

La ética del discurso y el concepto kantiano de deberes hacia uno mismo*

The Ethics of Discourse and the kantian concept of Duties to one's own self

Por: José Luis López de Lizaga

Proyecto de Investigación
Pensamiento Complejo y Educación para la Ciudadanía
Universidad de Zaragoza
España

lizaga@unizar.es

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2008

Fecha de aceptación: 25 de abril de 2008

Resumen: *Este artículo examina si es posible reconstruir desde la ética discursiva de Habermas y Apel el concepto kantiano de deberes hacia uno mismo. Se intenta mostrar, en primer lugar, que el concepto de deber hacia uno mismo tiene difícil acomodo en la ética del propio Kant, si se interpreta esta ética en un sentido procedimental. A continuación se argumenta que es imposible reconstruir la intuición moral prefilosófica de deber hacia uno mismo desde una ética consecuentemente procedimental, como es la ética discursiva. Por último, se examina en qué sentido la interpretación discursiva de los deberes hacia uno mismo revela una tendencia problemática de la ética del discurso: la tendencia a asimilar excesivamente la moral al derecho o la política.*

Palabras clave: *Kant, ética del discurso, deberes hacia uno mismo.*

Abstract: *This text examines the possibility of reconstructing the kantian concept of the Duties to one's own self from the Discursive Ethics of Habermas and Apel. In the first place, it tries to display that the concept of Duty to one's own self doesn't fit easily in the Ethics of Kant himself, if this Ethics is interpreted in a "procedural" sense. Then the text argues that it is impossible to reconstruct the Pre-philosophical Moral Intuition of Duty to one's own self from an Ethics that is consequently "procedural", as is Discursive Ethics. Finally, it examines in what sense does the Discursive Interpretation of the Duties to one's own self reveal a problematic tendency of Discursive Ethics: the tendency to excessively assimilate Morale to Law or to Politics.*

Key words: *Kant, Ethics of Discourse, Duties to one's own self.*

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación "Pensamiento Complejo y Educación para la Ciudadanía" (Código: 2007/B015), financiado por la Fundación Universitaria Antonio Gargallo, y desarrollado en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de Teruel (Universidad de Zaragoza, España).

En un pasaje de la *Metafísica de las Costumbres* Kant recurre al lenguaje moral común para ilustrar el concepto de deberes hacia uno mismo: “Cuando se trata, por ejemplo, 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 (...) me expreso así, por ejemplo: ‘yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres’, etc. (...)”¹. No hay duda de que esta observación de Kant es acertada. Forma parte de nuestro lenguaje moral cotidiano, prefilosófico, la idea de que estamos sujetos a ciertos deberes hacia nosotros mismos. Incluso es posible que estos escuetos ejemplos de Kant recojan todos los usos de este concepto, o al menos los más importantes. La idea de un *deber* de salvar la propia vida podría ser un motivo importante para sacar fuerzas de flaqueza en una situación de extremo peligro en la que estuviese en juego la supervivencia. Y de forma menos dramática, nuestras ocupaciones cotidianas incluyen seguramente un buen número de cosas que hacemos cumpliendo cierto deber de “acrecentar nuestras habilidades”, de mejorarnos en sentido amplio. Pero sobre todo, la idea de un deber hacia uno mismo aparece cuando sufrimos una ofensa o cuando somos los perjudicados en una situación manifiestamente injusta. En tales casos, realizamos ciertas acciones simplemente para conservar nuestra propia dignidad, que quizás otros han ultrajado. Nuestros actos muestran en tales circunstancias los mismos rasgos de las acciones que realizamos por deber hacia otras personas, en particular la desatención a las posibles consecuencias negativas de nuestros actos (es decir, a las posibles sanciones). Esta indiferencia hacia las consecuencias es un indicio de que actuamos cumpliendo ciertos principios. En el lenguaje de Kant, diríamos: es un indicio de que actuamos de *conformidad* con un deber, y quizás también *por* deber.

Ahora bien, obviamente esta presencia de los deberes hacia uno mismo en el lenguaje moral común no es, por sí sola, una prueba de la validez ética de este concepto. La reflexión filosófica puede confirmar las certezas de la conciencia prefilosófica, pero también puede negarlas o corregirlas. Y el concepto de deberes hacia uno mismo requiere una consideración detenida porque se trata de un concepto paradójico, si es que no internamente contradictorio. La paradoja estriba, por supuesto, en que el sujeto obligado *por* los deberes hacia uno mismo y el sujeto *hacia* el que se está obligado, son uno y el mismo. El propio Kant reconoce esta paradoja: “Si el yo que obliga se toma en el mismo sentido que el yo obligado, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio”². Kant creyó poder resolver el problema mediante la distinción entre el hombre como ser natural (*homo*

1 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*. Ak VI, 418, nota.

2 Ak VI, 417.

phaenomenon) y el hombre como ser racional (*homo noumenon*)³. Los deberes hacia uno mismo obligarían al hombre fenoménico para consigo mismo en tanto que ser libre. Pero esta solución, claro está, sólo es convincente si se acepta un buen número de supuestos que pertenecen únicamente a la filosofía de Kant, y en última instancia sólo si se acepta el idealismo trascendental, que constituye la base de la distinción entre fenómeno y noumenon. En cambio, la solución de Kant a la paradoja que plantean estos deberes no sería aceptable para una teoría ética que, como la ética del discurso, parte de premisas *postmetafísicas*, que por lo pronto nos obligan a rechazar la distinción (totalmente metafísica) entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*.

En lo que sigue intentaré argumentar que es imposible reconstruir desde el marco conceptual de la ética discursiva nuestra idea prefilosófica de deberes hacia uno mismo. Creo que es preferible reinterpretarlos como pautas de acción quizás muy importantes para la consecución de la *felicidad*, pero que no son deberes. En la terminología de Kant, esto equivaldría a hacer de ellos imperativos del “amor a sí mismo”. Argumentaré también que, a pesar de que Kant daba a estos deberes una enorme importancia, en el fondo no es fácil acomodarlos en el marco conceptual de su teoría ética; o no, al menos, si se privilegia una interpretación constructivista de ésta. No obstante, nuestra discusión de este problema revelará algunas implicaciones problemáticas de una concepción consecuentemente constructivista de la razón práctica, como la que representa la ética del discurso. En concreto, intentaré mostrar cómo la reinterpretación discursiva de los deberes hacia uno mismo revela una tendencia de la ética del discurso a asimilar excesivamente la moral y el derecho.

I

La ética de Kant puede interpretarse como una ética *procedimental* o *constructivista*, en el sentido que este término tiene en la filosofía moral contemporánea. No en vano los más destacados representantes actuales de este enfoque, como son Rawls, Apel o Habermas, se declaran expresamente herederos de Kant. Siguiendo a Rawls, podemos afirmar que la ética de Kant es constructivista en el sentido de que “los imperativos categóricos particulares que dan contenido a los deberes (...) se consideran especificados por un procedimiento de construcción”⁴. Con todo, no será inútil aclarar en qué sentido puede interpretarse la ética kantiana como una ética de este tipo, dado que los textos de Kant admiten interpretaciones muy diversas.

3 Ak VI, 418.

4 Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Trad. de A. de Francisco. Paidós, Barcelona, 2001, p. 255.

Al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, Kant argumenta que ningún “principio práctico material” puede fundar una obligación incondicional, como son las obligaciones morales. Los principios prácticos materiales son aquellos que “suponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad”⁵. Para que la representación de un objeto pueda convertirse en un motivo para la acción, tiene que suscitar en el agente un sentimiento de placer. Pero es enteramente contingente, es decir, depende por completo de la constitución empírica de cada sujeto, el que unos objetos u otros susciten ese sentimiento, o su contrario. Por tanto, si nuestras acciones sólo estuviesen motivadas por los fines que deseamos de acuerdo con un orden de preferencias subjetivo y contingente, no podríamos concebir siquiera la idea de imperativos incondicionados. Todos los principios de acción serían hipotéticos, esto es, sólo tendrían fuerza para motivarnos a actuar si se diese la condición (contingente) de que *quisiéramos* realizar el fin del que nuestras acciones son medios. Ahora bien, Kant contrapone a esto el *hecho* (el “*factum*”) de que nos sabemos obligados por imperativos incondicionados, es decir, por imperativos que nos mandan actuar de un determinado modo con independencia de las consecuencias y de toda representación de un fin. Estos imperativos son las leyes morales. La distinción entre la *materia* y la *forma* de las máximas permite explicar cómo estas normas incondicionales nos mueven a actuar. Si son hipotéticos todos los imperativos “materiales”, o fundados en la representación de un fin, los imperativos incondicionales sólo podrán serlo en razón de su *forma*: “Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”⁶. Y como es sabido, la forma de los imperativos que los cualifica como imperativos incondicionales, o como normas morales, es para Kant la forma de *universalidad*, expresada en el imperativo categórico.

Aunque en trazos muy gruesos, creo que esta argumentación resume el núcleo del “formalismo ético” kantiano. Pero si nos atenemos estrictamente a la letra de los escritos kantianos, su teoría ofrece un buen número de aspectos oscuros. Por lo pronto, no está claro en qué consiste exactamente la forma universal de las leyes morales. Para nuestra argumentación, partiremos de la hipótesis de que, al hablar de la forma que caracteriza a las máximas “para la legislación universal”⁷, Kant no pensaba simplemente en una propiedad lógica de los enunciados normativos, sino más bien en un *procedimiento* que permitiese determinar su corrección moral.

5 Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Ak V, 21.

6 Ak V, 27.

7 *Ibid.*

Para saber si una máxima es aceptable desde un punto de vista moral, el sujeto debe examinar si sería posible universalizarla, es decir, debe examinar si la máxima no resultaría internamente contradictoria en caso de que *todos* los sujetos actuasen conforme a ella en *todo* momento, como si fuese una ley de la naturaleza. Ejemplos como aquel en el que Kant examina si sería correcto moralmente no devolver un préstamo, aunque no hubiese ningún riesgo de sanción, muestran claramente que Kant interpretaba la exigencia de universalidad de las normas morales en este sentido procedimental⁸. Así, seguramente no traiciona las intuiciones fundamentales de la ética kantiana quien reformula el “formalismo” subrayando sus aspectos más claramente procedimentales. De acuerdo con esta interpretación, Kant propone con su imperativo categórico un procedimiento para enjuiciar la corrección moral de las acciones, las máximas o las normas, consistente en examinar la posibilidad de universalizarlas sin incurrir en una contradicción.

Es obvio que, sólo con estas indicaciones, están lejos de resolverse o aclararse todas las oscuridades y dificultades de la ética de Kant. Los escritos de Kant no dejan muy claro cómo funciona o cómo debe aplicarse exactamente ese procedimiento de fundamentación que es el imperativo categórico⁹. Esta indeterminación suscitó, entre otras, las clásicas objeciones de Hegel, para quien el procedimiento kantiano es completamente vacío y permite justificar cualquier máxima¹⁰. Otro aspecto bastante oscuro de la ética de Kant es la cuestión de la fundamentación (o “deducción”) del imperativo categórico, que Kant dejó sin resolver¹¹. No nos ocuparemos aquí de cómo surgen y cómo podrían resolverse estos problemas desde la propia ética de Kant. Simplemente partiremos del supuesto de que la ética del discurso de Apel y Habermas sugiere vías convincentes para su solución¹². No obstante, hay que admitir que esta reformulación contemporánea de la ética kantiana no se mantiene completamente fiel al espíritu de la filosofía de Kant. Es más que probable que

8 *Ibid.*

9 Cf. Palacios, J. M. “La esencia del formalismo ético”, en: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Caparrós, Madrid, 2003; García-Norro, J. J., “Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético”, en: *Revista de Filosofía*, 1994, núm. 11.

10 Cf. Hegel, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en: *Werke*, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1969 y sigs., vol. 2; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Reclam, 1995, § 135.

11 Cf. Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Libro I, cap. 1, § 8, Ak V, 42 ss.

12 Sobre esto, Cf. sobre todo Habermas, J. “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. de J. Mardomingo. Trotta, Madrid, 2000; Apel, K. O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. de N. Smilg. Paidós, Barcelona, 1998.

Kant estaría en profundo desacuerdo con sus herederos discursivos. La cuestión de los deberes hacia uno mismo es un buen ejemplo de las profundas diferencias entre la ética kantiana y la ética del discurso.

II

En principio, podría pensarse que la ética de Kant se desentiende enteramente de la materia de las máximas, es decir, de los fines que se propone realizar el agente. Como ya hemos visto, Kant niega que la anticipación de los fines, sean cuales sean, pueda ser el “fundamento de determinación” de la acción moral. A partir de esta tesis, que constituye el núcleo del formalismo ético kantiano, cabría interpretar el imperativo categórico como un criterio meramente *negativo*, que nos permite reconocer cuáles de nuestras máximas son incorrectas moralmente, pero a partir del cual nos resultaría imposible formular fines concretos para nuestras acciones. Los fines procederían, pues, únicamente de nuestros intereses, de nuestras preferencias. Y si éste fuese el sentido de la ética kantiana, sería ésta una ética que mandaría atenerse a las obligaciones morales y, por lo demás, perseguir libremente la felicidad, sea cual sea su aspecto concreto. Algunos pasajes de Kant autorizan, sin duda, esta interpretación: “En qué haya de poner cada cual su felicidad – escribe Kant en la *Crítica de la razón práctica*¹³ – es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno.” Se diría que Kant se desentiende de la materia de las máximas, y que sólo exige que éstas no infrinjan las leyes morales.

Pero lo cierto es que no es ésta la posición de Kant. El hecho de que la materia de las máximas no pueda fundar obligaciones morales no implica que sea irrelevante para la ética. Al contrario, una vez establecido cuál es el principio de todas las leyes morales, Kant se propuso desarrollar, en la *Metafísica de las Costumbres*, el sistema completo no ya de nuestras obligaciones negativas, sino de ciertos *fines* que, según Kant, son independientes de nuestras inclinaciones y preferencias individuales. Estos “fines de la razón pura práctica”¹⁴ no son empíricos, sino racionales; y no son indiferentes moralmente, puesto que hacerlos propios es un deber. Entre estos “fines que son a la vez deberes” hay algunos que se refieren a otros sujetos, y que Kant reúne bajo el concepto de un deber de fomentar la felicidad ajena. Y otros son los deberes hacia uno mismo, cuyo fin es la perfección propia. Estos deberes nos exigen el cultivo de las propias facultades y el perfeccionamiento moral de la voluntad¹⁵.

13 Ak V, 25.

14 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*. Ak VI, 381 (Introducción a la Doctrina de la Virtud).

15 Ak VI, 385-389.

Sin duda, los fines que son a la vez deberes parecen contradecir los supuestos del formalismo kantiano. Su interpretación, y la cuestión de su coherencia o incoherencia con el resto de la filosofía moral kantiana, han dado lugar a muchas controversias¹⁶. En Schopenhauer, por ejemplo, encontramos una explicación muy poco benévola de la aparente contradicción entre el formalismo ético de la *Crítica de la razón práctica* y la “doctrina de la virtud” que, un tanto inesperadamente, Kant presenta en la *Metafísica de las Costumbres*. Para Schopenhauer, que califica a esta última obra de “deplorable”¹⁷, la diferencia sería sencillamente un efecto de la senilidad de Kant. Sin embargo, lo cierto es que ya las obras anteriores de Kant incluyen, siquiera en esbozo, el programa de su última ética: ya en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant ejemplifica el funcionamiento del imperativo categórico con cuatro casos que se corresponden aproximadamente con la tipología de los deberes de su última obra de filosofía moral. Esta tipología incluye deberes hacia uno mismo y hacia los demás¹⁸. Así, la aparentemente incongruente “doctrina de la virtud” no es un cuerpo extraño en la ética formalista de Kant, sino un elemento que está presente en ella desde sus comienzos.

Pero, naturalmente, la coherencia entre las diversas obras de Kant no nos obliga a aceptar los “deberes de virtud” ni, entre ellos, los deberes hacia uno mismo (o no, en todo caso, su interpretación *como deberes*). Pues podría suceder que, con independencia de lo que pensase Kant, estos deberes fuesen incompatibles con sus propios supuestos formalistas. Las observaciones de Schopenhauer son interesantes en este punto. Schopenhauer veía en los deberes hacia uno mismo “una mezcla de reglas prudenciales y preceptos dietéticos, que no forman parte propiamente de la moral”¹⁹. Ya a él le irritaban las admoniciones de Kant contra las inclinaciones sexuales antinaturales, que el lector actual encuentra ridículas²⁰. Con todo, y tal como señala Schopenhauer, la más importante de las obligaciones que Kant clasifica entre los deberes hacia uno mismo es la prohibición del suicidio. Kant argumenta que esta

16 Cf. el “Estudio preliminar” de A. Cortina en: Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres*, *Op. cit.*

17 Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, en: *Kleinere Schriften*. Zürich, Haffmans, 1988, p. 475.

18 Kant, I. *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*. Ak IV, 421-424 (Trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. M. García Morente. Madrid, Real Sociedad Económica Matritense, 1992). Cf. también Palacios, J. M. “La esencia del formalismo ético”, *Op. cit.*, p. 50.

19 Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Arthur Schopenhauer Kleinere Schriften, Sämtliche Werke, Band III, Suhrkamp, Stuttgart/Francfort del Meno, 1962, p. 484.

20 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 424-427.

prohibición no se funda en las obligaciones que tenemos hacia otros sujetos (incluido Dios), sino en las que cada uno, como ser natural, tiene hacia sí mismo en tanto que *homo noumenon*. El argumento contra la licitud del suicidio se basa, por tanto, en las premisas del idealismo trascendental a las que antes nos hemos referido. El suicidio sería una forma extrema de capitulación moral: el sujeto “extirpa del mundo la moralidad misma en su existencia”²¹ por el expeditivo procedimiento de quitarse en medio. Schopenhauer veía en estas consideraciones nada más que “nimiedades que no merecen siquiera una respuesta”²², y que no convencerían a nadie de que no *debe* quitarse la vida, si así lo desea. Esta objeción es retórica y no va al fondo del asunto. No obstante, hay que concederle a Schopenhauer una cosa: el propio Kant carga tanto las tintas que sus argumentos terminan por resultar ridículos una vez más. Kant llega a afirmar que “dar o vender un diente para implantarlo en la mandíbula de otro” es una forma de “suicidio parcial”, moralmente condenable. En cambio, cortarse el pelo no es un suicidio, ni siquiera parcial, pero sigue siendo moralmente reprochable cuando se hace con el propósito de obtener una “ganancia exterior”²³. Estas disquisiciones sorprenden a cualquier lector de Kant. Pero para nuestros propósitos, lo importante no es si son o no son seniles, como Schopenhauer creía. Lo importante es si pueden realmente fundamentarse en una interpretación procedimental del imperativo categórico.

III

Seguramente no es ajena al espíritu de Kant la idea de los deberes éticos (o de fines que *debemos* proponernos), pero la mejor prueba de que es difícil fundamentarlos recurriendo al imperativo categórico es el hecho de que resulten tan extrañas y poco convincentes las argumentaciones de Kant en este punto. Es significativo, además, que en la “doctrina de la virtud” no encontremos ninguna fundamentación de un deber concreto comparable, por su grado de precisión, a los ejemplos que Kant desarrolla en la *Crítica de la razón práctica*. Cuando aparece el imperativo categórico en la “doctrina de la virtud”, Kant recurre sistemáticamente a las formulaciones menos favorables a una interpretación procedimental. En su lugar aparecen conceptos normativos como el de humanidad. Por ejemplo, Kant considera que la voluptuosidad “antinatural” es moralmente reprochable (más incluso que el suicidio) porque “supone un alto grado de violación de la humanidad en la

21 Ak VI, 423.

22 Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, *Op. cit.*, p. 483.

23 Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 423.

propia persona”²⁴. Pero Kant no demuestra esta afirmación mediante el imperativo categórico; no desarrolla ninguna argumentación semejante a la que emplea para demostrar la incorrección moral que entraña la acción de no devolver un préstamo. Ahora bien, en la fundamentación de una obligación no es en absoluto indiferente recurrir al imperativo categórico o recurrir a la idea de humanidad. En la *Crítica de la razón práctica* el imperativo categórico se introduce como un procedimiento lógico para distinguir las máximas morales de las que no lo son. En cambio, la idea de humanidad no tiene, en principio, una aplicación procedimental claramente reconocible. Es más bien una idea metafísica, que presupone cierta concepción normativa del hombre, y su empleo nos hace abandonar el terreno de una concepción procedimental (o “constructivista”, en el sentido de Rawls) de la razón práctica para devolvernos a una concepción *intuicionista*, que para Rawls se caracteriza, en términos generales, por la tesis de que existe un orden de principios normativos objetivos (o bien en el mundo, o bien inscritos en la naturaleza humana) que “no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí; [sino que] simplemente hemos de sopesar intuitivamente (...) para averiguar por aproximación lo más correcto”²⁵. Por otra parte, no es extraño que la concepción de la razón práctica de Kant oscile entre el procedimentalismo y el intuicionismo, dado que éste caracteriza a la tradición del derecho natural racional en la que se inscribe el propio Kant²⁶.

Y si resulta difícil fundamentar la idea de deberes de virtud (incluidos los deberes hacia uno mismo) desde las premisas de la ética kantiana, al menos si se privilegia una interpretación procedimental de esta ética, estos supuestos deberes parecen difuminarse por completo cuando se asume la perspectiva de la ética del discurso²⁷. Pues esta ética *no sólo* reformula el imperativo categórico de Kant a fin de precisar su funcionamiento y resolver algunas de sus principales dificultades. La reformulación que propone implica *además* una concepción mucho más consecuentemente procedimental de la razón práctica. La reformulación del imperativo categórico que propone la ética del discurso consiste, como es sabido, en reemplazar el procedimiento *monológico* de fundamentación por un procedimiento *dialógico*. Habermas y Apel parten del supuesto (seguramente muy discutible

24 Ak VI, 425.

25 Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Trad. M. Dolores González. FCE, Madrid, 1995, p. 44.

26 Cf. por ejemplo Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 237.

27 Como confirmación de esta tesis, Cf. por ejemplo Habermas, J. *Facticidad y validez*. Trad. de M. Jiménez Redondo. Trotta, Madrid, 2000, p. 180: “La moral racional no puede proporcionar otra cosa que un procedimiento para el enjuiciamiento imparcial de cuestiones en disputa. No puede señalar un catálogo de deberes, y ni siquiera una serie de normas jerárquicamente ordenadas, sino que exige a los sujetos que se formen su propio juicio.”

desde premisas estrictamente kantianas) de que el sentido del procedimiento de fundamentación que propone Kant es examinar en qué medida las acciones, las normas o las máximas respetan por igual los *intereses de todos los afectados* por ellas. La protección del interés de todos sería, según esto, lo que define la corrección moral de una máxima o una norma. Ahora bien, el agente que reflexiona *en solitario* sobre la capacidad que tiene una máxima para proteger el interés de todos puede equivocarse al interpretar los intereses de *los otros* afectados. De aquí deriva el riesgo de subjetivismo que ya criticó Hegel en el procedimiento kantiano. El sujeto que reflexiona en solitario podría considerar universalizable (y en los términos de la ética del discurso esto significa: *aceptable por todos*) una máxima que en realidad atentase contra los intereses de otros sujetos. Habermas propone, en consecuencia, reformular el imperativo categórico en un sentido que excluya este riesgo de subjetivismo. La reformulación discursiva del imperativo categórico se concreta en dos principios. El “principio de universalidad” (U) define las condiciones en que una acción, máxima o norma puede considerarse *imparcial*, y por tanto aceptable por todos los interesados. Su formulación es ésta:

Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que resulten (previsiblemente) de su cumplimiento *general* para los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptados por *todos* los afectados (y éstos puedan también preferirlos a las consecuencias de las posibilidades alternativas de regulación)²⁸.

Este principio se completa, además, con la exigencia de que el examen de la imparcialidad de las máximas se lleve a cabo mediante un proceso discursivo *real*, es decir, no meramente imaginado o anticipado por el agente. Esta segunda exigencia se expresa en el siguiente “principio de discurso” (D):

Sólo pueden pretender validez aquellas normas que encuentran (...) el consentimiento de todos los afectados en tanto que *participantes en un discurso práctico*²⁹.

Estos dos principios están internamente relacionados: si se define la corrección moral en términos de aceptabilidad general, el único procedimiento fiable de que disponemos para determinar la corrección de una máxima es el *discurso argumentativo*, en el que todos los afectados por la acción puedan expresar sus intereses y coordinarlos mediante normas establecidas en común³⁰.

28 Habermas, J. “Ética del discurso – notas para un programa de fundamentación”, en: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de Ramón Cotarelo. Barcelona, Península, 1999, p. 86.

29 *Ibid.*, p. 117.

30 En realidad, la relación entre los principios (U) y (D) en los escritos de Habermas es un tanto confusa. No obstante, para nuestros propósitos podemos dejar de lado aquí esta cuestión, y nos atenderemos a esta exposición aporosa.

Consideremos ahora en qué medida este nuevo modelo de fundamentación radicaliza el procedimentalismo de la ética de Kant, en detrimento de las interpretaciones intuicionistas. Es evidente que la transformación discursiva del imperativo categórico ya sólo admite una lectura estrictamente procedimental. Los principios (U) y (D) apenas admitirían, siquiera retóricamente, otras formulaciones que oscureciesen su carácter procedimental, equiparables a las formulaciones del imperativo categórico que incorporan conceptos más o menos intuicionistas, como el del reino de los fines o el concepto de humanidad. Por lo que respecta a este último concepto, creo que puede afirmarse que la ética del discurso prescinde metodológicamente de toda concepción normativa de la naturaleza humana. Toma como punto de partida los intereses empíricos de sujetos que se orientan a la consecución de sus propios objetivos particulares; es decir, los intereses de sujetos “racionales” en el sentido de Rawls. Y establece el acuerdo intersubjetivo como único criterio para reconocer la corrección moral de las máximas. Este criterio, sin embargo, no es arbitrario, sino que se impone a los sujetos en la medida en que no son *sólo* sujetos racionales, sino también sujetos *razonables*, por emplear una vez más la terminología de Rawls. Los sujetos son razonables en la medida en que pueden motivarse a actuar no sólo atendiendo a sus propios intereses, sino también a la luz de lo que parecen ser en cada caso las mejores razones, incluso si la acción que se sigue de ellas no les beneficia. El adjetivo “razonable” significa “juicioso”, “dispuesto a atender a razones”, “lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros”³¹. Para la ética del discurso, este carácter *razonable* (y no sólo *racional*) de los sujetos viene determinado por su condición de *hablantes de un lenguaje*. Las estructuras de la comunicación lingüística dotan a los sujetos de una dimensión de racionalidad que no se agota en la capacidad de disponer los medios adecuados para la consecución de fines dados, sino que consiste en el desempeño argumentativo de pretensiones de validez (entre otras, la *corrección normativa*).

Estas tesis, que pertenecen al marco conceptual general de la ética del discurso, exigirían un examen detenido, que no emprenderemos aquí. No obstante, creo que estas breves indicaciones bastarán para abordar la cuestión que nos ocupa. Así pues, ¿qué lugar podrían ocupar en el marco de la ética del discurso los deberes de virtud kantianos, y en particular los deberes hacia uno mismo? En mi opinión, la respuesta está clara: ninguno. Si la corrección moral de las acciones, las máximas o las normas depende constitutivamente de su aceptación racional por parte de todos los afectados, es completamente imposible reconstruir desde las premisas de la ética del discurso la idea kantiana, y también prefilosófica, de que hay ciertos

31 Cf. Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, *Op. cit.*, p. 181.

fines que *debemos* proponernos realizar, y que entre ellos hay ciertas cosas que nos *debemos* a nosotros mismos. Sólo podríamos fundamentar estos deberes en la medida en que los legítimos intereses de otros estuviesen en juego por ciertas acciones que en primer término nos afectasen a nosotros mismos. Por ejemplo, quizás podría fundamentarse la prohibición moral del suicidio en aquellos casos en los que el suicida perjudicase gravemente los legítimos intereses de otros (como sus hijos pequeños, familiares enfermos, etc.) Pero es obvio que, de este modo, la corrección o incorrección moral del suicidio se considera desde la perspectiva de los deberes *hacia los demás*, únicos que la ética del discurso reconoce. Y justamente esta perspectiva es la que Kant consideraba insuficiente y necesitada de ampliación mediante el concepto de deber hacia uno mismo³². En mi opinión, sólo es posible reconstruir desde la ética del discurso *uno* de los deberes éticos que Kant reconoce. Pero se trata, significativamente, del único deber ético que no es un deber de virtud; es decir, que no obliga a la realización de ningún fin. Me refiero a la obligación ética de que “la acción conforme al deber tenga que realizarse también *por deber*”, o que la motivación de nuestras acciones correctas sea, a su vez, la motivación correcta³³. Desde la ética del discurso, esta intuición kantiana podría reconstruirse en el sentido de que podremos considerarnos no sólo racionalmente mejores, sino también moralmente mejores, cuanto más nos motive a actuar la sola certeza (obtenida en un discurso intersubjetivo) de que nuestras acciones cuentan a su favor con las mejores razones.

Ahora bien, en este punto tenemos que hacer frente a una objeción. La eliminación de los deberes de virtud kantianos plantea una dificultad a la ética del discurso, pues habría que explicar aún cómo debemos interpretar la conciencia prefilosófica de estos deberes, a la que nos hemos referido al comienzo de este escrito. La tarea de fomentar la perfección propia, o la de favorecer la felicidad de otros (más allá de lo que marcan nuestras estrictas obligaciones morales hacia ellos), ¿son fines moralmente indiferentes? ¿Son equiparables desde el punto de vista moral a, por ejemplo, sus contrarios, es decir, a *no* fomentar la perfección propia *ni* la felicidad ajena? Nos topamos aquí con una consecuencia bastante contraintuitiva de la ética del discurso, que amenaza el equilibrio reflexivo entre esta teoría y la conciencia moral prefilosófica. Sin embargo, en mi opinión la respuesta de la ética del discurso a esta pregunta sólo puede ser ésta: estos fines son moralmente indiferentes (en la medida en que puedan concretarse en máximas *universalizables*, esto es, susceptibles de acuerdo racional), pero *pueden* cumplir una función destacada en la consecución de la felicidad propia. A este respecto,

32 Cf. Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, Ak VI, 422.

33 Ak VI, 383.

es interesante la distinción que Habermas establece entre *tres* usos de la razón práctica³⁴. Junto a un uso pragmático y un uso moral (correspondientes a lo que en Kant son el uso empírico y el uso puro de la razón práctica), Habermas distingue un tercer tipo de cuestiones prácticas que cabe abordar argumentativamente: las cuestiones propiamente *éticas*. Los razonamientos éticos afectan a la determinación de la “vida buena” o del propio bien a largo plazo. Su peculiaridad más interesante estriba en que son indisociables de la pregunta por la identidad personal. Esto explica el que las respuestas a estas preguntas aparezcan como una síntesis de elección y de descubrimiento: *elegimos* quiénes queremos ser, al tiempo que nos parece *descubrir* quiénes somos realmente. Pues bien, a la determinación de nuestra felicidad (y de nuestra identidad) pertenecen ciertas elecciones de fines fundamentales, que orientan en un sentido determinado, y de forma duradera, la autocomprensión del sujeto y el tipo de relaciones que establecerá con otros sujetos. A este tipo de compromisos fundamentales puede corresponder la elección de esos fines que Kant clasificaba como deberes de virtud.

Así pues, cabe argumentar que, en contra de lo que pensaba Kant, la perfección propia y la felicidad ajena no son deberes, sino ingredientes de *nuestra* felicidad. Sin embargo, seguramente son elementos de ésta mucho más fundamentales que otros fines, más inmediatos y que nos comprometen mucho menos. Esto explicaría su importancia. Importancia que, sin embargo, no es suficiente para que dejemos de considerarlos como imperativos “del amor a sí mismo”, en el sentido de Kant³⁵, y los elevemos al rango de deberes. Creo, incluso, que pueden darse argumentos morales contra la consideración de la perfección propia y la felicidad ajena como deberes. Pues ambas tareas, concebidas como deberes, conducen fácilmente a una especie de *hipermoralización de la vida*, que no sólo puede hacernos totalmente infelices, sino también moralmente peores. El propio Kant nos advierte contra la conciencia “micrológica y sutil” de quien se atormenta considerando desde el punto de vista moral cosas que son, en realidad, moralmente indiferentes³⁶. Aunque Kant no estaría de acuerdo, me parece que la consideración del propio perfeccionamiento como un deber es una de las vías más rápidas y directas hacia esta micrología moral. Una razón excelente para cultivarse y perfeccionarse es, sencillamente, la perspectiva de que al hacerlo seguramente seremos más felices. Y en cuanto a la felicidad ajena,

34 Habermas, J. “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, *Op. cit.* Sobre la novedad que supone este ensayo para la teoría ética. Cf. Apel, K. O. “Auflösung der Diskurethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ *Faktizität und Geltung*”, en: *Auseinandersetzungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1998, pp. 772-786.

35 Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak V, 22.

36 Kant, I. *Lecciones de ética*. Trad. de R. R. Aramayo, C. Roldán. Vasca, Barcelona, 1988, p. 174.

parece claro que quien la fomenta tiene que hacerlo porque quiere, y no porque está obligado. Pues el mérito moral de la benevolencia estriba precisamente en su carácter gratuito. Es más: quien favorece la felicidad ajena pensando que con ello cumple un deber (y añádanse aquí todas las matizaciones que se quiera, y que Kant añade, por ejemplo la de que se trata de un deber de obligación amplia, menos riguroso que las obligaciones morales estrictas), llegará fácilmente a la conclusión de que el beneficiario le debe a él, a su vez, un buen número de cosas que no le debe. Y así, a la *neurosis micrológica* de quien vive tiranizado por el inexistente deber de perfeccionarse corresponde el *rencor vengativo* de quien ha hecho de la felicidad ajena una obligación que nadie le exige.

De este modo, la contradicción entre las intuiciones de la conciencia moral común y las implicaciones de la ética del discurso por lo que respecta a los “deberes de virtud” kantianos, y en particular a los deberes hacia uno mismo, puede resolverse revisando las primeras. No son exactamente “deberes” lo que “nos debemos” a nosotros mismos. Son elecciones prudenciales, sólo que más importantes que otras, porque tienen muchas y mucho más importantes consecuencias para nuestro bien a largo plazo. La conciencia moral prefilosófica cambia también con el tiempo, y sobre todo con el tiempo histórico. Sin duda nuestras intuiciones prefilosóficas contemporáneas no coinciden punto por punto con las de la época de Kant. Pero estas intuiciones no cambian sólo con el tiempo, sino que también pueden modificarse a la luz de las teorías filosóficas, porque el equilibrio reflexivo entre la filosofía y la conciencia moral común supone un ajuste *mutuo*. Si nuestra argumentación en estas páginas ha sido correcta, creo que la reinterpretación de los deberes hacia uno mismo que se sigue de las premisas de la ética del discurso es un buen ejemplo de cómo nuestra conciencia moral puede revisarse y depurarse gracias a una teoría filosófica.

IV

Para terminar, quisiera referirme brevemente a una importante objeción contra la ética del discurso, que parece muy oportuna a la vista de las conclusiones de nuestra argumentación. La objeción puede resumirse de este modo: la ética del discurso tiende a difuminar la especificidad de las cuestiones morales, y a asimilarlas o reducirlas a cuestiones jurídicas o políticas. Y nuestra reinterpretación del concepto de los deberes hacia uno mismo desde las premisas de la ética discursiva pone de manifiesto este problema.

En efecto, si la corrección moral de una máxima se define como su aceptación racional discursiva por parte de los afectados, ¿en qué se diferencia, entonces, una

norma moral de una decisión política adoptada democráticamente, o de una norma jurídica basada en una deliberación política democrática? Si los participantes en el discurso práctico se conciben simplemente como sujetos dotados de intereses racionales particulares, y si el propio discurso práctico tiene la función de coordinar los intereses enfrentados de manera que cada sujeto pueda realizar sus propios fines privados, particulares, sin lesionar los intereses de los demás, ¿cómo puede, entonces, la ética del discurso establecer la diferencia entre la validez incondicional de las normas morales y la vigencia fáctica de los compromisos de intereses? ¿Es una norma moral, según la ética del discurso, algo distinto de una regulación de intereses enfrentados que resulte aceptable para todos?

Esta objeción ha sido expuesta por varios autores³⁷, pero ya la propia filosofía de Kant puede servirnos para plantear el problema. Kant define la corrección jurídica de este modo: “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”³⁸. Es fácil ver que, a pesar de las diferencias terminológicas, esta definición de la corrección jurídica coincide con la definición que la ética discursiva propone de la corrección moral. Pero esta coincidencia plantea problemas, puesto que existen obvias diferencias entre el derecho y la moral, diferencias que sería un error pasar por alto. Mencionaré únicamente dos rasgos de las normas jurídicas que no comparten las leyes morales: su carácter positivo y coercitivo. Al menos en los Estados modernos, en los que han quedado desacreditadas las fundamentaciones iusnaturalistas o religiosas del derecho, las normas jurídicas tienen la peculiaridad de ser positivas: su validez depende de la voluntad política del legislador, y de que hayan sido establecidas de acuerdo con procedimientos legítimos e institucionalizados. Además de esto, estas normas son coercitivas en el sentido de que su cumplimiento está respaldado o garantizado por sanciones, cuya imposición es responsabilidad del Estado.

37 Dos buenas exposiciones de esta objeción se encuentran en Wellmer, A. *Ethik und Dialog*. Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 114-122; y sobre todo en Tugendhat, E. *Vorlesungen über Ethik*. Suhrkamp, Frankfurt, 1997, octava lección. Cf. también, más recientemente, Lafont, C. “Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”. En: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, 2, 2003, pp. 167-185. Hay muchos pasajes de Habermas que, sin duda, justifican la objeción. Cf. por ejemplo Habermas, J. *Facticidad y validez*, *Op. cit.*, cap. III.2, p. 171: “Las cuestiones morales y las cuestiones jurídicas se refieren, ciertamente, a los mismos problemas: el de cómo ordenar legítimamente las relaciones interpersonales y cómo coordinar entre sí las acciones a través de normas justificadas, el de cómo solucionar consensualmente los conflictos de acción sobre el trasfondo de principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidos.”

38 Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 230. Sobre esto, Cf. también Habermas, J. *Facticidad y validez*, *Op. cit.*, pp. 177 ss.

Ahora bien, ninguno de estos dos rasgos caracteriza a las normas morales. Éstas tienen una pretensión de validez incondicional que no encontramos en las normas positivas que son el resultado de una deliberación democrática, pues éstas son modificables y a menudo simplemente establecen un compromiso entre intereses enfrentados. Y por otra parte, aunque algunas acciones que consideramos inmorales están también sancionadas jurídicamente (digamos, el asesinato), lo cierto es que no todo incumplimiento de normas morales acarrea sanciones estatales, y ésta es una segunda razón para diferenciar ambos tipos de normas. Podría responderse a esto argumentado que, en realidad, todas las normas jurídicas no son otra cosa que normas morales positivizadas; es decir, normas morales que han pasado a formar parte del derecho positivo de un Estado, y a las que se ha dotado de la garantía de cumplimiento que representan las sanciones estatales. Pero esta respuesta no es convincente, pues en ámbitos amplísimos de la vida social las interacciones reguladas por el derecho no parecen tener ninguna relación directa con la moral. Ni todas las normas jurídicas tienen relevancia moral (puesto que algunas simplemente son el resultado de decisiones políticas que establecen compromisos de intereses), ni todas las normas morales tienen una sanción jurídica. Ahora bien, si se asimila excesivamente la moral al derecho o a la política, como parece hacer la ética del discurso, surge el problema de cómo distinguir ambos tipos de normas.

No abordaremos aquí este problema, que en mi opinión conduce directamente a las dificultades más serias a que se enfrenta la ética del discurso. Pero es necesario mencionarlo, porque la interpretación discursiva de los deberes hacia uno mismo parece agudizarlo. En efecto, un modo de establecer claramente la diferencia entre las normas morales y otros tipos de normas, como las normas que reflejan compromisos de intereses, podría ser examinar la cualidad moral de los fines que los agentes persiguen con sus acciones. Pero la ética discursiva no admite este recurso, dado que para esta ética la cualidad moral de las máximas o las acciones de un sujeto depende enteramente de su relación con los intereses de otros sujetos. Ahora bien, si todos los fines que puede proponerse un agente son moralmente neutros, y sus acciones sólo adquieren una cualificación moral en relación con los intereses de otros sujetos (y se definen como moralmente correctas cuando no afectan negativamente a dichos intereses, o como incorrectas en caso contrario), entonces es completamente imposible diferenciar las normas morales de los compromisos de intereses. Toda norma consensuada será simplemente la expresión de un compromiso de intereses. Y esto implica, entre otras cosas, que ninguna norma tendrá una validez incondicional, sino que la validez estará condicionada por la existencia de esos intereses, como sucede con los compromisos adoptados democráticamente en el seno de una comunidad política.

Esta dificultad muestra que la solución convincente de un problema ético, el de los deberes hacia uno mismo, puede traer consigo dificultades en otros puntos de la teoría discursiva. Si se priva a los fines de las acciones de toda cualidad moral, parece difícil evitar la asimilación de las normas morales a los compromisos de intereses, y evitar la consiguiente disolución de la moral en el derecho o la política. En el lenguaje de Kant, diríamos que la moral misma desaparece si se suprime la cualificación moral de la “materia de las máximas” y se rechaza el concepto de fines que no son moralmente indiferentes, sino que son a la vez deberes. Concluamos citando al propio Kant, con un pasaje que puede leerse como una objeción a sus sucesores discursivos contemporáneos:

Tiene que haber, pues, un fin semejante [es decir, un fin que sea a la vez un deber, JLL]. (...) Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines y sería imposible un imperativo categórico; lo cual anularía toda la doctrina de las costumbres³⁹.

Bibliografía

1. APEL, K. O. *Auseinandersetzungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1998.
2. APEL, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. de N. Smilg. Paidós, Barcelona, 1998.
3. GARCÍA-NORRO, J. J. “Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético”. En: *Revista de Filosofía*, 11, 1994.
4. HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. de J. Mardomingo. Trotta, Madrid, 2000.
5. HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de R. Cotarelo. Península, Barcelona, 1999.
6. HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Trad. De M. Jiménez. Trotta, Madrid, 2000.
7. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Reclam, Stuttgart, 1995.
8. HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. En: *Werke*, 20 vols., 1969 y ss., vol. 2.
9. KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. de M. García Morente. Sígueme, Salamanca, 1995.
10. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente. Real Sociedad Económica Matritense, Madrid, 1992.

39 Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 385.

11. KANT, I. La metafísica de las costumbres. Trad. de A. Cortina, J. Conill. Tecnos, Madrid, 1994.
12. KANT, I. Lecciones de ética. Trad. de R. R. Aramayo, C. Roldán. Vasca, Barcelona, 1988.
13. PALACIOS, J. M. El pensamiento en la acción. Caparrós, Madrid, 2003.
14. RAWLS, J. Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Trad. de A. de Francisco. Paidós, Barcelona, 2001.
15. RAWLS, J. Teoría de la justicia. Trad. de M. Dolores González. FCE, Madrid, 1995.
16. SCHOPENHAUER, A. Kleinere Schriften. Haffmans, Zürich, 1988.
17. TUGENDHAT, E. Vorlesungen über Ethik. Suhrkamp, Frankfurt, 1997.
18. WELLMER, A. Ethik und Dialog. Suhrkamp, Frankfurt, 1986.