

*A DEFENSE OF DUTIES TO ONESELF
IN KANT AND SOME REMARKS ON THEIR
REFORMULATION IN FICHTE**

VICENTE DE HARO**

Abstract: *One of the most frequently criticized elements of Kant's Metaphysics of Morals is the possibility of ethical duties to oneself. In this article I consider the most common arguments against these duties (from the standpoint of Utilitarianism) and I show how they can be refuted using Kant's argumentation itself. Afterwards, I point out how Fichte, in his Doctrine of Morals, accepts the duties to oneself, but relocates them within the system of duties. Finally, I suggest that the Fichtean reinterpretation emerges from a confusion over the role of the first-person moral agent in the Kantian ideal of the Kingdom of ends.*

KEYWORDS: DUTIES TO ONESELF; KANT'S ETHICS; FICHTE'S ETHICS;
KINGDOM OF ENDS; UTILITARIANISM.

Reception: 28/01/15

Acceptance: 7/04/15

* An earlier version of this article was presented at the VI Jornadas de Filosofía Moderna of *Methodus. International Journal for Modern Philosophy*, held in Santiago de Chile in November, 2014; and a second version, at the Seminario de Filosofía of the Universidad Panamericana in Mexico, in January, 2015. I have taken up some important ideas from the discussion held in these forums. I am also particularly thankful to professors Rainer Enskat and Luis Placencia for their observations.

** Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, vharo@up.edu.mx

UNA DEFENSA DE LOS DEBERES PARA CON UNO MISMO
EN KANT Y ALGUNAS OBSERVACIONES RESPECTO
DE SU REPLANTEAMIENTO EN FICHTE*

VICENTE DE HARO**

Resumen: Uno de los elementos más criticados de la *Metafísica de las costumbres* es el de la posibilidad de deberes éticos con uno mismo. En este artículo reviso las críticas más usuales (planteadas desde la filosofía utilitarista) y muestro cómo pueden refutarse desde la propia argumentación kantiana. Después señalo cómo Fichte, en su *Doctrina de las costumbres*, acepta los deberes con uno mismo, pero los reubica en el sistema de los deberes. Finalmente comento que la relectura fichteana parte de una confusión respecto del papel del agente moral en primera persona en el ideal kantiano del reino de los fines.

PALABRAS CLAVE: ÉTICA DE KANT; ÉTICA DE FICHTE; REINO DE LOS FINES;
UTILITARISMO.

Recibido: 28/01/15

Aceptado: 7/04/15

* Una primera versión de este artículo se presentó en las *VI Jornadas de Filosofía Moderna de Methodus. Revista Internacional de Filosofía Moderna*, realizadas en Santiago de Chile en noviembre de 2014, y una segunda versión en el Seminario de Filosofía de la Universidad Panamericana en México, en enero de 2015. De la discusión en esos foros he tomado algunas ideas importantes; agradezco especialmente a los profesores Rainer Enskat y Luis Placencia por sus observaciones.

** Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, vharo@up.edu.mx

La *Metafísica de las costumbres* de Immanuel Kant de 1797 fue tardíamente atendida debido a múltiples factores: desde los muy tempranos ataques que la veían como una regresión precrítica, hasta algunos problemas de compaginación en el texto, no revisado de manera puntual por el anciano Kant.¹ Esto se ha retomado en las últimas décadas, argumentando que los factores mencionados no justifican la minusvaloración de la obra, pues es clave en la estructura de la filosofía práctica kantiana porque supone el momento de aplicación del principio moral *a priori* sobre los rasgos esenciales de la antropología práctico-moral y, por ello, es precisamente en la *Metafísica de las costumbres* donde encontramos el despliegue del sistema de los deberes, tanto jurídicos en su primera parte, la *Rechtslehre*, como los estrictamente éticos o deberes de virtud, la *Tugendlehre*.

Uno de los temas de la *Metafísica de las costumbres* que sí ha sido atendido repetidamente y de crítica frecuente es el de los deberes éticos para con o hacia uno mismo (*Pflichten gegen sich selbst*). No me refiero a discusiones puntuales sobre si un deber en particular forma parte de este conjunto —por ejemplo, sobre si no mentir debe considerarse un deber para con uno mismo (catalogado por Kant en la *Tugendlehre* [MdS Ak. VI: 429]), o un deber para con los demás—, tampoco me refiero a las controversias sobre los criterios de demarcación de la esfera general de dichos deberes —un caso algo intrincado es el deber de no suicidarse, ante el cual vacila entre clasificarlo como un deber jurídico, por ser un deber negativo y perfecto, o uno ético (que es finalmente lo que en el propio texto se decide) por la imposibilidad de coaccionar de forma externa en su cumplimiento mediante la amenaza de una sanción adecuada (MdS Ak. VI: 422)—. Me refiero, más bien, a la posibilidad misma del concepto de deberes para con uno mismo.

Diversos pensadores de vaga inspiración utilitarista han objetado el concepto de deber para con uno mismo, sugiriendo que este punto *disfraza*, con un lenguaje moral y normativo, una serie de recomendaciones más bien propias de los imperativos hipotéticos, planteamientos estratégicos relativos a exigencias del interés propio. Para estos críticos, si el deber es para con uno mismo, el propio agente podría liberarse de él de un modo moralmente legítimo, al amparo del principio de que quien obliga

¹ Para las críticas más tempranas, véase por ejemplo la de Arthur Schopenhauer (1988: vol. I, 529-626). Aunque él criticó fundamentalmente la parte de la *Rechtslehre*, de la que no me ocuparé aquí. Es también la *Doctrina del Derecho* la que presenta más problemas de edición. Véase Ludwig, 1990.

puede a su vez liberar de la obligación y así, *volenti non fit injuria*. El concepto de un deber para con uno mismo incurriría entonces en el absurdo de una *obligación voluntaria*. En este caso, el grado de necesidad práctica que alcanzarían preceptos relativos al trato con la propia persona, como el de no excederse con el alcohol o el de desarrollar los propios talentos, sería solamente del plano prudencial.

He dicho que estas críticas son de inspiración utilitarista porque pueden encontrarse, de alguna manera, esbozadas en *On Liberty*, de John Stuart Mill² y desarrolladas después en el pensamiento de Marcus George Singer.³ Por cierto, en el contexto filosófico mexicano se han repetido estas críticas recientemente.⁴ Todas ellas suponen que el concepto de deber remite a una obligación que se adquiere sólo en relaciones intersubjetivas mediante contratos implícitos o explícitos reconocidos

2 Stuart Mill (1869: cap. IV, § 6): “the self-regarding faults previously mentioned, which are not properly immoralities, and to whatever pitch they may be carried, do not constitute wickedness. They may be proofs of any amount of folly, or want of personal dignity and self-respect; but they are only a subject of moral reprobation when they involve a breach of duty to others, for whose sake the individual is bound to have care for himself. What are called duties to ourselves are not socially obligatory, unless circumstances render them at the same time duties to others. The term duty to oneself, when it means anything more than prudence, means self-respect or self-development; and for none of these is any one accountable to his fellow creatures, because for none of them is it for the good of mankind that he be held accountable to them”.

3 Singer (1963: 312-318) reconoce la influencia de Stuart Mill en este punto.

4 Gustavo Ortiz-Millán se ocupó de este tema con la postura de que, aunque sí puede hablarse de moralidad respecto de uno mismo (una perspectiva moral que, según él no debe distinguirse taxativamente de lo estratégico-prudencial), es imposible hablar en términos de *deberes* para con uno mismo, ya que el deber sería siempre una estipulación de otro, por lo que la moralidad con uno mismo debería ser planteada en términos de virtudes (2006: 147-165; y 2008). Alejandro Tomasini, comentando ese texto, fue más allá y sostuvo que el concepto de deber con uno mismo no es sólo imposible, sino carente de todo significado, pues el concepto de deber llevaría implícitas ciertas consecuencias prácticas —como la sanción en caso de incumplimiento—, que el deber con uno mismo no podría incluir (2008: 167-174). Tomasini se refiere explícitamente a la exposición kantiana del tema y afirma que es absurda por su dicotomización del yo. Como puede verse, el núcleo de las críticas es el mismo y, por ello, no las enfrentaré una a una, sino en su conjunto.

por la otra parte involucrada.⁵ Desde los mismos autores puede rastrearse también la preocupación de que, si se admite una idea como la de deberes morales para con uno mismo, se abra la puerta a una forma de intervencionismo paternalista, pues alguna instancia social podría, *ex hypothesi*, invocar estos deberes morales para —con el pretexto de ayudar al individuo a cumplir las obligaciones consigo mismo— imponerle fines que en principio debían determinarse en el espacio de la libertad individual. Cabe agregar más objeciones, por ejemplo, que los deberes para con uno mismo supondrían una especie de narcisismo moral semejante al del *alma bella* que critica Hegel: un agente enajenado con su propia pureza interior, que renuncia por ello a la acción y termina omitiendo el cumplimiento de obligaciones sociales en una especie de fanatismo moral autorreferencial. O podría suponerse que si no hay deberes morales para con uno mismo en el terreno, por ejemplo, del cultivo de las capacidades, del cuidado del cuerpo, del uso de los recursos materiales, etcétera, entonces la ética kantiana sería inadmisiblemente homogeneizante y niveladora, pues no deja espacio para la diversidad y la creatividad individual. Estaríamos, incluso en el ámbito más privado, literalmente *rodeados* por deberes.

De ser estos motivos suficientes para rechazar los deberes para con uno mismo, ello impactaría al sistema kantiano en su base, pues los deberes para con los demás reposan en el cumplimiento de los deberes para con uno mismo: como se verá, por concepción de autonomía kantiana, si no hay deberes para con uno mismo no hay deberes morales *simpliciter*. Además, si *lo que se debe, se puede* —pero el desarrollo individual de ciertas disposiciones naturales involucradas en lo que se puede llamar *percepción práctica* o *sensibilidad moral* necesarias para la relación moral con otros— es optativo y no obligatorio, entonces tampoco serían moralmente vinculantes los deberes para con los demás que Kant deriva y justifica.

5 Soy consciente de que esta noción de deber es consistente con el modelo normativo propio del utilitarismo, a cuyas coordenadas la concepción kantiana que aquí defiendo resulta claramente ajena. Lo único que pretendo en este escrito es mostrar que los deberes kantianos con uno mismo pueden sostenerse ante sus críticas sin presupuestos *prima facie* inaceptables. De fondo, pienso además que, como argumenta de forma convincente Wolfgang Wieland (1999), la ética utilitarista necesariamente es de segundo orden, dependiente de presupuestos que no puede legitimar desde sí misma, por tanto, no puede dar cuenta por sí sola de la justicia, la dignidad humana ni los derechos humanos y cuyo juicio con respecto a las acciones no puede ser el último, ni puede establecer metas sustantivas determinadas a la conducta, además de que enfrenta muchos problemas en su teoría normativa de la decisión.

Lo que pretendo en este texto es, de manera sencilla, mostrar que Kant se anticipó a las críticas esbozadas y disipó la *aparente antinomia* respecto a los deberes para con uno mismo de una manera aceptable, incluso sin comprometerse con el dualismo radical entre lo fenoménico y lo nouménico. Para ello, me apoyo en comentaristas, como Jens Timmermann y Lara Denis. Después, demostraré por qué me parece aún más interesante la crítica matizada que hace Fichte, en su *Sittenlehre* de 1798, al tratamiento kantiano de los deberes para con uno mismo. Él no rechaza del todo estos deberes, pero sí disminuye su importancia sistemática, replanteándolos como mediatos y condicionados por motivos que parecen más de fondo, y que, a diferencia de las objeciones anteriores, no cabe descartar de modo simple solamente con la doctrina kantiana de la virtud, sino que se requiere extender la discusión hacia rasgos más fundamentales de la comprensión kantiana de la moral. Finalmente, intentaré dar ese paso y defender a Kant de la asimilación crítica fichteana.

II

Ya desde la “fórmula de la Humanidad” del imperativo categórico que presenta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se ordena reconocer la dignidad de los seres humanos, tanto en la persona de los demás como en la de uno mismo (GMS Ak. IV: 429), lo cual fundamenta la necesidad de deberes hacia o para con uno mismo (*gegen sich selbst*). Aunque esta fórmula por sí sola no expone de manera detallada o jerarquizada la relación entre estos deberes y aquellos que se mandan hacia o para con los demás (*gegen die Anderen*), tampoco se enfrentan las objeciones antes anotadas. En la *Doctrina de la virtud*, Kant analiza temáticamente los deberes para con uno mismo, siendo uno de los puntos donde es más explícito el distanciamiento respecto de los tratamientos anteriores del asunto, para él deficientes e incorrectos.⁶

En *Tugendlehre*, antes de emprender el análisis de los deberes concretos de virtud para con uno mismo (la autoconservación, la temperancia, la sexualidad, la veracidad,

⁶ Él mismo señala, desde las *Lecciones*, que nada había sido tan mal estudiado en la manualística como los deberes con uno mismo. El reproche parece dirigirse a Christian Gellert y a Francis Hutcheson. Sin embargo, también es posible que se refiera a Christian Wolff y Alexander Baumgarten, pues éstos incluían, como deberes con uno mismo, deberes hacia el cuerpo, tesis que Kant (MdS Ak. VI: 419) descarta del todo (Anderson, 1923: 57). El Kant precrítico había expuesto antes, siguiendo a Baumgarten, un conjunto de deberes con el propio cuerpo (VzM Ak. XIX: 378-379).

la humildad, al desarrollo de los propios talentos, etcétera), Kant enfrenta una *apariencia de antinomia* o una *antinomia aparente* (*Anschein, scheinbar*) (Timmermann, 2013: 207 y ss.), que sintetiza así:

Si el yo *que obliga* se toma en el mismo sentido que el yo *obligado*, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio. Porque en el concepto de deber está contenido el de una coerción pasiva (yo *soy obligado*). Ahora bien, como es un deber hacia mí mismo, me represento como *obligando*, por tanto, ejerciendo una coerción activa (yo, el mismo sujeto, soy el que obliga); y la proposición que expresa un deber hacia sí mismo (yo *debo* obligarme a mí mismo) contendría una obligación de estar obligado (una obligación pasiva que, sin embargo, sería a la vez activa en el mismo sentido de la relación), por consiguiente, contendría una contradicción. [...] El que obliga (*auctor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción. (MdS Ak. VI: 417)⁷

Como puede verse, Kant se hace cargo del núcleo de las objeciones antes presentadas, el cual es la tesis de la antinomia aparente. El problema es que los deberes para con uno mismo parecen contradictorios, pero —he aquí la antítesis— sin ellos no habría deberes para con los demás ni deberes en general:

Suponiendo que no hubiera semejantes deberes [del hombre para consigo mismo], no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos. —Porque yo no puedo

7 Cito la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill (1989). Copio también los textos alemanes originales: “Wenn das *verpflichtende* Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten (*ich werde verbunden*). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer aktiven Nötigung vor (Ich, ebendasselbe Subjekt, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (*ich soll* mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu sein (passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine aktive wäre), mithin einen Widerspruch enthalten [...] der Verbindende (*auctor obligationis*) könne der Verbundenden (*subiectum obligationis*) jederzeit von der Verbindlichkeit (*terminus obligationis*) lossprechen; mithin (wenn beide einunddasselbe Subjekt sind) er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden; welches einen Widerspruch enthält”.

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, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciona a mí mismo. (MdS Ak. VI: 417-418)⁸

Es decir, la objeción contra los deberes para con uno mismo derrumba la idea de autonomía en su conjunto, pues lo que se niega de fondo es que sea la razón quien genera la necesidad práctica de obrar según sus propios principios. Además, en un nivel más operativo, es innegable que las obligaciones del agente con su propia dignidad le mantienen natural y moralmente apto para el cumplimiento de otros deberes cualesquiera: los deberes para con uno mismo son requisito para la conservación de la libertad interior y de las capacidades como agente racional y moral. Sería imposible identificar y reconocer como tales los deberes hacia los otros seres humanos sin preservar y fortalecer las condiciones de receptividad del deber y las facultades involucradas en el juicio moral. El pleno cumplimiento de los deberes para con otras personas está condicionado por el progreso y la integridad de la moralidad, y así, no solamente por los deberes perfectos para con uno mismo, sino también por los deberes imperfectos (Denis, 2001: 157-160).

Timmermann (2013: 211) destaca que la postura de Kant no es una antinomia real, sino sólo aparente, pues en ella, a diferencia de lo que ocurre en los conflictos de la antinomia de la razón pura o en la antinomia de la razón práctica, la tesis es refutada del todo; no conserva un puesto ni ejerce algún tipo de atracción o preserva algún papel tópico en la argumentación, como es propio de las antinomias en sentido estricto. La completa refutación de la tesis depende de una doble perspectiva en la consideración del agente moral. Éste puede ser considerado simplemente en su humanidad entendida como estatus de un animal racional o dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), limitado al uso instrumental de la razón para fines cualesquiera,

8 “Denn setzt: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußeren Pflichten geben. – Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbundenen achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin”. Para esta misma idea, véase VzM 341. El pasaje es considerado por Timmermann (2006: 510) una *reductio* de la tesis que niega la posibilidad de los deberes con uno mismo.

como *homo phaenomenon*; pero también puede ser visto como un ser racional, un ser *de la razón* (*Vernunftwesen*), que mediante su libertad interna es interpelado por la razón práctica, es decir, estrictamente en su personalidad, su dimensión de *homo noumenon*.⁹ Evidentemente este último es el que funciona en el deber para con uno mismo como el que obliga, y el hombre en tanto sensible como el obligado:

En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como *ser sensible*, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como *ser racional* [...] se considera como un ser capaz de obligación, y particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido). (MdS Ak. VI: 418)¹⁰

El problema con los autores que objetan el concepto de deber para con uno mismo es que se niegan a admitir este dualismo. Sin embargo, esto reposa en una mala comprensión de esa dualidad de perspectivas que de modo inverosímil, Richard McCarty (2009) ha reconstruido un dualismo de dos mundos o planos inconmensurables en la teoría kantiana de la acción.¹¹ En realidad, como ha destacado Lara Denis (2001), basta con un dualismo *mínimo*, no entre mundos o entre la realidad percibida y sus trasfondos noumenales, sino entre dos modos de comprender al agente, de modo que simplemente se dé cuenta del hecho innegable de que algunas acciones no son adecuadas a su dignidad y, sin embargo, puede verse inclinado a ellas y, en conciencia,

9 Sobre esta distinción y su operatividad en la justificación de los deberes con uno mismo, véase Ricken, 1989: 234-252. Acerca de cómo con esta distinción se diluye una antinomia véase Timmermann, 2006: 505-530.

10 “Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt darselben, in zweifacher Qualität: erstlich als *Sinnenwesen*, d.i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als *Vernunftwesen* [...] ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen, und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, so: daß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu geraten (weil der Begriff vom Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird), eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann”.

11 Que se trata de dos perspectivas y no de dos mundos distintos, lo deja claro Allen Wood (2008: 120).

debe auto-coaccionarse para evitarlas; o —en el caso de los deberes imperfectos— acciones que requieren la dignidad del agente y exige en contra de las inclinaciones que llevan a omitirlas.¹² Con ello basta para una comprensión adecuada de la fórmula de la Humanidad y del despliegue de deberes para con uno mismo en la MdS. Esta dualidad de perspectivas puede incluso respaldarse en el lenguaje ordinario, como apunta el propio Kant:

Así, cuando se trata, p.e. de la salvaguarda del honor o de la autoconservación, decimos <<yo me debo esto a mí mismo>>. Incluso cuando se trata de deberes de menor importancia, que ciertamente no afectan a lo necesario, sino sólo a lo meritorio en el cumplimiento del deber, me expreso así, p.e. <<yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres, etc. (cultivarme)>>. (MdS Ak. VI: 418n)¹³

Independientemente de qué tan frecuentes sean expresiones de ese tenor en las distintas lenguas y contextos lingüísticos, lo cierto es que, en este punto, Kant tiene en su favor la experiencia moral ordinaria.¹⁴ Cualquier ética que admita que el ser humano tiene dignidad y que de ésta derivan consideraciones normativas, constatará

12 Timmermann (2006) subraya también: la idea de la dualidad, al menos de perspectivas, no es tan extraña, porque opera siempre que nos juzgamos a nosotros mismos.

13 “So sagt man, wenn es z.B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: »Ich bin mir das selbst schuldig« Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Notwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflicht befolgung betreffen, spreche ich so, z.B.: »Ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen usw. Zu erweitern (mich zu kultivieren)«”. Singer (1963: 313-314), quien abandera a los objetores a la idea de un deber con uno mismo, reconoce que este tipo de expresiones forma parte del lenguaje ordinario, pero insiste en que han de entenderse metafóricamente y en realidad lo que se quiere expresar es una firme determinación a hacer algo, una política prudencial o quizá un derecho a hacer algo, pero no una obligación autorreferencial. Enfatizo el hecho de que Kant conceda, en este punto, mayor validez a la literalidad del habla ordinaria que sus críticos: consecuencia de la fundamental corrección y confiabilidad del *gemeine Verstand* en lo que se refiere al uso práctico de la razón.

14 Por supuesto, éste no es el único punto en el que Kant defiende la experiencia moral común y en el que su ética da cuenta muy satisfactoriamente de nuestras intuiciones morales. Véase Grenberg, 2013.

también que en muchas ocasiones el primero en atentar contra dichas consideraciones es el propio agente en primera persona. La definición kantiana del deber no implica ningún contrato implícito o explícito, es simplemente la necesidad de una acción por respeto a la ley, la cual se encarna en todas las personas, también —y prioritariamente en algún sentido— en la propia persona. En suma, uno no puede liberarse voluntariamente de los deberes para con uno mismo. Y cuando se dice que *volenti non fit injuria*, ha de precisarse que ese *volenti* puede supositar por un querer cualquiera, en cuyo caso sin duda puede ser una transgresión a la ley moral y a la dignidad en el agente, o puede significar la voluntad como razón práctica, en cuyo caso hablamos del elemento activo y no pasivo de la obligación.

En cuanto a las objeciones anexas, sobre el riesgo de paternalismo, fanatismo narcisista o rigorismo que supondría la idea de deberes autorreferenciales, Lara Denis ofrece algunas ideas para objetarlas con cierta facilidad. Los deberes kantianos para con uno mismo no suponen paternalismo porque son *deberes de virtud*, por tanto, no radican en la realización exterior de las acciones, sino en las máximas de acción que de éstas emanan, cuya aceptación es irreductiblemente libre. Por algo Kant establece como fines solamente dos deberes: la propia perfección y la promoción de la felicidad ajena. Invertirlos y tratar de participar en la perfección de alguien más sería un paternalismo que él no suscribe (y, ¿cómo podría promoverse la perfección de la autonomía moral desde afuera, si eso sería heteronomía?), lo mismo que hacer de la propia felicidad un deber, sería un despropósito en tanto es algo a lo que siempre estamos inclinados. Además, al tratarse de deberes de virtud, los deberes para con uno mismo presuponen la dinámica de formación progresiva del carácter, por lo que suponen una ampliación de la libertad y no su obstrucción, al incluir dentro de su conjunto deberes imperfectos, se trata de obligaciones con una latitud o *espacio de juego* (*Spielraum*), que dictan únicamente qué máxima general debe tenerse —por ejemplo, una máxima de ayuda, de no indiferencia a los demás—, pero cuya concreción particular (el *cuándo*, *cómo*, *dónde*, *en qué medida*) queda indeterminada y es decidida en cada caso con prestaciones de la facultad de juzgar. Por esto mismo, Kant acompaña la derivación de estos deberes con apartados casuísticos que suscitan la reflexión mediante dilemas sin una respuesta taxativa. Esta misma latitud desmiente la idea de que los deberes para con uno mismo supondrían un rigorismo inaceptable o excluirían los afectos y las preferencias personales del campo de la deliberación (véanse Denis, 2001: 178-185; y MdS Ak. VI: 409, 452 y 456-458).

Por último, no hay riesgo de convertirse en un *alma bella* narcisista, porque los deberes hacia uno mismo no exigen los del cumplimiento para con los demás;¹⁵ por el contrario, los hacen posibles, pues ninguna máxima de beneficencia, por ejemplo, sería factible sin antes desarrollar los talentos que nos hacen capaces de ayudar, y el hacerlo no está exclusivamente motivado por preocupaciones prudenciales o estratégicas, sino por una normatividad moral que en algún caso puede exigir incluso algo que se contraponga a la propia conveniencia en nombre de un fin último, como es la propia humanidad en el agente y en el resto de los seres humanos. Por otro lado, Kant previene contra formas malsanas de introspección en la *Antropología* advirtiéndole que el autoconocimiento perfecto es imposible (ApH Ak. VII: 112-113).

En última instancia, reitero, si esta forma de *dualismo mínimo* que requieren los deberes para con uno mismo es rechazada, habría que prescindir del todo, y, por los mismos motivos, del ideal de autonomía, en tanto supone esas dos perspectivas y las articula sin renunciar por ello al carácter de necesidad práctico-moral y a la constelación de autoacción y coerción pasiva implícitos en el concepto de deber ético. Es por ello que Klaus Steigleder sugiere que, en algún sentido, todo deber es hacia uno mismo, en tanto el agente lo debe, 'lo adeuda' (*schuldet*) a su propia razón práctica (2002: 263). Jens Timmermann (2006) y Nelson Potter (2002: 377) sostienen una postura semejante. Esto porque, en última instancia, el deber en la ética kantiana no supone una exigencia externa al agente de praxis, sino que interpela a su propia identidad individual en tanto ser de la razón; esto también cuando en su materia se refiere a las demás personas.¹⁶ Aun así, pueden distinguirse deberes específicos que sólo tienen por objeto a la humanidad en uno mismo y no en algún otro. Los primeros son los deberes particularmente señalados como autorreferenciales.¹⁷

15 Por ello, no coincido con los autores que ilustran los deberes hacia uno mismo con la alegoría de Robinson Crusoe y los deberes que tendría en soledad. Los deberes con uno mismo no son propios de ninguna clase de solipsismo ético, como destaca Vicente Durán Casas (1996: 254).

16 Véase Vigo, 2010: 219. Me parece que esto no lo entiende Paul Guyer cuando trata de argumentar que en Kant no habría prioridad de los deberes con uno mismo respecto de los deberes con los demás (1996: 329).

17 Andrew Reath (2002) insiste en que ha de evitarse pensar simplemente que "todos los deberes son deberes con uno mismo", porque ello puede hacer olvidar que, en los deberes señalados como referidos a los demás, es la dignidad de los otros la que basta como fundamento. Sin embargo, él mismo reconoce que en algún sentido todos los deberes éticos implican una autorreferencia, no en

III

Es bien conocido que Fichte retoma la ética kantiana y la modifica en varios puntos cruciales, en algunos casos radicalizándola y en otros adoptando posturas muy apartadas de ella —por ejemplo, haciendo reposar la certeza moral en un sentimiento peculiar de concordancia (véase Vigo, 2011)—. En lo que respecta a la doctrina de los deberes, Fichte es más bien un crítico de Kant, de hecho, el libro donde la expone, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, sale a la luz en 1798, un año después de la aparición de la *Tugendlehre* kantiana. Es verdad que algunas partes de la *Sittenlehre* son previas a la publicación formal, pues se habían entregado folios a sus alumnos con anterioridad; pero es innegable que esos adelantos fueran escritos posteriormente a la obra kantiana y la tuvieran en cuenta. Hay varios pasajes que confrontan la ética kantiana muy claramente (por ejemplo, SL § 24). De modo que la reestructuración de los tipos de deberes y, en concreto, la reubicación y revaloración de los deberes para con uno mismo que Fichte propone, representan un distanciamiento consciente de la postura kantiana.

Al comparar ambas doctrinas de los deberes, hay diferencias sistemáticas y arquitectónicas a tener en cuenta. Kant asume como dados por la experiencia los *essentialia* humanos, sobre los que aplicará el principio supremo de la virtud —deducido desde el imperativo categórico—, tales como la corporeidad, la vulnerabilidad, la mortalidad, la afectividad, las predisposiciones estéticas del ánimo para la receptividad de los conceptos del deber, la intersubjetividad, etcétera. La metafísica de las costumbres no se fundamenta en la experiencia, pero ha de aplicarse a ella (MdS Ak. VI: 217), y en concreto se aplica a dichos rasgos identificados por una antropología práctica. En cambio, la *Sittenlehre* fichteana pretende, como es sabido, desde el imperativo categórico y las condiciones trascendentales de la acción, una deducción de la materia prima, de la naturaleza en sí misma y de la corporeidad humana, radicalizando al máximo la prioridad de la razón práctica y explicando, desde la dialéctica del Yo, toda realidad como condición necesaria de la autoafirmación y realización de dicho Yo autotético y actuante, que ha de enfrentar siempre oposición y resistencia en el No-Yo para su progresivo perfeccionamiento y determinación.

tanto el fundamento de la obligación, sino en tanto suponen la autoconstricción, que es lo que aquí se ha demostrado como posible —con la división entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*— y como necesario de cara a la exigencia de autonomía.

También la tabla de los deberes y los criterios para su clasificación son distintos en Fichte. Los deberes morales serán condicionados (*bedingte*) si son para con uno mismo, e incondicionados (*unbedingte*) si refieren a la ley moral en sí instanciada en el reino de los fines o —como le llama en *El destino del hombre*— la “síntesis del mundo de los espíritus” (BM, III). También se distingue si son universales (para todo el género humano) o particulares (establecidos según el estamento o vocación particular de cada agente). Así, hay deberes condicionados universales (relativos a la autoconservación, al cuidado del cuerpo y del espíritu, del patrimonio), deberes condicionados particulares (como el de elegir libremente un estamento en la sociedad), deberes incondicionados universales (como el de no matar, la beneficencia, la veracidad, etcétera) y deberes incondicionados particulares (que tienen un criterio de división según si son naturales, como los existentes entre padres e hijos, o artificiales, según las diversas profesiones).

Lo interesante de esta clasificación es que Fichte no rechaza los deberes para con uno mismo, como intentan los críticos antes discutidos, pero sí los ubica como condicionados (*bedingte*) y mediatos (*mittelbare*), lo cual contrasta con la prioridad sistemática que Kant les concedía, proponiéndolo en el § 19 de la SL. Sin embargo, para entender sus razones debe consultarse el § 18, donde Fichte explica no sólo la relativamente célebre deducción del cuerpo como instrumento y condición necesaria para el ejercicio de la moralidad, sino también la deducción *de la individualidad* en los mismos términos.

Para Fichte, la intención moral se inicia con un impulso natural (*Trieb*) que al hacerse consciente se convierte en anhelo y, desde el punto de vista de la libertad formal, en un deseo, el cual, para alcanzar la autonomía, ha de instanciarse en una razón individual, porque la individualidad misma es el obstáculo o impedimento (*Anstoß*) ante el que dicho deseo ha de forjarse elevándose al nivel de una libertad material, esto es, al nivel moral. Ahora, el individuo mismo es, en esta consideración, instrumento y vehículo (en tanto su individualidad ofrece la resistencia requerida) de la ley moral. No puede ser el fin de ella, porque ésta sólo se tiene por fin a sí misma, y a la comunidad de acción recíproca que la representa, el reino de los fines. Por eso dice:

La ley moral en mí, como individuo, no tiene por objeto únicamente a mí, sino a *toda la razón*. A mí me tiene exclusivamente por objeto en la medida en que soy uno de los instrumentos de su realización en el mundo sensible. En consecuencia, todo lo

que ella exige de mí como individuo, y de lo único que se hace responsable, es que yo sea un instrumento apto. (SL: 214)¹⁸

No pretendo abundar sobre la *Doctrina de la ciencia* fichteana y su concepción del yo, pero es evidente que esta postura respecto de la individualidad del agente moral es consistente con los principios de su dialéctica del Yo. Además, como apunta de paso la propia *Sittenlehre*, para Fichte la verdad de lo sensible y la de la razón dependen de la concordancia con otro como criterio de verificación, por ello la intersubjetividad queda subrayada desde el terreno cognitivo y será incluso reforzada en el terreno práctico-moral. Cuando se piensa, dice Fichte (SL: 221), se argumenta en la razón, pero *con las fuerzas del individuo*, lo cual explica la falibilidad precisamente con la individualidad como factor disruptivo. En lo moral, el egoísmo y la tendencia al narcisismo son igualmente la falibilidad en sí (dicho egoísmo está, por cierto, relacionado con la inercia o inactividad que Fichte identifica con el mal radical). Es por eso que la inspiración auténticamente moral parte de la convicción de que “no somos nosotros mismos nuestro fin final, sino que todos lo son” (SL: 227).¹⁹ Esto se refuerza con el punto de partida del § 19 dedicado al criterio de distinción de los deberes:

Ya antes se ha distinguido netamente entre sí lo que es puro en el ser racional y la individualidad. La manifestación y presentación de lo puro en él es la ley moral; lo individual es aquello en lo que cada uno se distingue de los otros individuos [...] El objeto de la ley moral, es decir, aquello en lo que ella quiere ver representado su *fin*, no es absolutamente nada individual, sino la razón en general: en un cierto sentido, la ley moral se tiene a sí misma por objeto. Esta razón en general está puesta por mí,

18 “Das Sittengesetz in mir, als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die *ganze Vernunft* zum Objekte. Mich hat es zum Objekte lediglich, inwiefern ich Eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin. Alles sonach, was es von mir, als Individuum fordert, und worüber es mich allein verantwortlich macht, ist, daß ich ein tüchtiges Werkzeug sei”. Énfasis en el original. Cito la traducción de Jacinto Rivera de Rosales (2005), pero refiero al texto alemán en todos los casos.

19 “[...] nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern alle sind es”.

en cuanto inteligencia, fuera de mí; la comunidad de seres racionales fuera de mí en su conjunto es su presentación. (SL: 229)²⁰

De nuevo se encuentra con una dualidad de perspectivas: el yo empírico es el individuo, y el Yo puro, instancia de la razón y de la ley moral, es, en algún sentido, la totalidad de seres racionales aparte de mí, que Fichte llama *la comunidad de los santos*. Es por eso que en la conciencia moral (*Gewissen*) yo me presento a mí mismo como herramienta, pero los otros se me presentan como fin final.

Esto lleva a Fichte a enfrentarse con la fórmula de la Humanidad de Kant, la cual dicta que hay que tratar a la humanidad, *en mi persona como en la de cualquier otro*, siempre *al mismo tiempo* como fin y nunca meramente como medio. Hay que destacar tanto la construcción “*sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern*”, como el “*zugleich als Zweck*” (GMS Ak. IV: 429). Si la propia sociabilidad implica una cierta mediatización de uno mismo y del otro, en Kant lo que manda la moralidad es que al mismo tiempo se considere al otro y al propio agente como fin en sí mismos. Fichte dice que la idea kantiana de que cada uno de los seres humanos es un fin *subsiste (besteht)* junto a la suya, pues en este juego de espejos yo también soy fin *para el otro* “desde su punto de vista, así como él lo es para mí desde mi punto de vista. Para cada uno son un fin todos los otros que están fuera de él, solo que ninguno lo es para sí mismo” (SL: 230),²¹ siendo reservada exclusivamente para Dios la visión en la cual todos los seres racionales son fines a la vez.

La motivación de la postura fichteana, como he tratado de mostrar, es sistemática. Pero también revela la preocupación de Fichte ante el narcisismo autocontemplativo, el “recogido meditar profundamente sobre sí mismo” (SL: 231)²² que desprecia

20 “Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf voneinander geschieden worden. Die Äußerung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet [...] Das Objekt des Sittengesetzes, d.i., dasjenige, worin es seinen *Zweck* dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objekte. Diese Vernunft überhaupt ist durch mich als Intelligenz, außer mich gesetzt, die gesamte Gemeine vernünftiger Wesen außer mir ist ihre Darstellung”.

21 “[...] von seinem Gesichtspunkte aus, so wie *er es mir* ist, von dem meinigen aus. Jedem sind alle anderen außer ihm Zweck; nur ist es keiner sich selbst”.

22 “[...] andächtiges Brüten über sich selbst setzen”.

como opuesto a la acción, esencia del Yo y principio último de la existencia. La virtud autorreferencial, dice, “es y seguirá siendo un egoísmo, ellos quieren hacerse perfectos solo a sí. La verdadera virtud consiste en el actuar, en el actuar para la comunidad, en el que uno se olvida enteramente de sí mismo” (SL: 231).²³

Por supuesto, Fichte no niega que el agente tenga que ocuparse moralmente de sí mismo, pero este cuidado de sí está condicionado, es indirecto, pues es moralmente obligatorio sólo en tanto es condición para estar preparado para la acción dirigida a los demás. Por ello niega que dicho deber sea *con* o *hacia* (*gegen*) uno mismo, sino sólo *sobre* o *dirigido a* (*auf*) uno mismo. Esto explica que se les llame también deberes mediatos, pues sólo ingresan al terreno moral, en tanto que la acción ética dirigida a otros he de realizarla desde mí y en ese sentido, por participación, el cuidado de mí es también obligatorio: “si la ley moral quiere lo condicionado, la realización del dominio de la razón fuera de mí por medio de mí, entonces ella quiere también la condición, el que yo sea un medio idóneo y hábil para ese fin” (SL: 232).²⁴

IV

Concluyo con una breve valoración respecto de esta reinterpretación y reubicación sistemática que hace Fichte de los deberes para con uno mismo tal como los había justificado y ponderado Kant. No discutiré el tema de la deducción de la individualidad como condición de posibilidad a modo de resistencia de la autorrealización del yo. Sin embargo, quiero reiterar que la preocupación de Fichte por menoscabar los deberes hacia uno mismo, para evitar que se conviertan en reducto del egoísmo o en motivo de una auto-observación enfermiza e inactiva, no está justificada, aclarado ya que el tratamiento kantiano de los deberes para con uno mismo no es vulnerable a dicha crítica.

Profundizando, un poco más, el problema fichteano respecto a que el agente en primera persona ha de considerarse *sólo como medio, herramienta o instrumento* para el reino de los fines como único y absoluto fin final, revela una confusión o una

23 “[...] ist und bleibt Egoismus; sie wollen nur *sich* vollkommen machen. Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse”.

24 “[...] will das Sittengesetz das bedingte, die Realisation der Vernunft Herrschaft außer mir durch mich, so will es auch die Bedingung, daß ich ein taugliches und geschicktes Mittel zu diesem Zwecke sei”.

aproximación incompleta al ideal moral en el sistema kantiano. El reino de los fines como horizonte último de la acción moralmente buena y de la *tugendhafte Gesinnung* o disposición fundamental de ánimo virtuosa no supone que el propio agente deba considerarse únicamente como medio para su realización; por el contrario, es una peculiar *finalidad sin medios*, pues cada uno de los seres humanos, como legisladores de y a la vez ciudadanos bajo la ley moral, en su dignidad y en el respeto que ella suscita, representan *ya* en sí al reino de los fines, que no se realiza solamente *a través* de la intención moralmente buena o del respeto a las personas concretas, sino *en* ellos. Considero que el propio Kant sugiere esto indirectamente en el *Gemeinspruch*, donde —en la polémica con Garve respecto a si el fin de la moralidad es o no la felicidad— afirma que el fin final, propuesto por la razón pura, contiene la dignidad de cada sujeto “sea el que sea”, concluyendo que “una determinación de la voluntad que se autolimita a tal condición y que a ella ciña su propósito de pertenecer a un todo semejante no es una determinación interesada” (GTP Ak. VIII: 279-280). Por supuesto, la acción por respeto a la ley o, de modo equivalente, a cualquier persona en tanto capaz de ser interpelada por la ley, no es interesada cara a la felicidad, pero tampoco lo es cara a la realización del reino de los fines, pues éste —al menos en perspectiva moral, formalmente distinta de la histórica, la política o la jurídica— no se alcanza como efecto de las acciones con mérito moral, sino en ellas mismas.

El riesgo de la completa anulación o instrumentalización del valor de la propia persona —aun cuando se haga en nombre de la moral— es que desde dicha posición resulta más sencillo resbalar hacia la instrumentalización (incluso hacia la instrumentalización pretendidamente moral) del otro; por el contrario, una dignidad reconocida en primera persona es un punto de apoyo para el reconocimiento simétrico de la dignidad ajena. No es accidental que sea precisamente en la fórmula de la Humanidad, como mencioné antes, donde se explicita esta simetría con el reconocimiento de la dignidad (*Würde*) *tanto* en mi persona *como* en la de cualquier otro (*sowohl... als...*).

La propia naturaleza humana racional, en la filosofía kantiana, está configurada para apoyarse en la vivencia de la propia dignidad para reconocer la de los demás. Por ello, entre las predisposiciones naturales que Kant denomina *Ästhetische Vorbe-griffe*, la *Tugendlehre* enlista el respeto a uno mismo o autoestima (*Achtung für sich selbst – Selbstschätzung*). Al ser una condición de la receptividad del deber, no puede haber un *deber* de tener autoestima, sino que más bien ésta se presupone en el agente moral para responder a cualquier otra obligación:

Cuando se dice que el hombre tiene el *deber* de la *autoestima*, se dice incorrectamente y más bien tendría que decirse que la ley presente en él le arranca inevitablemente el *respeto* por su propio ser, y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con el deber para consigo mismo; pero no puede decirse que el hombre *tiene* el deber de respetarse a sí mismo porque ya para poder concebir un deber en general ha de tener en sí mismo respeto por la ley. (MdS Ak. VI: 402-403)²⁵

Esta prenoción estética muestra que no sólo hay deberes para con uno mismo, sino que, reitero, la naturaleza misma nos prepara para ello: si nuestro propio valor absoluto como seres racionales y morales no tuviera de algún modo un efecto en nuestra afectividad, no podríamos reconocer lo éticamente relevante en el trato con la propia persona, lo cual nos incapacitaría para el reconocimiento de lo moralmente relevante en el trato con los demás.²⁶ En un estudio reciente, Jeanine Grenberg (2013) profundiza en cómo el *cultivo* (que sí es un deber) de esta sana autoestima moral es la base para una idea kantiana de la humildad, pues permite evitar la comparación con otras personas y establecer genuinas relaciones de simpatía y benevolencia. Reforzando de nuevo la idea de que el tratamiento moral de sí no puede limitarse a consideraciones pragmático-prudenciales.

En la ética kantiana, el deber para con uno mismo no es menos incondicionado que para con los demás ni se justifica sólo mediatamente como condición del cumplimiento de éste. Aunque es verdad que *es* condición no sólo del cumplimiento, sino

25 “Wenn es demnach heißt: der Mensch hat eine *Pflicht* der *Selbstschätzung*, so ist das unrichtig gesagt und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich *Achtung* für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigener Art ist) ist in Grund gewisser Pflichten, d.i. gewisser Handlungen, die mit der *Pflicht* gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht: er *habe* eine *Pflicht* der *Achtung* gegen sich; denn er muß *Achtung* für dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine *Pflicht* überhaupt denken zu können”.

26 Lara Denis compara la autoestima moral en Kant y el tratamiento aristotélico del amor a uno mismo (que es también en el pensamiento del Estagirita condición del amor a los demás), (2001: 209-210). Denis remite a EN 1166a 1-5, 1169a 5-20 y 1168b 15-25, donde amor de sí se distingue también del egoísmo. Según la autora, la autoestima como prenoción estética y los deberes con uno mismo en la *Doctrina de la virtud*, comparten muchos rasgos atractivos con este amor a uno mismo en la ética aristotélica.

de la justificación misma de los deberes hacia los otros, en tanto todo deber moral surge de la autonomía. La postura fichteana roza con una especie de colectivismo que anuncia la dirección que tomará la filosofía moral en autores posteriores. En el ideal kantiano original cada persona —también y primeramente la propia—, en su dignidad, resume el interés de la razón y no es meramente un instrumento suyo.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Fichte, Johann Gottlieb (2000), *Die Bestimmung des Menschen* (BM), Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb (1978), *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (SL), Jena/Leipzig, C. E. Gabler. [Se cita por la traducción de Jacinto Rivera de Rosales (2005), *Ética*, Madrid, Akal.
- Kant, Immanuel (1902 y ss.), *Gesammelte Schriften*, Berlín, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften.
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (ApH) [Antropología en sentido pragmático], VII: 117-282.
- Über das Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis* (GTP) [Sobre el dicho común de que puede ser correcto en la teoría pero no en la práctica], XXIII: 125-144.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], IV: 385-463. [Se cita por la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.]
- Metaphysik der Sitten* (MdS) [*Metafísica de las costumbres*], VI: 203-493.
- Vorlesung zur Moralphilosophie* (Collins-Menzer [Mrongovius]) (VzM) [*Lecciones sobre filosofía moral*], XXVII: 243-471.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Anderson, Georg (1923), “Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule”, *Kant Studien*, vol. xxviii, pp. 41-61.
- Denis, Lara (2001), *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, Nueva York, Garland Publishing.
- Durán Casas, Vicente (1996), *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, Fráncfort, Peter Lang.

- Grenberg, Jeanine (2013), *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Guyer, Paul (1996), *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Ludwig, Bernd (1990), "Einleitung zu Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", en Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, (Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil), neu herausgegeben von B. Ludwig, mit einer Einführung >Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten< von Mary Gregor*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, pp. XIII-XXVIII.
- McCarty, Richard (2009), *Kant's Theory of Action*, Nueva York, Oxford University Press.
- Ortiz-Millán, Gustavo (2008), "Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno mismo", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LIII, núm. 60, pp. 175-185.
- Ortiz-Millán, Gustavo (2006), "¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?", en Mark Platts (ed.), *Conceptos éticos fundamentales*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 147-165.
- Potter, Nelson (2002), "Duties to oneself, motivational internalism and self-deception in Kant's Ethics", en Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 371-389.
- Reath, Andrew (2002), "Self-legislation and duties to oneself", en Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 349-370.
- Ricken, Friedo (1989), "Homo noumenon und homo phaenomenon: Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst", en Otfried Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Fráncfort, Klostermann, pp. 234-252.
- Schopenhauer, Arthur (1988), *Werke in fünf Bänden*, Zürich, Haffmanns Verlag.
- Singer, George Marcus (1963), *Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*, Londres, Eyre & Spottiswoode.
- Steigleder, Klaus (2002), *Kant's Moralphilosophie: die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart, Metzler.

- Stuart Mill, John (1869), *On Liberty*, Londres, Longman, Roberts & Green.
- Timmermann, Jens (2013), "Duties to oneself as such", en Andreas Trampota, Olivier Sensen y Jens Timmermann (eds.), *Kant's Tugendlehre: A Comprehensive Commentary*, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 207-220.
- Timmermann, Jens (2006), "Kantian duties to the self, explained and defended", *Philosophy*, vol. 18, núm. 37, pp. 505-530.
- Tomasini, Alejandro (2008), "Ortiz-Millán y los deberes hacia uno mismo", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LIII, núm. 60, pp. 167-174.
- Vigo, Alejandro G. (2011), "Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte", en Ángel Luis González y María Idoya Zorroza (eds.), *In umbra inteligencia: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, pp. 873-894.
- Vigo, Alejandro G. (2010), "Autorreferencia práctica y normatividad", en Ana Marta González y Alejandro G. Vigo (eds.), *Racionalidad práctica: Alcance y estructuras de la acción humana*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, pp. 197-223.
- Wieland, Wolfgang (1999), *Verantwortung-Prinzip der Ethik?*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- Wood, Allen (2008), *Kantian Ethics*, Nueva York, Cambridge University Press.

Vicente de Haro: Profesor-investigador y director académico del Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana (UP). Profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la universidad. Autor de los libros *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals* (2015), *La hermenéutica analógica frente a la hermenéutica metafórica de Paul Ricoeur* (2006) y en coautoría con Luis Xavier López Farjeat, *Tras la crítica: hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007). Editor invitado del número 41, de *Tópicos. Revista de Filosofía*, dedicada a la filosofía práctica de Kant.

D. R. © Vicente de Haro, México, D. F., julio-diciembre, 2015.