> Ibid., p. 156.

<sup>50</sup> Mill rechaza la injerencia social y estatal incluso en aquellas conductas que hoy calificaríamos de *compulsivas*, como el alcoholismo, la ludopatía o la drogadicción: es preferible preservar la libertad que proteger a los individuos de sí mismos contra su voluntad. cf. Mill (1997), p. 162.

<sup>51</sup> Mill (1997), pp. 156-157.

<sup>52</sup> Ibid. p. 158.

que al fin y al cabo es la felicidad lo que se arriesga cuando se malgasta el talento o se renuncia irresponsablemente a desarrollarlo. Pero ¿qué sucede con el “respeto hacia uno mismo”, que como el propio Mill reconoce, preservan esas normas de acción que otros filósofos, pero no él, interpretan como deberes? Parece claro que Mill reconoce la diferencia entre la felicidad y la dignidad, y que para él no son enteramente iguales las recomendaciones que se orientan al logro de la primera y las prescripciones que protegen la segunda, pero insiste en que nadie tiene derecho a *obligar* a otro a mantener su dignidad o a respetarse a sí mismo. Su principal objeción es, pues, que el cumplimiento de estos deberes no puede imponerse a nadie mediante sanciones, eventualmente sanciones jurídicas. Ahora bien, eso es también lo que Kant sostiene, cuando afirma que los deberes hacia uno mismo son exclusivamente deberes éticos, pero no jurídicos.<sup>53</sup> Mill parece confundir la cuestión de si tenemos deberes hacia nosotros mismos con la cuestión de si es lícito que la sociedad o el Estado obliguen a los individuos a cumplir esos deberes, como sucede con los deberes hacia otros. Pero se trata de cuestiones diferentes, y nada nos impide reconocer que tenemos el deber moral de no permitir que nos utilicen (pues en esto consiste el respeto hacia uno mismo), y al mismo tiempo admitir que ni la sociedad ni el Estado tienen derecho a obligarnos a estar a la altura de esa exigencia moral estrictamente personal.

[3] Marcus G. Singer ocupa un lugar destacado entre los autores contemporáneos que han criticado el concepto de deberes hacia uno mismo. En un artículo de 1959 titulado “On Duties to Oneself” y en una réplica a objeciones publicada en 1963 con el título “Duties and Duties to Oneself”, Singer señala el problema conceptual con el que el propio Kant introduce el tema en la *Metafísica de las costumbres*. El argumento principal de Singer puede resumirse como sigue. Si A tiene un deber hacia B, entonces B tiene un derecho frente a A. Pero si B tiene un derecho frente a A, siempre puede renunciar a ese derecho y exonerar a A del deber o la obligación correspondiente. Ahora bien, admitir que tenemos un deber hacia nosotros mismos implica admitir que tenemos también un derecho frente a nosotros mismos, al cual podríamos renunciar, exonerándonos así a nosotros mismos de la obligación correspondiente. Pero la idea misma de obligación implica que el sujeto obligado no puede exonerarse de una obligación a voluntad, como sería el caso si tuviéramos obligaciones hacia nosotros mismos.<sup>54</sup> La objeción es, como se ve, idéntica a la que el propio Kant se plantea en la *Metafísica de las costumbres*, pero obviamente Singer no recurre, para resolverla, a la metafísica del idealismo trascendental y su distinción entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*, que desdobra al agente moral y torna inteligible la obligación de uno mismo hacia sí mismo. La conclusión de Singer es, más bien, que no tenemos deberes hacia nosotros mismos, y que las expresiones del lenguaje cotidiano que parecen sugerir lo contrario, tales como “me debo esto a mí mismo”, “me prometí a mí mismo esto o aquello”, etc., deben reinterpretarse

<sup>53</sup> *Moralphilosophie* Collins Ak XXVII.1 340: los deberes hacia uno mismo “no admiten un tratamiento jurídico, puesto que el derecho se ocupa únicamente del comportamiento frente a otros hombres.” Cf. también MdS Ak VI 388-389. Por otra parte, apoyándose en MdS y rechazando las *Lecciones de Ética*, Finnis (1987) sostiene que, para Kant, también se puede (y se debe) imponer legalmente todos aquellos deberes hacia uno mismo que prohíben acciones concretas, por ejemplo las normas morales sobre la sexualidad. Para nuestro argumento no necesitamos entrar a considerar si esta lectura iliberal de Kant es más correcta que su contraria.

<sup>54</sup> Singer (1959), p. 202.

simplemente como “formas de enfatizar el *derecho* que uno tiene a hacer algo y de expresar la *determinación* de hacerlo.”<sup>55</sup>

Por suerte, tampoco nosotros necesitamos echar mano del idealismo trascendental para debilitar la objeción de Singer. Una estrategia alternativa puede consistir en sostener que hay obligaciones de las que nadie puede exonerarnos, y que entre esas obligaciones pueden estar los deberes hacia uno mismo. Consideremos el deber de *no permitir* que alguien instrumentalice a otro.<sup>56</sup> Si conocemos una situación de abuso, de instrumentalización, de cosificación o de humillación, nadie puede exonerarnos del deber moral de hacer algo para impedir que esa situación se perpetúe. No puede exonerarnos, desde luego, quien comete el abuso, pero tampoco puede hacerlo la víctima: no aceptaríamos que nos dijera que no debemos preocuparnos, puesto que no le importa el abuso que padece. Solo aceptaríamos un argumento así si la víctima lograra convencernos de que en realidad no se trata de un abuso, sino de una situación enteramente consentida (literalmente, un *juego* de poder en el que la víctima obtiene alguna satisfacción, quizás de tipo masoquista). Pero entonces nos encontraríamos ante una situación completamente diferente, en la que no se nos exonera del deber moral de evitar un abuso, sino en la que no se produce *realmente* abuso alguno. En cambio, si el abuso se produce, nuestra obligación es impedirlo, y ni siquiera la parte perjudicada puede liberarnos de esa carga moral. Así lo prueba el hecho de que, si nos desentendemos de la situación que conocemos como abusiva, nos parece que estamos incumpliendo un deber. Ahora bien, nuestro juicio moral debería ser exactamente igual si *uno mismo* es la parte perjudicada en una situación abusiva. Al igual que sucede cuando el abuso perjudica a otros, tampoco yo puedo liberarme del deber moral de *no prestarme* a aquello que considero abusivo. Naturalmente, puedo incumplir ese deber y aceptar servilmente una situación que atenta contra mi dignidad, pero no puedo suprimirlo a voluntad como tal deber, apelando quizás a consideraciones prudenciales referidas a mis expectativas de felicidad. Así pues, la objeción conceptual de Singer contra los deberes hacia uno mismo pierde mucha fuerza si consideramos el deber de no dejarse instrumentalizar o de no permitir que otros dispongan de uno mismo como de “una mera cosa.”<sup>57</sup> Este es el único deber moral genuino que tenemos hacia nosotros mismos, y no podemos desembarazarnos de él, aunque queramos.

## V

Para terminar, quisiera abordar otra dificultad importante, relacionada con las sanciones vinculadas al incumplimiento del deber hacia uno mismo. Algunos filósofos, por ejemplo Ernst Tugendhat, sostienen que las normas morales están respaldadas por sanciones afectivas más fuertes que los meros reproches sociales. Esas sanciones son el sentimiento de *indignación* en los afectados y observadores, y el de *vergüenza* y *culpa* en el agente.<sup>58</sup> Pues bien, si el deber de no permitir que otros

<sup>55</sup> Ibid., p. 203; cf. también Singer (1963), p. 133.

<sup>56</sup> Señalando que incluso los deberes morales entre padres e hijos pueden ser cancelados en ciertas circunstancias, Singer (1963, pp. 141-142) intenta mostrar que no existe ningún deber del que no podamos quedar exonerados. Pero quizás Singer simplemente no escogió el ejemplo adecuado.

<sup>57</sup> *Moralphilosophie Collins* Ak XXVII.1 343.

<sup>58</sup> Tugendhat (1997), p. 21.

nos utilicen fuera efectivamente un deber *moral* hacia uno mismo, su incumplimiento tendría que estar vinculado a estas reacciones afectivas específicamente morales. Pero ¿es realmente así? ¿Nos indignamos con quien incumple el deber de defender su dignidad ante otros? ¿Deberíamos avergonzarnos y sentirnos culpables cuando nosotros mismos no estamos a la altura de este deber? ¿Podemos *exigir* a otro que cumpla su deber hacia sí mismo, como exigimos que se cumplan los deberes hacia otros? Comprenderemos mejor cuál es aquí el problema si consideramos algunas de las prácticas a las que más claramente se aplica la prohibición kantiana de dejarse utilizar por otros, y que hoy son objeto de importantes debates éticos: la prostitución o la gestación subrogada (que interpretaremos aquí como un tipo de comercio de órganos).

Como ya sabemos, las consideraciones de Kant acerca de la sexualidad en la *Metafísica de las costumbres* son sumamente tradicionales, pero una vez más las *Lecciones de Ética* aportan otros matices. En ellas la sexualidad no ultraja nuestra supuesta personalidad suprasensible (*homo noumenon*), sino que, en alguna de sus formas, resulta moralmente dudosa por una razón menos metafísica pero mucho más seria: porque implica una evidente auto-cosificación. Tal es el caso de la prostitución, que Kant condena no solo desde el punto de vista de los deberes hacia otros, sino también de los deberes hacia uno mismo. Es decir: para Kant actúa inmoralmente no solo quien contrata los servicios de la persona que se prostituye, sino también esta persona misma, puesto que incumple sus obligaciones hacia sí misma al *prestarse* a una relación que la convierte en una mercancía y en un mero objeto sexual:

Alquilarse a otro por dinero en orden a satisfacer su inclinación sexual, poniendo precio a su persona, es la mayor depravación imaginable. La base moral de ello es que el hombre no es una propiedad ni puede hacer con su cuerpo cuanto se le antoje, ya que éste constituye una parte indisociable de sí mismo, integrada en su persona, y el hombre no puede hacer de su persona una cosa.<sup>59</sup>

Analícemos otro ejemplo. Naturalmente, en la época de Kant no existía el comercio de órganos tal como lo conocemos hoy, pero en sus textos encontramos algunas observaciones sobre una práctica similar, muy difundida entonces: la extracción de un diente “para implantarlo en la mandíbula de otro.”<sup>60</sup> Si tenemos en cuenta que quienes vendían sus dientes sanos eran generalmente personas pobres, y en cambio eran los ricos quienes mejoraban así sus dentaduras, no nos extrañará que Kant rechace esta práctica como una forma brutal de cosificación, pero resulta desconcertante que Kant condene también la auto-cosificación de

<sup>59</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 387, y también 342. La cosificación es hasta tal punto decisiva para la condena moral de la sexualidad, que en las *Lecciones* Kant reconoce que las relaciones sexuales libremente consentidas no son tan graves como otros *crimina carnis*, aunque sucedan fuera del matrimonio y sin fines reproductivos. Con todo, en las relaciones sexuales consentidas sigue habiendo cosificación (aunque sea mutua), pues cada uno de los amantes utiliza al otro para su placer sexual. Para Kant, esa cosificación solo se supera en el matrimonio: al entregarse íntegramente, y ya no solo como objetos de satisfacción sexual, los cónyuges se relacionan verdaderamente como *personas*, y no como cosas (Ak XXVII.1 388). Sandel (2013, p. 151) destaca el interés de esta distinción kantiana: por supuesto, pueden darse relaciones sexuales no cosificadoras fuera del matrimonio, así como relaciones atrozmente cosificadoras entre personas casadas, pero con independencia de esa referencia al matrimonio, lo interesante es la distinción cualitativa entre las relaciones cosificadoras y las propiamente interpersonales.

<sup>60</sup> MdS Ak VI 423. Cf. también Sandel (2013), p. 150.



quienes se prestaban a ese comercio siniestro, por más que esta segunda condena sea simplemente un corolario de la primera. La misma lógica se aplicaría, desde una perspectiva kantiana, a la gestación subrogada. Los debates actuales enfrentan a quienes piensan que es una práctica rechazable porque equivale a la compra de niños, y quienes la defienden con el argumento de que se trata simplemente de contratar un servicio, la gestación, sin que eso implique propiamente una compra del “producto” de ese servicio, es decir: el niño.<sup>61</sup> Kant no admitiría esta distinción, y condenaría la gestación subrogada en cualquier caso. Si alquilar el vientre de una gestante es un acto de cosificación no muy distinto de comprar un niño, entonces también lo es *alquilarse* como gestante, y lo es exactamente por las mismas razones. En este caso, como en el de la prostitución, la condena moral de la auto-cosificación consentida sigue como una sombra a la condena moral de la cosificación del otro.

Ahora bien, para nuestra sensibilidad moral moderna esta teoría kantiana del deber hacia uno mismo resulta incómoda, porque parece deslizarse hacia juicios morales excesivamente duros, y además paternalistas. Se diría –como ya sospechaba Mill– que defender el concepto de deber hacia uno mismo nos confiere algo así como una autorización para censurar actos ajenos que solo conciernen a los propios agentes, e incluso para condenar moralmente a quienes ya tienen la desgracia de ser avasallados y cosificados por otros. Sabemos que en la mayoría de los casos la prostitución, la venta de órganos (o de dientes) o la gestación subrogada no son prácticas libremente escogidas, sino forzadas por la pobreza o la falta de alternativas. ¿Deberíamos, pues, añadir a la desgracia de las personas que se prestan a estas prácticas el reproche moral de nuestra indignación por no resistirse a la cosificación a que otros las someten? Es verdad que el deber hacia uno mismo se deriva de aplicar *por igual* la moral a la relación con uno mismo y a la relación con otros, pero por otro lado parece profundamente injusto y erróneo sancionar *por igual* a quien cosifica a otros y a quien se deja cosificar porque no tiene más remedio que hacerlo.

Esta objeción es importante, pero no me parece insalvable. Puede responderse a ella recordando la conveniencia de matizar el juicio moral atendiendo a las circunstancias de la acción.<sup>62</sup> Cuando juzgamos el incumplimiento de un deber hacia otros, no aplicamos con la misma intensidad ni del mismo modo en todos los casos la sanción específicamente moral de la indignación y la culpa. Nuestra experiencia moral está llena de matices tanto al juzgar a otros como al juzgarnos a nosotros mismos, y el deber hacia uno mismo no tiene por qué ser una excepción: nada nos obliga a juzgar siempre con la misma dureza a quienes no logren cumplirlo. De hecho, la apelación al deber hacia uno mismo está tanto más justificada cuanto menos dificulten su cumplimiento las circunstancias de la acción. Juzgar duramente a una persona por lo que permite que otros hagan con ella en circunstancias que la empujan a auto-cosificarse revelaría una insensibilidad que seguramente sería, a su vez, moralmente reprochable. Pero cuando la presión de las circunstancias cede, cuando la vida u otros bienes fundamentales ya no están en juego, se vuelve más patente la obligación moral de no dejarse instrumentalizar. Es entonces cuando nos permitimos recordar a otros que no deben prestarse a aquello que los humilla, y es

<sup>61</sup> Sandel (2013), p. 108ss.

<sup>62</sup> Pese a la proverbial inflexibilidad de la ética kantiana, las *Lecciones* (Ak XXVII.1 291-297) contienen observaciones interesantes sobre los distintos grados de imputabilidad moral y sobre la comprensión hacia la fragilidad humana (que Kant reserva, no obstante, a nuestros juicios morales sobre los demás, pero nunca sobre nosotros mismos).

entonces cuando se hace oír con más fuerza en nosotros mismos la conciencia de que no debemos prestarnos a que otros nos utilicen.

Así pues, nos equivocariamos si viésemos en el deber hacia uno mismo un pretexto para juzgar con dureza a otros o a nosotros mismos. El atractivo de este concepto kantiano no está en la posibilidad de condenar moralmente actos que podrían quedar fuera de la esfera de la moral, sino en recordarnos la importancia moral de preservar la *dignidad propia* frente a quienes se proponen negarla o humillarla. La idea de deber hacia uno mismo nos recuerda que nadie puede privarnos de esa dignidad, y que por tanto ni siquiera uno mismo puede renunciar a ella o eximirse de la responsabilidad de preservarla. “El principio de los deberes para con uno mismo –escribe Kant en las *Lecciones*– no se basa en la autobenevolencia, sino en la autoestima.”<sup>63</sup> Esto implica que la autoestima, la dignidad o el respeto de uno mismo no son simplemente ingredientes de una receta posible para una vida feliz, o elementos que pueden formar parte de una determinada concepción de la felicidad pero no de otras, como lo son la amistad, la inteligencia, el placer, el dinero, el poder etc. La prueba está en que una persona puede excluir legítimamente cualquiera de esos bienes de su concepción de la vida feliz, pero no puede desentenderse de su propia dignidad. Alguien puede decir que no le interesa cultivar su inteligencia, ni tener muchas amistades, ni enriquecerse, etc., porque esas cosas no le hacen falta para ser feliz, y nada tendremos que objetarle. Pero sería extraño (incluso desde el punto de vista de la expresión lingüística) que alguien dijera que “no le interesa mantener la dignidad” o el respeto hacia sí mismo, porque eso “no le hace falta para ser feliz”. Es verdad que estas expresiones son frecuentes en quienes se encuentran en una situación de humillación o maltrato de la que son conscientes y a la que, sin embargo, se prestan más o menos voluntariamente. Pero la idea del deber hacia uno mismo puede servirnos para mantener despierta la conciencia de que renunciar voluntariamente a la dignidad no es una opción moralmente lícita. Quien la escoge solo puede hacerlo ofuscado por una forma de autoengaño que consiste en confundir lo que pertenece a la felicidad propia y lo que concierne al respeto por uno mismo.

## Referencias bibliográficas

- Cubo, O. (2017): “Julius Ebbinghaus y la filosofía del derecho de Kant”, *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 6, pp. 335-354. Doi: 10.5281/zenodo.1095837
- Denis, L. (2010): “Freedom, primacy and perfect duties to oneself”, en: L. Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ebbinghaus, Julius (1986): *Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929- 1954*. Bd. 1. Bonn, Bouvier Verlag.
- Finnis, J. M. (1987): “Legal Enforcement of “Duties to Oneself”: Kant vs. Neo-Kantians”, *Columbia Law Review*, 87, 3, pp. 433-456.
- Kant, I. (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV.
- Kant, I. (2016/1974): *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II*, Salamanca, Sigueme.
- Kant, I. (1797): *Metaphysik der Sitten*, Ak VI.
- Kant, I. (1784-1785): *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1.
- Kant, I. (1994/1797): *La metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina, J. Conill.

<sup>63</sup> *Moralphilosophie Collins*, Ak XXVII.1 347.

- Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1988/1784-1785): *Lecciones de ética*. Trad. de R. R. Aramayo, C. Roldán. Crítica, Barcelona.
- Kerstein, S. J. (2008): “Treating Oneself Merely as a Means”, en: M. Betzler (ed.), *Kant’s Ethics of Virtue*, Berlin – New York, De Gruyter, pp. 201-218.
- Kersting, W. (2004): *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn.
- López de Lizaga, J. L. (2008): “La ética del discurso y el concepto kantiano de deberes hacia uno mismo”, *Estudios de Filosofía*, 38, pp. 103-120.
- Mackie, J. L. (2005): *Ética*, Barcelona, Gedisa.
- MacPherson, C. B. (2005): *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta.
- Mill, J. S. (1997/1859): *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Rawls, J. (2001): *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós.
- Rodríguez Aramayo, R. (1988): “Introducción: la cara oculta del formalismo kantiano”, en: I. Kant, *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica.
- Rousseau, J.-J. (1988/1762): *El contrato social*, Madrid, Alianza.
- Sandel, M. (2013): *Justicia*, Barcelona, Debolsillo.
- Schopenhauer, A. (2009/1840): *Los dos problemas fundamentales de la Ética*, Madrid, Siglo XXI.
- Singer, M. G. (1963): “Duties and Duties to Oneself”, *Ethics*, 73, 2, pp. 133-142. Doi: 10.1086/291439
- Singer, M. G. (1959): “On Duties to Oneself”, *Ethics*, 69, 3, pp. 202-205. Doi: 10.1086/291210
- Timmermann, J. (2006): “Kantian Duties to the Self, Explained and Defended”, *Philosophy* 81, pp. 505-530. Doi: 10.1017/S0031819106317056
- Tugendhat, E. (1988): “Ética antigua y moderna”, en: *Problemas de la Ética*, Barcelona, Crítica.
- Tugendhat, E. (1997): *Lecciones de Ética*, Barcelona, Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1961): *Notebooks 1914-1916*, New York, Harper & Brothers.
- Wood, A. (2009): “Duties to Oneself, Duties of Respect to Others”, en: Thomas E. Hill (ed.), *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*, Malden MA, Wiley-Blackwell, pp. 229-251.