



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LO QUE DEBO A MI CUERPO: SOBRE EL DEBER MORAL DE PROCURAR
NUESTRO BIENESTAR ORGÁNICO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE: MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALAN HUMBERTO AVENA GONZÁLEZ

TUTORA:

DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX., OCTUBRE 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

<i>Agradecimientos</i>	3
<i>Obras citadas en el cuerpo del texto</i>	4
INTRODUCCIÓN.....	5
PRIMER CAPÍTULO	14
Del cuidado de sí a los deberes hacia nosotros mismos.....	14
La paradoja de los deberes hacia uno mismo	20
SEGUNDO CAPÍTULO.....	30
El fundamento de la obligación moral.....	31
Fines en sí mismos	41
TERCER CAPÍTULO.....	55
La animalidad como fin en sí mismo.....	56
Forma de vida y normatividad.....	61
CONCLUSIONES	83
Referencias	92

Agradecimientos

Me encuentro especialmente en deuda con la Dra. Faviola Rivera, quien ha confiado en mi proyecto de investigación y ha tenido la generosidad de dedicar su tiempo y su inteligencia a guiar este ensayo. Por ello le agradezco profundamente, al igual que a los miembros de mi jurado, el Dr. Fernando Rudy, el Dr. Moisés Vaca, el Dr. Jorge Armando Reyes y a la Dra. María José Pietrini por sus valiosas observaciones.

Doy las gracias también a mis amigos, Alex, Sofi, Regi, Zaid, Ray, Citli y Fanny, por hacer los días llevaderos. Estimo particularmente el apoyo de Ana y de Hugo, quienes leyeron y discutieron conmigo las primeras versiones de este trabajo.

A mis hermanos, Airy y Emiliano, y a mis padres, Norma y Humberto, en quienes encuentro el apoyo y la motivación para cada uno de mis proyectos.

Finalmente, quiero agradecer al programa de becarios Conahcyt por el apoyo económico recibido y, por el mismo motivo, al programa UNAM-PAPIIT IN401822 “Polarización y violencia en las sociedades democráticas actuales”.

Obras citadas en el cuerpo del texto

Christine M. Korsgaard

SN: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SC: *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

HG: “On Having a Good”. *Philosophy* 89, núm. 03 (2014): 405–29.

FC: *Fellow Creatures. Our obligations to the other animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VH: “Valuing our Humanity”, en *Respect*, ed. Richard Dean y Oliver Sense. Oxford: Oxford University Press, 2021. 171–91.

Immanuel Kant

Citada la paginación de la edición de la academia alemana (*Kants gesammelte Schriften*) seguida de la página correspondiente en la edición consultada en castellano.

FMC: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto R. Aramayo. 2da ed. Madrid: Alianza, 2012.

MC: *Metafísica de las costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2018.

INTRODUCCIÓN

Pensemos por un momento en todas las cosas que nos permite hacer nuestro cuerpo. Actividades tan sencillas como caminar, prepararnos una taza de café, escuchar nuestra canción favorita, o tan complejas como practicar un arte marcial, escribir una novela o realizar una labor de carpintería. Desde nuestras funciones perceptuales, que solemos considerar (erradamente) pasivas, hasta las tareas más creativas a las que nos es posible dedicarnos, nuestra interacción con el mundo está irremediablemente mediada por nuestro cuerpo. Por este motivo, las fronteras de nuestras capacidades están trazadas también en relación con nuestra condición física. No consigo tomar el libro de la parte alta del estante porque no soy lo suficientemente alto, tengo dificultades para ver con nitidez a la distancia a causa de mi miopía y, por más que lo intente, no podría alzar un coche para cambiar una llanta empleando únicamente la fuerza de mis músculos. Incluso una persona que gozara de la más espléndida combinación de aptitudes físicas no conseguiría exceder las capacidades correspondientes a la especie humana.¹ Por supuesto, no son únicamente nuestras aptitudes las que están determinadas por nuestra condición corporal, también lo están, y no en poca medida, nuestras necesidades, inclinaciones y deseos. Muchos de los rasgos psicológicos que normalmente consideramos expresivos de nuestra personalidad —en el sentido más pleno del término— pueden ser explicados a partir de nuestra historia evolutiva: las cosas que consideramos placenteras o dolorosas, lo que nos parece apetecible o repulsivo e incluso nuestros juicios estéticos están permeados en alguna medida por el proceso adaptativo que dio lugar a nuestra forma de vida.

Dada la estrecha relación que existe entre estos rasgos de nuestra identidad y nuestros cuerpos, es sugerente pensar que el bienestar de mi cuerpo coincide plenamente con el mío y que no hay forma alguna de que la realización de mis fines requiera de sacrificar mi integridad corporal sin

¹ Podríamos ver en las tecnologías una forma de sobrepasar estas limitaciones. Y, en efecto, las herramientas tienen como propósito extender nuestras capacidades; no obstante, estas tampoco son útiles si no es en relación con las aptitudes ya poseídas. De poco nos serviría un automóvil diseñado para operarse como seis manos o un telescopio capaz de registrar todo el espectro electromagnético si no contáramos con una forma de *traducir* lo captado por él a las longitudes de onda que podemos percibir directamente.

que el beneficio que creo ver en ella sea meramente ilusorio. Sin embargo, las cosas son más complicadas que eso. Aun cuando nuestras capacidades, necesidades e inclinaciones estén arraigadas en nuestra naturaleza corporal, esta constituye únicamente una dimensión de nuestra existencia. Si deseo responder a la pregunta *¿quién soy?*, no conseguiré satisfacer el aspecto significativo de la cuestión apelando únicamente a una descripción de mi condición física, por más minuciosa que esta sea. Las características corporales de un individuo podrían bastar para alguien interesado en describirlo como un espécimen biológico,² pero no aprehendería con la enumeración de estas su personalidad. No es una cuestión libre de controversia qué elementos (físicos o de otra clase) constituyen la personalidad de un individuo, pero es muy probable que deseemos incluir en su caracterización algunos aspectos que trascienden su constitución corporal. Basta con prestar atención a la forma en la que nuestros proyectos personales, las relaciones con otras personas o nuestras circunstancias históricas particulares colaboran también en la edificación de nuestra identidad.

Y aunque algunos filósofos consideran suficiente un criterio estrictamente corporal o biológico para dar cuenta de la ontología personal,³ en nuestra vida mundana solemos tomar una cierta distancia con respecto a nuestros cuerpos al momento de concebirnos a nosotros mismos. Es expresivo de esto que algunos individuos que padecen deformidades corporales consideren que su aspecto físico es un obstáculo para la expresión de *su verdadero yo*. De igual manera, algunas personas transexuales consideran que su cuerpo (o por lo menos algunos rasgos de él) no se corresponden con quienes son *realmente*. De forma más general, la idea de que el cuerpo aprisiona de alguna manera a nuestra *alma* se extiende en casi todas las expresiones culturales y es difícil de extirpar incluso del pensamiento filosófico. Sin embargo, más allá de si estas actitudes son expresiones de mala fe o de si dejan asomar un hecho que nuestras teorías de la ontología personal

² De hecho, como veremos, ni siquiera para este propósito sería suficiente.

³ Los defensores del llamado *animalismo* sostienen que nuestra existencia como personas es idéntica a nuestra existencia como animales y se oponen a caracterizar la personalidad recurriendo a cualidades psicológicas o anímicas del sujeto. *Cfr.* Andrew M. Bailey, Allison Krile Thornton, and Peter van Elswyk, "Why Animalism Matters," *Philosophical Studies* 178, no. 9 (2021): 2929–42. Igualmente, Bernard Williams sugiere que las personas somos cuerpos. *Cfr.* Bernard Williams, "Bodily continuity and personal identity" *Problems of the Self*, *Philosophical Studies*, vol. 23 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

deberían de tomar en consideración, esta brecha entre nuestra autoconcepción y nuestros cuerpos tiene consecuencias relevantes para nuestra vida práctica: si puedo concebirme como algo distinto de mi cuerpo —ya sea porque me considero algo distinto o no reducible a él—, entonces es posible que conciba el bienestar de mi persona al margen de mi bienestar físico. Como resultado, es muy probable que en algún momento lo que considere provechoso para mí entre en conflicto con lo que sería favorable a mi organismo.⁴

Por este motivo, no debe sorprendernos que muchas de las personas dispuestas a desatender o incluso a perjudicar sus cuerpos con tal de favorecer lo que consideran la parte más esencial de su identidad sean devotas de religiones que consideran que las personas somos almas atadas de manera temporal a nuestros cuerpos. El ayuno, la autoflagelación, la renuncia a determinados procedimientos médicos, la circuncisión, las escarificaciones, etc. forman parte de las prácticas mediante las cuales algunos individuos buscan la purificación, la trascendencia o alguna otra meta de naturaleza espiritual. En casos extremos, estas prácticas conllevan una renuncia total a la vida corporal, como es el caso de los *sokushinbtusu*, monjes de la tradición budista, hoy objeto de admiración, que se sometían a sí mismos a un largo proceso de automomificación en vida. Esta clase de ritos pueden parecer arcaicos y de poca relevancia dada su decreciente popularidad, sin embargo, existen muchos escenarios familiares que ponen de relieve el potencial conflicto entre nuestro bienestar corporal y la realización de las tareas que emanan de nuestra autoconcepción. Un activista podría pensar, por ejemplo, que su causa es lo suficientemente valiosa como para someter su cuerpo a un periodo indefinido de ayuno con tal de aumentar la publicidad de la misma o instigar acciones urgentes en favor de ella. De igual forma, no pocos científicos a lo largo de la historia han considerado que el potencial desarrollo de un tratamiento para una enfermedad hasta entonces incurable o la invención de una tecnología revolucionaria constituyen empresas tan meritorias que han expuesto su cuerpo a graves daños con tal de llevarlas a cabo.⁵

⁴ Un interesante análisis de la forma en la nuestra autoconcepción y las fuerzas sociales que influyen en ella pueden motivarnos a alterar nuestros cuerpos puede encontrarse en Clare Chambers, *Intact: A Defence of the Unmodified Body* (Penguin Random House, 2022).

⁵ Con el propósito de combatir el escepticismo con el que la comunidad científica había recibido su investigación (qué más tarde le ameritaría un premio Nobel), el médico Barry Marshall bebió una infusión infectada con *Helicobacter pylori*, provocándose, tal como predecía su trabajo, una úlcera gástrica

En algunas ocasiones, consideramos que las ambiciones filantrópicas —casi heroicas— detrás de esas acciones justifican, en efecto, los peligros de realizarlas. No obstante, no en todas las ocasiones en las que alguien considera oportuno poner en juego su bienestar físico hay detrás un propósito tan noble como en estos casos. De hecho, nuestro mundo está plagado de personajes que anteponen una cierta dimensión de sus vidas a su salud corporal. Entre los casos más habituales, tenemos a quienes practican deportes como fútbol americano o lucha libre, disciplinas indisociables de constantes lesiones físicas, muchas de ellas de alto riesgo, como contusiones cerebrales. Pero existen también casos más excéntricos como el de Anthony Loffredo, quien ha asumido como propósito de vida asemejar su apariencia lo más posible a su peculiar concepción de un alienígena. Con dicho propósito, se ha sometido a una larga lista de modificantes corporales: se ha amputado las orejas, cuatro de sus dedos y parte de la nariz, sólo por mencionar algunas. Nuestra simpatía o animadversión por estas prácticas tendrá mucho que ver, sin duda, con el hecho de si valoramos o no el fin perseguido o de si las identidades prácticas que la persona en cuestión asume nos parecen dignas de procurarse. Para un ateo será muy difícil encontrar una justificación para el uso del cilicio en el propósito de alcanzar el perdón divino. De la misma manera, es probable que muchos de nosotros no encontremos nada lo suficientemente laudable en la imagen de un alienígena como para considerar que su emulación merece alguna clase de sacrificio, menos aún tan costoso como la automutilación. Si tenemos, en cambio, una alta estima por el progreso científico o por alguna causa política, quizá nos resulte más sencillo empatizar con quienes comprometen su salud en favor de estas metas.

Aunque es posible que algún caso similar a los que he mencionado resuene en nuestra mente o que nosotros mismos hayamos realizado en alguna ocasión un sacrificio de esta clase, las razones más comunes por las que estamos dispuestos a infligir un daño sobre nuestro cuerpo son mucho más mundanas que las de los casos expuestos. En la mayoría de las ocasiones, vulneramos nuestra condición física sencillamente porque encontramos placer en ello. Me refiero a las pequeñas acciones —en ocasiones convertidas en hábito— que hacemos a sabiendas del impacto que tienen sobre nuestra salud. Tomar a diario un vaso de refresco hiperazucarado o descuidar la cantidad de

potencialmente mortal. Marshall y su colega, Robin Warren, confirmaron mediante este experimento que las úlceras gástricas, contrario a lo creído hasta entonces, eran, en muchas ocasiones, el resultado de una infección bacteriana y podían tratarse con antibióticos.

alimentos altos en grasa en nuestra dieta son ejemplos de ello, lo mismo el privarnos del sueño o beber con regularidad más de la cuenta. Los placeres sensuales, ya sea en nuestros alimentos, en el uso de drogas recreativas o incluso en nuestras prácticas sexuales, son el motivo más común por el que estamos dispuestos a descuidar el bienestar de nuestros cuerpos.⁶

He mencionado dos clases de razones por las que generalmente las personas estaríamos motivadas a sufrir un daño físico. En primer lugar, tenemos los escenarios en los que consideramos que el bienestar de nuestro organismo no coincide con el nuestro. En estas circunstancias, el individuo considera que su identidad trasciende de alguna forma a su condición corporal y, como consecuencia, lo que es bueno para él o ella requiere de atentar contra su constitución física. En segundo lugar, lo hacemos porque consideramos que existe un bien superior a nuestra integridad (física o personal) cuya realización nos parece ameritar desatender o transgredir directamente a nuestros cuerpos. Aquí podemos incluir tanto los fines más ambiciosos (como llevar a término una investigación científica) como los casos habituales en los que vemos en nuestro placer una razón suficiente para ello. Sería apropiado incluir un tercer escenario, en el que lo promovido mediante el daño es también un bien corporal. Muchas intervenciones médicas son de este tipo, pues involucran una afectación temporal al cuerpo cuyo estado se pretende mejorar.

Ahora bien, ¿cuáles de estas acciones están justificadas y cuáles no? ¿hay alguna diferencia significativa entre el masoquista que somete su cuerpo a vejaciones a causa del placer que encuentra en ello y el luchador que lo hace con tal de inmortalizarse en la historia de un deporte? A pesar de lo importante que parece el tener una respuesta clara a estas preguntas, el consenso está lejos de alcanzarse, cuando menos en la esfera de la *moralidad* pública. Por un lado, tenemos a quienes piensan que, en la medida en que sus acciones no afecten directa o indirectamente al resto de las personas, es un despropósito juzgar, más aún el sancionar, a un individuo por lo que decida hacer con su propio cuerpo: *a cada loco su tema*. Pero hay también quienes, cuando encuentran la ocasión de intervenir, no dudan en reprender a las personas que atentan contra su propio bienestar. La realidad es que estas actitudes no dividen al mundo en dos clases de personas, y es muy probable que

⁶ No en todos los casos hacemos estas cosas tomando el placer que nos producen como una razón, en ocasiones advertimos que hay algo inadecuado en ellas y aun así no conseguimos evitar realizarlas. Entonces estamos frente a una acción acrática y no ante alguien que tiene (o cree tener) razones suficientes para comprometer su integridad corporal.

nosotros mismos actuemos en concordancia con una de estas posiciones en algunas circunstancias y con la contraria en otras. Sin embargo, la cuestión a resolver es si hay algo moralmente relevante detrás de nuestras amonestaciones o si expresan únicamente, en el mejor de los casos, nuestra preocupación personal por lo que consideramos el bienestar de una persona o, en el peor, un indiscreto entrometimiento en un espacio que las personas deberían gozar con entera libertad.⁷

En lo tocante al trato hacia nosotros mismos, encontraremos entre los filósofos morales dos posiciones contrastantes, análogas a la divergencia en nuestras actitudes cotidianas. Por un lado, tenemos a aquellos que piensan que las fallas en las acciones relativas a nosotros mismos tienen un carácter estrictamente prudencial. Esto quiere decir que pueden ser defectuosas únicamente en la medida en que no consiguen promover nuestro bienestar, sin que ello conlleve la violación de una norma ética que vuelva a la acción moralmente reprobable. Esto no significa, por supuesto, que el individuo en cuestión no pueda *explicarse* cuando le interrogamos acerca de sus motivaciones, sino, sencillamente, que no estamos en posición de juzgar su respuesta en términos éticos en la medida en que ella sea la única parte involucrada. Por el otro lado, hay quienes piensan que una acción de este tipo, al igual que las que involucran a otros agentes, está sujeta a estándares de evaluación moral. Como consecuencia, no todo lo que nos dispongamos a hacer con nuestras vidas ni con nuestros cuerpos nos está moralmente permitido, incluso cuando no existen terceras personas afectadas por nuestras decisiones.

Uno de los propósitos centrales de este trabajo es defender, precisamente, que la forma en la que decidimos utilizar nuestro cuerpo o lo que elegimos hacer sobre él no constituye un campo de acción que escape al escrutinio ético. Particularmente, mi objetivo es argumentar que la razón por la cual el trato hacia nuestros cuerpos está sujeto a evaluación moral es porque, así como tenemos deberes hacia el resto de las personas, también tenemos obligaciones morales hacia nosotros mismos. Esta tesis en particular, aunque nada extraña en la historia del pensamiento moral, ha sido

⁷ Una cuestión separada, que no trataré en este trabajo, es si el reconocimiento de que estas conductas son moralmente reprobables nos otorga el derecho a reprender o a intervenir en la vida de los individuos que actúan equivocadamente. Sólo diré que es especialmente delicado conferir esta clase de autoridad tanto a la sociedad civil o como al estado, pues nos referimos a decisiones que los agentes toman sobre sus propios cuerpos, y sólo en casos excepcionales estamos en mejores condiciones que ellos para evaluar los motivos y las circunstancias que los llevan a actuar de una determinada manera.

objeto de diversas críticas en la literatura filosófica. Particularmente, parece haber cobrado fuerza la idea de que hay algo contradictorio en una obligación en la que el sujeto obligado y el sujeto de derecho son la misma persona. Teniendo en mente estas preocupaciones, el primer capítulo de la investigación estará dedicado a analizar, por un lado, las razones por las cuales parece natural pensar que el trato hacia nosotros mismos (y hacia nuestros cuerpos) es un objeto legítimo de preocupación moral y, por el otro, el principal motivo por el que algunos consideran que, incluso si la ética debe ocuparse de ello, hablar en términos de obligaciones hacia uno mismo es inapropiado.

En los últimos años, diversos autores se han dedicado a refinar nuestra concepción de los deberes hacia uno mismo con el principal objetivo de lidiar con la supuesta paradoja a la que estos podrían dar lugar. Hacia el final del primer capítulo analizaré una de estas teorías recientes y argumentaré que, aunque consigue superar la principal objeción en contra de los deberes autodirigidos, existen otros motivos para dudar que dicha teoría sea la mejor forma de dar cuenta del fundamento y la estructura de esta clase de obligaciones. Trataré de mostrar que las limitaciones a las que se enfrenta esta propuesta (y otras semejantes) derivan en parte de su falta de amplitud y sistematicidad, por lo que en el segundo capítulo me dedicaré a examinar una concepción alternativa en la que se integran con mayor coherencia los deberes hacia uno mismo en el horizonte moral. La teoría que deseo defender en este ensayo es heredera de la filosofía kantiana, aunque distinta de la del propio Kant en algunos aspectos que considero cruciales para problematizar, particularmente, el papel de nuestro cuerpo en el contenido de estos deberes. La exposición de la filosofía moral de Christine Korsgaard —que es a la que hago referencia— ocupara, pues, la parte central del segundo capítulo. De acuerdo con su argumento, actuar racionalmente exige que otorguemos un valor incondicionado a nuestra condición de seres morales: a nuestra calidad de seres reflexivos que requieren de razones y de identidades prácticas para actuar y para vivir. Como mostraré, las conclusiones normativas a las que este argumento nos conduce son análogas a las implicadas por la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, el cual exige que tratemos a nuestra humanidad siempre como un fin en sí mismo. Por esta razón, me ocuparé también de arrojar luz sobre el concepto de *fin en sí mismo* y la clase de acciones que son consistentes con otorgar este estatus a nuestra naturaleza moral. Hacia el final del capítulo problematizaré la forma en la que Kant concibe los deberes morales hacia nuestros cuerpos con el propósito de evidenciar lo que considero una concepción deficiente de la animalidad subyacente a su propuesta filosófica.

Finalmente, en el tercer capítulo me ocuparé directamente de la pregunta *¿tenemos el deber moral de preservar y promover nuestro bienestar corporal?* Responder a esta interrogante a la luz de las conclusiones alcanzadas en el capítulo anterior requerirá de tres aclaraciones preliminares. En primer lugar, es necesario mostrar que en el deber de tratarnos como un fin en sí mismo se recogen también obligaciones relativas a nuestra naturaleza animal o física y no únicamente hacia nuestra naturaleza moral.⁸ En segundo lugar, argumentaré que es posible otorgar un contenido objetivo al concepto *bienestar físico* o *bienestar corporal*. Esta cuestión podría ser causa de escepticismo, pues hay quienes consideran que estos conceptos tienen una dimensión fuertemente relativa (a los individuos y a su contexto social, por ejemplo) que impiden formular una idea objetiva de bienestar de la cual derivar a su vez criterios normativos. Defenderé que estas dificultades son superables si aceptamos la concepción neorristotélica de la animalidad que Korsgaard nos ofrece y prestamos atención a la clase de generalidad que expresan nuestros juicios (evaluativos o no) sobre los organismos vivos. Como resultado, nos será posible formar un criterio con el cual juzgar qué acciones contribuyen a la preservación de nuestro bienestar físico y cuáles atentan contra él. Por último, me enfrentaré al problema de conciliar lo que, considero, son dos formas igualmente fundamentales e irreductibles de concebir nuestro bienestar: como organismos vivos y como seres morales. Contra Korsgaard, mi posición es que no es posible reducir un aspecto de nuestra constitución al otro y que, habiendo reconocido que tenemos la obligación de velar por ambos, es necesario encontrar una forma de remediar los conflictos que inevitablemente han de surgir entre ellos.

Existen muchos debates éticos de particular importancia en la actualidad que ponen a nuestro cuerpo al centro de la discusión: debates acerca de los derechos reproductivos, el trabajo sexual, la venta o donación de órganos y tejidos, la gestación subrogada, sólo por mencionar algunos de ellos. Con algunas excepciones, la literatura en torno a estas cuestiones se centra en las dimensiones jurídica y política de las mismas: se preguntan, por ejemplo, si debemos gozar del derecho de ejercerlas libremente o si el estado debe regularlas o incluso prohibirlas. El debate en torno a maternidad subrogada y al trabajo sexual son un claro ejemplo de ello. Por su parte, la cuestión de si incurren en alguna falta moral quienes deciden llevar a cabo estas acciones parece

⁸ Un camino alternativo es establecer una identidad entre la personalidad moral y la corporalidad. Aunque no tendré oportunidad de discutir con detalle esta tesis, quedará claro que esta es incompatible con la concepción de la normatividad en la que se basa mi argumento.

ocupar un lugar menos relevante. Esto puede deberse, en buena medida, a que las trabajadoras sexuales, las mujeres que deciden arrendar sus vientres, los adictos a las drogas, los interesados en vender órganos o tejidos, etc., suelen ser personas en circunstancias desventajosas, por lo que es razonable que nuestras discusiones sobre estos temas se centren en la forma en la que el estado debería actuar para disminuir el impacto negativo de estas prácticas. Sin embargo, reconocer si actuamos o no incorrectamente al participar en ellas puede influir en la forma de plantear los objetivos a largo plazo de nuestras políticas públicas (por ejemplo, si deberíamos tener por meta su erradicación). Pero también existen escenarios en los que estamos en mejor posición para deliberar y tomar decisiones y en los que, por lo tanto, es útil contar con una idea clara de los límites o los objetivos que debemos imponer a nuestras acciones, incluso si los únicos afectados por ellas seremos nosotros mismos. Aunque la mayor parte de las preguntas abordadas en este trabajo pertenecen al campo de la ética teórica, considero que las conclusiones a las que he llegado en él son lo suficientemente concretas para permitirnos vislumbrar sus implicaciones prácticas en esos contextos.

PRIMER CAPÍTULO

La idea de que tenemos deberes hacia nosotros mismos, aunque central en algunos autores indudablemente influyentes en el pensamiento moral (como es el caso de Kant), es objeto de controversia en la filosofía contemporánea. Dado que la tesis central de este trabajo depende, precisamente, de la existencia de esta clase de obligaciones, considero adecuado comenzar por exponer algunos de los argumentos en favor y en contra de las mismas. Con este propósito, el presente capítulo estará dividido en dos secciones. En la primera de ellas describiré muy brevemente el lugar que ha ocupado el trato hacia nosotros mismos en la filosofía moral y algunas razones por las que ha pasado a tener un papel secundario en la indagación ética moderna. En el segundo apartado me centraré en el argumento más sólido y más discutido en contra de los deberes hacia uno mismo, de acuerdo con el cual estos dan lugar a una paradoja. Finalmente, examinaré una de las teorías sobre los deberes autodirigidos que ensaya —insatisfactoriamente, a mi parecer— una respuesta a esta objeción.

Del cuidado de sí a los deberes hacia nosotros mismos

Si deseamos juzgar la pertinencia que tiene el trato hacia nosotros mismos para la reflexión ética, podemos comenzar analizando el lugar que ha ocupado este tema en la historia de la filosofía moral. En el caso de la ética socrática y de prácticamente todas las doctrinas inspiradas por ella en la antigüedad, está claro que las preguntas que conducen la indagación moral giran en torno a la forma de vida que deberíamos llevar a cabo con el propósito de «prepararnos para ser lo mejor posible.»⁹ Como dejan en claro diversos pasajes de los diálogos platónicos, para Sócrates y su discípulo las preguntas relativas a la naturaleza de lo bueno y lo justo nos conducen inevitablemente a cuestionarnos qué hace que una persona sea buena o justa, pues ambos términos refieren

⁹ Platón, “Apología de Sócrates”, en *Platón I*, trad. Julio Calonge (Madrid: Gredos, 2010), 28 (39d).

esencialmente a un estado del alma humana.¹⁰ Por este motivo, el autoconocimiento y el autocuidado ocupan un lugar central en su quehacer filosófico. En el pensamiento de Aristóteles y en el de las escuelas helenísticas las cosas son muy similares. Basta con que prestemos atención al papel preponderante que tienen en ellos las ideas de virtud y de felicidad. Ambos conceptos sólo tienen sentido en referencia con la vida *interior* de los seres humanos: no sólo con el *qué hacen*, sino particularmente con *quiénes son*.

Es natural, pues, que el pensamiento moral antiguo se ocupe sobre todo de qué clase de vida debemos procurarnos o los rasgos de carácter que sería provechoso adquirir en lugar de enfocarse en postular normas para interactuar con el resto de las personas. Por supuesto, una lectura cuidadosa de estos autores termina mostrando lo indisociable de ambos aspectos de la vida ética, de lo público y lo privado, de la estrecha relación entre nuestro carácter y la forma de vincularnos con el resto de los individuos. Gran parte de lo que somos se define en relación con nuestra inclinación a interactuar con las demás personas de una manera u otra, pero va mucho más allá de eso; tiene que ver, por ejemplo, con la forma en la que reaccionamos ante determinadas situaciones (la enfermedad, la pobreza, la soledad, etc.), en las que podrían estar o no involucradas otras personas. No debe sorprendernos, por lo tanto —aunque no deje de parecernos ajeno a lo que hoy consideramos propio de la moralidad—, que en la *Ética Nicomaquéa* se nos hable incluso de la manera en la que la persona virtuosa se comporta con respecto a la comida, la bebida y los placeres sexuales.¹¹ La filosofía helenística está igualmente repleta de indicaciones de este género. Si nos remitimos a los preceptos prácticos característicos de cada una de estas escuelas, seguro nos vendrán a la mente la frugalidad de los cínicos, el desapasionamiento estoico o la rusticidad epicúrea. En todos estos casos, el cuidado de sí no puede sino desempeñar un lugar fundamental en la procuración de una vida acorde con las exigencias de la ética.

No obstante, a primera vista, parece que algo ha cambiado sustancialmente en nuestra forma de concebir las demandas de la moralidad. Incluso podríamos llegar a pensar que a la ética antigua

¹⁰ «Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo». Platón, “República”, en *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1988), 240 (443d).

¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*. (1118a30)

apenas y se corresponde con lo que hoy en día llamaríamos *filosofía moral*.¹² ¿En qué radicaría, exactamente, la distinción entre la filosofía moral moderna y la antigua? Las respuestas ofrecidas por quienes creen que esta escisión existe ponen énfasis en aspectos muy distintos,¹³ pero llama la atención que el lugar central que le confiere la filosofía antigua al autocuidado sea uno de los señalados recurrentemente.

El cuidado de uno mismo se ha convertido, a partir de un cierto momento —y es muy difícil saber exactamente desde cuándo— en algo un tanto sospechoso. A partir de dicho momento, ocuparse de sí mismo ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo.¹⁴

De igual manera, la atención que la ética antigua deposita en los aspectos privados de nuestras vidas sería un punto de discordancia con la ética moderna. Para una ética secular, afirmar que hay una dimensión moral en nuestra forma de disfrutar los alimentos o de los placeres sexuales, como sugiere Aristóteles, podría parecer excesivo.¹⁵

Aunque considero que es equivocado tratar de establecer una distancia tajante entre los propósitos, el método o los presupuestos de la filosofía moral antigua y la moderna, no hace falta extendernos aquí sobre dicha cuestión. Lo que deseo destacar es sencillamente el contraste entre la centralidad de estas cuestiones en la antigüedad y la extrañeza o la desconfianza que puede provocar ahora el hecho de que una ética se ocupe del trato de una persona hacia consigo misma en los mismos términos (con la misma gravedad, incluso) en los que tratamos nuestras relaciones con las demás personas. A pesar de estas sospechas, algunos autores consideran que es pertinente hablar de

¹² Esta es, por ejemplo, la posición de Bernard Williams en *Ethics and the Limits of Philosophy* (Abingdon: Routledge, 2006).

¹³ Una revisión crítica de las diversas razones ofrecidas para establecer una distancia decisiva entre la moralidad antigua y la moderna puede hallarse en Julia Annas, “Ancient Ethics and Modern Morality”, *Philosophical Perspectives* 6, núm. 1992 (1992): 119–36.

¹⁴ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 1999), 397.

¹⁵ Cfr. Julia Annas, “Ancient Ethics and Modern Morality”, *Philosophical Perspectives* 6, núm. 1992 (1992): 126. Esto no quiere decir que no nos escandalicemos ante ciertas formas de comer o algunas prácticas sexuales. La cuestión es que muchos ven en este rechazo únicamente una manifestación de tabúes sociales o de un orden cultural contingente y no una reacción ante la violación de auténticas normas morales.

tareas de autocuidado, de virtudes o de autorrespeto, siempre y cuando no perdamos de vista que estas tienen una relevancia exclusivamente prudencial cuando no involucran a otros, de tal forma que no se comete una falta moral al desatenderlas.

Esta es la posición de John Stuart Mill, para quien las disposiciones de carácter que no afectan directa o indirectamente las vidas de otras personas pueden ser objeto de un rechazo natural y hacer que nos conduzcamos con cierto desprecio hacia las personas que se comportan con poco respeto hacia sí mismas o que muestran vicios que nos resultan desagradables y, sin embargo, niega que haya razones morales para castigar esas conductas:

Pueden ser pruebas de cualquier cantidad de insensatez, o falta de dignidad personal y respeto por sí mismo; pero sólo son objeto de reprobación moral cuando conllevan el incumplimiento de nuestros deberes para con los demás, por los que el individuo está obligado a cuidar de sí mismo. Los llamados deberes hacia nosotros mismos no son socialmente obligatorios, a menos que las circunstancias los conviertan al mismo tiempo en deberes para con los demás. El término deber hacia uno mismo, cuando significa algo más que prudencia, significa respeto a sí mismo o el desarrollo de sí mismo; y por ninguno de ellos es alguien responsable ante sus semejantes, porque no es para el bien de la humanidad que se le haga responsable de ellos.¹⁶

Esta actitud frente a los deberes hacia uno mismo es compartida por otros filósofos morales en la actualidad, si bien las razones detrás de ello no son siempre las mismas. En el caso de las éticas utilitaristas como la de Mill, está claro por qué nos conducen casi inevitablemente a esta conclusión, pues la manera en la que formulan los principios para la acción es generalmente impersonal. Es una máxima ampliamente aceptada en estas teorías el que *todos deben contar como uno y nadie como más que uno*.¹⁷ En esta exigencia está implícita la renuncia a la centralidad de la primera persona. No

¹⁶ John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. David Bromwich y George Kateb (New Haven: Yale University Press, 2003), 142. Las ideas de Mill han sido especialmente influyentes en la esfera política y, en particular, en la tradición liberal. No obstante, incluso en esta corriente de pensamiento, hay autoras que han subrayado la necesidad de que el estado incida de alguna manera en las decisiones individuales para evitar que estas refuercen las desigualdades y la opresión social. Por ejemplo, Claire Chambers argumenta que esta necesidad surge a causa de las construcciones sociales que alienan nuestra autonomía. *Cfr.* Chambers, *Intact: A Defence of the Unmodified Body*.

¹⁷ Cfr. Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer, *Utilitarianism. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 31.

tengo, en principio,¹⁸ razones para anteponer —en este caso en el cálculo de utilidad— mis intereses (como tampoco los de mi familia o amigos) a los de cualquier otra persona. Así, la exigencia más fundamental para estas propuestas es traer al mundo las mejores consecuencias posibles o maximizar la utilidad (como sea que esta sea entendida), exigencia que se expresa, de forma general, sin que exista ninguna persona en particular a la que le debamos el cumplimiento de dicha obligación. Como resultado, incluso si en determinadas circunstancias el cálculo de utilidad nos llevara a concluir que lo que trae al mundo las mejores consecuencias es que persigamos una forma de vida virtuosa o que desarrollemos nuestros talentos, no es a mí mismo a quien debo estas acciones ni hace falta admitir que sean buenas en sí mismas.

Es posible llegar a conclusiones muy similares sin la necesidad de tener como punto de partida una ética consecuencialista. Podríamos afirmar sencillamente que el ámbito de la moralidad emerge únicamente en la presencia de otros. De acuerdo con esta visión, la ética sería, en un cierto sentido, una ciencia de la mediación entre intereses en conflicto. Y, en la medida en que, según algunos autores, no es posible que exista conflicto entre los intereses de una persona en su singularidad, no tiene el menor sentido tratar de establecer una legalidad ética que rija nuestra conducta en lo relativo a nosotros mismos. En todo caso, en lo que atañe a su propia persona, alguien podría calificarse como poco eficiente, inepto o incluso irracional en la medida en la que no logra advertir qué curso de acción le traería un mayor beneficio; en cambio, «de lo único que no se nos ocurriría autoacusarnos es de haber actuado “inmoralmente”.»¹⁹

A pesar del recelo que provoca en algunos autores, la idea de que nos debemos algo a nosotros mismos o de que hay ciertas formas de actuar que son condenables a pesar de sólo involucrar nuestro propio bienestar sigue prevaleciendo en el uso cotidiano. Podemos reconocerlo cuando reprochamos a alguien el que admita ser tratado de manera denigrante o cuando le censuramos por no reparar en su propia salud al momento de comer. *Debes darte a respetar o deberías dejar de fumar* son expresiones

¹⁸ Digo *en principio* porque el utilitarista podría encontrar que un mundo en el que los agentes no tengan una cierta disposición a preferir sus propios intereses podría dar lugar a una situación caótica que produzca peores consecuencias. Sin embargo, al momento de confrontar un dilema moral, estos miramientos parciales hacia mi propio bienestar no deberían entrar en juego.

¹⁹ Alejandro Tomasini Bassols, “Ortiz-Millán y los deberes hacia uno mismo”, *Diánoia* 53, núm. 60 (2008): 173.

que utilizamos sin mucho temor a estar exigiendo algo descabellado. Quizá por ello hay quienes adoptan una posición más moderada y sostienen que el trato hacia nosotros mismos puede ser objeto de escrutinio ético, pero rechazan que las conclusiones que podamos alcanzar puedan expresarse en términos de deberes. Es decir, deliberar respecto a la forma de vida que nos sería provechoso vivir, los hábitos o habilidades que nos convendría cultivar, etcétera, puede tener un valor práctico que justificaría nuestro empeño en reflexionar al respecto, no obstante, según estas posturas, sería erróneo sostener que no perseguir estos bienes conlleva la violación de una obligación moral hacia nosotros mismos. Sin embargo, para que esta posición sea significativamente distinta a aquellas que rechazan por completo que demos una dimensión moral al trato hacia uno mismo, hace falta explicar qué clase de normatividad poseen o qué rasgo las convierte en algo más que una recomendación prudencial.²⁰ De no ser así, nos conducen a un escenario ambiguo en el que el peso moral del trato hacia nosotros mismos corre el riesgo de perderse por completo.²¹

Todas estas inquietudes ante la afirmación de que tenemos deberes hacia nosotros mismos son, evidentemente, un obstáculo para lo que me he propuesto defender en este trabajo. Si bien mi objetivo no es invocar la noción de autocuidado como la preocupación central de la ética a la manera de las filosofías antiguas, mi deseo es mostrar que el trato hacia nosotros mismos — independientemente de si puede afectar o no a otros individuos— no constituye un ámbito de nuestras vidas en el que la moralidad no tiene cabida. Más aún, mi deseo es mostrar que es posible hablar de deberes hacia nosotros mismos en los mismos términos en los que lo hacemos cuando hablamos de nuestras obligaciones hacia el resto de los individuos. Una ética, tal como yo la entiendo, nos ofrece razones que se antepone al resto de justificaciones que podemos tener para elegir un curso de acción. Por ello, si cuento con auténticas razones morales para tratarme a mí

²⁰ Por supuesto, hay autores que descartan del todo la posibilidad de una ética normativa en el sentido que aquí se propone, pero me refiero ahora a aquellas que reconocen que existen deberes morales objetivos y sin embargo rechazan que podamos tenerlos hacia nosotros mismos.

²¹ Una posición cercana a la aquí descrita puede hallarse en Gustavo Ortiz-Millán, “¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?” in *Conceptos éticos fundamentales*, ed. M. Platts (D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2007), 147–65. Este ensayo es buen ejemplo de la ambigüedad que señalo. El autor sugiere que deberíamos utilizar el *lenguaje de las virtudes* y no el de los deberes para tratar estas cuestiones, pero no explica qué peso tendrían al momento de evaluar motivos para la acción o si tendrían una obligatoriedad similar a la de los deberes, aun si no debiéramos a nadie en particular la tarea de ser virtuosos.

mismo de una determinada manera, dichas razones tienen un carácter normativo en al menos dos sentidos. En primer lugar, debo poner estas razones por encima de otros factores que pudieran hacerme elegir un curso de acción distinto. Adicionalmente, debo llevar a cabo la acción requerida por las razones adecuadas, de otra forma, estaría faltando a mi obligación incluso si las motivaciones que obedezco terminaran por hacerme obrar de la misma manera.

La teoría ética que presentaré en el siguiente capítulo dejará en claro por qué las objeciones que he mencionado hasta ahora no constituyen un verdadero problema para la existencia de deberes autodirigidos. En pocas palabras, mostraremos que una de las exigencias fundamentales de la moralidad es tratar a cada uno de los agentes (incluyéndonos a nosotros mismos) como un fin en sí mismo, lo cual nos llevará a aceptar la pertinencia ética de determinadas tareas de autocuidado y de autoperfeccionamiento. Sin embargo, hay una objeción en la que quisiera profundizar a continuación, ya que es la principal prueba que debe enfrentar una defensa de los deberes hacia uno mismo. Como veremos, la fuerza de esta objeción proviene de lo aparentemente incontrovertible de sus premisas y, dado que representa un grave inconveniente para la idea un deber hacia uno mismo, será necesario que nuestra propuesta sea capaz de responder a ella.

La paradoja de los deberes hacia uno mismo

“On duties to oneself” es un artículo de Marcus Singer publicado en 1959. En él argumenta en contra la división común de nuestras obligaciones morales entre deberes hacia otros y deberes hacia nosotros mismos. Su objeción se dirige, no a la división misma, sino al hecho de que existan deberes de la segunda clase. Los deberes, nos dice Singer, son de tal género que cuando un sujeto A tiene un deber hacia un sujeto B, B tiene a su vez un reclamo legítimo o un derecho en contra de A. Así, por ejemplo, si yo tengo el deber de devolver a mi amigo el libro que me prestó, él tiene el derecho a que yo se lo regrese. Adicionalmente, todos los deberes tienen la característica de que el sujeto obligado no puede liberarse a sí mismo de ellos. Únicamente la persona que goza del derecho en mi contra puede eximirme de mi obligación. En este caso, sólo si mi amigo decidiera absolver mi deuda, yo dejaría de estar obligado a devolverle su libro. De otra forma, si yo decidiera (quizá porque he perdido interés en su amistad o porque el libro me ha gustado mucho) no entregarlo nunca, simplemente estaría faltando a mi deber, pero este no se anularía. Nótese, pues, que hay dos papeles

en esta dinámica: por un lado, tenemos al sujeto obligado, quien es incapaz de revocar su obligación; en el otro, al sujeto hacia quien se tiene dicha obligación, poseedor de un derecho y de la capacidad de renunciar a él cuando así lo desee.

Cuando hablamos de deberes de una persona hacia sí misma, de acuerdo con Singer, las características de los deberes que hemos descrito antes nos conducen irremediabilmente a una contradicción. Basta con esquematizar los rasgos mencionados para que dicha contradicción se haga patente:

1. Si A tiene un deber hacia B, B tiene un derecho en contra de A (de que este cumpla su obligación).
2. Aquél que posee un derecho respecto de otra persona tiene la capacidad de renunciar a su derecho y liberar de esta manera al sujeto contra al cual tenía un reclamo hasta entonces legítimo.
3. No es posible que una persona se libere a sí misma de un deber.

En el caso de los deberes hacia otras personas, estas características de nuestras obligaciones morales no plantean ningún problema. Sin embargo, cuando el sujeto obligado es el mismo al que se debe dicha obligación, estas premisas nos conducen a una paradoja, pues tendríamos a un individuo ocupando a la vez dos posiciones cuyas facultades entran en contradicción: en tanto que sujeto de derecho, es capaz de renunciar a lo que le es debido; en tanto que sujeto obligado, es incapaz de anular su deuda. Ilustrémoslo con el siguiente ejemplo: si tengo el deber hacia conmigo mismo de alimentarme sanamente, tengo también el derecho en contra mía de tener una dieta balanceada. Aun si concedemos que siendo idéntico a mí mismo puedo desempeñar al mismo tiempo el papel de sujeto obligado y de sujeto de derecho, lo que no lógicamente aceptable es que los roles que desempeño tengan cualidades mutuamente excluyentes. Pero eso es precisamente lo que ocurre. Soy al mismo tiempo la parte de la relación que no puede anular legítimamente la obligación moral y la parte que sí puede hacerlo. Además de ser formalmente problemática, esta contradicción nos conduciría a una situación en la que la relevancia práctica de los deberes hacia uno mismo desaparece. Retomando nuestro ejemplo, la obligación de alimentarme sanamente se vuelve intrascendente si puedo anularla —asumiendo mi posición como portador del derecho— cada vez que me sienta tentado a comer algo perjudicaría mi salud. Lo mismo pasaría con cualquier otra responsabilidad autodirigida que pudiéramos pensar.

Aunque Singer no emplea este argumento en contra de un autor en particular, hace referencia a Kant como el filósofo moderno que ha llevado más lejos la convicción de que esta clase de deberes existe, pues les otorga un lugar fundamental en nuestra vida moral.²² En efecto, Kant no sólo defiende la existencia de esta clase de deberes, sino que nos dice que de no haber tales «no habría ninguna 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: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica».²³ Sin embargo, llama la atención que Singer no haga referencia al hecho de que el propio Kant advierte esta potencial contradicción y que no analice tampoco el argumento con el que responde a ella. En la segunda parte de *La metafísica de las costumbres*, “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”, Kant nos presenta este mismo problema, precisamente como introducción a su presentación de los deberes hacia uno mismo. Es innecesario que exponga su versión del dilema, ya que es prácticamente la misma que hemos presentado antes. Sí considero valioso, en cambio, que revisemos brevemente su manera de replicar a la cuestión, para ver si podemos darnos por satisfechos con su solución.

A diferencia de Singer, Kant considera que la contradicción no es solamente el resultado de atribuir a una misma persona dos roles que conllevan facultades en conflicto, sino de hacerlo desde una sola perspectiva. Haciendo énfasis en esto, su estrategia no consiste en atacar alguna de las tres premisas que hemos descrito antes, sino en hacernos ver que una sola persona existe en una *doble calidad* que le permite ocupar ambos papeles en la relación sin entrar en contradicción. Esta dualidad se refiere a la distinción entre el sujeto en tanto que ser sensible (*homo phaenomenon*) y el sujeto como ser racional (*homo noumenon*). (MC 276, VI:418). No se trata, por supuesto, de dos personas distintas, sino de dos perspectivas desde las cuales podemos pensar a un mismo sujeto. Al hablar del ser humano como ser sensible hacemos referencia a su existencia natural, capaz de actuar conforme a razones, sin que estas lo vinculen en los términos de una obligación. La segunda perspectiva, la de su personalidad (como también la llama), designa a su carácter libre, sujeto de obligación moral. Sería, entonces, en correspondencia con esta división como se asignarían los roles del portador del derecho

²² Marcus G. Singer, “On Duties to Oneself,” *Ethics* 69, no. 3 (1959): 202.

²³ Immanuel Kant, *Metafísica de Las Costumbres*, trans. Adela Cortina Orts and Jesús Conill Sancho (Madrid: Tecnos, 2018), 275, VI:417. En adelante *MC*.

y el de la obligación: el sujeto considerado como ser racional tendría ciertos deberes dirigidos a sí mismo en tanto que ser sensible. En el próximo capítulo diré algo más sobre las dificultades a las que nos conduce la perspectiva kantiana, por el momento, sólo quisiera señalar que admitir la solución que nos ofrece Kant requiere de asumir un compromiso nada trivial con su concepción de la persona e incluso con su metafísica, pues es evidente que no es suficiente con que podamos pensar estos dos aspectos de nuestra constitución para reconocer que de hecho son roles operativos en la conformación de nuestra agencia.²⁴ Hace falta mostrar la necesidad de asumir estas perspectivas, cosa que a su vez nos demanda admitir otros aspectos de la filosofía kantiana que me parecen problemáticos, como la distinción fenómeno-nómeno. En lugar de ahondar ahora en los rasgos cuestionables de dicha metafísica, quisiera exponer una respuesta reciente a la paradoja de Kant y Singer cuyo examen puede servirnos por al menos dos razones. En primer lugar, porque nos ayuda a ilustrar la forma de proceder de la gran mayoría de autores contemporáneos que tratan de defender la existencia de deberes hacia uno mismo y me permitirá señalar por qué la considero poco productiva. De igual manera, nos será útil analizar esta propuesta en particular porque hace uso de conceptos similares a los de la respuesta que defenderé más adelante, pero nos deja entrever la necesidad de ir más lejos en la caracterización de los mismos.

Paul Schofield es uno de los muchos autores que, en los últimos años, han desarrollado teorías sobre los deberes hacia uno mismo que hacen frente al reto lanzado por Singer. Su respuesta no se dirige en contra de ninguna de las premisas del dilema, sino que —al igual que Kant— argumenta en favor de la posibilidad de que un agente sea al mismo tiempo sujeto de derecho y sujeto obligado de una forma no contradictoria. Schofield identifica dos clases distintas de deberes hacia uno mismo. En primer lugar, tenemos los deberes *diacrónicos* hacia nosotros mismos, que son aquellos que nos obligan con relación a nuestro yo futuro. La segunda clase la conforman nuestros deberes *sincrónicos*, que son aquellos dirigidos a nuestra persona actual. Aunque para cada clase de deber nos ofrece un argumento distinto, en ambos casos la defensa de Schofield comienza por subrayar que la

²⁴ Si bien no es necesario hipostasiar estos dos elementos como si se trataran de dos *habitantes* en nuestra persona, me parece que Kant no trata de establecer una distinción meramente lógica para responder a un reto que sería igualmente lógico. No se trata de establecer una distinción cualquiera en la subjetividad que le permita a un mismo individuo asumir los dos papeles exigidos por la estructura relacional del deber, sino de mostrar que no puede pensarse al agente sin asumir estas perspectivas.

razón por la cual nuestros deberes morales requieren generalmente de dos individuos (un sujeto obligado y el portador de un derecho) es que los reclamos morales surgen de razones ofrecidas desde la perspectiva de la segunda persona. De acuerdo con esta concepción, que toma prestada de Stephen Darwall, «una perspectiva o emplazamiento (*standpoint*) es un punto de vista desde el cual uno percibe, o siente emociones, o tiene sensaciones, o juzga que una proposición es verdadera, o desea alguna acción particular, etc.»²⁵ Generalmente, un dilema moral surge cuando dos puntos de vista entran en conflicto entre sí; entonces, las razones ofrecidas por cada una de las partes para generar demandas legítimas contra la otra deben sopesarse según su relevancia en relación con estas perspectivas. Si dos personas se disputaran, por ejemplo, una consulta médica para la que ninguno ha hecho cita con anticipación, quizá el sujeto A se sienta con el derecho a ser atendido primero por haber llegado unos minutos antes al consultorio que el paciente B. No obstante, dado que B tiene los síntomas premonitorios de un paro cardíaco, seguramente se sentirá moramente ofendido por A si este no está dispuesto a ceder su lugar después de conocer los detalles de su situación (y más aún, seguramente, si también el médico prefiriera respetar el orden de llegada). Es a partir de la evaluación de estas razones invocadas por una segunda persona que comprendemos y justificamos nuestras obligaciones o nuestros derechos morales. Hay que señalar que estas razones pueden ser expresadas *de facto* por una segunda persona o sólo hipotéticamente, es decir, reconocidas por mí como algo que la otra persona podría manifestar.

De acuerdo con Schofield, si estas son las condiciones necesarias para que exista un deber moral, no parece haber ningún impedimento para que se cumplan en relación con una sola persona. Para mostrarlo, hace hincapié en que la existencia de distintas perspectivas, en el sentido que hemos descrito antes, no requiere necesariamente de la existencia de dos personas metafísicamente distintas. Aunque es cierto que generalmente estos puntos de vista y las razones que de ellos derivan están conectadas con la singularidad de los agentes, Schofield cree poder mostrarnos que una persona es capaz de tener razones de este mismo género con respecto a sí misma. Lo único que hace falta reconocer —sin la necesidad de comprometernos con una forma particular de entender la unidad de una persona a lo largo del tiempo— es que un solo individuo puede ocupar diferentes

²⁵ Paul Schofield, “On the Existence of Duties to the Self (and Their Significance for Moral Philosophy),” *Philosophy and Phenomenological Research* 90, no. 3 (2015): 517.

puntos de vista a lo largo de una sola vida. El ejemplo con el que lo ilustra es el siguiente: una persona a sus dieciocho años puede ver en el placer que le produce el cigarrillo una razón suficiente para fumar ocasionalmente. Consideremos que ocupa entonces una primera perspectiva (P1). Pero, desde el punto de vista de su adultez (P2), su antiguo hábito de fumar terminaría por causar un grave problema para su salud y sería razonable exigir (hipotéticamente) a su yo pasado que evite hacerlo. Como consecuencia, la persona actualmente existente (P1) podría reconocer que la demanda hipotética de su yo futuro es legítima y que tiene mayor fuerza que la suya, por lo que no tiene más que admitir que está obligado a dejar de fumar.²⁶

Ateniéndonos a esta caracterización de los deberes hacia uno mismo, los reclamos que nuestras perspectivas futuras pueden tener en contra nuestra no nos conducen a la contradicción señalada por Singer ni tienen una carga normativa menor a la de las obligaciones hacia terceras partes:

Cuando un deber se genera desde una determinada perspectiva temporal, es lógico que, si se renuncia a él, haya que hacerlo desde el punto de vista desde el que se emitió la demanda (hipotética) que generó el motivo de la segunda persona. Así, en el caso del fumador, dado que la demanda (hipotética) que generó el motivo se emite desde P2, es desde P2 desde donde se tendría que renunciar al deber. Pero, el acto infractor se produce antes de que ella llegue a ocupar P2, por lo que, aunque el deber fuera renunciable en principio, asegurar la liberación sería, sin embargo, imposible.²⁷

De esta manera, conservaríamos la fuerza vinculatoria de la obligación sin la necesidad de afirmar que los derechos son esencialmente irrenunciables. Adicionalmente, a diferencia de la respuesta de Kant, Schofield señala que la suya no nos orilla a aceptar ninguna manera particular de entender la identidad personal ni asume compromisos metafísicos cuestionables. Cabe señalar, no obstante, que este argumento sirve únicamente para mostrar la plausibilidad de los deberes hacia un yo futuro, pero no nos permite hablar todavía de obligaciones independientes de esta secuencia temporal de emplazamientos y vinculadas a quienes somos en el momento actual. Por ello, en un artículo posterior desarrolla una defensa de lo que llama *deberes sincrónicos* hacia nosotros mismos.

Siguiendo una estrategia muy similar, Schofield se da a la tarea de mostrar que no sólo somos capaces de ocupar diversas perspectivas a través del tiempo, sino también en un momento

²⁶ Schofield, 520.

²⁷ Schofield, 521.

determinado. Recordemos que lo que es moralmente relevante de esta capacidad para asumir diversos puntos de vista es el hecho de que de ellos derivan razones específicas que pueden presentárnos con el carácter de una segunda persona capaz de influir en las razones de otro. Pues bien, de acuerdo con Schofield, estas condiciones también pueden cumplirse en una única instancia temporal gracias a que poseemos más de una identidad práctica. Una identidad práctica, nos explica, es una caracterización de lo que una persona es, la cual le ofrece razones para actuar.²⁸ Generalmente, es a partir de estas identidades que deliberamos acerca de lo que debemos hacer; así reconozco, por ejemplo, mis obligaciones *en tanto que* padre, *en tanto que* alumno, *en tanto que* amigo, etc. De ella derivan fines e intereses particulares que bien podrían ser irrelevantes desde el punto de vista de otras identidades prácticas. Es por esto que, dado que una persona posee más de una identidad práctica en un mismo momento (puedo ser a la vez padre, alumno y ciudadano), es razonable pensar que una persona puede tener reclamos morales contra sí misma en la medida en que son hechos desde una identidad práctica a otra, cuyos intereses pueden diferir o incluso entrar en conflicto.

Desafortunadamente, al considerar la existencia de los deberes sincrónicos, reaparece un problema con el que su caracterización de los deberes diacrónicos había conseguido lidiar. Hemos dicho que para que un deber moral tenga relevancia, este no puede ser descartado a capricho por el sujeto obligado —que en el caso de los deberes hacia uno mismo es el mismo que el portador del derecho. Si antes sorteábamos este dilema apelando a la incapacidad de asumir el punto de vista futuro desde el cual se realiza la demanda —volviendo así imposible liberarnos de ella—, está claro que no sucede lo mismo con los deberes sincrónicos, ya que soy al mismo tiempo mis diversas identidades prácticas y puedo *ocuparlas* en el sentido relevante para hacer y deshacer mis reclamos. La respuesta de Schofield a este problema es, en pocas palabras, la siguiente: existen algunas identidades prácticas necesarias y las demandas que de ellas obtenemos son, por tanto, irrenunciables.²⁹ ¿Y cuáles son, pues, estas identidades prácticas necesarias? Sobre este punto, Schofield no asume una posición concreta, pero nos señala dos propuestas filosóficas que defienden de manera plausible la existencia de estas identidades necesarias: la de Harry Frankfurt y la de

²⁸ Paul Schofield, “Practical Identity and Duties to the Self,” *American Philosophical Quarterly* 56, no. 3 (2019): 224.

²⁹ Schofield, 226.

Christine Korsgaard. Sobre la primera, basta con decir que no se refiere a una identidad práctica en sentido estricto, sino a un elemento esencial de toda identidad práctica, que son nuestros vínculos amorosos (con personas, cosas, lugares, etc.). De estas relaciones, de acuerdo con Frankfurt, se dependen metas e intereses de los que a su vez derivan razones para nuestro actuar. Asimismo, con ella vienen implicados ciertos deberes categóricos. Acerca de la posición de Korsgaard no diré nada por el momento, pues haré una exposición relativamente detallada de la misma en el próximo capítulo. Sin embargo, antes de pasar a ello, sería conveniente evaluar los argumentos que hemos expuesto y ver si la propuesta de Schofield —a pesar de su incompletud— nos ofrece una respuesta satisfactoria a la paradoja de Kant y Singer.

Aunque parece que, efectivamente, su teoría consigue sortear la paradoja de los deberes hacia uno mismo, considero que existen problemas de otro género que requieren de nuestra atención. En el caso de su defensa de los deberes diacrónicos hacia uno mismo, existe una dificultad para decidir en qué momento transitamos de un emplazamiento a otro. Sería imposible, a mi parecer, designar de forma razonable un lapso de tiempo durante el cual se extiende cada punto de vista (¿veinte minutos, un día o cada tres semanas?). Necesitamos, más bien, un criterio directamente relacionado con lo que hace del punto de vista un factor moralmente relevante, es decir, el hecho de que exprese fines e intereses particulares que nos ofrecen razones para la acción. Sin embargo, nuestro contexto y nuestras motivaciones pueden cambiar de un momento a otro, generando así distintos puntos de vista a los que tendríamos la responsabilidad de considerar sin que contemos con criterios claros para conciliar estas perspectivas o reunirlos como parte de un sólo emplazamiento. Existen circunstancias en las que voluntariamente nos implicamos en una situación que puede ser dolorosa o incómoda, de tal forma que, por más firme que haya sido la convicción que nos condujo a ella, no deja de producirnos rechazo al momento de vivirla. Imaginemos que, durante mis estudios, decido matricularme en un curso que será de mucho provecho para mi currículum, pero que sé que es particularmente difícil para mí, por lo que consumirá mucho de mi tiempo y exigirá un esfuerzo extraordinario de mi parte durante el semestre. Desde el punto de vista que ocuparé en el futuro (una vez inmerso en las exigencias del curso), esta puede ser una situación claramente desagradable, y los intereses de ese yo ulterior podrían oponerse a las obligaciones que le hice adquirir. Lo mismo sucede en decisiones a más corto plazo, como la de someterse a una cirugía dental, experiencia que a mi yo reclinado bajo la indumentaria del médico le resultará sin duda

dolorosa.³⁰ En este caso, podríamos decir, el yo que ha aceptado la intervención médica actúa contra los intereses del yo que sufrirá más tarde a causa de ella.

Más allá de esta dificultad que surge al intentar determinar en qué momento transitamos de un punto de vista a otro, considero que esta manera de fragmentar los intereses de un agente es problemática en un sentido más grave porque parte de una concepción errónea de cómo determina sus fines un ser racional. Como describiré con mayor detalle más adelante, la visión que suscribo entiende que las razones que tenemos para tomar decisiones ahora no se limitan a nuestros intereses inmediatos, sino que las decisiones de un agente se definen en relación con un proyecto de vida que se extiende —en ocasiones indeterminadamente— en el tiempo.³¹ Como resultado, parece problemático pensar de manera aislada los fines e intereses que un sujeto podría tener al ocupar un punto de vista distinto en el futuro. Es necesario pensar estos emplazamientos como estando siempre determinados por la proyección a futuro de sus intereses y juzgar la validez de sus reclamos en relación con las decisiones que ha tomado con anterioridad. De esta manera (si insistiéramos en separar lógicamente esta secuencia de perspectivas), el estudiante que se siente fastidiado a mitad del curso y preferiría no tener que lidiar con él no estaría sufriendo una ofensa por parte de su yo pasado porque la razonabilidad³² de sus intereses sólo puede entenderse a la luz de sus decisiones pasadas. Así, la singularidad de estos puntos de vista (P1, P2, etc.) se difumina al grado en que podríamos poner en cuestión su utilidad para entender cómo y qué clase de cosas podemos debernos a nosotros mismos.

La noción de identidad práctica que nos presenta en su defensa de los deberes sincrónicos es, aunque muy general, mucho más valiosa. Podríamos decir, incluso, que una identidad práctica es un punto de vista dotado de contenido. No sólo incluye algunas determinaciones del sujeto entendido de manera aislada (como un ser humano con tales y cuales capacidades), sino también en relación con el resto de individuos (padre de alguien, ciudadano de una nación, etc.) En su

³⁰ Este ejemplo es utilizado por Daniel Muñoz en “The Paradox of Duties to Oneself,” *Australasian Journal of Philosophy* 98, no. 4 (2020): 5.

³¹ Christine M. Korsgaard, “Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit,” *Philosophy & Public Affairs* 18, no. 2 (2012): 113–14.

³² Entendiendo por esto la capacidad que tendrían sus intereses de funcionar como razones para obligar a otro (en este caso a su yo pasado).

constitución podríamos incluir también la proyección temporal de sus fines de la que hemos hablado antes e, incluso, si la refináramos lo suficiente, sería posible explicar a partir de ellas por qué estamos obligados a procurar nuestro bienestar en un futuro sin la necesidad de recurrir a una secuencia discreta de perspectivas a través del tiempo. Sin embargo, como hemos señalado, que esta estrategia consiga superar la paradoja de los deberes hacia nosotros mismos depende de la existencia de una o varias identidades prácticas a las que no podamos renunciar.³³ Es natural que Schofield no resuelva de manera definitiva cuáles son estas identidades prácticas necesarias, pues está claro que el propósito de su artículo es ofrecer una respuesta parcial al problema y se conforma con indicarnos que existen defensas verosímiles de este género de identidades. No obstante, si queremos ofrecer un argumento comprensivo, como es el caso de este trabajo, hace falta ir más allá y tomar partida por una posición concreta. Otro aspecto que queda sin resolver en el planteamiento de Schofield es el criterio con el cuál evaluamos la validez de los reclamos hechos desde un emplazamiento o una identidad práctica determinada. Este es, por supuesto, un problema ético de carácter mucho más general y es perfectamente comprensible que los ensayos que hemos revisado no nos den detalles al respecto. Pero, al igual que la cuestión anterior, debe quedar aclarada si deseamos llegar a un punto desde el cual nos sea posible definir cuáles son nuestras obligaciones hacia nosotros mismos y no sólo mostrar la plausibilidad de su existencia. En el siguiente capítulo deseo ocuparme de estas omisiones y presentar una teoría que, al igual que la de Schofield, se vale de la noción de identidad práctica para formar una explicación mucho más comprensiva sobre la naturaleza de nuestras tareas morales y que constituye —quiero mostrar— un modelo en el que la capacidad para obligarnos a nosotros mismos ocupa un lugar esencial en nuestras vidas morales.

³³ Schofield no deja del todo claro por qué basta con que reconozcamos la existencia de identidades prácticas necesarias para que tengamos deberes a los que no podemos renunciar. Si no puedo dejar de lado mi estatus de ser humano, por ejemplo, eso quiere decir que siempre debo tener en consideración los intereses y fines que se derivan de esa identidad, pero también significa que siempre estoy en posición de *ocupar* esa identidad y renunciar a los derechos que ostenta. Afirmar que una identidad necesaria acarrea consigo ciertas obligaciones igualmente necesarias requiere de un argumento adicional que Schofield no provee. Como veremos a continuación, en la obra de Korsgaard encontramos una respuesta a esta cuestión.

SEGUNDO CAPÍTULO

En el capítulo anterior he expuesto algunos de los problemas a los que debe enfrentarse una teoría moral en la que se postule la existencia de deberes hacia uno mismo. Aunque he analizado una de las formas en las que podríamos resolver estas dificultades, he señalado sus deficiencias y mostrado la necesidad de contar con una visión comprehensiva de las obligaciones morales en general y del fundamento de la autoridad de un individuo sobre sí mismo. Dado que me he propuesto llegar hasta las implicaciones prácticas de un subconjunto de estos deberes, no es suficiente con mostrar que la existencia de estos deberes es, en principio, posible, sino que hace falta explicar cuál es el fundamento de estas obligaciones y de qué manera descubrimos sus contenidos concretos. Mi propósito en este capítulo es cumplir con estas tareas. Como he adelantado, considero que podemos encontrar en la filosofía de Christine Korsgaard los elementos necesarios para aproximarnos a dichas cuestiones, por lo que me propongo reconstruir dos argumentos de su propuesta moral que nos serán de utilidad. El primero de ellos muestra cómo la naturaleza reflexiva de la mente humana nos coloca en una posición de autoridad sobre nosotros mismos, la cual es fuente de la normatividad que rige nuestras acciones, tanto las que afectan a otras personas como las que sólo nos involucran a nosotros. En segundo lugar, explicaré por qué, de acuerdo con Korsgaard, dicha condición reflexiva exige que valoremos incondicionalmente nuestra identidad práctica más fundamental o, en otras palabras, que la tratemos como un fin en sí mismo.

En la segunda mitad del capítulo me remitiré a la filosofía moral de Kant para arrojar luz sobre el concepto *fin en sí mismo* y aclarar qué clase de trato honra el estatus de estos fines. El propósito es formular de la manera más clara posible los principios que nos permiten juzgar qué cursos de acción son consistentes con el trato que nos debemos a nosotros mismos. Hecho esto, procederé a analizar la forma en la que Kant caracteriza la animalidad humana y el vínculo que esta guarda con nuestra naturaleza moral. Mostraré que la forma en la que concebimos la relación entre nuestra agencia y nuestra condición animal determina en buena medida la respuesta que daremos a la pregunta de si existen o no obligaciones morales relativas a nuestros cuerpos. Y si bien la respuesta

de Kant a esta cuestión es afirmativa, argumentaré que hay buenas razones para rechazar la forma en la que concibe a la animalidad y que, en consecuencia, no podemos darnos por satisfechos con su forma de fundamentar y dar contenido a las obligaciones morales hacia ella.

El fundamento de la obligación moral

Como la mayoría de los filósofos morales, Korsgaard considera que hay algo característico en la naturaleza humana, ausente en las demás criaturas, que nos convierte en agentes morales. Al igual que el resto de los animales —o al menos la gran mayoría— somos organismos vivos que nos representamos nuestro entorno: nuestros sentidos nos ofrecen información acerca de lo que nos rodea, pero también sobre nosotros mismos. Nuestras representaciones nos otorgan, a su vez, una conciencia valorativa de los hechos y de las cosas a nuestro alrededor, es decir, nos los presenta como objetos de atracción o de aversión. Como resultado, nuestra representación del mundo nos impulsa a actuar de determinadas maneras. Sin embargo, los seres humanos no sólo tenemos estas vivencias, sino que somos capaces de pensar acerca de ellas y del hecho de que las experimentamos: somos seres autoconscientes. (SN, 92-3) Esta capacidad implica que, aun cuando nuestras representaciones nos inclinen a creer, sentir o actuar de cierta forma, no nos movemos inmediatamente a causa de ellas, sino que existe un espacio reflexivo entre nuestros impulsos y nuestros actos. Es posible que, seducido por el calor de mi cama, me vea tentado a faltar a mi primera clase y regalarme más horas de sueño; o que, a pesar de la prohibición de mi médico, me sienta impelido a aceptar un trozo de pastel después de una cena ya de por sí generosa. Y aun si no logro anular del todo mis ganas de continuar durmiendo o las de comer un postre, estoy —en circunstancias normales— en posición de resistir a ellas y es posible que después de todo consiga rechazar el trozo de pastel o levantarme y presentarme en clase.³⁴ Si en circunstancias como estas decidimos dar la espalda a nuestros impulsos es porque, muy probablemente, hemos advertido que hay algo inadecuado en la acción que nos moverían a realizar. De acuerdo con Korsgaard, esta actividad autorreflexiva que nos hace tomar

³⁴ Nuestra capacidad de resistir a nuestros incentivos constituye, como señala Faviola Rivera, nuestra libertad en sentido negativo: la no determinación de nuestra voluntad por causas externas. Faviola Rivera Castro, *Virtud, Felicidad y Religión En La Filosofía Moral de Kant* (D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2014), 133.

distancia de nuestras inclinaciones y evaluarlas no es únicamente algo que tenemos la capacidad de hacer, sino la característica peculiar e inescapable de la acción humana.

Ahora bien, dado que los agentes no podemos evitar llevar a cabo esta labor reflexiva, hace falta que dispongamos de algún criterio para reconocer en qué circunstancias es correcto asentir a nuestros impulsos y en cuáles no. De no haber tal, el movimiento o la inacción resultado de nuestra reflexión no sería otra cosa que la imposición del impulso más fuerte de entre los que operan en nuestra deliberación. Si bien es posible que alguien se dé por satisfecho con una concepción de la acción humana que la describa, precisamente, como el mero producto de las fuerzas desiderativas que se suceden en nosotros, dicha descripción explicaría, en todo caso, el carácter externo de nuestras acciones. Para nosotros, los sujetos que realizamos el ejercicio reflexivo, no es posible atender pasivamente a la sucesión de impulsos y deseos en nuestro interior, sino que solicitan nuestro asentimiento o nuestra resistencia. En otras palabras, para los seres humanos es imperioso elegir. Es por este motivo que la acción racional exige una forma de determinar si nos es permisible, requerido o si nos está vedado realizar una acción particular: requerimos de un principio de elección que nos permita alcanzar el éxito reflexivo. (SN, 97)

Una posibilidad es pensar que podemos advertir lo bueno, lo apropiado, lo condenable o cualquier cualidad normativa de este tipo como un atributo de nuestros incentivos, de los actos que nos mueven a realizar o de los efectos que tendrían estos en el mundo. Desde esta perspectiva, tenemos razones cuando nos encontramos ante la presencia de estas cualidades y el valorar es una respuesta a ellas. Korsgaard insiste en que una respuesta de este género —a la que llama *realismo sustantivo*— conlleva por lo menos dos dificultades. En primer lugar, tendría que explicar de qué índole son estas propiedades y mediante qué facultad conseguimos advertirlas. Parece evidente que no se trata de atributos perceptibles mediante los sentidos, pero, si son, en cambio, propiedades ultrasensibles, no está claro cómo adquirimos conocimiento de ellas. La segunda dificultad —y la que es, a su parecer, más grave— es que esta respuesta deja sin aclarar qué clase de autoridad tienen sobre nosotros estas cualidades o cómo hacen que una acción sea prohibida o requerida para mí. Debemos buscar, pues, una solución alternativa. Para comprender la respuesta que Korsgaard ofrece al problema de la reflexión, es necesario que describamos otra característica fundamental la acción humana.

Si prestamos atención a los innumerables movimientos que tienen origen en nuestro cuerpo, nos daremos cuenta de que no a todos ellos solemos llamarles *acciones*. Sería extravagante decir que actúo, por ejemplo, cuando mi corazón late, al multiplicarse mis células o cuando mis intestinos realizan movimientos peristálticos. Consideramos que no hay agencia en estas actividades porque son eventos sobre los que tenemos poco o nulo control y cuya ocurrencia no depende de nuestra voluntad. Incluso dudaríamos en llamar acciones —haciendo un uso estricto del término— a muchos movimientos que están mediados por algún evento psicológico como el dolor, el deseo o el miedo. Cuando retiro rápidamente mi mano de la cerca electrificada que toqué por accidente o al voltear instintivamente al lugar de donde proviene un estruendo que he oído recién, no está claro que esté realizando un movimiento intencional. Por supuesto, hay instancias en las que estos eventos que son realizados a voluntad, incluso es posible tomar control de comportamientos biológicos comúnmente automáticos, como el parpadeo o nuestra respiración. Para que estas actividades puedan transformarse en mis acciones, es necesario que me implique en ellas de una forma particular; hace falta un elemento que las haga pasar de ser algo que yo *padezco* a ser algo que yo *hago*. Nuestras acciones son eventos en los que estamos involucrados de manera cabal: cuando actúo, me determino a ser la causa de ciertos eventos en el mundo, provoco en él algo de lo que me puedo llamar *autor*. «Para que un movimiento de mi mente o de mi cuerpo sea visto como *mi acción*, debo verlo como la expresión de mi yo como un todo, y no como el producto de una fuerza que opera *en* mí o *sobre* mí.» (SC, 18) En esa medida, mis acciones son *mías* en un sentido en que la otra clase de acontecimientos producidos por mi mente o por mi cuerpo no lo son. El hecho de que las acciones sean algo de lo cual usualmente hacemos responsables a sus autores prueba que una concepción robusta de la agencia subyace a nuestra vida práctica.

Pero si ni el tener su origen en mi cuerpo, ni el estar mediado por algún evento mental cualquiera son condición suficiente para considerar a un movimiento el producto de mi agencia, debe haber otro elemento que dé a la acción su carácter voluntario. La respuesta está, por supuesto, en el acto reflexivo del que hemos hablado antes. Sin embargo, tal parece que hemos andado en círculos, pues nuestro propósito era resolver, precisamente, a la luz de qué principio era posible llevar a buen término esta reflexión. Mas si atendemos a la caracterización de la acción humana que hemos ofrecido, podremos inferir un rasgo fundamental del principio buscado. Según hemos dicho, las acciones se distinguen de los movimientos involuntarios porque mediante ellos nos

determinamos a ser causas de eventos en el mundo. Ahora bien, la idea de causa, en contraste con la mera asociación fortuita entre una serie de eventos, implica una legalidad. En el caso de la naturaleza, decimos que un evento o estado de cosas A es causa de otro evento o estado de cosas B cuando la producción de B por parte de A es necesaria. La relación causal entre los fenómenos se explica entonces en los términos de una ley de la naturaleza que explica el vínculo necesario entre ellos. Lo mismo ocurre en el caso de la acción humana: para que yo pueda considerarme causa de un estado de cosas, es necesario que no haya una mera relación accidental entre mis incentivos y los movimientos que provocan en el mundo. Por consiguiente, el principio con vistas al cual admito o desapruuebo mis incentivos debe cumplir con dos características. La primera de ellas es que tenga un carácter universal. Esto quiere decir que el principio debe ser uno al que esté dispuesto a conferirle autoridad en todos los casos similares. Esta es, en la interpretación de Korsgaard, lo demandado por la primera formulación del imperativo categórico kantiano: «Lo único que requiere de nuestra elección es que tenga la forma de una ley.» (SC, 98) Aquí no se trata, por supuesto, de una ley de la naturaleza, sino de una ley que yo me haya dado a mí mismo. Si no fuera así, esta no me constituiría a mí como causa, sino a la fuente externa que provee dicho principio. Esto nos conduce a la segunda condición y es que sea expresiva de quién soy, debe ser un principio con el que sea capaz de identificarme. (SC, 75).

Con tal de enfatizar la necesidad de concebir la acción racional de esta manera, Korsgaard ofrece un argumento en contra del escenario opuesto, es decir, en contra de la posibilidad de actuar conforme a principios que rijan únicamente casos singulares. Supongamos que, en mitad de una tarde calurosa, siento el deseo de beber una cerveza. Antes de abrir el refrigerador y tomarla, me detengo a pensar si cuento o no con razones para satisfacer mi deseo. Podríamos pensar que es perfectamente posible que apruebe mi acción sin la necesidad de comprometerme a reconocer su permisibilidad en todos los casos similares. Puedo actuar bajo la concepción de un principio que vuelva admisible únicamente esta inclinación particular. Pero ¿puedo decir realmente que he actuado de acuerdo con la representación de un principio? No está claro qué forma tendría entonces este supuesto principio. Si lo expresáramos diciendo que mi placer es razón suficiente para justificar la acción de tomar una cerveza, estaríamos dando a mi placer la capacidad de hacer elegibles otras

acciones similares.³⁵ Por otro lado, si anulamos por completo el aspecto universal del principio, este dejaría de ser una ley. Sin embargo, con la ausencia de legalidad se desvanece mi papel como causa, cosa que, según sostenemos, es el aspecto esencial de la agencia. «Si todas mis decisiones fueran particulares y anómalas, no habría una diferencia identificable entre *mi actuar y una variedad de impulsos de primer orden siendo causalmente efectivos en o a través de mi cuerpo*. Entonces no habría mismidad, ni mente, ni yo, quien es el que realiza el acto.» (SN, 228) En otras palabras, una voluntad que asiente de forma particular a sus impulsos no es realmente una voluntad.

Podríamos tener la impresión de que lo que hemos dicho hasta ahora parte de una concepción muy estricta —incluso inverosímil— de la acción humana. Lo expuesto parece sugerir que existe una división tajante entre la agencia —que ocurre únicamente cuando actuamos de acuerdo con un principio universalizable— y la pasividad a la que están condenados todos aquellos movimientos que no pasan por este ejercicio reflexivo. Comúnmente pensamos que cuando elegimos qué comer, cuando nos ponemos los zapatos o saludamos a un amigo por la calle, estamos *haciendo* algo y no meramente padeciéndolo, y, no obstante, no está claro que en estos casos me detenga y corrobore si puedo desear que el principio por el cual asiento a estas acciones puede o no ser universalizable. Por el contrario, habría algo extraño en que me detuviera a pensar en cada ocasión si tengo permitido hacer estas cosas en apariencia banales. Sobre esto es necesario decir tres cosas. En primer lugar, esta exposición tiene un carácter claramente analítico, por lo que los elementos involucrados en la acción son presentados con un nivel de distinción que puede no estar presente en nuestras acciones más habituales. En segundo lugar, Korsgaard subraya que no hace falta que la acción se lleve a cabo con esta secuencia de reglas, sino que, en muchas ocasiones, internalizamos estos principios y aprendemos a distinguir con naturalidad los actos que se encuentran regidos por estos. Es posible que haya admitido, por ejemplo, que tomar agua para saciar mi sed o salir con mis

³⁵ Es importante señalar que la clase de universalidad que caracteriza a las leyes prácticas no es tal que omite las circunstancias en las que sería obligatorio, permisible o prohibido realizar una acción. Cuando me pregunto si puedo o no tomar la cerveza, es perfectamente posible que mi placer funcione como una razón para asentir a mi deseo de tomarla. Sin embargo, no hace falta que la máxima que rige mi acción haga permisible cualquier acción que me cause placer. Puedo representarme una ley con cláusulas que anulen la permisibilidad de la acción en otras circunstancias. Por ejemplo, podría asentir a la máxima “puedo hacer X con la finalidad de sentir placer siempre y cuando X no represente un daño para mí ni para ninguna otra persona”.

amigos con tal de pasar un buen rato son acciones permisibles. Por tanto, cuanto tengo incentivos para realizar estas acciones (sentir sed o el deseo de socializar), puedo moverme a realizarlas sin la necesidad de someter mis impulsos a un complejo escrutinio; sencillamente las *reconozco* como instancias de acciones permisibles, obligatorias o prohibidas a la luz de principios a los que he asentido previamente. (SC, 107) Finalmente, hay que apuntar que es posible establecer una gradación entre los movimientos que son expresivos de nuestra agencia y los que realizamos involuntariamente. La intencionalidad involucrada en los gestos con los que me expreso en una conversación podría ocupar un lugar intermedio entre la que hay en mi reacción a un pinchazo y la implicada en mi elección de una jugada en una partida de ajedrez. (SC, 98)

En resumen, el éxito reflexivo se alcanza toda vez que hemos encontrado un principio de elección que podemos querer con un carácter universal. Sin embargo, esta característica señala únicamente el aspecto *externo* del principio. Como sugiere el propio Kant, el carácter universal de nuestras máximas es su requisito formal, y, si bien nos permite descartar de antemano algunas máximas (por ejemplo, aquellas cuya universalización nos conduciría a una contradicción), hace falta buscar en otro lado la materia de las mismas. (FMC, Ak. IV, 436: 51) Para Korsgaard, el contenido de estos principios se desprende de otro concepto fundamental al que ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior: el de identidad práctica. Decíamos entonces que una identidad práctica es una forma de concebirnos a nosotros mismos en relación con los demás o con el mundo. Cuando me veo a mí mismo como miembro de un gremio profesional, integrante de una familia, abanderado de una causa u ocupante de cualquier rol de este género, lo que hago es darme a mí mismo un conjunto de fines y de valores que se desprenden de dicha concepción. Si, por ejemplo, me reconozco como miembro de un partido político, hay ciertas cosas que dicha identidad demanda de mí, tal como asistir a sus sesiones, apoyar a sus candidatos, participar en las elecciones internas, etc. De otra manera, no tendría sentido que me considerara a mí mismo un miembro de la organización. Lo mismo ocurre con mi identidad como profesionista, amigo, novio o cualquier otra. En cada caso, las tareas o las prohibiciones que me hago a mí mismo en relación con esa identidad derivan de lo que Korsgaard llama *estándar constitutivo*: «estándares que aplican a una cosa simplemente en virtud de ser la clase de cosa que es.» (SC, 28) Esto quiere decir que la normatividad con la que estos

principios gobiernan una identidad no requiere una justificación ulterior, pues están contenidos analíticamente en la propia idea de esa identidad.³⁶

Es necesario hacer hincapié en que tampoco estas identidades prácticas son impuestas sobre nosotros —entonces también lo serían las razones que derivan de ellas y violaríamos el requisito de autonomía. Dadas mis contingencias biográficas, no puedo sino ser un *homo sapiens*, nacido en México, perteneciente a una generación determinada, a un cierto estrato socioeconómico, hijo de mi madre y de mi padre, etc. Todos estos hechos acerca de mi persona, podríamos pensar, configuran un conjunto de identidades prácticas de las que no puedo escapar. Sin embargo, para que tengan peso sobre mí y las reconozca como fuentes de obligaciones es necesario que deposite valor sobre dichas descripciones, hace falta que las vea como «una descripción bajo lo cual encuentro mi vida digna de vivirse y mis acciones como merecedoras de llevarse a cabo.» (SN, 101) Es por eso que no todos los hechos acerca de quién soy —en este sentido, puramente externos— constituyen identidades prácticas en las cuales encontraré incentivos para actuar. Por esta razón, en algunas circunstancias no sólo es perfectamente posible, sino incluso razonable que decida dar la espalda a las tareas que derivan de una de estas identidades prácticas en apariencia ineludibles. Generalmente, cuando valoro mi pertenencia a un estado, veo en mi ciudadanía razones para involucrarme en actividades que lo fortalecen. Pero, si lo viera pasar a manos de un gobierno despótico que pervirtiera sus instituciones, probablemente encontraría razones para incumplir las obligaciones convencionales de un ciudadano o inclusive para sabotearlo. Alguien podría decir que mi nacionalidad continúa siendo la misma, pero está claro que he dejado de identificarme en algún sentido significativo con ella en la medida en que ya no es una concepción de mí mismo bajo cuyos principios rijo mis acciones.³⁷ Esto no quiere decir que las obligaciones que se originan de una identidad práctica sean opcionales o renunciables, sino simplemente que son dependientes de un

³⁶ Korsgaard advierte que sería artificial ver las identidades prácticas como un conjunto estático de principios para la acción. No existe una única forma de ser buen militante de la causa animalista, por ejemplo, aunque esté claro que participar en el abuso de los animales es un escenario que siempre debo excluir. (SC, 21)

³⁷ También podría argumentarse que la desobediencia civil no equivale a renunciar a los deberes de ciudadanía, sino que, por el contrario, es la forma correcta de cumplirlos en condiciones como estas. Incluso si concediéramos esto, estaríamos renunciando a una cierta forma de concebir dicha identidad práctica y admitiendo que estas contingencias biográficas no nos atan irremediabilmente a una descripción invariable.

aspecto contingente. De hecho, en la medida en que asumimos la identidad de la que se desprenden son, en realidad, incondicionales. (SN, 102)

Nótese que las exigencias que emanan del carácter reflexivo de nuestra conciencia (la de una razón y la de una identidad práctica) no son dos necesidades separadas. En un sentido general, lo que nuestra libertad demanda es que nos identifiquemos con el principio de nuestra acción, es decir, que seamos una ley para nosotros mismos. (SN, 104) Por esta razón, cuando hacemos una ley para nosotros, constituimos nuestra identidad práctica. Esta determinación se mueve en ambas direcciones, pues hace falta que tenga previamente una cierta idea de quién soy para poder tener razones. Podríamos decir que nuestra identidad práctica nos provee de una forma o de un ideal con vistas al cual podemos evaluar principios; al actuar con base en razones determinadas por estos principios *actualizo* o doy realidad a esta identidad. Como consecuencia, el hecho mismo de que yo sea alguien depende de que me determine a ser causa de mis propios fines, es decir, de que actúe y cumpla con las exigencias incondicionales de la acción humana.

El problema con lo dicho hasta ahora es que, en la medida en que las identidades prácticas que dan contenido a mis obligaciones son renunciables, no parece haber lugar para la clase de deberes incondicionales que requiere la moralidad. Sin embargo, como ya adelantábamos en el capítulo anterior, Korsgaard considera que no todas nuestras identidades prácticas son de este género, y no a todas ellas es posible renunciar, al menos no con la relativa facilidad con la que podríamos hacerlo en los ejemplos anteriores. Para entender qué clase de identidad necesaria tiene en mente Korsgaard, es importante prestar atención al hecho de que, si bien es cierto que la mayoría de las identidades que podemos asumir son contingentes, lo que no es contingente es el requisito de contar con una concepción de quiénes somos que nos provea de razones para actuar. Pareciera que tenemos una razón siempre presente, subyaciendo al resto de las razones, para asumir *alguna* identidad práctica. «Esta es una razón que se desprende de tu propia humanidad, de tu identidad simplemente como *un ser humano*, un animal reflexivo que necesita razones para actuar y para vivir. Por ello es una razón que tienes únicamente si tratas a tu propia humanidad como una forma de identidad práctica y normativa, esto es, si te valoras a ti mismo como un ser humano.» (SN, 121) En resumen, si no nos es posible estar desprovistos de una identidad práctica, se debe a que la acción humana requiere de razones, las cuales encontraremos únicamente si hay una idea de quiénes somos a la que le otorguemos valor.

Pero, ¿acaso esto no hace que mi identidad como ser humano, si bien más fundamental que el resto, sea también una concepción con la que puedo decidir no identificarme? En realidad, ser un humano —entendido en este caso como un animal con consciencia reflexiva que requiere de razones para actuar— no es algo ante lo cual tenga alguna alternativa. Esta es nuestra condición ontológica y no hay nada que podamos hacer al respecto.³⁸ Lo que sí parece posible, en cambio, es el resistirme a valorar mi propia humanidad, después de todo ¿no es esta la condición del nihilista? La cuestión es que esta posibilidad es únicamente una posibilidad pensable y no una alternativa real.³⁹ En los hechos, somos seres que actúan, y nuestra naturaleza demanda que nuestra acción provenga de razones; las razones, a su vez, exigen una concepción de quiénes somos.

Esta no es una concepción meramente contingente acerca de tu propia identidad, la cual has construido o elegido para ti, o que sea concebible rechazar. Es simplemente la verdad. Es porque somos esta clase de animales que nuestras identidades prácticas son normativas para nosotros y, una vez que distingues esto, debes tomar también esta identidad más fundamental, la de ser esta clase de animal, como normativa. Debes valorar tu propia humanidad si vas a valorar algo en lo absoluto. (SN, 123)

Como ella misma advierte, lo que Korsgaard está tratando de reformular en estos términos, es la idea kantiana de que debemos tratarnos como *finés en sí mismos*, recogida en la segunda formulación del imperativo categórico.⁴⁰

En términos resumidos y más formales, el argumento que hemos presentado ha sido el siguiente:

1. Los seres humanos debemos actuar.
2. La acción racional (la única clase acción posible para los seres humanos) requiere de un incentivo, así como de un principio que nos permita juzgar si podemos asentir o no a la acción que el incentivo nos mueve a realizar.
3. Nuestras identidades prácticas cumplen precisamente esta función: nos proveen tanto de incentivos como de principios de elección.

³⁸ O, al menos, no hay otra cosa que podamos hacer que no sea acabar con nuestra vida.

³⁹ Por esta razón, el nihilista (como la mayoría de los escépticos) es una quimera filosófica, en ocasiones literaria, pero no una personalidad que podamos adoptar.

⁴⁰ Más adelante discutiré qué tan apropiado es establecer un paralelo entre su argumento y el de Kant.

4. En su mayoría, nuestras identidades prácticas son contingentes, y adquieren su fuerza normativa del hecho de que depositamos valor en ellas.
5. Si bien desempeñamos muchas de nuestras identidades prácticas irreflexivamente, también es posible escrutarlas con el fin de ratificarlas o desprendernos de ellas.
6. La aprehensión reflexiva de nuestras identidades prácticas sólo es posible si contamos con razones para otorgarles valor a unas y no a otras.
7. Una de esas razones es que precisamos de *alguna* identidad práctica, pues, de otra forma, no contaríamos con razones para actuar.
8. Cuando reconocemos que el hecho mismo de que necesitemos de una concepción de nosotros mismos para actuar es una razón para depositar valor en algunas de estas identidades prácticas, ponemos de manifiesto el valor que otorgamos a nuestra propia naturaleza racional.

Luego, salvo que nos determináramos a no actuar (lo cual es imposible), no tenemos alternativa más que otorgar valor a nuestra naturaleza racional.

Si aceptamos el argumento de Korsgaard, tendremos una forma de dar cuenta de la normatividad que no requiere de contratos (explícitos o implícitos) con otros agentes para ser efectiva. De hecho, los acuerdos que establecemos con otras personas sólo tienen validez en la medida en que las partes involucradas posean la clase de autoridad sobre sí mismos que los convierte en agentes morales. La razón por la cual no podemos formar contratos vinculantes con el resto de las especies no es que carezcan de las habilidades lingüísticas para comprender o asentir a nuestras propuestas,⁴¹ sino que están desprovistos de la capacidad reflexiva que les permite obligarse a sí mismos a cumplir con un acuerdo de esta índole. Después de todo, «la estructura reflexiva de la conciencia humana establece una relación aquí, una relación que tenemos con nosotros mismos. Y esta no es una relación de mero poder, sino de *autoridad*. Y es *esa* autoridad la que es la fuente de la obligación.» (SN, 104) Esta explicación sobre cómo es posible una relación de autoridad sobre nosotros mismos, tiene a su favor el hecho de que no hace de los deberes hacia nosotros mismos un fenómeno extraño en nuestra vida

⁴¹ De hecho, parece que algunas especies son capaces de reconocer nuestras invitaciones a realizar actividades (como un perro cuando ve a su dueño tomar la correa) y consentir (en un sentido laxo del término) o no llevarlas a cabo. Esto no quiere decir que puedan asumir un compromiso a participar en ellas, pues su voluntad se reduce a su instinto.

moral al que habría que buscarle una explicación excepcional. Por el contrario, nuestra capacidad para obligarnos a nosotros mismos es la condición sin la cual el resto de nuestras obligaciones morales no encuentran fundamento. Esta teoría nos hace comprender, además, el estrecho vínculo que existe entre el quiénes somos y la forma en la que debemos determinaros a actuar, haciendo sucumbir (o estrechando, por lo menos) la supuesta distancia entre la concepción antigua de la indagación moral y la moderna de la que hablábamos en el capítulo anterior. En las páginas siguientes mi objetivo será aclarar qué tareas y restricciones están implicadas en la exigencia de valorar incondicionalmente nuestra naturaleza racional.

Fines en sí mismos

He dicho antes que el argumento según el cual debemos valorar nuestra propia existencia como animales reflexivos es análogo al argumento kantiano que subyace a la segunda formulación del imperativo categórico, el cual nos dice: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.» (Ak. IV, 429: 47) En qué medida se asemeja el argumento central de *Las fuentes de la normatividad* al argumento kantiano en favor de la segunda formulación del imperativo categórico es algo que no discutiré por el momento, pues no hace falta que podamos atribuir esta posición a Kant para que nos resulte convincente. Sin embargo, lo dicho en las próximas páginas asume que es correcto establecer un puente entre las conclusiones del argumento de Korsgaard y una interpretación poco contenciosa de lo que implica para Kant el tratar a la humanidad como un fin en sí mismo.⁴²

De entre las formulaciones del imperativo categórico, la fórmula de la humanidad es la que nos permite inferir de forma más intuitiva las obligaciones prácticas a las que nos conduce la

⁴² Estrictamente hablando, Korsgaard no sostiene que el argumento que hemos expuesto se encuentre ya en Kant, sino que es un «nuevo modelo elegante (*fancy new model*)» del que él nos presenta en su *Fundamentación*. (SN, 122) Incluso reconocer esta semejanza requiere que aceptemos en algún grado su interpretación del argumento original, la cual ha sido objeto de una basta discusión entre los interpretes de Kant. Aunque no abordaré la perspectiva exegética de la cuestión, en el próximo capítulo diré algo en favor de la tesis que Korsgaard atribuye a Kant.

filosofía moral de Kant. Entre los autores que defienden la existencia de deberes hacia nosotros mismos, hay quienes han recurrido precisamente a esta exigencia para argumentar en favor de deberes prácticos concretos. Anita Allen sostiene que tenemos el deber de proteger nuestra información privada en internet.⁴³ Por su parte, Timothy Aylsworth y Clinton Castro defienden el deber imperfecto de reducir el tiempo gastado en las pantallas de nuestros electrónicos.⁴⁴ Los argumentos de estos autores ilustran con claridad cómo es posible precisar obligaciones a partir de los principios generales de la fórmula de la humanidad. Sin embargo, incluso siendo esta la forma más intuitiva del imperativo categórico, no siempre es evidente qué deberes podemos inferir partiendo de ella. Como señala Allen Wood, «el significado expresivo de las acciones en relación con la dignidad de la naturaleza racional es difícil de interpretar, inherentemente controversial, en parte culturalmente variable y no está sujeta a los procedimientos de decisión elegantes que otras teorías éticas (como el utilitarismo) creen que pueden proveer.»⁴⁵ Es necesario, pues, que nos esforcemos por hacer tan clara como sea posible la expresión práctica de este mandato. Con este propósito, considero oportuno comenzar por aclarar qué significa tratar algo como un fin en sí mismo y en qué circunstancias empleamos algo como un mero medio.

El concepto *fin en sí mismo*, tal como aparece en la segunda formulación del imperativo categórico, parece referir al mismo tiempo a una clase de objetos y a una actitud del agente frente a ellos. Y, en efecto, ambos aspectos están recogidos en su caracterización. Como nos indica el propio concepto, estamos hablando de una clase particular de fines. En términos generales, un fin es el objetivo de una acción. En la mayoría de los casos, dicho objetivo consiste en producir un evento en el mundo. Si me dispongo a preparar la cena, el fin de mi acción es producir dicha cena, traer al mundo algo que antes no estaba ahí. No obstante, no todos los fines de una acción son cosas o sucesos a ser producidos por el agente. En algunas ocasiones, el fin puede guiar mi acción

⁴³ Anita L. Allen, “An Ethical Duty to Protect One’s Own Information Privacy?,” *Alabama Law Review* 64, no. 4 (2013): 845–66.

⁴⁴ Timothy Aylsworth and Clinton Castro, “Is There a Duty to Be a Digital Minimalist?,” *Journal of Applied Philosophy* 38, no. 4 (2021): 662–73.

⁴⁵ Allen W. Wood y Onora O’Neill, “Kant on Duties Regarding Nonrational Nature”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1998): 196.

imponiendo restricciones sobre ella. Una persona que decide vivir absteniéndose del alcohol no tiene por fin hacer que algo suceda, sino que, por el contrario, realiza su fin evitando que algo ocurra.⁴⁶

Pero existe otra forma en la que algo puede ser el fin de mis acciones: como algo a ser preservado, cultivado o perfeccionado mediante ellas. En este caso, el fin preexiste a la acción. Concebir nuestros fines de esta forma destaca el hecho de que, en la filosofía de la acción de Kant, proponernos un fin requiere de conferir valor el objeto de nuestra acción y que es posible tratar algo como un fin simplemente actuando de manera consistente con ese valorar. Esto se expresará, en muchas ocasiones, de forma restrictiva como en el caso de la abstinencia, pero excluir determinados cursos de acción no es suficiente para honrar el valor de algo. Faviola Rivera lo ilustra mediante el siguiente ejemplo:

Si pensamos que un bosque es valioso [...] podemos determinarnos a actuar de modo que respetemos ese valor o lo protejamos. Podemos abstenernos de tirar basura ahí, de cortar o lastimar los árboles; podemos procurar que esté bien abastecido de agua e intervenir en caso de que los árboles padezcan algún mal. El valor del bosque impone límites a nuestras acciones.⁴⁷

Como vemos, los actos que satisfacen dicho fin son principalmente negativos, pues el reconocimiento de su valor impone restricciones sobre nuestro comportamiento. Pero hay también una dimensión positiva, aunque distinta a la producción (ya que el fin, como hemos dicho, existe con anterioridad), la cual se expresa mediante el cuidado, el cultivo o incluso el perfeccionamiento del fin en cuestión. Tratar al bosque como un fin no requiere únicamente que evitemos dañarlo, sino también que intervengamos cuando otros quieran hacerlo o cuando alguna catástrofe natural amenace su existencia. Asimismo, si estamos en posición de mejorar el estado del bosque, sería necesario que contribuyéramos a ello en alguna medida para que estemos, en efecto, tratándolo como un fin. Un fin en sí mismo es un fin de este tipo, pues su existencia no depende de que el sujeto tenga éxito al producir algo y porque el trato que demanda tiene estos dos aspectos.

Un fin en sí mismo es, además, un fin cuyo valor es absoluto. Para entender qué significa esto, es necesario prestar atención a la distinción hecha por Kant entre fines subjetivos y fines objetivos. Subjetivos son todos aquellos fines que procuramos como resultado de nuestras

⁴⁶ Adam Cureton and Robert Johnson, "Kant's Moral Philosophy," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022.

⁴⁷ Rivera Castro, *Virtud, Felicidad y Religión En La Filosofía Moral de Kant*, 143.

inclinaciones naturales. El valor de estos fines está condicionado por las voliciones que incentivan la acción y sólo destacan como un fin desde la perspectiva del agente en cuestión. En esa medida, cuando el incentivo para la acción desaparece (es decir, la inclinación), desaparece también el estatus de dicho objeto como un fin. Es posible que me haya propuesto asistir al concierto de mi banda favorita porque sé que encontraré placer en dicha actividad. Mientras las circunstancias no cambien, estar presente en el concierto será el fin de mi acción. Sin embargo, si algo me hiciera cambiar de parecer (que el precio de los boletos me parezca exagerado, que su último álbum no resultara tan bueno después de todo, etc.), el valor de dicha actividad se desvanecería junto con mi deseo de ir al evento. Un fin objetivo, en contraste, tiene validez para todo ser racional porque no es fijado arbitrariamente por nuestras inclinaciones, sino que es puesto por la mera razón. (FMC, 427-8: 45-6) Esto es lo que significa que el valor de un fin sea absoluto, que no dependa de nuestra voluntad.⁴⁸

Finalmente, un fin en sí mismo debe ser una entidad cuya naturaleza la destaque como un objeto de respeto que no puede ser utilizado como un mero medio. (FMC, 428: 46) De acuerdo con Kant, los seres racionales cumplen con esta condición en función de sus capacidades morales; gracias a ellas, los seres humanos tienen dignidad, «lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo.» (FMC, 435: 52) Son tres, pues, las características definitorias de un fin en sí mismo: que no sea un fin a producir, pues entonces su existencia dependería del sujeto; que no sea un fin subjetivo, ya que su valor sería relativo; y, finalmente, que su naturaleza lo destaque como un ser digno de respeto. Puede advertirse una ambivalencia entre la dimensión objetiva y subjetiva en la caracterización de un fin en sí mismo. Esto se debe a que no se trata de una entidad cuya existencia

⁴⁸ Hay que notar que el valor absoluto que posee un fin en sí mismo no es una propiedad metafísica independiente de cualquier sujeto que pueda conocerla. Es importante rechazar esta interpretación por al menos dos razones. En primer lugar, nos haría asumir compromisos epistemológicos y metafísicos problemáticos al concebir el valor como algo dado de antemano en el mundo —la misma clase de problemas que enfrenta el realismo sustantivo. En segundo lugar, si Kant sostuviera, llanamente, que la humanidad (sin importar el contenido que deseemos darle a este concepto) posee un valor intrínseco, entraría en la lista de cualidades en competición por un reconocimiento de este tipo (junto al placer, la libertad, la autenticidad y otra serie de experiencias o cualidades a las que otras teorías morales les atribuyen un valor intrínseco), sin que exista un criterio claro para juzgar cuáles de entre todas ellas pueden ser admitidas como tales.

sea metafísicamente independiente de la subjetividad, pero que todo ser racional se la representa necesariamente de esta forma.⁴⁹

Lo que he hecho ha sido caracterizar la idea de fin en sí mismo de acuerdo con lo expuesto por Kant en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Podrá notarse que no he reconstruido el argumento que muestra que la ley moral exige que tratemos a nuestra humanidad como un fin de este género. Considero innecesario añadir este razonamiento porque el argumento de Korsgaard que he presentado en el apartado anterior tiene como propósito cumplir esta tarea. Por consiguiente, considero apropiado que nos preguntemos ahora: ¿Qué exigencias prácticas concretas honran el mandato de tratar a nuestra humanidad como un fin en sí mismo y cuáles lo transgreden? Para responder a esta pregunta será de gran utilidad analizar los ejemplos que emplea el propio Kant, específicamente los que encontramos en la “Doctrina de la virtud” de la *Metafísica de las costumbres*.

En este texto, Kant establece una división entre los deberes hacia sí mismo y los deberes hacia los demás.⁵⁰ Los primeros se dividen a su vez de acuerdo con la perspectiva desde la cual se describe al sujeto, ya sea como ser moral o como animal. Aquí prestaré atención únicamente a estos últimos. Considerando a la persona como animal, Kant señala tres vicios que se oponen al deber hacia sí mismo: el suicidio, la voluptuosidad y aturdimiento de los sentidos mediante el uso de drogas o la glotonería. El caso del suicidio es probablemente el que transgrede de forma más evidente el mandato de tratar a la humanidad como un fin en sí mismo. En primer lugar, porque «destruir al 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». (MC, 423:282) En su *Fundamentación*, Kant nos describe la acción de alguien que decide quitarse la vida con tal de escapar de una situación penosa. En este escenario, el agente no solamente aniquila su humanidad, sino que además la emplea como un mero medio para alcanzar el fin subjetivo de escapar de cualquiera que sea el problema que lo aqueja. Nos dice también que la

⁴⁹ No se trata de una representación consciente, sino de una valoración implícita en la mayoría de nuestras acciones. Rivera Castro, *Virtud, Felicidad y Religión En La Filosofía Moral de Kant*, 147.

⁵⁰ Hay también una clasificación más general entre los deberes hacia personas y deberes hacia seres no humanos, si bien en última instancia estos últimos son también deberes hacia la humanidad. (MC, 442: 308-9)

automutilación constituye un suicidio parcial, por lo que es inmoral extraerse un órgano con la intención de donarlo, venderlo u obtener algún otro beneficio personal. (MC, 423: 283)

La segunda falta que Kant describe es tener relaciones sexuales (o, en general, usar nuestras capacidades sexuales) con la única intención de obtener placer en ello. Estas acciones deshonran a nuestra humanidad porque contravienen el fin natural de nuestros impulsos sexuales que es la preservación de nuestra especie. Igualmente, Kant afirma que al actuar de esta manera usamos nuestra persona como mero medio para satisfacer nuestros impulsos animales. (MC, 424-5: 284-6) En tercer y último lugar, Kant señala que es contrario al deber el trastornar nuestras capacidades físicas y racionales mediante el uso de estupefacientes como el alcohol o drogas de otra clase. Por un motivo similar la glotonería constituye una falta moral, en ambos casos el sujeto «emplea únicamente los sentidos como disposiciones pasivas». (MC, 427-8: 289) Como vemos, cada uno de estos tres ejemplos atenta contra lo que Kant considera impulsos de la naturaleza. El suicidio se opone el instinto de autopreservación⁵¹; la voluptuosidad contraviene el impulso de conservar la especie; el aturdimiento y la glotonería vulneran la capacidad de gozar agradablemente de la vida. (MC, 420: 278) Estos escenarios constituyen omisiones al deber perfecto que se expresa en el principio: «vive de acuerdo con la naturaleza [...], es decir, *consérvate* en la perfección de tu naturaleza.» (MC, 419: 278). Nótese que este deber es restrictivo, pues impone limitaciones al uso que podemos hacer de nuestras capacidades animales. En estas circunstancias, atentamos contra estas restricciones utilizando dichas capacidades como un mero medio: nuestras acciones deshonran, degradan o violan nuestra humanidad.

Llegados a este punto, es pertinente precisar la distinción entre el uso de nuestra humanidad o la de alguien más como un *medio* y el usarla como un *mero medio*. Si la prohibición dictada por el imperativo categórico fuera, sin más, la de no tratar a la humanidad como un medio, nos llevaría a

⁵¹ Este no es el único argumento de Kant en contra del suicidio ni al que se suele prestar mayor importancia. Ya hemos mencionado antes otra razón más evidente que esta: el suicidio conlleva la aniquilación de la moralidad, pues destruye al individuo que es sustento de la misma. En otras palabras, el suicidio destruye lo que la ley moral exige que se preserve. Es importante, de cualquier forma, prestar atención al argumento del que hablamos ahora (ya sea que lo veamos como un argumento independiente o derivado del anterior) porque deja en claro la clase de exigencias que se desprenden de la concepción kantiana de la animalidad en conexión con el imperativo categórico.

condenar acciones en las que claramente no hay nada inapropiado. Al contratar a un jardinero para que se haga cargo de una plaga en mi jardín estoy usándolo como un medio para mi fin —en este caso, el de preservar mi jardín en buen estado—, aun cuando él reciba una retribución justa de mi parte. En nuestras interacciones con el resto de las personas usamos constantemente a los demás de esta forma y nos permitimos también ser usados como medios en muchas circunstancias de lo más inocentes. En el caso de nuestras capacidades animales, la situación sería aún más absurda, pues es inevitable que las empleemos como un medio para la realización de nuestros fines. Sin embargo, no es esto a lo que nos referimos cuando hablamos de tratar algo como un mero medio. Hacemos esto cuando utilizamos algo o a alguien «sin observar ninguna restricción estética o moral: lo ponemos al servicio de alguna otra cosa sin observar ninguna limitación en el trato que debemos darle o lo destruimos en vano como si no tuviera ningún valor.»⁵² En el caso de la humanidad, debemos limitar su uso de acuerdo con la dignidad que le es propia: tratándola con respeto y sin vulnerar nuestra autonomía o la de los demás.

Honar el estatus de nuestra humanidad como fin en sí mismo no requiere únicamente que evitemos tratarla como un mero medio, Kant señala en la *Fundamentación* que también incumplimos con nuestro deber cuando no cultivamos las disposiciones de nuestra naturaleza, ya que «no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí mismo, también tiene que *concordar con ella.*» (FMC, 429-30) Esta cláusula nos parecerá razonable si recordamos que valorar algo como un fin en sí mismo no sólo requiere que evitemos dañarlo, sino también contribuir a su perfección en la medida de nuestras posibilidades. Por esta razón, existe un deber imperfecto de automejoramiento, un deber para cuyo cumplimiento no existe una serie única de tareas a realizar, pero que requiere que encomendemos parte de nuestros esfuerzos a ello.

Kant distingue estos deberes de automejoramiento según promueven nuestra perfección natural o nuestra perfección moral. Esta última consiste en actuar siempre motivado por el deber y lograr la eficacia absoluta en la realización de nuestros fines morales. La razón por la que la perfección moral es un deber imperfecto es porque la naturaleza humana es deficiente y nos impide alcanzarla plenamente y nuestra obligación es, únicamente, tender a ella. (MC, 446: 314-5) La perfección natural, por su parte, se consigue enriqueciendo nuestras facultades físicas, las del alma

⁵² Rivera Castro, *Virtud, Felicidad y Religión En La Filosofía Moral de Kant*, 146.

(la memoria, la imaginación, etc.) y las del espíritu (ejercitadas mediante la lógica, las matemáticas, la metafísica, etc.). Nuestro deber de promover estas capacidades se funda en el hecho de que nuestra humanidad consiste, al menos en parte, en la capacidad de perseguir los fines que hemos elegido y estas facultades son el vehículo con el cual conseguimos realizarlas y su desarrollo puede ampliar incluso la clase de actividades que podemos elegir como fines.

A partir de los ejemplos que hemos expuesto, podríamos formular dos principios menos generales que el propio imperativo categórico para evaluar potenciales cursos de acción:

1. No debemos sacrificar nuestra humanidad, ya sea disminuyéndola o extinguiéndola, con el propósito de satisfacer una inclinación.
2. Debemos promover la perfección de nuestra humanidad de manera discrecional, aunque activa.

Estas acotaciones de la fórmula de la humanidad expresan sus dimensiones negativa y positiva y dan paso, respectivamente, a lo que Kant llama deberes perfectos-restrictivos e imperfectos-extensivos. (MC, 419:277) Aun tomándolas como puntos de partida, recordemos que es necesario realizar una labor interpretativa que nos conduzca de ellos a exigencias puntuales como las que defienden Aylsworth, Castro o Allen en sus textos. La derivación de deberes, advierte Allen Wood, «no es deductiva, como si pudiéramos *deducirlos* de algún análisis del concepto “humanidad” o del concepto “fin en sí mismo.” Más bien, son *interpretaciones* de lo expresado —positiva o negativamente— por distintos tipos de conductas en relación con el valor de la humanidad o la naturaleza racional». ⁵³ Por consiguiente, será necesario tener en mente que las conclusiones a las que nos encaucen estos principios siempre podrán ser puestas en cuestión, no necesariamente por la discordancia con los propios principios, sino también por la lectura que llevemos a cabo de los actos evaluados.

Sin perder esto de vista, podemos afirmar que todas las obligaciones ilustradas con los ejemplos anteriores derivan de la exigencia de tratar siempre a nuestra humanidad como un fin en sí mismo. Sin embargo, no siempre es claro de qué forma se viola el imperativo categórico en los casos expuestos. Es evidente que todas las acciones que atentan contra nuestra naturaleza racional son contrarias al deber precisamente porque a ella se hace referencia con el concepto *humanidad* —aquello a lo que, estrictamente hablando, hemos concluido que hay que tratar como un fin en sí

⁵³ Allen Wood, “End in Itself and Dignity,” in *Kant’s Concept of Dignity* (Berlín: De Gruyter, 2020), 227.

mismo. Ya que, en apariencia, el argumento de Kant nos ha mostrado únicamente que debemos valorar incondicionalmente a un cierto aspecto de nuestra constitución ¿no damos un salto injustificado al transferir ese estatus al resto de nuestra naturaleza para que incluya también a nuestra dimensión animal? Si esta imputación fuera correcta, tendríamos que admitir que únicamente tenemos la obligación de preservar y mejorar aquellos aspectos de nuestra constitución física directamente vinculados con nuestras capacidades racionales y morales, incluyendo las funciones que garantizan nuestra eficacia al momento de perseguir los fines que nos hemos impuesto. Pero de ello no se seguiría —como Kant piensa— que existe un deber imperfecto de perfeccionar nuestra naturaleza animal y un deber perfecto de no atentarse contra los fines de nuestra forma de vida. Como consecuencia, el deber de preservar nuestro bienestar físico sería relativo a la contribución que dicho estado haga al bienestar de mi persona.

Podemos superar esta dificultad afirmando, sencillamente, que no hay tal escisión entre dos aspectos de nuestra constitución; insistiendo en que nuestras capacidades racionales son, a fin de cuentas, las capacidades racionales de un animal humano y que, como consecuencia, el respeto a las mismas se expresa también en el trato hacia la condición biológica que las hace posibles. Esta es la respuesta que podemos ofrecer ateniéndonos a la obra de Kant. Aun cuando, ciertamente, considera agentes únicamente a aquellos sujetos que gozan de las capacidades racionales de las que hemos hablado, Kant rechaza que sea posible establecer una división (fuera de una perspectiva puramente teórica) entre el cuerpo y la personalidad del ser humano. (MC, 419: 277) Que podamos causar efectos en un mundo regido por las leyes de la naturaleza sólo es posible gracias a que poseemos un cuerpo inserto en la causalidad fenoménica; si podemos hacerlo con libertad se debe a que tenemos la capacidad de hacerlo eligiendo las leyes inteligibles por las cuales nos determinamos a causar dichos efectos. Como consecuencia, la forma de concebirnos como agentes debe implicar ambas perspectivas de nuestra existencia.

A esto podríamos replicar, todavía, que del hecho de que no exista una división tajante entre la animalidad y la racionalidad o la condición moral del ser humano no se infiere necesariamente que el valor que otorgamos a una cierta capacidad del mismo sea extensivo a toda su constitución. Tanto al hablar de objetos materiales como de entidades abstractas, es incorrecto atribuir una propiedad a la totalidad de un conjunto o de un ser solamente porque dicha propiedad es poseída por una de sus partes. Que un código civil contenga una ley injusta no implica (necesariamente) que

el código civil mismo sea injusto. De la misma manera, incurriría en una estafa quien vendiera como una pieza de oro una joya que sólo estuviera recubierta con el metal precioso. Y, tal parece, los juicios de valor no son regidos por una lógica distinta. Sin embargo, hay por lo menos dos problemas con esta objeción. En primer lugar, no está claro que sea posible fraccionar al ser humano de la misma forma en la que dividimos artefactos y entidades abstractas. Aunque existe una taxonomía empleada por las ciencias empíricas que tienen al ser humano como objeto de estudio, la propia idea de *organismo* hace referencia a una clase de entidades en las que existe una mutua correspondencia entre las partes, las cuales no pueden ser comprendidas sino a partir de su relación con vistas al funcionamiento del todo. En segundo lugar, en la segunda formulación del imperativo categórico opera lo que Allen Wood llama el *principio de personificación*, de acuerdo con el cual «la humanidad o la naturaleza racional tiene un reclamo sobre nosotros sólo en la persona de quien actualmente la posee.»⁵⁴ Wood extrae este principio de lo expresado literalmente en la fórmula «Obra del tal modo que uses a la humanidad, *tanto en tu persona como en la persona del otro*, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como medio.»⁵⁵ (FMC, 429: 139) Mientras que Wood centra su atención en el carácter exclusivo de este principio (en el hecho de que debemos tratar a la humanidad como fin en sí mismo *sólo* en aquellas entidades que lo personifican), yo quisiera llamar la atención sobre el hecho de que la exigencia no es la de respetar a la capacidad racional misma, sino a aquello que la encarna. Por ese motivo, podemos decir que es al ser racional (humano o no) en su completud al que debemos tratar como un fin en sí mismo.⁵⁶

Por estas razones considero que no hay nada inapropiado en concluir —en la teoría moral kantiana— que el imperativo de tratar a nuestra humanidad como fin en sí mismo trasciende al cuidado y perfeccionamiento de nuestras capacidades morales y que incluye también deberes hacia nuestra condición animal. No obstante, esto no quiere decir que podamos darnos por satisfechos con

⁵⁴ Wood and O'Neill, "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature," 193.

⁵⁵ El énfasis es mío.

⁵⁶ En su interpretación de la fórmula de la humanidad, Jens Timmermann también hace hincapié en que no debemos llegar a la conclusión de que debemos respetar a la naturaleza racional entendida como una capacidad. La razón es que «el término *Natur* [que Kant emplea al hablar de *naturaleza racional*] no es una cualidad específica, sino un ser de cierto tipo», es decir, las criaturas (humanas o no) racionales. Jens Timmermann, "Value without regress: Kant's 'formula of humanity' revisited," *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 72.

las conclusiones así esbozadas y tomar los casos analizados anteriormente como ejemplos de las consecuencias prácticas a las que nos conduciría la teoría moral de Korsgaard. El principal motivo es que su propuesta difiere en aspectos importantes de la de Kant en lo que respecta a la caracterización de la naturaleza animal y que no está claro que en ella opere algo semejante al principio de personificación. Las discrepancias en este sentido —como veremos en el siguiente capítulo— son significativas y nos conducen a deberes morales distintos en relación con nuestro cuerpo. Además de las desemejanzas entre ambas teorías, considero que hay dos elementos problemáticos de la antropología kantiana que ponen en tela de juicio el valor de estas conclusiones.

Aunque la naturaleza animal y la racional no escinden al ser humano, debemos reconocer que esas dimensiones de su constitución difieren de alguna forma. ¿Qué clase de distinción es esta y cuál es el vínculo que guardan entre sí estos dos aspectos de la condición humana? Considero que no hay una respuesta sencilla a esta pregunta, pues el vínculo entre la animalidad y la moralidad toma distintos carices a lo largo de la obra de Kant. Por un lado, parece estar estableciendo una distinción entre dos puntos de vista desde los cuales un individuo puede ser descrito o concebirse a sí mismo; al mismo tiempo, estos conceptos parecen referirse a facultades o disposiciones en el ser humano. Ambas formas de comprender la distinción son apropiadas y relevantes en distintos contextos, aunque en este momento quisiera centrarme en el segundo aspecto, que tiene un sentido más bien antropológico. Podemos encontrar algunas pistas sobre la relación entre animalidad y moralidad en su breve ensayo *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana*. En este texto, de naturaleza principalmente especulativa (como él es el primero en admitir), Kant describe el surgimiento de la moralidad como un evento en la historia natural del ser humano: algo que puede ser rastreado de la misma forma en que puede serlo la aparición de la escritura o de las sociedades agrícolas.

Como es de esperarse, Kant ve en el desarrollo de la racionalidad el momento más decisivo de esta historia, el cual explica el posterior surgimiento de la sociabilidad y la moral. No por ello la racionalidad —ni la moralidad, que se fundamenta en la primera— deja de ser un fenómeno atribuible al ser humano en su condición de animal. Y, no obstante, si bien estas capacidades son las de un animal, Kant insiste en diversos momentos (de esta y de otras obras) que la moralidad conlleva una trascendencia o abandono de la condición natural: «El cuarto y último paso que la razón dio, alzando así al hombre completamente por encima de la sociedad animal, fue su (aunque oscuro) percatarse de que es el verdadero *fin de la naturaleza*, y que no hay nada que viva en la tierra

que pueda competir con él en este respecto». Esta transformación trajo consigo, nos dice, «la liberación del humano del vientre de la naturaleza, un cambio de estatus que sin duda le hace honor [...] La emergencia del hombre de ese paraíso que la razón le presenta como la primera morada de su especie no fue otra cosa sino su transición de la pura y bruta existencia animal al estado de humanidad, de las cuerdas conductoras del instinto a la guía de la razón —en una palabra, de la tutela de la naturaleza al estado de libertad».⁵⁷ Finalmente, al independizarse de la naturaleza, la razón «entró en conflicto con la animalidad en toda su fuerza [y] males necesariamente se desencadenaron.»⁵⁸ En estos pasajes se recogen tres ideas sobre las cuales deseo llamar la atención. La primera, de la que ya he hablado, es que la racionalidad se describe como una capacidad sujeta a desarrollo como cualquier otra facultad animal. En segundo lugar, que, a pesar de esto, la aparición de la moralidad (que aquí constituye un momento en el desarrollo de la racionalidad) eleva el estatus axiológico del ser humano, lo coloca en un rango superior al del resto de las criaturas. Por último, que el tomar distancia de su condición animal conduce al ser humano a entrar en conflicto con la misma.

El problema no consiste en que haya una contradicción entre afirmar que la racionalidad y la moralidad son facultades o disposiciones propias del animal humano y sostener, al mismo tiempo, que la moralidad conlleve algún tipo de trascendencia con respecto a la condición animal. La animalidad, en el segundo caso, se refiere a la condición sensible, apetitiva y desiderativa del ser humano. Eso explica también cómo puede la racionalidad, sin dejar de ser un aspecto de la animalidad, entrar en conflicto con ella. Las dificultades surgen, más bien, cuando tratamos de conciliar estas tesis con las conclusiones normativas a las que hemos llegado antes. En primer lugar, porque existe una asimetría entre el valor de la animalidad y el valor que otorga a la dimensión racional. Recordemos que la animalidad, por sí sola, es incapaz de otorgar valor moral al ser humano. El fundamento de este se encuentra en sus capacidades racionales. Esto no sería un problema si existiera una armonía entre las demandas de ambas disposiciones y el conflicto entre ellas no fuera posible. Pero el propio Kant admite que este conflicto existe. David Baumeister, quien

⁵⁷ Immanuel Kant, “Conjectures on the Beginning of Human History,” in *Political Writings*, ed. H. S. Reiss, trans. H. B. Nisbet, 2da ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 225–26.

⁵⁸ Kant, 227.

analiza con detenimiento el papel que la relación entre moralidad y animalidad desempeña a lo largo de la obra de Kant, nos dice:

La animalidad no sólo se considera de menor valor que la humanidad. También aparece como una amenaza para la humanidad. Y, como amenaza, debe ser contenida activamente. La animalidad no puede ser abandonada a su suerte. La perfección de las determinaciones es, para Kant, un juego de suma cero. La humanidad y la animalidad no pueden perfeccionarse al mismo tiempo y en la misma medida. Así pues, dado que hay que privilegiar la perfección de la humanidad (y la filosofía moral de Kant de la década de 1780 deja claro por qué debe ser así), la animalidad debe ser violentamente mantenida a raya.⁵⁹

Como resultado, tal parece que no es posible articular coherentemente las obligaciones que derivan del deber de tratar a nuestra naturaleza, ya sea animal o moral, como un fin en sí mismo, pues las demandas que emanan de cada una de estas perspectivas no son las mismas y de hecho entran en conflicto.

Quizá por este motivo Kant desarrolla en obras posteriores una concepción de la animalidad que le permite atenuar o incluso anular el conflicto entre estos dos aspectos. De ahí la caracterización de las potencias naturales que hemos encontrado en *La metafísica de las costumbres*. Pero esta descripción de la naturaleza humana nos conduce a otras dificultades, pues sería sensato problematizar por qué Kant considera que los impulsos propios de nuestra naturaleza pueden reducirse a los tres que él señala: el impulso de autoconservación, el de la conservación de la especie y la capacidad para disfrutar de la vida. Parece que al reducir o esquematizar de esta manera las finalidades que corresponden a nuestra animalidad, Kant consigue armonizar su perfección con la de nuestra personalidad. Sin embargo, hay algo arbitrario o por lo menos debatible en la elección de estos y no de otros aspectos de nuestra naturaleza orgánica. ¿A qué criterio podemos recurrir para juzgar si, en efecto, se trata de estos tres?⁶⁰ Aunque problemático en sus propios términos, parece más sensato reconocer que hay circunstancias en las que satisfacer los fines de nuestra naturaleza animal atentaría contra la perfección de nuestra personalidad. Parece ingenuo pensar que los bienes propios de estos dos aspectos no se obstaculizan entre sí o que nunca se contradicen, especialmente

⁵⁹ David Baumeister, *Kant on the Human Animal* (Evanston: Northwestern University Press, 2022), 41.

⁶⁰ En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant sustituye la capacidad para gozar de la vida por la inclinación a socializar. Este cambio bien podría ser expresivo de la necesidad de una justificación más sólida de su caracterización de la animalidad humana.

si advertimos que actuar moralmente requiere, en muchas circunstancias, la supresión de nuestras inclinaciones naturales. Ni siquiera para un naturalismo tajante que tratara de subordinar la razón y la moralidad a un propósito biológico sería una tarea sencilla deshacerse de las contradicciones que surgen de la complejidad de la psicología humana y los propósitos de nuestra especie. Para erradicar por completo el conflicto entre nuestra animalidad y nuestra personalidad haría falta defender que la expresión plena de nuestros impulsos animales coincidiría con la plena expresión de nuestras capacidades morales, pero, como hemos visto, esto no es así.

Es posible que una lectura minuciosa y sistemática de la filosofía kantiana nos provea de elementos para superar ambas dificultades.⁶¹ No es mi intención defender que estos conflictos no pueden resolverse o por lo menos matizarse atendiendo únicamente a su obra. Si me he detenido a examinar estas dificultades ha sido, más bien, porque quizá explican el motivo por el que uno de los aspectos en los que la filosofía de Korsgaard más se distingue de la de Kant es precisamente en su concepción de la animalidad y de la relación que esta guarda con la naturaleza moral del ser humano. Uno de los propósitos centrales del siguiente capítulo será examinar su posición y la forma en que sortea estos obstáculos. De igual forma, mostraré que nos conduce a conclusiones prácticas muy distintas a las que nos ha llevado el pensamiento de Kant.

⁶¹ Baumeister argumenta, por ejemplo, que es posible retratar la relación de estos dos aspectos de la naturaleza humana en términos más conciliadores en las obras posteriores de Kant, en especial en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Véase el capítulo cuatro de *Kant on the Human Animal*.

TERCER CAPÍTULO

En el capítulo anterior, he prestado muy poca atención a las diferencias entre la teoría moral de Kant y la Korsgaard. De hecho, he insistido sobre todo en sus similitudes con la intención de trazar una relación directa entre los argumentos de Korsgaard y la forma en la que Kant utiliza la segunda formulación del imperativo categórico para promulgar deberes muy concretos hacia nuestros cuerpos. Sin embargo, he mostrado también que la forma en la que Kant da cuenta de la animalidad y su relación con la dimensión moral del ser humano enfrenta dos inconvenientes que deben resolverse antes de que podamos aceptar los deberes especificados en su doctrina. Superar estas dificultades requiere, por un lado, una justificación filosófica de su concepción de la animalidad (o la adopción de una distinta) y, por el otro, mostrar que promover la perfección de nuestra naturaleza animal no contraviene en ningún momento nuestra perfección moral o, en su defecto, ofrecer un mecanismo para resolver estos conflictos. Como he adelantado, mi propósito no será ahondar en la filosofía kantiana para encontrar solución a estos desafíos, sino que retomaré mi análisis de la obra de Korsgaard y defenderé que su caracterización de la animalidad es filosóficamente más robusta y que, por lo tanto, es preferible emplear esta última para especificar los contenidos de los deberes morales hacia nosotros mismos.

Antes de exponer su concepción neoaristotélica de la animalidad, presentaré su argumento en favor de extender la consideración moral hacia toda forma de vida animal. Es indispensable analizar este argumento, ya que no hemos mostrado todavía que su teoría, como la de Kant, implique deberes hacia nuestra naturaleza animal. Finalmente, presentaré su distinción entre dos sentidos de bien —*bien funcional* y *bien final*—, la cual nos ayudará a formar un estándar objetivo con el cual juzgar qué acciones contribuyen a nuestro bienestar corporal y cuáles atentan contra él. Esta distinción, como veremos, nos lleva a reconocer que es posible que surja un conflicto entre el bienestar de nuestros cuerpos y el que nos corresponde en tanto que seres autónomos, por lo que concluiré el capítulo ofreciendo dos criterios que deben guiar nuestras acciones para armonizar esta discordancia.

La animalidad como fin en sí mismo

Si nos atenemos al argumento central del capítulo anterior, parece que la identidad práctica cuyo valor incondicionado está presupuesto en la acción racional no es una que en la que se recoge nuestra condición animal, sino una que incluye únicamente nuestra existencia como seres morales. Recordemos, aquello a lo que el agente racional debe otorgar valor es a su condición de ser reflexivo, al cual sus identidades prácticas le proveen de razones para actuar. Bajo esa interpretación, únicamente tendríamos obligaciones morales hacia nuestra condición racional y todo deber relativo a nuestra animalidad derivaría del impacto que nuestra condición corporal puede tener en nuestras capacidades racionales. Algo similar, decíamos en el capítulo anterior, podría atribuírsele a la filosofía de Kant. Sin embargo, rechazamos esta lectura por dos motivos: i) porque, para Kant, la dimensión animal y la racional son sólo dos aspectos distintos de la constitución humana que pueden distinguirse mediante un ejercicio de abstracción teórica, más no en el terreno práctico. Además, ii) porque el imperativo categórico exige que se trate a la humanidad como fin en sí mismo *en la persona* de quien instancia dicha capacidad.

No obstante, nada de lo que hemos dicho hasta ahora en nuestra exposición del pensamiento de Korsgaard aclara si es posible emplear estos mismos argumentos para defender que debemos tratar a nuestra animalidad como un fin en sí mismo y no sólo a nuestra naturaleza racional. Y aunque considero que podemos descartar que Korsgaard adopte algo semejante a lo que Wood llama *principio de personificación*, en su filosofía hay otra vía —más directa que la que hemos encontrado en Kant— que nos lleva a afirmar el valor incondicionado de esta dimensión de nuestra constitución. Como veremos, Korsgaard considera que «no es únicamente como humano, sino también considerado como sensible, considerado como un animal, que te valoras a ti mismo y que eres tu propio fin. [...] Si no valoras tu naturaleza animal, no puedes valorar nada. Entonces debes reconocer su valor.» (SN, 152) Esta afirmación, que aparece hacia el final de *Las fuentes de la normatividad*, podría resultarnos un tanto sorprendente. Después de todo, en el argumento central de la obra no parece haber referencia a este hecho al que aquí da tanta importancia. Sin embargo, haciendo una lectura cuidadosa de sus argumentos, notaremos que su descripción de la acción humana no hace referencia en ningún momento a algún tipo de trascendencia o superación de nuestra condición animal mediante la cual explique cómo la reflexividad, la espontaneidad, o

cualquiera de sus rasgos característicos son posibles. Por el contrario, el texto nos recuerda constantemente que está elaborando la caracterización de una clase particular de animales.

Así como no bastaba, en la teoría de Kant, que la animalidad y la personalidad se encontraran reunidos —o que, por lo menos, no hiciera falta distinguirlos desde el punto de vista que ocupamos al actuar o al hacer filosofía práctica— para concluir que la acción racional demanda valorar incondicionalmente algo más que nuestra naturaleza racional, tampoco sería suficiente en la de Korsgaard. Recordemos que aquello que debemos tratar como un fin en sí mismo no es necesariamente la misma descripción con la cual responderíamos a la pregunta *¿qué es un ser humano?* No hay que olvidar que «la concepción de nuestra propia identidad que está en cuestión aquí no es una concepción teórica, una visión acerca de lo que eres como cuestión de hecho científico. Es mejor entendido como una descripción desde la cual te valoras a ti mismo, una descripción bajo la cual consideras tu vida como algo que vale la pena vivirse y tus acciones como algo que vale la pena emprender.» (SN, 101) Por consiguiente, incluso si estuviéramos convencidos de que las personas son esencialmente animales, esto no implicaría que debemos tratar como un fin en sí mismo esa descripción más fundamental desde un punto de vista ontológico. Lo que hace falta es mostrar que al actuar racionalmente necesariamente otorgamos valor a esa descripción, y este es precisamente el camino por el que nos conduce Korsgaard.

Su argumento parte del reconocimiento de que al actuar racionalmente le conferimos valor a nuestros fines: los consideramos buenos. Pero el sujeto racional no se representa la bondad de sus fines de forma enteramente relativa a él mismo, es decir, como cosas que son buenas únicamente desde su punto de vista. Es verdad que en muchas ocasiones los objetos de mis acciones sólo tienen interés para mí, como si me decido a dar un paseo en bicicleta o tomar el sol en la playa. Que yo consiga realizar estas actividades difícilmente reeditaré en algún beneficio para alguien más y, no obstante, las realizamos presuponiendo que son buenas también desde el punto de vista de los demás y no únicamente desde el nuestro. Esta idea puede parecernos, en principio, un poco extraña, pues no parece haber ningún motivo por el que los demás deban reconocer el valor que yo otorgo a estos fines en apariencia banales. Sin embargo, esto es exactamente lo que hacemos cuando esperamos que los demás no obstruyan (sin una buena razón) la realización de nuestros fines o incluso que

colaboren para que los alcancemos.⁶² Esta expectativa supone, de acuerdo con Korsgaard, que consideramos que lo que es bueno para nosotros es bueno absolutamente. Esto no quiere decir que atribuyamos a nuestros fines una bondad independiente de nuestra subjetividad o la de los demás, como si hubiéramos descubierto un valor intrínseco a ellos que nos haya llevado a elegirlos. Que nos representemos algo como absolutamente bueno quiere decir que lo consideramos bueno desde el punto de vista de todos los individuos. «Es como si cada vez que haces una elección dijeras, “tomo las cosas que son importantes para mí como si fueran importantes, *punto*, importantes absolutamente porque me considero *a mí mismo* importante.”» (FC, 139) Y esto es lo que significa tratarnos a nosotros mismos como un fin en sí mismo.⁶³

Hasta este momento, el argumento no nos conduce a una conclusión novedosa. Ya habíamos mostrado antes que actuar racionalmente requiere que reconozcamos el valor de nuestra naturaleza racional. La cuestión crucial es si el hecho de que esta sea una característica de la acción racional implica únicamente que nuestra humanidad o los seres racionales son fines en sí mismos. Korsgaard sostiene que esto no es así.

No hay razón para pensar que porque sólo los seres autónomos debemos hacer la presuposición normativa de que somos fines en nosotros mismos esta presuposición normativa es sólo *acerca* de seres racionales autónomos. Y, en realidad, parece arbitrario, porque, por supuesto, también nos valoramos como seres vivos. Esto es especialmente evidente cuando reflexionamos sobre el hecho de que muchas de las cosas que valoramos como buenas para nosotros no son buenas para nosotros dada nuestra capacidad como seres racionales autónomos. Comida, sexo, comodidad, estar libres de miedo y dolor, son todas ellas cosas que son buenas para nosotros en la medida en que somos animales. (FC, 144)

En el párrafo encontramos dos nuevos elementos que, sumados al argumento anterior, deberían llevarnos a concluir que nuestra naturaleza animal es también⁶⁴ un fin en sí mismo. El primero es el

⁶² «No comiences pensando en grandes casos en los que alguien tendría que hacer sacrificios para que alcances tus fines. Piensa en el hecho de que esperas que la gente no se interponga en tu camino cuando andas por la acera o se paren frente al lente cuando intentas tomar una fotografía.» (FC, 139)

⁶³ Esta regla de la racionalidad no conlleva únicamente expectativas sobre el comportamiento de los demás en relación con nuestros fines. También impone restricciones a nuestras acciones, pues sólo es posible elegir racionalmente aquello que pueda ser considerado bueno desde el punto de vista de todos los individuos.

⁶⁴ No se trata, en realidad, de una cosa distinta a nuestra naturaleza racional. Ni siquiera, como en Kant, de un aspecto distinto de quienes somos. En el siguiente apartado veremos que Korsgaard considera que la

reconocimiento de que no es necesario que el punto de vista desde el cual aparece la exigencia de actuar tratándonos como fines en sí mismos sea el mismo punto de vista al cual conferimos dicho valor. El segundo es que la clase de cosas que consideramos valiosas no son solamente aquellas que son buenas desde la perspectiva de un agente racional, sino que valoramos de la misma manera aquellas que nos benefician simplemente porque somos la clase de animales que somos. No es evidente, hay que decirlo, la forma en la que estos hechos soportan la conclusión deseada, pero considero que podemos esclarecerlo si prestamos atención a una de las críticas que ha recibido su interpretación de la fórmula de la humanidad.

En su artículo "The Authority of Humanity", David Sussman desarrolla una crítica a la reconstrucción hecha por Korsgaard del argumento kantiano en favor de la segunda formulación del imperativo categórico.⁶⁵ Su crítica consiste, básicamente, en afirmar que, si suponemos que el valor de nuestros fines se desprende, simplemente, del ser elegidos por nosotros, entonces el acto de valorar (y, por consiguiente, el valor depositado sobre los objetos de dicho valorar) es arbitrario. Esto quiere decir, de acuerdo con Sussman, que no hay forma de evaluar si los fines que hemos elegido son buenos o malos, pues el hecho mismo de haberlos elegido determina su bondad. En consecuencia, «es difícil ver qué habría de valioso en este autoprojectarse, o incluso cómo esta conducta normativamente irrestricta podría considerarse como una elección en lo absoluto.»⁶⁶ En resumen, Sussman acusa a Korsgaard de no proveernos de estándares con los cuáles elegir entre potenciales objetos de nuestra elección y de hacer del valor de las cosas una cualidad arbitrariamente determinada por las inclinaciones de los agentes. Si su crítica acierta al atribuir a Korsgaard una forma arbitraria o subjetivista de determinar la objetividad del bien es algo debatible. El simple hecho de que su teoría exija que 1) contemos con una identidad práctica para poder llevar a cabo el ejercicio reflexivo en el cual evaluamos nuestros incentivos y que 2) los estándares constitutivos de dichas identidades prácticas nos provean de criterios objetivos para realizar dicha evaluación son

moralidad es la forma que adopta la vida del animal humano. Lo que se trata de probar aquí no es, pues, el valor incondicional de una concepción alternativa de quiénes somos, sino de una más amplia.

⁶⁵ Sus objeciones a la interpretación de Korsgaard tienen como punto de partida las críticas de Donald Regan.

⁶⁶ David Sussman, "The Authority of Humanity," *Ethics* 113, no. 2 (2003): 352.

motivos suficientes para poner en duda esta acusación.⁶⁷ Sin embargo, ahora quiero prestar atención a la forma en la que lo dicho antes sobre el valor de la vida animal puede funcionar como una réplica a esta objeción.

El razonamiento de Korsgaard es que la forma en la que los agentes racionales se consideran a sí mismos valiosos tiene dos aspectos o, mejor dicho, dos momentos. Por un lado, esperamos que los demás no obstruyan la realización de nuestros fines y que, cuando lo requiramos, nos ayuden a realizarlos. En esa medida, nos valoramos a nosotros mismos al representarnos nuestras elecciones como algo que vincula al resto de los agentes racionales. Este aspecto, al que hemos prestado mayor atención, trata sobre las *implicaciones* de nuestras elecciones (VH, 186); pero, como bien nota Sussman, no explica por qué tomamos esas decisiones en primer lugar. No obstante, Korsgaard advierte que hay otra forma de concebir nuestro valor, un momento previo a este acto legislativo, que consiste en el reconocimiento de que nuestros intereses naturales merecen ser el objeto de nuestra elección. «El sentido en el que la concepción de que somos fines en nosotros mismos es un principio subjetivo de la acción racional es doble. La acción racional encarna el pensamiento de que somos fines en nosotros mismos en el sentido de que nuestras elecciones tienen el estatus de leyes para nosotros mismos y para los demás. Pero también encarna el pensamiento de que nuestros intereses naturales son algo *sobre* lo que vale la pena conferir valor.» (VH, 187) Al hablar de *nuestros intereses naturales*, Korsgaard no refiere simplemente a todo aquello que es objeto de nuestras voliciones. Si así fuera, no habríamos conseguido superar la arbitrariedad de ese *autoproyectarse* del que habla Sussman. Se trata, más bien, de «nuestro propio bien y el de aquellos a quienes amamos». (VH, 187) En esa medida, los contenidos (o, por lo menos, la forma) de esta noción de bien preceden a nuestras elecciones y están determinados por el género de vida al que pertenecemos.⁶⁸

⁶⁷ Podríamos decir que la acusación sería válida únicamente si para Korsgaard el agente no se encontrara necesariamente ocupando una identidad práctica. Es verdad que en ese caso no podríamos distinguir entre una auténtica elección y el mero hecho de ceder al más fuerte de nuestros incentivos. Sin embargo, también es importante señalar que el texto de Sussman tiene como propósito central debatir si el argumento de Korsgaard puede atribuirse a Kant y no evaluar la teoría moral de ella en por sus propios méritos.

⁶⁸ ¿Korsgaard tendría que admitir que existen, entonces, dos fuentes del valor (la animalidad y la naturaleza racional)? Creo que sí, aunque es importante observar que sólo una de ellas es fundamento de la autoridad moral (la naturaleza racional). Con esto quiero decir que los bienes objetivos que derivan de nuestra naturaleza animal tienen poder sobre nosotros únicamente porque la acción racional exige que atendamos a ellos. Pero la

Para desentrañar las implicaciones prácticas de su posición, será necesario que encontremos una forma de caracterizar la clase de bienestar que nos es propia en tanto que animales humanos. Sólo entonces podremos aclarar si la teoría de Korsgaard nos conduce a los mismos deberes concretos que expone Kant en su *Metafísica de las costumbres*. Con ese propósito, en la siguiente sección analizaré la forma en la que Korsgaard caracteriza la vida animal en general y, posteriormente, la manera en la que, a partir de dicha caracterización, podemos describir objetivamente el bien propio de la vida humana.

Forma de vida y normatividad

Korsgaard elabora su concepción de la animalidad tomando como punto de partida la desarrollada por Aristóteles, a quien le atribuye «la mejor forma de dar cuenta de lo que es un animal.» (SN, 149) A grandes rasgos, su descripción sostiene que un animal es una clase de entidad que, como todo ser vivo, se preserva a sí mismo en la existencia. Pero, además, los animales —a diferencia de otros organismos vivos— se representan su entorno mediante los sentidos y actúan guiados por esas representaciones. Su forma de experimentar es también valorativa: las cosas a su alrededor les aparecen como buenas o malas para ellos. Estas características recogen el aspecto más importante de la forma de vida animal, y es que las criaturas de este género poseen una vida interior, interactúan con el mundo desde un *punto de vista*. Evidentemente, al emplear esta caracterización aristotélica, Korsgaard no está tratando de sustituir o de competir con cualquier otra definición que las ciencias nos puedan proveer de lo que es un animal.⁶⁹ Se trata de una definición ontológica, entendiéndose

bondad propia de nuestra forma de vida conserva su independencia porque, incluso si no fuéramos seres morales, la clase de cosas que son buenas para nuestra especie seguirían siendo buenas para nosotros; a pesar de que no se nos podría imputar (como no les puede imputar a otras especies) la obligación de respetar ese estándar de bondad.

⁶⁹ De hecho, tampoco se trata de una descripción alternativa del mismo conjunto de especies o individuos. Hay seres vivos que desde un punto de vista científico pertenecen al reino animal pero que no cuentan como tales en esta definición filosófica, tal es el caso de algunos moluscos. De igual manera, es perfectamente posible que organismos pertenecientes a otros reinos desarrollaran (o que posean ya, sin que lo sepamos aún) la clase de cualidades que los harían entrar en esta categoría. Korsgaard emplea, pues, el término animal para

aquí como aquella descripción más fundamental de una clase de entidades.⁷⁰ Una definición de este tipo (siguiendo nuevamente a Aristóteles) es aquella que recoge la forma en la que las partes de un ente están ordenadas con vistas a la realización de su actividad constitutiva (que identificaríamos con el *ergón* de la teoría aristotélica). (SC, 28-29)

La forma aprehendida por una descripción ontológica nos provee de un esquema normativo al que Korsgaard llama *estándar constitutivo*. Dicho estándar es normativo simplemente en función de contener los criterios formales gracias a los cuales una cosa es la clase de entidad que es. La manera más sencilla de ilustrarlo es prestando atención al modo en que evaluamos e identificamos artefactos. Una escalera, por ejemplo, está compuesta de peldaños distribuidos en una sucesión que nos permite ascender o descender al andar sobre ellos. Si las huellas de una escalera no nos permitieran ganar o perder altura, no sería una escalera en lo absoluto. En todo caso, nos encontraríamos frente a un puente, un paso de duela, estriberones o algo parecido. Al sostener que la función de una entidad tiene un carácter normativo, lo que queremos decir es que nos ofrece un criterio objetivo con el cual juzgar la bondad o la deficiencia de un ente o de una actividad. Contar con un pasamanos firme y huellas en las que se pueda colocar el pie con facilidad, por ejemplo, nos harían decir que una escalera es *buena*, pues estas cualidades le permiten cumplir su función de forma adecuada. Si la escalera se balaceara con nuestros pasos o si le hicieran falta peldaños, tendríamos entonces una escalera defectuosa. No se trata, pues, de que los artefactos sean sencillamente diferentes, sino de una auténtica disparidad con respecto a la bondad de los mismos. Esta idea resulta especialmente pertinente para nuestra discusión, pues nos lleva a tratar

realizar una distinción de pertinencia esencialmente práctica entre los organismos vivos. Más sobre esto en FC, 23.

⁷⁰ Hay mucho que decir acerca de la relevancia que el concepto *ser vivo* tiene para la ontología. En algunas interpretaciones de la metafísica aristotélica, los organismos vivos son el único ente real, y existen distintos motivos para favorecer esta tesis. Uno de ellos es que los seres vivos tienen un criterio de identidad y unicidad que el resto de los objetos no poseen. En buena medida, esto se debe a que podemos concebirlos, como apunta Korsgaard, en relación con la finalidad que determina su constitución con un grado de objetividad mayor al que podrías atribuirle a un artefacto. Esto, a su vez, nos provee de un criterio de individuación menos susceptible a la arbitrariedad. Korsgaard parece interpretar de esta forma la ontología aristotélica y convenir con ella. Sin embargo, no hace falta aceptar esta tesis para avanzar los argumentos que presentaré a continuación.

directamente un concepto central para esta investigación cuyo contenido hemos dado por sobreentendido hasta este momento. Me refiero al de bienestar corporal.

A lo largo de este trabajo he tenido el cuidado de emplear únicamente fórmulas como *bienestar físico* o *bienestar corporal* y de evitar, en cambio, recurrir al término *salud*. La razón es que existe una extensa discusión filosófica (informada en ocasiones por disciplinas empíricas) en torno al significado que deberíamos otorgarle a este concepto. Aunque es verdad que algunos autores defienden una concepción de la salud muy similar a lo que deseo referirme al utilizar estos términos (se trata de las teorías naturalistas u objetivistas sobre la salud), creo que existen buenas razones para reservar el término para designar un estado cuyas condiciones de satisfacción no se reduzcan a nuestra condición corporal, entre las cuales sería posible incluir, por ejemplo, algunas exigencias subjetivas, como la forma en la que una persona se siente con respecto a su estado físico. Así, no llamaríamos sano a un individuo que experimentara alguna clase de rechazo hacia su condición física, incluso si este no muestra ningún defecto desde un punto de vista fisiológico.⁷¹ De la misma forma, sería posible incluir elementos relativos al contexto social o medioambiental en nuestra definición de salud. Como he dicho, considero innecesario tomar partida en esta discusión y basta con señalar que no nos interesa resolver si existe o no un deber de estar sanos, sino de si hay una obligación moral de preservar o incluso de mejorar nuestro bienestar físico, independientemente del papel que este desempeñe en la constitución de nuestra salud.

Sin embargo, está claro que incluso si deseamos delimitar la discusión de esta manera, hará falta que aclaremos de qué forma juzgaremos cuándo alguien goza de un estado corporal óptimo y si es que existe una forma objetiva de hacerlo. Empleando el mismo razonamiento que hemos utilizado en el caso de los artefactos, tendríamos que otorgar a los seres humanos (o a los animales en general) alguna finalidad en función de la cual se determine su forma con tal de obtener su estándar evaluativo. Según decíamos antes, los seres vivos se caracterizan por preservarse a sí mismos en la existencia, y esta es, de acuerdo con Korsgaard, su finalidad:

⁷¹ Nuestra idea convencional de una persona saludable suele incluir esta condición, aunque solemos compartimentarla bajo la categoría de *salud mental* o *emocional*. Esto no significa necesariamente que se descarten causas fisiológicas para algunos de estos malestares, sino simplemente que se subraya la dimensión subjetiva de los mismos.

Su *ergón* o función es simplemente ser —y continuar siendo— lo que es. Y sus órganos, instintos y sus actividades naturales están ordenadas con ese propósito. La función de una jirafa, por ejemplo, es ser una jirafa, continuar siendo una jirafa y producir otras jirafas. Por consiguiente, podríamos decir que una jirafa es sencillamente una entidad organizada para preservar una instancia particular, una corriente espacio-temporal continua, de *jirafeidad* existiendo —principalmente mediante la nutrición— y también generar otras instancias de esta mediante la reproducción. Una jirafa saludable es una bien organizada para preservar la *jirafeidad*, mientras que una jirafa enferma⁷² padece de condiciones que tienden a su desintegración. Así, la salud no es, estrictamente hablando, una *meta* para las jirafas, sino es el nombre que damos a una condición interna que le permite realizar exitosamente su función —que es continuar siendo una jirafa. (SC, 35)⁷³

Hasta este punto, su razonamiento parece ofrecernos una forma de juzgar qué acciones contribuyen o atentan contra el bienestar de los organismos vivos no muy distinta de la que emplea Kant. Aquí encontramos también finalidades naturales en los seres vivos (la autopreservación del individuo y de la especie) que deben satisfacerse para que un organismo se encuentre en buen estado. Por tanto, una acción sería buena cuando tienda a la preservación o a la perfección de estos fines y mala cuando los obstaculice. La diferencia entre ambas posiciones radicaría en que Kant emplea una idea más abstracta de respeto hacia ellos. No está claro que el tener sexo sólo por placer o el usar alguna droga recreativa de forma moderada tenga un impacto real sobre nuestro bienestar en estos términos, pues estas acciones no ponen en riesgo la existencia de la criatura ni de su especie y, aun así, Kant las considera contrarias al deber. En cambio, no hay ninguna razón para pensar que la posición de Korsgaard nos conduce a las mismas conclusiones. Sin embargo, esta no es la diferencia más importante entre ambas teorías. Para entender la postura que asume Korsgaard, es necesario introducir su distinción entre dos sentidos de bien.

A la clase de bienestar que acabamos de describir —de la que goza un ser vivo en relación con sus fines naturales— Korsgaard la llama *bien funcional*. Cuando evaluamos el bienestar de esta

⁷² De esta manera traduzco el término *unhealthy*, aunque, como ocurre con el término *salud*, no hay un consenso acerca de qué condiciones debemos considerar enfermedades.

⁷³ Nótese que Korsgaard emplea el término *salud* en el sentido que he rechazado anteriormente. Esto no es problemático mientras tengamos en cuenta que se refiere concretamente al bienestar orgánico de un animal y no tiene el propósito de aprehender el significado más robusto que sería preferible emplear en otras circunstancias.

manera, estamos describiendo al individuo de forma muy similar a como describimos artefactos: como un sistema funcional. Ejercitarnos, socializar, comer de forma balanceada, tener suficientes horas de descanso, etc. son actividades que contribuyen a mi bienestar desde esta perspectiva. Esta descripción recoge adecuadamente aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de bienestar corporal, aunque, hay que aclarar, no están incluidas en ella únicamente aspectos de nuestra constitución física, sino también algunos aspectos conductuales propios de la especie. Tan defectuoso sería un murciélago vampiro con una sola ala como lo sería uno con la tendencia a cazar de día. Para evitar esta confusión, en adelante me referiré a este tipo de bien con las términos *bien funcional* o *bien biológico*.

Pero esta es sólo la mitad de la historia de acuerdo con Korsgaard. Los seres humanos y el resto de los animales son también sujetos de una clase de bien distinta a la que llama *bien final*. Algo es un bien final cuando es el objetivo de los esfuerzos de una criatura; cuando, desde su punto de vista, el fin aparece como a ser conseguido o materializado. Esta clase de bienes existe únicamente para aquellos seres que, como nosotros, interactúan con su entorno mediados por representaciones valorativas del mismo. Cuando juzgamos si una actividad o un estado de cosas es bueno para un individuo en este sentido, tomamos en consideración su perspectiva y no únicamente una caracterización externa a él como lo hacemos al considerarlo meramente como un sistema funcional: «El estándar es uno desplegado desde la *empatía* porque al invocarlo estamos viendo los bienes funcionales de la criatura tal y como aparecen desde su punto de vista, de la forma en la que ella misma los contempla —como cosas dignas de perseguirse o realizarse por sí mismas.» (FC, 22) En el caso de los animales no racionales, el bien final coincide con su bien funcional. O por lo menos así sucede cuando se trata de un espécimen sano. Un animal debe mantenerse hidratado, encontrar una pareja para reproducirse, buscar alimentos apropiados para su nutrición, etc. con tal de funcionar correctamente. Cuando el estado del animal es adecuado, estos son los mismos objetos que se representa como valiosos. En otras palabras, su bien en sentido final es su bien funcional buscado activamente.⁷⁴ Ambos sentidos de bien refieren, pues, al mismo conjunto de hechos descritos desde perspectivas distintas. (HG, 417)

⁷⁴ Por supuesto, hay muchas circunstancias en las que estas dos perspectivas no convergen. No es extraño que los deseos de un animal lo lleven a hacer cosas que atentan contra su bienestar físico. Podemos decir que hay

¿Ocurre lo mismo en el caso de los seres humanos? La respuesta de Korsgaard es *sí*, pero esto puede significar dos cosas distintas. Una posibilidad es que, como en el caso de los animales no racionales, los estándares de bondad orgánica o funcional permanezcan inalterados y que los objetivos de mi acción sean buenos en un sentido final únicamente cuando coincidan con lo que es bueno en el primer sentido. La alternativa es pensar que el bien funcional de un ser humano se ve alterado por los fines que elige autónomamente. Si es así, no habría una sola concepción de bienestar aplicable a todos los individuos, sino que habría una correspondiente a cada proyecto de vida. Por qué interpretación optemos dependerá del lugar que otorguemos a nuestra autonomía en la constitución de nuestro bienestar animal. Hay por lo menos tres formas de describir esta relación. La primera es que pensar que la autonomía y los bienes que elegimos libremente se encuentran fuera del bien propio de nuestra animalidad. La segunda posibilidad es que ambos —el bien final y el bien biológico— se reúnen bajo una clase de bienestar más amplia que constituye el bienestar propio de nuestra especie. En este caso, promover nuestro bienestar animal requeriría satisfacer tanto el aspecto funcional como autónomo de nuestra constitución. Finalmente, podemos pensar que un ser humano funciona adecuadamente al elegir autónomamente lo que es bueno para él. Esta última opción es la única compatible con la afirmación de que el bien funcional y el bien final designan el mismo conjunto de hechos y, naturalmente, es esta la vía que toma Korsgaard:

En el caso de los seres racionales, no estamos confrontados con dos fundamentos del deber. Esto no es porque no sea posible identificar cosas que de forma general sean buenas para los seres humanos además de las vidas que eligen autónomamente —como la salud física, por ejemplo. Es porque depende de los seres humanos *mismos* decidir si incluir estos bienes dentro de su concepción de bien y cómo posicionarlos con respecto a otros bienes quizá más idiosincráticos. (FC, 149)

Mientras que en el resto de los organismos los estándares de bondad están determinados por su forma de vida (y su propósito normativo es, como hemos dicho, la preservación de su identidad física), en el caso de los seres humanos, lo que contribuye a su bienestar está dictado por ellos

algo inadecuado en su estado mental en esos casos. Pero hay algunos aspectos del bienestar funcional de un animal que entran en conflicto con los intereses de su vida subjetiva y que no parece apropiado considerar patológicos. Por ejemplo, la vejez y la muerte natural son acontecimientos apropiados para la forma de vida de una especie y, no obstante, una criatura no se representa, por lo general, esos eventos como valiosos y no hace falta pensar que esto es problemático. Sobre esto, véase FC, 25-29.

mismos (y su finalidad normativa es la constitución y preservación de su identidad práctica). (SN, 150) En consecuencia, promover el bienestar de una persona —incluso en el entendido de que debemos tratar su naturaleza animal y no sólo sus capacidades morales como un fin en sí mismo— equivale a respetar y promover la idea de bien que ha concebido para sí misma.

Esta posición tiene la ventaja de evitar posibles conflictos entre las obligaciones concernientes a la dimensión animal y las relativas al aspecto moral de nuestra existencia, pues rechaza que haya una distinción entre ambas. Adicionalmente, como señala Korsgaard, esta interpretación del bienestar humano refuerza los argumentos en favor de una sociedad liberal en la que los individuos pueden perseguir con libertad su propia concepción del bien. (FC, 150) Sin embargo, su visión nos conduce a conclusiones contraintuitivas y poco satisfactorias acerca de cómo debemos juzgar el bienestar orgánico del ser humano. De acuerdo con ella, dado que Anthony Loffredo encuentra en su peculiar idealización de un alienígena una fuente de valores y razones para él, debemos dejar de considerar que la amputaciones y modificaciones que hace sobre su cuerpo perjudican realmente a su organismo. Lo mismo sucede con un científico que se decide a probar en sí mismo los efectos de una nueva droga; sus acciones promoverán su bienestar en la medida en que contribuyan a alcanzar el propósito que se ha fijado, incluso si dicha droga le produjera algún daño irreparable en sus órganos. Es verdad que esto no equivale a afirmar que no existe ninguna restricción con respecto a los cursos de acción que es lícito tomar. Por un lado, mantendríamos la exigencia moral de elegir únicamente aquellos bienes que podamos representarnos como buenos en un sentido absoluto. Nuevamente, esto no significa que todos los agentes deban beneficiarse con mi acción, sino únicamente que su fin sea bueno por lo menos para uno de ellos y que no sea malo para ninguno. Y hay también una restricción prudencial, y es que debemos procurar que nuestras acciones no anulen nuestra capacidad para conseguir los fines que nos hemos propuesto. Un científico que se provoca la muerte o se incapacita antes de conseguir los resultados deseados es también un mal agente.

Hay que reconocer que estos casos son un tanto extravagantes y que no son muchas las instancias en las que poner en riesgo nuestra integridad física es un medio adecuado para alcanzar nuestros fines. Korsgaard parece confiar en que la capacidad para elegir libremente la clase de bienes que perseguimos requiere que procuremos la clase de cosas que suelen beneficiar a los miembros de nuestra especie. «Un agente necesariamente valora su propia eficacia y, por consiguiente, valora su

propio bien funcional como un aspecto de su bien final.» (HG, 421) A pesar de estas acotaciones, considero que es necesario cuestionar esta plena identificación entre los dos sentidos de bien. Sería provechoso y más cercano a nuestras intuiciones mantener una concepción del bienestar orgánico que sea común a todos los individuos de nuestra especie, aun si eso significa que puede entrar en conflicto con nuestra propia concepción del bien —con lo que es bueno en un sentido final. El riesgo de rechazar la comunión entre nuestra autonomía y nuestra forma de vida reside, por supuesto, en asumir un dualismo en el que el bien relativo a nuestras capacidades racionales sea completamente ajeno al que le corresponde a la clase de animales que somos. Pero hemos mencionado antes una tercera vía: una concepción en la que nuestra autonomía sea *parte* de nuestro bienestar animal.

No está del todo claro por qué Korsgaard rechaza esta interpretación, pero es posible que prefiera la suya sencillamente porque en ella se pone la autonomía al centro de la condición humana y porque de esta forma se eluden los conflictos que inevitablemente han de surgir entre los fines que elegimos libremente y los aspectos de nuestro bienestar que no están bajo nuestro control. Establecer una identidad entre el ser un buen agente y ser un buen animal humano es, sin duda, teóricamente satisfactorio por este motivo.⁷⁵ Sin embargo, como ya he señalado, considero contraproducente el revisionismo que su posición supone a nuestra forma habitual de juzgar cuándo un organismo humano funciona correctamente. Por otro lado, hay algo extraño en la idea de que la esencia de la existencia humana se expresa únicamente en su dimensión autónoma. Es verdad que nuestras capacidades racionales y morales son un rasgo distintivo y central de nuestra naturaleza,

⁷⁵ Es probable que Korsgaard llegue a esta conclusión inspirada por su particular lectura del argumento de la función de Aristóteles. Según su interpretación, la racionalidad constituye la función propia de los seres humanos no en el sentido de que esta sea una característica exclusiva de su género, sino que constituye la forma en la que un ser humano hace las cosas que hace. Asumir esta posición le permite —además de lidiar con algunos de los problemas atribuidos al argumento aristotélico— sugerir que las capacidades que los seres humanos compartimos con el resto de las especies están de alguna manera subordinadas a esta facultad de orden superior que es la racionalidad. Por ese motivo, la capacidad que tienen los seres humanos de actuar racionalmente no sería únicamente un componente de su naturaleza animal, sino una forma de emplear el resto de capacidades propios de ella. *Cf.* “Aristotle’s Function Argument” en Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

pero hay muchos otros aspectos de nuestra constitución que no pueden soslayarse con el propósito de destacar una sola de nuestras facultades. Y no quiero decir con esto que los filósofos morales yerran o exageran al hablar de la moralidad como un acontecimiento radical en la naturaleza humana (aunque quizá haríamos bien en dejar de hablar del mismo como si nos elevara por encima del resto de las criaturas); mi punto es que, como la propia Korsgaard reconoce, el hecho de que la naturaleza racional sea la fuente de la moralidad no implica que sea lo único que debemos considerar valioso, ni siquiera en los seres humanos.

No obstante, si deseamos tomar otro camino, es necesario que encontremos alguna forma de dar coherencia al vínculo de nuestra autonomía con los demás aspectos de nuestro bienestar. Si bien no partimos de dos fundamentos distintos para nuestras obligaciones (una que se desprendería de nuestra naturaleza moral y otra de nuestra naturaleza animal), el problema al que nos enfrentamos es que hay dos estándares distintos de bondad hacia los cuales debemos tener consideración al momento de evaluar nuestras máximas. Una forma de lidiar con esta dicotomía es afirmar que sólo nos es lícito elegir fines cuya realización no atente contra nuestro bienestar funcional. Siguiendo este camino, deberíamos calificar de inmorales tanto el estilo de vida de Anthony Loffredo como la decisión del médico de experimentar consigo mismo. Y esto puede parecer un bajo costo a pagar por esta lectura, pero hay muchos otros escenarios cotidianos que tendríamos que considerar contrarios al deber moral. Es bien sabido que la práctica profesional de algunas artes y de muchos deportes conlleva un desgaste acelerado de algunos músculos o articulaciones y que, en algunos casos, vuelve a los practicantes susceptibles de sufrir lesiones incapacitantes de por vida. Existen incluso condiciones físicas tan estrechamente vinculadas a una disciplina que esta termina por darles nombre. Pensemos en el *codo de tenista*, el *oído de nadador* o los *pies de bailarina*. Es verdad que, de forma general, participar en estas actividades tiene beneficios para la salud y no hay una relación necesaria entre involucrarnos en ellas y sufrir un daño físico. No obstante, también es cierto que muchos deportistas de alto rendimiento se someten a condiciones de entrenamiento que llevan al límite sus capacidades físicas. En estos casos, las lesiones son prácticamente inevitables y se acelera el desgaste de ciertas partes del cuerpo. ¿Tendríamos que reconsiderar el nivel de exigencia física al que es moralmente aceptable someterse con tal de sobresalir en una disciplina a tal grado que la más mínima señal de daño corporal sea motivo para detenerse?

Podríamos concebir el bienestar animal de tal manera que eludamos lo riguroso de este criterio. Si la forma de vida animal se caracteriza por la tendencia a preservarse a sí misma en la existencia, podríamos pensar que es la mera propensión a recortar o a extender nuestras vidas lo que hace que una acción sea buena o mala para nuestro organismo. En esa medida, el género de lesiones que sufrimos al participar en deportes de alta intensidad, al realizarnos modificaciones corporales con propósitos estéticos o al herirnos con la sola intención de sentir placer, no son necesariamente dañinas desde la perspectiva de nuestro bienestar funcional, sino únicamente cuando los efectos que tienen sobre nuestro cuerpo o nuestra conducta tengan como consecuencia la reducción de nuestra esperanza de vida. Claro que sería difícil tener certidumbre respecto de cuándo realmente ocurre esto y cuándo las afecciones no tienen un impacto en la duración de nuestras vidas, pero ese es un problema independiente. Adoptando esta posición, pensar que sólo tenemos permitido hacer aquello que no contravenga nuestro bienestar animal no parece tan descabellado después de todo. El conjunto de acciones que sería éticamente reprobable llevar a cabo por este motivo sería mucho más pequeño que el que habíamos pensado en un inicio. Sin embargo, hay algo inapropiado con esta interpretación. Concebir el bienestar orgánico de esta manera nos orillaría a aceptar, por ejemplo, que un suceso drástico como quedar ciego o perder una extremidad sólo tendría un impacto en nuestro bienestar en relación con el tiempo que podría restarnos de vida.

Pero no son estas las conclusiones a las que nos conduce el razonamiento que hemos seguido hasta ahora. En la visión aristotélica, la autopreservación *es* preservación de la forma. Esto quiere decir que no es posible dissociar la clase de evaluación que realizamos cuando tratamos de averiguar si un organismo persiste en la existencia de la que efectuamos cuando juzgamos otros aspectos de su constitución. ¿Cómo podría decidir si un ser humano está vivo o no, si no es apelando a su forma? Claramente, no bastaría con determinar que su composición material ha cambiado. Cada uno de los átomos que conforman mi cuerpo ahora dejarán de formar parte de él dentro de unos años y, no obstante, yo no habré muerto (o por lo menos no habré muerto a causa de ese hecho). Lo apropiado es decir que un organismo ha dejado de existir cuando cesa de realizar la actividad o el conjunto de actividades que le son propias. Estas actividades, a su vez, determinan la forma en la que están ordenadas sus partes. Como resultado, no me es posible afirmar nada acerca de la tendencia de una acción a preservar la existencia de un ser sin hacer referencia a la contribución de esa acción a la preservación de su forma.

Adicionalmente, cada animal es una instancia de un género de vida y, en ese sentido, la forma a la que nuestro juicio apunta cuando nos preguntamos si continúa o no en la existencia no es la de esa entidad particular sobre la que lanzamos la pregunta. La criatura individual, por sí sola, es incapaz de darnos un criterio para juzgar ese hecho. Nuestros juicios sobre su existencia, lo mismo que nuestros juicios acerca de su bondad, hacen referencia a una universalidad a la que Michael Thompson llama *forma de vida*.

La idea de una forma de vida es inescapable en nuestra percepción de las entidades vivas, más aún para los juicios que elaboramos acerca de ellas. Incluso los juicios en apariencia meramente físicos como que un organismo comienza aquí y termina aquí, o que pesa tanto, debe involucrar una referencia velada a algo que vaya más allá del individuo, es decir, a su forma de vida. Sólo a la luz de una concepción de esta forma, sin importar qué tan difusa sea, podrías suponer inteligiblemente, por ejemplo, que los tentáculos [de una medusa que no había sido descrita con anterioridad] no son parásitos, excrescencias cancerosas o residuos sin desprender. Del mismo modo, el juicio de reconocimiento —que se trata del mismo organismo que se ha visto anteriormente— debe presuponer una concepción del carácter interno de la forma de vida supuesta que se desprende de lo que se ha visto en las distintas ocasiones.⁷⁶

Los contenidos de esta forma de vida serán los rasgos definitorios de cada especie e incluirá —como ya he dicho— tanto características fisiológicas como conductuales. El caso de los seres humanos no es una excepción. En tanto que especie animal, hay ciertos rasgos que son propios de nuestro género de vida: tener dos pies, dos manos, caminar erguidos, contar con una visión capaz de registrar cierto rango de frecuencias de ondas, etc. Lo mismo algunos rasgos psicológicos que solemos atribuir a los individuos sanos, como la capacidad de sentir empatía ante el sufrimiento de otros o el sentir un cierto grado de temor ante circunstancias que amenazan nuestra vida.

Hay quienes miran con desconfianza el intento de enlistar una serie de rasgos propios de la especie humana a partir de los cuales podamos juzgar objetivamente la bondad de un individuo. En especial, parece problemático el hecho de que tomemos un conjunto de característica observadas en un número limitado de individuos y luego hagamos un ejercicio de generalización con el propósito de formar una descripción estándar con un carácter normativo, más aún en el caso de los seres

⁷⁶ Michael Thompson, “Apprehending Human Form,” *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54, no. 2004 (2004): 52.

humanos, donde esta normatividad puede adquirir una dimensión ética como en este caso. Sin embargo, sería incorrecto pensar que es mediante juicios meramente empíricos como damos contenido a la forma de vida que atribuimos a una especie, como si la proposición *el mono araña tiene cuatro dedos* expresara esencialmente lo que es más probable encontrar en la naturaleza o el promedio estadístico de dedos en los ejemplares encontrados hasta el momento. Como argumenta Thompson, la base de nuestros juicios evaluativos sobre un organismo vivo es la idea de una forma de vida cuyo fundamento no se encuentra en observaciones empíricas, sino que dicha forma de vida es el trasfondo sin el cual nuestros juicios acerca de un organismo no cobran sentido. «Así como no hay habla —no hay discurso, no hay gente que dice y cree, no hay conocimiento por testimonio— sin un lenguaje que se hable, es decir, sin un marco para interpretar lo que ocurre entre hablantes, así tampoco hay vida sin forma de vida, es decir, sin un marco para interpretar lo que ocurre en el organismo individual.»⁷⁷ En ese sentido, la generalidad que expresa la forma de un organismo es distinta a la que obtendríamos mediante la abstracción de los rasgos observados entre los individuos de una especie:

El concepto de una forma de vida, o la específica forma de generalidad asociada con ella —o la aprehensión de la forma concomitante de unidad de *cosas sucediendo aquí* con las *cosas sucediendo allá*— está operando en cualquier material de la experiencia del que pueda abstraerse. Llegamos a una concepción explícita de ella mediante la reflexión sobre ciertas formas de pensamiento de las que somos capaces, como llegamos, por ejemplo, al concepto general de relación. La oposición entre organismo individual y forma de vida es, por así decirlo, una forma más determinada de la oposición entre individuo y universal en general, y comparte con esta última el carácter a priori de la primera.⁷⁸

Es importante señalar que la dimensión *a priori* (o la particularidad lógica) que su concepción atribuye a la aprehensión de una forma de vida no evita que puedan existir posiciones conflictivas respecto a la mejor manera de concebir el bienestar de un organismo. No está sugiriendo que al interactuar con un organismo adquirimos, mediante alguna forma de intuición intelectual, una lista de rasgos característicos de su especie, sino que, en nuestra forma de involucrarnos teóricamente con él, trascendemos la especificidad del individuo en cuestión hacia una forma universal cuyo contenido

⁷⁷ Thompson, 54.

⁷⁸ Thompson, 65.

está informado de alguna manera por nuestras observaciones empíricas, pero que no es, en principio, el producto de ellas. Si su planteamiento es correcto, podríamos restar importancia al temor de fijar estándares evaluativos para un género de vida y confiar en que es posible especificar los rasgos característicos de la forma de vida propiamente humana.

En resumen, el simple hecho de que una acción o estado de cosas tienda a prolongar nuestra vida no es razón suficiente para concluir que dicha acción o estado de cosas contribuye a nuestro bienestar animal. Una acción consistente con nuestro bienestar orgánico es, pues, aquella que preserva o acentúa en nosotros la excelencia propia de nuestra especie.⁷⁹ Es necesario subrayar también que, al momento de juzgar con un interés práctico el estado de un organismo o las repercusiones que nuestras decisiones tendrán sobre este, debemos evitar que nuestra atención se centre en los atributos fisiológicos o conductuales correspondientes a la forma de vida humana. Nuestra evaluación debe enfocarse en las capacidades que le son propias y que dichos rasgos hacen posibles. Esta actitud es consistente con la visión aristotélica (y, en consecuencia, con la de Korsgaard), ya que, de acuerdo con esta, es la finalidad de una entidad la que determina su forma en primer lugar.⁸⁰ Asumir esta perspectiva tiene una importante ventaja para nuestra teoría, y es que la vuelve consistente con muchas de nuestras intuiciones acerca de lo que es bueno o malo para un animal y sobre las circunstancias en la que creemos necesario intervenir para remediar su estado.

Apelando a criterios estrictamente fisiológicos, tendríamos que calificar de dañina a toda modificación de nuestro cuerpo que la distancie de la forma propia de nuestra especie (concebida, a su vez, como un conjunto de rasgos físicos). Aunque en distinto grado, tanto amputarse un miembro sano como hacerse un tatuaje constituirían un daño para nuestro organismo. Es verdad que hacerse un tatuaje implica irritar nuestra piel durante un periodo breve de tiempo, pero incluso si

⁷⁹ Es evidente que en muchos casos seguiría existiendo una relación entre el bienestar y nuestra esperanza de vida. Una muerte natural prematura es consecuencia del malfuncionamiento de nuestro cuerpo. La extensión de la misma, en cambio, tiene una relación más difusa con el bienestar. Es perfectamente posible pensar sin contradicción en formas de prolongar nuestra existencia causando daños a nuestro cuerpo.

⁸⁰ Esta idea aparece en numerosos pasajes de su obra, por ejemplo, en *Partes de los animales*: «puesto que vemos muchas causas en cualquier devenir animal, como la que explica el para qué y la que explica a partir de qué se origina el principio del movimiento, hay que determinar también acerca de ellas cuál es la primera y cuál es la segunda por naturaleza. Parece que la primera es la que llamamos “el para qué de algo”; esto es, pues, la razón, y la razón es principio por igual en los productos de la técnica como en la naturaleza.» (639b11-15)

consiguiéramos tatuarnos evitando cualquier perturbación adicional a la aplicación de la tinta, seguiríamos provocando en nosotros un cambio que nos alejaría de nuestra forma de vida. Aunque la mayoría de las intervenciones que hacemos sobre nuestro cuerpo hoy en día tienen por propósito prevenir o resarcir un daño, es probable que en el futuro se vuelva común alterar nuestro organismo o integrar nuevas partes en él para mejorar nuestro funcionamiento o incluso añadir nuevas capacidades.⁸¹ Apegándonos, nuevamente, al criterio fisiológico, también tendríamos que considerar perjudiciales estas acciones. Si juzgamos una acción, en cambio, según el efecto que esta tiene en nuestra capacidad para realizar las funciones que nos son propias, lograremos discernir entre aquellas que realmente dañan nuestro cuerpo y las que únicamente lo modifican sin tener un impacto real sobre su bienestar. Empleando este criterio, de haber algo inapropiado con amputarse los dedos de la mano para parecer un extraterrestre, no sería que con ello nuestras manos dejarían de parecer las manos de un ser humano. Esta modificación constituye un daño para el sujeto únicamente si a causa de ella pierde la capacidad de hacer algunas de las cosas que un ser humano debería poder hacer con

⁸¹ No estoy seguro de si es posible que una especie adquiera nuevas capacidades o si, en realidad, las tecnologías no hacen otra cosa que ampliar las ya poseídas. Si diseñáramos alas protésicas que nos permitieran volar con sólo agitar nuestros brazos ¿estaríamos adquiriendo una nueva habilidad o únicamente multiplicando las formas en las que podemos movernos? La respuesta dependerá, claramente, de qué tan generales o específicas sean las descripciones que hagamos de las capacidades humanas. De igual manera, no hay una forma sencilla de discriminar entre el uso habitual de una herramienta y una auténtica modificación corporal. Después de todo, los seres humanos ya podemos volar haciendo uso de aviones ¿es esto diferente, en un sentido relevante, del volar usando alas artificiales? La irreversibilidad de una modificación parece un criterio sugerente para distinguir un caso del otro, pero existen alteraciones que, a pesar de no ser definitivas, parecen sensato considerar verdaderas modificaciones corporales. Una colostomía, por ejemplo, transforma drásticamente el funcionamiento de nuestro aparato digestivo (la cirugía consiste en extraer una sección del colon por el vientre para formar un medio de evacuación que sustituye la función del ano), pero en la mayoría de los casos es reversible. Parece más razonable pensar que una auténtica modificación corporal es aquella en la que los cambios son integrados en el funcionamiento orgánico de nuestro cuerpo, de tal forma que este contribuirá al mantenimiento de la misma. Así, las personas que actualmente se autodenominan cibernéticos no estarían haciendo otra cosa que diseñando herramientas cuyo modo de empleo es más *íntimo* que el habitual y no generando modificaciones corporales que los hacen trascender la condición humana como algunos autores parecen sugerir. Ambas cuestiones requieren de una discusión detallada que no es necesario desarrollar aquí, pero las repuestas ofrecidas podrían tener un impacto en las conclusiones relativas a la permisibilidad de estas intervenciones.

sus manos. Así, sería permisible alterar mi piel siempre y cuando no dejara de protegerme adecuadamente de elementos externos; cambiar el color de mis ojos si con ello no redujera mi campo visual; lacerarme por el mero placer de hacerlo si el dolor no me impedirá más tarde realizar mis tareas habituales.⁸²

Mediante estas aclaraciones queda a la luz el aspecto negativo de los deberes morales hacia nuestra naturaleza animal. He sostenido que debemos evitar aquellos cursos de acción que disminuyan las capacidades propias de nuestra forma de vida. E incluso si una discusión acerca de la forma en la que es más conveniente caracterizar estas capacidades es necesaria (quiero decir, que tan generales o específicas deben ser sus descripciones), considero que es relativamente sencillo advertir qué acciones tendrían un impacto negativo sobre nuestro bienestar funcional. Es importante notar, no obstante, que evitar el deterioro de nuestras capacidades no se consigue únicamente omitiendo determinadas prácticas. El mantenimiento de las aptitudes ya poseídas requiere que realicemos constantemente ciertas labores de cuidado: alimentarnos, ejercitarnos, socializar, atendernos cuando sufrimos alguna enfermedad, etc. Además, hemos visto en el capítulo anterior que tratar algo como un fin en sí mismo tiene también una dimensión positiva: exige que procuremos su perfeccionamiento. Es por este motivo que considero apropiado hablar de tareas de *preservación* y tareas de *promoción* relativas a nuestro bienestar. Promueven nuestro bienestar funcional aquellas actividades que tienen por finalidad ampliar nuestras capacidades y no únicamente salvaguardar las ya poseídas. ¿Qué habilidades debemos perfeccionar y en qué grado es necesario hacerlo? Con respecto a esta cuestión, considero acertada la respuesta de Kant, quien afirma que el deber de perfeccionar nuestras potencias naturales es imperfecto. No podría ser de otra manera, ya que la energía y el tiempo que podemos invertir en estas tareas es limitado, por lo que la perfección —ya sea física o moral— no es alcanzable para el ser humano. En esa medida, cada individuo tiene oportunidad de decidir (probablemente influenciado por sus identidades prácticas) a qué aspectos de su condición corporal prestará más atención y cuántos recursos dedicará a ello.

⁸² Es inevitable plantear la pregunta ¿por cuánto tiempo debe impactar una acción nuestras capacidades para ser considerada éticamente inapropiada? ¿Puedo romperme un brazo si hay expectativas razonables de sanar en un par de meses? ¿Qué tal ir a un concierto del que saldré aturdido y sin poder oír adecuadamente por un par de horas?

En cualquier caso, considero que la forma de vida humana nos provee de un umbral de capacidades propias de nuestro género, por debajo de cuyo límite inferior ningún individuo debería encontrarse si es que está dentro de sus posibilidades el mejorar su condición física. Esta afirmación puede resultar polémica, pues implicaría que las personas que sufren de ciertas discapacidades físicas estarían moralmente obligadas a remediar su situación en caso de contar con los medios para ello. Sin embargo, esta es una consecuencia irremediable de admitir que existe una forma objetiva de determinar qué condiciones físicas son defectuosas en relación con el estándar constitutivo de los seres humanos. Es indispensable matizar, no obstante, nuestros juicios en relación a estos casos, pues son pocas las circunstancias en las que los individuos que padecen discapacidades cuentan con medios fiables para cambiar su estado. En muchos casos, las intervenciones a las que podrían someterse conllevan serios riesgos y no ofrecen garantías de obtener los resultados deseados.⁸³

Esto es un esbozo de las conclusiones prácticas a las que nos conduciría aceptar que 1) existe un deber moral de procurar nuestro bienestar funcional y 2) que dicho bienestar es mejor descrito en términos de capacidades que son propias de la forma de vida humana. Pero no hemos dicho nada todavía acerca de cómo influyen nuestros bienes finales en el proceso deliberativo. Si sostuviéramos, sin más, que estamos obligados a procurar nuestro bienestar corporal independientemente de nuestros proyectos de vida, estaríamos considerando a la autonomía como un elemento ajeno a nuestra forma de vida y asumiendo que, de existir un conflicto entre los bienes elegidos autónomamente y los propios de nuestra condición animal, tendríamos que renunciar a la realización de los primeros en favor de los segundos. Sin embargo, he dicho antes que considero desacertada esta aproximación, pues parte de una concepción dualista de la naturaleza humana, la cual nos impide concluir que el deber de procurar nuestro bienestar animal se encuentra contenido en el deber de tratarnos como fines en sí mismos. Debemos encontrar, pues, una forma distinta de

⁸³ Un caso especialmente ilustrativo es de los implantes cocleares, los cuales tienen el propósito de otorgar una sensación similar a la escucha a personas sordas o con problemas auditivos graves. A pesar de ser implantado mediante una cirugía de bajo riesgo, su uso puede tener un impacto negativo en las personas que lo reciben, particularmente en los niños. Esto se debe a que la resolución de implantarlo generalmente va acompañada de la decisión de criar al infante en un ambiente apropiado para personas con capacidades auditivas normales, lo cual puede resultar contraproducente para su desarrollo cognitivo. Cfr. Chambers, *Intact: A Defence of the Unmodified Body*.

lidar con los potenciales conflictos entre estas dos concepciones de nuestro bienestar que sea consistente con una visión en la que nuestra capacidad para formar con libertad nuestra propia concepción del bien sea parte integral de la forma de vida humana.

Antes de desarrollar mi propuesta para resolver esta tensión, quisiera recapitular la forma en la que lo dicho en los párrafos anteriores distancia mi posición de la de Korsgaard. En contraste con su teoría, en donde la distinción entre el bien funcional y el bien final del ser humano termina colapsando, mi propuesta ha sido conservar estas dos formas de bienestar como categorías separadas. Como resultado, tenemos, por un lado, una forma de bienestar cuyo estándar evaluativo proviene de la descripción del ser humano como una entidad funcional y que comprende una serie de capacidades físicas y psicológicas. En segundo lugar, tenemos un concepto de bienestar cuyo contenido depende de la idea de bien que cada individuo se da a sí mismo. Los criterios para evaluar este segundo tipo de bienestar variarán de un agente a otro, mientras que los estándares evaluativos en el primer caso son objetivos y válidos para todos los individuos. Ambos aspectos confluyen en la concepción de bienestar más amplia a la que he llamado *bienestar animal*, y a la que en adelante llamaré también *bienestar orgánico*.⁸⁴Esta es la conclusión a la que llegamos tras reconocer que las capacidades morales no pertenecen a una dimensión de la realidad humana que queda fuera de nuestra forma de vida. El desafío radica en que el estándar evaluativo del bienestar orgánico debe incluir tanto la dimensión objetiva como la subjetiva de la constitución humana: conciliar la fijeza del bienestar funcional y permitir, al mismo tiempo, que se exprese nuestra capacidad para elegir autónomamente nuestra propia concepción del bien.

Para cumplir esta tarea, emplearé algunas ideas de Sander Werkhoven, quien llega a un problema muy similar al nuestro en su proyecto de elaborar una teoría de la salud en el que también rescata la distinción establecida por Korsgaard entre bienes finales y bienes funcionales. Tras exponer sus argumentos en favor de una concepción objetiva de la salud humana, Werkhoven se cuestiona en qué medida sería saludable una vida en la que el individuo procurara únicamente aquellos fines que promueven su salud. A primera vista, la pregunta parece contener ya la respuesta: elegir únicamente aquellos cursos de acción que promueven nuestra salud sólo podría resultar en la mejoría (o por lo menos la preservación) de la misma. Sin embargo, podemos aclarar el sentido de su

⁸⁴ También me refiero a esta clase de bien cuando hablo de *el bien propio de nuestra forma de vida*.

pregunta si la expresamos en nuestros términos: ¿sería óptimo para el bienestar orgánico de un individuo que este concibiera como buenos únicamente aquellos cursos de acción que contribuyen a su bienestar funcional? Si nuestra respuesta fuera afirmativa, diríamos que es nuestro deber disolver, en la medida de nuestras posibilidades, la distinción entre ambas clases de bien en favor de nuestro bien funcional. Dicho de otra manera, sería nuestra obligación adaptarnos para considerar valioso únicamente lo que contribuye al bienestar de nuestra forma de vida. Pero esta posición trata a nuestra autonomía como un rasgo parasitario de nuestra constitución animal. Desestima la necesidad de desplegar la capacidad propia de nuestra condición reflexiva, que es formar, autónomamente, nuestras propias concepciones de bien.

Incluso si esto no nos pareciera problemático, Werkhoven nos ofrece otra razón para pensar que ceñir nuestra voluntad a la procuración del bien funcional sería contraproducente, y es que una vida en la que nuestros objetivos se limitaran reproducir y procurar la excelencia de nuestro cuerpo sería una vida carente de significatividad. Esta falta de significatividad, a su vez, se traduce en una falta de motivación que resulta incapacitante:

Experimentar una ausencia de significado en nuestras actividades y objetivos puede resultar paralizante y extremadamente incapacitante, resultando rápidamente en el deterioro de nuestra salud. Precisamente el esforzarnos por alcanzar fines autoelegidos que nos dan la sensación de significado y propósito nos permite mantener y extender nuestras capacidades y así mejorar nuestra salud. Con tal de vivir una vida sana, tenemos entonces que adoptar bienes finales distintos a la mera promoción de nuestra salud si tenemos la opción de hacerlo; esto es, tenemos que adoptar bienes finales que consideremos valiosos de perseguir por sí mismos. Adoptar bienes finales y dedicar nuestra vida a realizarlos es precisamente como mantenemos y mejoramos nuestra salud.⁸⁵ (283-4)

Empleando un lenguaje más familiar al de Korsgaard, restringir la clase de fines que podemos elegir autónomamente no únicamente sería en detrimento de nuestras capacidades racionales, también resultaría contraproducente para nuestro bien funcional. La principal consecuencia sería de carácter psicológico: la pérdida de vigor que produciría en nosotros el tener que renunciar a nuestros

⁸⁵ Sander Werkhoven, "The Being and Value of Health: A Dispositional Account". (Tesis doctoral: Universidad de Warwick, 2014), 283-84. Él emplea el término *salud* de manera similar a como nosotros utilizamos el concepto *bienestar funcional*. Lo utilizaré como equivalente en las siguientes páginas, a pesar de que el contenido que da al concepto difiere de nuestra definición de bien funcional en aspectos importantes.

proyectos y aspiraciones. Como subraya el pasaje, esta experiencia resulta incapacitante, y puede serlo a tal grado que termine por expresarse también fisiológicamente o impedirnos que cuidemos adecuadamente de nuestros cuerpos.⁸⁶

La forma correcta de velar por nuestro bienestar orgánico requiere, entonces, que tomemos en consideración ese hecho y demos espacio para el libre desarrollo de nuestra personalidad. Werkhoven sugiere que hay dos cosas a considerar en la búsqueda de estos fines elegidos autónomamente. La primera es que, cuando la realización de nuestros fines sólo sea posible ocasionando algún daño a nuestro cuerpo, debemos elegir el medio para ese fin que menos impacto tenga sobre nuestro bienestar. Supongamos que mi objetivo es convertirme en una estrella de la lucha libre. Aunque hay muchos caminos para alcanzar ese propósito, en los hechos es prácticamente imposible hacer una carrera en dicho espectáculo sin padecer lesiones físicas constantemente. Sin embargo, el grado de exposición al daño puede variar dependiendo de ciertas decisiones que tome en el transcurso de mi carrera. Por ejemplo, podría tratar de destacar consiguiendo un físico espectacular a base de anabólicos y sesiones desmesuradas de ejercicio; podría también hacerme de fama compitiendo en las ligas más violentas y mostrando disposición a sufrir en el ring tanto como sea necesario; igualmente, podría centrar mis esfuerzos en confeccionar un personaje carismático o con habilidades técnicas que, por sí mismas, logran cautivar a la audiencia. Mi elección entre estas alternativas podría tener un impacto significativo en mi bienestar físico a corto y a largo plazo. Y si bien ninguna de ellas evitará que sufra lesiones en algún momento, la tercera vía me permitiría reducir el impacto sobre mi bienestar funcional y orgánico sin reducir, necesariamente, las posibilidades de éxito.

En esa medida, podríamos decir que, para un individuo fascinado por la idea de convertirse en luchador, sería más beneficioso tomar ese camino para cumplir su sueño que el abandonarlo por completo a causa del impacto que tendrá sobre su cuerpo. «Una vez que nuestro estado psicológico se ha fijado en la persecución de un bien final particular, incluso si los medios para su realización atentan contra nuestra salud en una forma autoevidente e irreversible, podría resultar que ir tras dicho bien final resulte en el mejor estado de salud que es empíricamente posible para ese

⁸⁶ Aunque este hecho no es realmente importante ya que hemos reconocido que bienestar funcional no comprende únicamente características físicas, sino también conductuales.

individuo.»⁸⁷ Pero ¿qué pasaría si no dispusiera de ese medio y tuviera que tomar una de las alternativas más arriesgadas? Es difícil ofrecer una respuesta a esta pregunta, ya que no hay forma de cuantificar el impacto que tiene la supresión de nuestros fines sobre nuestro bienestar y contrastarlo con el que tendría el tomar determinados medios para conseguirlos. Únicamente podemos confiar en la prudencia de los agentes para realizar estas evaluaciones. En este caso en particular, no obstante, tendría que estar realmente obsesionado con mi sueño de ser un luchador para asumir los costos de consumir anabólicos o competir en ligas ultravioletas, lo cual nos lleva a la segunda sugerencia de Werkhoven: es ventajoso para los individuos el criar un cierto grado de flexibilidad con respecto a los fines que pueden dar significatividad a sus vidas. Nos ofrece dos razones en favor de esta disposición:

Primero, si ya no es posible continuar persiguiendo un fin por una razón u otra, la flexibilidad respecto a lo que consideramos valioso nos permitirá adoptar un nuevo bien final y, por consiguiente, facilitará el mantenimiento de nuestro potencial de acción. Y segundo, si de hecho alcanzamos nuestro bien final y conseguimos el estado de cosas tan profundamente deseado, la flexibilidad relativa a nuestros bienes finales nos permitirá adoptar nuevos fines que puedan mantener nuestra salud.⁸⁸

Hay que notar que ninguna de estas dos sugerencias tiene una dimensión moral en su propuesta, ya que, como mencioné anteriormente, su propósito es formular una teoría filosófica de la salud y no le interesa defender —como sí a nosotros— que tengamos el deber de procurarla. Sin embargo, podemos adoptarlas e integrarlas en nuestra propuesta dándoles ese carácter normativo. En el caso de la flexibilidad, podríamos decir que se trata de un rasgo de carácter que facilita cumplir con el deber de procurar nuestro bienestar orgánico.

La primera sugerencia, por su parte, puede ayudarnos a formular un criterio para evaluar la permisibilidad de ciertos cursos de acción que tienen un impacto sobre nuestro cuerpo:

- i. Es éticamente aceptable emprender una acción que comprometa nuestro bienestar funcional siempre y cuando el beneficio para nuestro bienestar orgánico sea mayor al daño sufrido por nuestro cuerpo.

⁸⁷ Werkhoven, “The Being and Value of Health: A Dispositional Account,” 285–86.

⁸⁸ Werkhoven, 286.

Este criterio lleva implícita la exigencia de elegir los medios que tengan el menor impacto posible sobre mi bienestar funcional, pues es evidente que mi bienestar orgánico estará más cerca de su condición óptima cuando consigo realizar mis fines perjudicando mi físico tan poco como sea posible.

Pero, como ya he dicho antes, no existe una forma certera de realizar esta evaluación. No es posible cuantificar el impacto de una acción sobre mi cuerpo y al que tendría el renunciar a mis fines para deliberar qué produce un mayor beneficio para mi bienestar orgánico. El principal problema de esta ambigüedad no radica en que sea indispensable tener una idea exacta de qué tanto se gana o se pierde siguiendo un curso de acción determinado, el problema está en que dicha vaguedad facilite que nos engañemos a nosotros mismos. Generalmente, solemos minimizar el costo para nuestro bienestar que tiene la satisfacción de nuestros deseos. Es fácil convencernos de que desatender ciertos cuidados sobre nuestro cuerpo (alimentarnos mal ocasionalmente, no ejercitarnos, ser poco disciplinados con las indicaciones de nuestro médico, etc.) no tendrá un efecto importante sobre nuestro bienestar. Igualmente, podemos exagerar el valor de ciertas experiencias de tal forma que renunciar a ellas nos parezca contraproducente: «no conseguiría dormir bien sin tomar un trago antes de acostarme».⁸⁹

Por ese motivo, considero pertinente añadir un segundo criterio:

- ii. La clase de fines por cuya realización sacrificamos nuestro bienestar funcional deben estar integrados en un proyecto de vida valioso, es decir, contribuir a la constitución de identidades prácticas que doten de significatividad a nuestras vidas y nos provean de razones para actuar.

Actuar empleando este principio puede ayudarnos a descartar la permisibilidad del tipo de acciones de las que hablaba antes y disminuir los daños a nuestro cuerpo que sólo engañosamente podrían justificarse aludiendo a la potencial frustración que causaría en nosotros el no emprenderlas. Así pues, empleando este criterio podemos distinguir entre la autoindulgencia y los sacrificios que realmente pueden ser ventajosos para nuestro bien orgánico. De esta manera explicaríamos la diferencia que hay entre un deportista de alto rendimiento que no abandonara su carrera a pesar

⁸⁹ Adicionalmente, estos mecanismos de autoconvencimiento terminan por formar costumbres en nosotros que, a su vez, crían necesidades; de tal forma que lo que antes considerábamos, falsamente, un hábito dañino pero indispensable, puede pasar a serlo en realidad.

sufrir lesiones a causa del rigor de su entrenamiento y una persona que no deja de fumar sencillamente porque el tabaco le hace los días más agradables.

Para finalizar, quisiera recapitular las conclusiones a las que hemos llegado mediante los argumentos de este capítulo. La primera y más importante es que tenemos el deber de tratarnos como fines en sí mismos, no únicamente concibiéndonos como seres morales, sino también bajo una caracterización más amplia que recoge nuestra naturaleza animal. Los criterios constitutivos que nos permiten evaluar qué acciones o estados de cosas nos benefician y cuáles nos perjudican están contenidos en la forma de vida que instanciamos. Los rasgos característicos de una forma de vida, he sugerido, se expresan en las capacidades atribuibles a ella. Por consiguiente, diremos que algo es malo o bueno para un individuo según resulte en una disminución de sus capacidades o contribuya al perfeccionamiento de las mismas. Esto nos ha llevado a concluir, preliminarmente, que este será, a su vez, el criterio para evaluar qué acciones son moralmente permisibles, requeridas o prohibidas en relación con nuestros cuerpos. Sin embargo, he rechazado esta conclusión, argumentando que el deber de procurar nuestro bienestar orgánico requiere que tomemos en consideración nuestra capacidad para elegir autónomamente nuestras propias concepciones de bien. Esto quiere decir que es necesario dar espacio para la realización de los proyectos de vida que hemos dictado para nosotros. El conflicto que irremediamente ha de surgir entre los dos sentidos de bien que se reúnen en nuestro bienestar orgánico (bien final y bien funcional) debe resolverse empleando un criterio que nos permita discernir entre los sacrificios que son necesarios para la adecuada expresión de nuestras capacidades morales y los que únicamente satisfacen deseos espontáneos o que perpetúan hábitos perjudiciales que sería posible corregir.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas he defendido que tenemos el deber moral de preservar y, de ser posible, acrecentar nuestro bienestar orgánico. Particularmente, he sostenido que dicha obligación no es relativa a otros agentes morales, sino un deber hacia nosotros mismos. Para llegar a esta conclusión y enmarcarla en una teoría moral amplia, he recurrido principalmente a la obra de Immanuel Kant y a la de Christine Korsgaard pues, a mi juicio, ambas esbozan una imagen valiosa y, en buena medida, plausible de nuestra vida práctica. Antes de tratar directamente con la obra de estos autores, he comenzado por analizar las razones por las que algunos filósofos rechazan la existencia de obligaciones morales hacia nosotros mismos. Me ocupado, sobre todo, del argumento que sugiere que la misma idea de un deber moral autodirigido es paradójica. De entre los problemas que esta supuesta paradoja acarrea, he destacado el hecho de que torna vacío o moralmente trivial todo deber que podamos tener hacia a nosotros mismos. En resumen, los que adoptan esta posición sugieren que, al ser un mismo individuo el sujeto de la obligación y el sujeto del derecho, el agente siempre tendrá la posibilidad de renunciar a su derecho y liberarse así de la obligación correspondiente. Son múltiples las vías por las que los defensores de este tipo de obligaciones han tratado de zanjarse los obstáculos interpuestos por esta paradoja y hacia el final del primer capítulo he analizado la sugerida por Paul Schofield. He señalado que, si bien es una teoría lo suficientemente amplia como para emplearla en favor de mi tesis, entraña serios problemas que la vuelven una réplica poco convincente al reto esgrimido por quienes se oponen a la existencia de deberes hacia uno mismo.

El propósito del segundo capítulo ha sido, en parte, encontrar una solución a este problema. Así motivado, he expuesto en la primera parte del mismo algunos rasgos de la filosofía moral de Korsgaard. Específicamente me he ocupado del argumento central de *Las fuentes de la normatividad*, de acuerdo con el cual, para que un individuo pueda estar obligado a hacer algo, es necesario que se encuentre en una relación de autoridad legítima sobre sí mismo. Esta relación existe y se encuentra fundamentada en la naturaleza reflexiva de la acción humana. Dicha naturaleza obliga a los seres humanos a tomar distancia de sus incentivos para la acción y a cuestionarse si puede o no actuar en

conformidad con ellos. La necesidad de llevar a cabo este escrutinio nos conduce, a su vez, a la necesidad de contar con principios con los cuales juzgar nuestros incentivos. De acuerdo con Korsgaard, la fuente de estos principios son nuestras identidades prácticas: descripciones bajo las cuales valoramos nuestras vidas y consideramos inapropiadas ciertas acciones y otras dignas de emprenderse. Cuando me concibo a mí mismo como escritor, amigo, vegano, etc. encuentro en la idea de cada uno de estos papeles una forma de evaluar qué acciones me están permitidas, cuáles son requeridas y cuáles están prohibidas, según amenacen mi identidad o sean exigidas por ella. En ese sentido, soy *yo* —concebido a la luz de una determinada identidad práctica— la fuente de mis razones para la acción o, lo que es lo mismo, lo fuente de mis obligaciones. Desde una perspectiva más amplia, es mi naturaleza racional (la cual me solicita que cuente con *alguna* identidad práctica para poder actuar) la que me vuelve sujeto de obligaciones y, por tanto, un agente moral. Así, su teoría no únicamente arrebató a la autoobligación la estructura que la volvería paradójica, sino que la vuelve condición de posibilidad para toda otra clase de obligaciones morales.

Su capacidad para superar este obstáculo es, no obstante, sólo una de las razones por las que me he ocupado de sintetizar su teoría moral. He sugerido también que podemos encontrar en ella los elementos que nos llevan a concluir que entre nuestras obligaciones morales se encuentra la de promover nuestro bienestar orgánico. Para llegar a esa conclusión han sido necesarios dos argumentos adicionales. El primero concluye que tenemos la obligación moral de tratarnos como un fin en sí mismo. El siguiente paso es mostrar que la forma en la que nos concebimos al atribuirnos dicho estatus no es únicamente como seres morales, sino también como animales humanos. La primera tesis se desprende con cierta naturalidad de la caracterización de la acción humana ofrecida antes. Partimos del reconocimiento de que nuestras identidades prácticas tienen fuerza normativa sobre nosotros porque las consideramos descripciones valiosas —a la vez que afirmamos su valor al actuar de acuerdo con las razones que esa autoconcepción nos ofrece. Pero esto quiere decir que el valor de dichas identidades, así como el de las obligaciones que derivan de ellas, son, en cierto sentido, condicionales. Sin embargo, existe una forma de concebirnos a nosotros mismos a la que no es posible dejar de conferirle valor y es, precisamente, nuestra identidad como seres racionales. Esto no se debe a que dicho estatus constituya nuestra condición ontológica (cosa que hace), sino al hecho de que nuestra naturaleza reflexiva es ella misma una razón incondicional para constituir nuestra identidad y vivir en concordancia con nuestras identidades prácticas contingentes. En

conclusión, la acción racional involucra o presupone en todo momento la atribución de valor a nuestra identidad como seres humanos. Por consiguiente, para actuar racionalmente debemos actuar respetando el valor de nuestra racionalidad: debemos tratarla como un fin en sí mismo.

En la segunda mitad del capítulo me he dedicado a explicar qué significa que algo sea un fin en sí mismo y qué forma de actuar es consistente con el trato que esta clase de fines merece. He descrito tres rasgos distintivos de los fines en sí mismos. La primera de ellas es que no es algo a ser producido; la segunda es que es objetivo, es decir, que su valor no depende de mis inclinaciones, sino que es válido para todo ser racional; y, finalmente, que se destaca como algo digno de respeto en función de su propia naturaleza. Con tal de entender la expresión práctica del mandato de tratar a nuestra naturaleza moral como un fin en sí mismo he analizado los ejemplos con los que el propio Kant lo ilustra. A partir de dicho análisis he argumentado que este deber tiene una dimensión positiva y una negativa, las cuales podríamos recoger bajo dos principios:

1. No es permisible atentar contra el bienestar de nuestra humanidad con el propósito de satisfacer una inclinación.
2. Tenemos el deber de perfeccionar nuestra naturaleza moral, si bien está en nuestro poder elegir la forma específica en la que cumplimos dicho deber.

Empleando estos principios es posible evaluar la permisibilidad de ciertas acciones y la obligatoriedad de otras.

A pesar de que el argumento de Korsgaard (y su análogo kantiano) muestra específicamente que nuestra naturaleza reflexiva o moral debe ser tratada como un fin en sí mismo, es posible concluir que la misma consideración debe ser extendida a nuestros cuerpos. Al menos así lo sugieren los deberes expuestos por Kant en su *Metafísica de las costumbres*, entre los cuales incluye el de procurar el perfeccionamiento de nuestras facultades físicas. Sin embargo, he argumentado que hay buenas razones para rechazar los presupuestos que permiten a Kant llegar a esta conclusión. La primera de ellas es que su visión establece un conflicto axiológico entre nuestra personalidad y nuestra animalidad que no consigue resolver. En segundo lugar, porque nos ofrece una caracterización poco convincente de la naturaleza animal.

En la última parte de este trabajo he intentado formular una respuesta a estas dificultades mediante una caracterización de la animalidad filosóficamente más robusta y una forma distinta de concebir su relación con nuestra naturaleza moral. Al comienzo del tercer capítulo expongo dos

aspectos en los que el pensamiento de Korsgaard se distancia del de Kant, los cuales nos acercan a la conclusión buscada. Primeramente, Korsgaard replantea bajo qué descripción nos consideramos fines en sí mismos al actuar racionalmente. Su argumento sugiere que nos representamos como seres con un valor absoluto no únicamente en tanto que somos seres morales, sino también entendidos como animales. En segundo lugar, Korsgaard nos ofrece una nueva concepción de la animalidad que toma como punto de partida la desarrollada por Aristóteles. Dicha concepción tiene dos ventajas importantes sobre la visión kantiana. La primera es que nos permite entender bajo una nueva luz la relación que existe entre la dimensión moral y la dimensión física de nuestra existencia, de tal forma que no haya entre ellas un hiato que nos orille a subordinar el valor de una a la otra. Adicionalmente, la visión aristotélica nos permite contar con un estándar evaluativo con el cual juzgar la bondad de nuestro estado físico. Esto es especialmente importante para nuestro propósito, pues únicamente si existe una forma objetiva de evaluar el bienestar corporal es posible deliberar acerca de qué cursos contribuyen al mismo y cuáles lo vulneran.

Aunque considero fructífera la integración de las capacidades racionales de los seres humanos en su descripción de la animalidad, Korsgaard va más allá de esta integración y nos propone una plena identificación entre el bien que corresponde a nuestro organismo (bien funcional) y la idea de bien que el individuo se da si mismo (bien final). Al establecer esta identidad, Korsgaard introduce una distinción tajante entre la forma en la que juzgamos el bienestar orgánico de un ser humano y cómo lo hacemos con el resto de los seres vivos. Mientras que al evaluar el bienestar del resto de los animales nos remitimos a los rasgos característicos de su especie o forma de vida (pues en ellos encontramos el estándar al que la condición del individuo debería ajustarse), en el caso de los seres humanos, no hay un conjunto tal de rasgos objetivos al cual acudir, pues su forma de vida apunta únicamente a la concepción de bien que cada uno ha formado autónomamente. Como resultado, tendríamos que aceptar que, aunque existe un deber de procurar nuestro bienestar orgánico, este se reduce a la constitución de una identidad práctica valiosa, pues esa sería la única función propia de nuestra forma de vida.

Es en este punto en donde he decidido tomar distancia de la posición de Korsgaard. Si bien encuentro productiva la distinción entre bien funcional y bien final, he señalado que establecer una identidad entre ambas en el caso de los seres humanos nos conduce a conclusiones teóricas poco satisfactorias. En especial, he destacado que su propuesta nos conduce a un revisionismo relativo a la

nuestra forma de concebir el bienestar del ser humano como entidad biológica. Por ese motivo, mi propuesta es reunir el bien en sentido funcional y la capacidad de elegir nuestras propias concepciones de bien bajo una noción más amplia de bienestar a la he llamado *bienestar orgánico*. De esta manera, nuestra autonomía pasa a ser parte de las capacidades propias de nuestra especie —a la cual bien podríamos otorgarle un lugar central— sin la necesidad de reducir a ella la descripción de nuestra forma de vida. Con tal de hacer esta alternativa más atractiva, he ofrecido argumentos en favor de una posible objeción: que no sea posible ofrecer un estándar objetivo con el que juzgar nuestro bienestar funcional y que los rasgos que podamos atribuir a nuestra forma de vida son únicamente el resultado de generalizaciones falibles a partir de observaciones empíricas. Si esto es verdad, nuestros estándares evaluativos carecerían de la estabilidad necesaria para atribuirles la carga normativa que deseamos. En respuesta a este planteamiento, he sugerido, siguiendo a Michael Thompson, que nuestros juicios acerca de organismos vivos están informados por una concepción de su forma de vida que subyace a nuestras observaciones empíricas. El aspecto trascendente de nuestra aprehensión de una forma de vida despeja en alguna medida los temores acerca de la supuesta arbitrariedad con la que formulamos los estándares que guían nuestros juicios evaluativos sobre nuestro bienestar funcional.

Finalmente, he abordado la dificultad más grande a la que se enfrenta mi propuesta, y es la de desarrollar criterios con los cuales resolver los inevitables conflictos que han de surgir entre nuestro bien en sentido funcional y nuestras propias concepciones de bien. He rechazado que podamos sencillamente limitar la clase de fines que nos es permisible perseguir de acuerdo a si violan o no nuestro bienestar funcional. Proceder de esa manera equivaldría a subordinar la autonomía al resto de nuestras funciones orgánicas. Una solución consistente con la integración de la autonomía en nuestra concepción del bienestar humano requiere que otorguemos el debido peso a nuestra capacidad para autoconstituir nuestras identidades prácticas. Así, tomando como referencia el trabajo de Sander Werkhoven, he propuesto dos criterios con los cuales juzgar en qué circunstancias es permisible sacrificar nuestro bienestar funcional con el propósito de desarrollar plenamente los proyectos de vida que hemos elegido.

1. Todo daño deliberado hacia nuestro bienestar físico debe ser en función de una identidad práctica que consideramos valiosa.

2. No debe existir un curso de acción alternativo que implique un menor daño o que lo evite por completo

Estos criterios tienen por propósito mediar entre nuestro bienestar biológico y nuestra autonomía, de tal forma que ambos aspectos de nuestra forma de vida puedan desplegarse tan ampliamente como sea posible sin negar que el conflicto que entre ellos pueda surgir. Finalmente, a estos criterios se suma la exigencia de procurar un cierto grado de flexibilidad en nuestros proyectos de vida y en nuestro carácter con tal de evitar que la fijación con nuestras identidades prácticas o ciertos aspectos de ellas se conviertan en una demanda continua de desatender nuestro cuerpo que termine por socavar nuestro bienestar orgánico.

En resumen, los argumentos expuestos a lo largo de estos tres capítulos me han llevado a concluir que, en efecto, existe un deber moral de procurar nuestro bienestar físico. No obstante, dicho deber no es incondicionado, pues la obligación de la que deriva es la de tratar a nuestra identidad práctica más fundamental —de la que nuestra descripción como entidades biológicas sólo es parte— como un fin en sí mismo. Partiendo de este hecho y del reconocimiento de que existe igualmente una obligación de cultivar nuestras capacidades morales, he señalado que hay ciertas instancias en las que sacrificar nuestro bienestar corporal es permisible con tal de favorecer esa concepción más amplia de nuestro bien a la que llamé bienestar orgánico. Es muy probable que las consecuencias prácticas a las que nos conduzcan estos argumentos no sean particularmente novedosas. En las primeras páginas de este trabajo he dicho que nuestras actitudes cotidianas respecto al trato que debemos a dar nuestro cuerpo suelen oscilar entre el reconocimiento de que hay un cierto grado de consideración debido a nuestra salud y el deseo de otorgar a los individuos tanta libertad como sea posible para elegir el género de vida que deseen procurarse. Quizá sea un mérito de mi posición el no descartar esta tensión y reconocer que hay algo de verdad en ambas actitudes en apariencia contrapuestas.

No hace falta mencionar que muchos de los temas tratados en este trabajo ameritan una discusión más extensa de la que he podido desarrollar aquí. Aceptar las conclusiones de esta tesis requiere convenir en alguna medida con la teoría de la acción que he tomado de Korsgaard, mi interpretación de los textos Kant, así como con tesis ontológicas y antropológicas en favor de las cuales podría decirse mucho más. Espero que en algún grado la autoridad de los propios autores a los que he recurrido (así como la de los comentaristas) ayude a compensar esa falta de exhaustividad

y que la naturaleza misma de este ensayo haga otro tanto. De igual forma, hay discusiones estrechamente vinculadas al tema central de este trabajo a las que apenas he hecho referencia o que deliberadamente he evitado mencionar con tal de no entorpecer la exposición. Sin embargo, hay dos preguntas en particular que quisiera destacar como cursos de investigación a los que invitan las conclusiones de este trabajo.

La primera es ¿cómo debemos describir y evaluar al suicidio dentro de este esquema moral? Aunque el problema del suicidio ha aparecido brevemente cuando tratábamos con la filosofía moral de Kant, debemos reconsiderar si, con respecto a este tema, nuestras conclusiones son similares a las suyas. No parece que, al adoptar una nueva caracterización de la animalidad, el fenómeno del suicidio adquiera un estatus distinto. A fin de cuentas, este consiste en la aniquilación de todas nuestras capacidades, morales y animales por igual; corporales y orgánicas. Por este motivo, no parece posible justificar el perjuicio que el suicidio necesariamente conlleva sobre nuestro cuerpo apelando a un beneficio recibido por nuestra dimensión autónoma. Sin embargo, este razonamiento supone que la muerte es necesariamente mala para nuestra existencia (ya sea moral o animal), y, sin embargo, esto no es así. En primer lugar, la muerte —o, mejor dicho, la mortalidad— no es una condición ajena a nuestra forma de vida. No únicamente somos mortales a causa de nuestra fragilidad (es decir, a causa de que algo ajeno a nosotros mismos pueda dañarnos o matarnos); la composición misma de nuestro organismo está sujeta a un proceso de degradación que culmina inevitablemente en nuestra muerte.⁹⁰ Pero esta no es la única circunstancia en la que la muerte no se contrapone a nuestro bienestar funcional. Que la vida sea, para Korsgaard, el origen del valor, no significa que la vida sea buena en sí misma. La bondad de una vida depende, como hemos visto, de que el arreglo entre sus partes sea el adecuado y de que en ella se expresen las capacidades propias de su género. Una vida en la que estas disposiciones estén ausentes, una vida condenada al sufrimiento o a la incapacidad, es una mala vida, y puede serlo a tal grado que su continuidad deje de ser valiosa para el propio animal.

Por supuesto, no cometemos suicidio al *permitirnos* morir a causa del deterioro natural e inevitable de nuestro cuerpo y tan sólo una pequeña fracción de los suicidios están motivados por el

⁹⁰ Esto no quiere decir que nos representemos nuestra muerte como un evento deseable, o que el envejecimiento no entre en conflicto con nuestro bienestar subjetivo. Lo que quiero decir es, únicamente, que no en todos los casos la muerte debe describirse como un suceso malo para nuestro bienestar funcional.

deseo de eludir una condición física insoportable. La cuestión es, entonces, si existen otras circunstancias en las que el suicidio sea una acción moralmente aceptable o incluso requerida. El propio Kant, aunque considera que el suicidio es contrario al deber cuando se efectúa con el propósito de escapar de una situación penosa, considera que puede ser el curso de acción correcto cuando la alternativa es cometer un acto atroz. Igualmente, parece que hay deberes superiores al de preservar nuestra propia vida y que podrían requerir de su sacrificio.⁹¹ Korsgaard hace eco de estas ideas y admite que hay ocasiones en las que la muerte es la única forma de actuar en conformidad con los principios con los que hemos decidido vivir o de evitar la destrucción de nuestra identidad práctica. (SN, 162) Habría, pues, por lo menos dos circunstancias en las que el suicidio es moralmente permisible: cuando nuestra condición funcional es tan mala que su preservación no contribuye en ninguna medida a nuestro bienestar orgánico y cuando la muerte es la única forma de evitar cometer una infracción más grave contra la ley moral. Permanece abierta la cuestión de si es legítimo sacrificar nuestra vida en favor de una causa noble cuando el no hacerlo no implicaría faltar al deber ni pondría en riesgo nuestra identidad práctica. Todo parece indicar que en nuestra propuesta no hay lugar para la clase de acciones heroicas que solemos considerar supererogatorias y no contrarias al deber. En cualquier caso, esta es una cuestión en la que debe profundizarse y es probable que al prestar atención a la dimensión intersubjetiva de la moralidad (sobre la que aquí hemos dicho muy poco) nos provea de elementos para evaluar la permisibilidad de estas acciones.

El segundo tema, sobre el que tengo aún menos que decir por el momento es el problema del riesgo. Aunque he hecho un esfuerzo por presentar únicamente ejemplos en los que existe un alto grado de certeza respecto al impacto que tienen ciertas acciones sobre nuestros cuerpos, en muchas ocasiones deliberamos sobre posibles cursos de acción sin tener en claro las posibilidades de que un daño ocurra. Quien practica un deporte extremo o se enlista en el ejército durante una guerra tiene plena consciencia de las posibilidades de sufrir algún daño son altas, pero dicho daño no es un medio para el cumplimiento de sus fines. Exceptuando los casos en los que perjudicar a nuestros cuerpos es estrictamente necesario para la realización de un fin (como es el caso del masoquista), considero que es muy difícil establecer una distinción clara entre los escenarios en los que el daño es muy probable y aquellos en los que no tenemos suficiente claridad al respecto. ¿Es una distancia

⁹¹ Baumeister, *Kant on the Human Animal*, 34.

cuantitativa la que podría llevarnos a pensar que es éticamente aceptable tener por pasatiempo el montañismo, mas no el visitar zonas de desastres nucleares? Considero absurdo concluir que es nuestro deber moral vivir de tal forma que disminuyamos al mínimo las posibilidades de dañar nuestros cuerpos, no obstante, debemos contar con algún criterio para juzgar qué tipo o niveles de riesgo es permisible asumir al actuar. Claramente, este no es un problema exclusivo del trato hacia nosotros mismos —también es necesario preguntarnos en qué medida o de qué forma es pertinente poner en riesgo el bienestar de otros mediante nuestras acciones— pero es especialmente apremiante en el caso que nos ocupa, pues tenemos mayor control sobre los riesgos (a causa, en parte, de la información de la que disponemos) relativos a nuestra propia integridad.

Referencias

- Allen, Anita L. “An Ethical Duty to Protect One’s Own Information Privacy?” *Alabama Law Review* 64, no. 4 (2013): 845–66.
- Annas, Julia. “Ancient Ethics and Modern Morality.” *Philosophical Perspectives* 6, no. 1992 (1992): 119–36.
- Aristóteles. *Partes de los animales*. Translated by Elvira Jiménez Sánchez-Escariche and Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.
- Aylsworth, Timothy, and Clinton Castro. “Is There a Duty to Be a Digital Minimalist?” *Journal of Applied Philosophy* 38, no. 4 (2021): 662–73.
- Bailey, Andrew M., Allison Krile Thornton, and Peter van Elswyk. “Why Animalism Matters.” *Philosophical Studies* 178, no. 9 (2021): 2929–42.
- Baumeister, David. *Kant on the Human Animal*. Evanston: Northwestern University Press, 2022.
- Chambers, Clare. *Intact: A Defence of the Unmodified Body*. Penguin Random House, 2022.
- Cureton, Adam, and Robert Johnson. “Kant’s Moral Philosophy.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022.
- Foucault, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad.” Translated by Diego Fonti. *Nombres: Revista de Filosofía* 0, no. 15 (2012): 257–80. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2276>.
- Kant, Immanuel. “Conjectures on the Beginning of Human History.” In *Political Writings*, edited by H. S. Reiss, translated by H. B. Nisbet, 2da ed., 221–34. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Translated by Roberto R. Aramayo. 2da ed. Madrid: Alianza, 2012.
- . *Metafísica de Las Costumbres*. Translated by Adela Cortina Orts and Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2018.
- Korsgaard, Christine M. *Fellow Creatures. Our obligations to the other animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

- . “On Having a Good.” *Philosophy* 89, no. 03 (2014): 405–29.
- . “Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit.” *Philosophy & Public Affairs* 18, no. 2 (2012): 101–32.
- . *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . “Valuing our Humanity.” In *Respect*, edited by Richard Dean and Oliver Sense, 171–91. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Lazari-Radek, Katarzyna de, and Peter Singer. *Utilitarianism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by David Bromwich and George Kateb. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Muñoz, Daniel. “The Paradox of Duties to Oneself.” *Australasian Journal of Philosophy* 98, no. 4 (2020): 691–702.
- Ortiz-Millán, Gustavo. “¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?” In *Conceptos éticos fundamentales*, edited by M. Platts, 147–65. D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2007.
- Platón. “Apología de Sócrates.” In *Platón I*, translated by Julio Calonge, 3–30. Madrid: Gredos, 2010.
- . “República.” In *Diálogos IV*, translated by Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- Rivera Castro, Faviola. *Virtud, Felicidad y Religión En La Filosofía Moral de Kant*. D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2014.
- Schofield, Paul. “On the Existence of Duties to the Self (and Their Significance for Moral Philosophy).” *Philosophy and Phenomenological Research* 90, no. 3 (2015): 505–28.
- . “Practical Identity and Duties to the Self.” *American Philosophical Quarterly* 56, no. 3 (2019): 219–32.
- Singer, Marcus G. “On Duties to Oneself.” *Ethics* 69, no. 3 (1959): 202–5.

- Sussman, David. "The Authority of Humanity." *Ethics* 113, no. 2 (2003): 350–66.
<https://doi.org/10.1086/342856>.
- Thompson, Michael. "Apprehending Human Form." *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54, no. 2004 (2004): 47–74.
- Timmermann, Jens. "Value without regress: Kant's 'formula of humanity' revisited." *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 69–93.
- Tomasini Bassols, Alejandro. "Ortiz-Millán y los deberes hacia uno mismo." *Diánoia* 53, no. 60 (2008): 167–74.
- Werkhoven, Sander. "The Being and Value of Health: A Dispositional Account." Universidad de Warwick, 2014.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2006.
- . *Problems of the Self. Philosophical Studies*. Vol. 23. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Wood, Allen. "End in Itself and Dignity." In *Kant's Concept of Dignity*, 211–30. Berlín: De Gruyter, 2020.
- Wood, Allen W., and Onora O'Neill. "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature." *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1998): 189–228.