

# ¿Solo los humanos racionales poseen dignidad?

**Franklin Ibáñez**Universidad Nacional Mayor de San Marcos.  **Richard Orozco**Universidad de Lima.  <https://dx.doi.org/10.5209/kant.102047>

Recibido: 05/04/2025 • Revisado: • Aceptado: 05/05/2025

**Resumen:** La teoría moral kantiana sigue siendo, de forma directa o indirecta, aquella que ofrece el mayor sustento a la noción de dignidad, piedra angular para los sistemas morales y legales contemporáneos. Kant afirma que aquella pertenece a todos los seres humanos en cuanto fines en sí mismos. Sin embargo, buena parte de los argumentos que muestra parecen directamente dedicados a justificar la dignidad solo de “los sujetos racionales”. De allí, podría deducirse que tal vez no todos los seres humanos encajan, pues algunos parecen carecer de racionalidad: concretamente, aquellos con discapacidad cognitiva radical. El artículo explora este problema en los textos kantianos para proponer que, finalmente, todos los humanos poseen dignidad en tanto forman parte de la única especie moral o interpelada por la razón práctica.

**Palabras clave:** Dignidad / personalidad moral / discapacidad cognitiva / sujeto racional / bioética

## Do only rational humans possess dignity?

**Abstract:** Kantian moral theory remains, directly or indirectly, the one that offers the strongest support for the notion of dignity, the cornerstone of contemporary moral and legal systems. Kant asserts that dignity belongs to all human beings as ends in themselves. However, many of the arguments he presents seem directly dedicated to justifying the dignity of only “rational subjects.” From this, it could be deduced that perhaps not all human beings fit the bill, as some seem to lack rationality: specifically, those with radical cognitive disabilities. This article explores this problem in Kantian texts to propose that, ultimately, all humans possess dignity insofar as they are part of the unique moral species, or the one addressed by practical reason.

**Keywords:** Dignity / moral personality / cognitive disability / rational subject / bioethics.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La racionalidad como base de la dignidad. 3. Moralizar el mundo: una tarea especial. 4. Conclusión. 5. Bibliografía.

**Cómo citar:** Ibáñez, F.; Orozco, R. (2025). ¿Sólo los humanos racionales poseen dignidad?, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 21, 169-176.

## 1. Introducción

*Persona est rationalis naturae individua substantia<sup>1</sup>*

La dignidad constituye una categoría moral fundamental para los sistemas morales y legales contemporáneos. La evolución de su significado demuestra que no se trata de una noción unívoca. En sus orígenes latinos, *dignitas* denotaba sobre todo una cualidad de la que gozaban unas pocas personas debido a su cargo – como ser emperador o cónsul-, o debido a su virtud – como ser un artista o un retórico versado- (Rosen 2012). De allí que incluso hoy solemos referirnos a los presidentes y altas autoridades como dignatarios. Sin embargo, el uso contemporáneo moralmente más común y relevante que se recoge, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), más bien, proclama que la dignidad refiere al igual valor moral absoluto de todos los seres humanos sin importar cualquier diferencia.

El presente artículo aborda la cuestión de si la ausencia grave de las capacidades racionales merma la dignidad personal. ¿Un humano con discapacidad cognitiva radical no es un sujeto digno? Para analizar la

<sup>1</sup> Boecio *Contra Eutychen et Nestorium* (1968, p. 84 [c. 3, PL 64, 1344]).

cuestión, se utiliza el marco moral kantiano. Sin duda, Kant ha contribuido enormemente a la comprensión contemporánea de la dignidad. Como señala Manuel Atienza (2022), todavía hoy la teoría moral kantiana sigue siendo la principal fuente de inspiración para quienes se embarcan en el ejercicio de la fundamentación de la dignidad.

En un conocido pasaje de la *Fundamentación*, Kant (2012) se refiere a la dignidad –*Würde*– en los siguientes términos:

Así la razón refiere cada máxima de la voluntad como universalmente legisladora a toda otra voluntad y también a cualquier acción ante uno mismo, y esto no por algún otro motivo práctico o algún provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad. (G 2012, p. 148 [Ak. IV, 434-435])

La primera parte del texto citado indica que la dignidad atribuida a un ser *racional* –*vernünftigen*– se debe a que este, precisamente por ser racional, es capaz de legislar desde un punto de vista universal su propia voluntad. Luego, posee la capacidad de obedecer la ley que reconoce como producida por él mismo. En otras palabras, la dignidad de un ser humano radica en que este se reconoce como legislador de sí mismo gracias a la razón. La segunda parte de la cita explica que la dignidad consiste en un valor intrínseco “por encima de todo precio”. No se presta a ninguna equivalencia económica, ni siquiera moral. Frente a los cálculos utilitaristas que se hallaban presentes en la época de Kant y que sobreabundan en la actual, la dignidad se convierte en la gran carta de triunfo –retomando una conocida expresión de Dworkin (1984)–. Ni la razón de estado ni un supuesto bien de la mayoría pueden trasgredir aquella dignidad que las sociedades democráticas atesoramos como intransferible, inalienable e incommensurable, es decir, como un valor absoluto.

Sin embargo, surge un problema cuando se destaca que una parte de la humanidad, que a primera vista parece protegida por el aurea moral que la dignidad propaga, no cumple precisamente el requisito de la racionalidad.<sup>2</sup> Por un lado, el sentido común reconoce que la inteligencia no es una cualidad uniforme dentro de la especie humana, sino una cuestión de grados. De allí que la discapacidad intelectual a su vez se subdivida en cuatro grupos: leve, moderada, grave y profunda (AAIDD 2021). En esta clasificación, el tipo de discapacidad profunda, muy grave o radical, se aplica a sujetos con prácticamente nulo entendimiento. Los tipo leve y moderado son bastante comunes en la sociedad, mientras que el profundo se halla en muy pocos casos. Situaciones iniciales en la vida, como la anencefalia, o en su desarrollo, como accidentes tempranos que producen el estado vegetativo o el coma permanente, muestran casos estadísticamente ínfimos, pero no por ello menos reales. Por otro lado, la dignidad, aquel estatuto moral que la Declaración Universal de los derechos humanos y otros instrumentos legales –nacionales e internacionales– protegen, no se concibe gradualmente. Se trata de todo o nada, sin guardar ninguna proporcionalidad con el nivel de inteligencia. La dignidad no se adquiere ni se pierde. En cambio, la racionalidad sí.<sup>3</sup> ¿Qué diría la teoría kantiana frente a seres humanos catalogados dentro de la discapacidad cognitiva radical? ¿Poseen dignidad pese a no ser racionales? Estas cuestiones cobran relevancia por sus aplicaciones para la bioética contemporánea.

Kant no se ocupó directamente del asunto. Si bien algunos pasajes suyos señalan literalmente que todo ser humano es racional, digno y fin en sí mismo, algunos intérpretes señalan que el argumento kantiano reposa en un atributo –la racionalidad– que es precisamente inexistente en el caso de los seres humanos con grave discapacidad intelectual (Regan 1983; Wood 1999; McMahan 2002). En cambio, Kain (2009) considera que Kant sí podría concederles status moral a partir de algunos elementos de su teoría biológica y psicológica. En lo que sigue del artículo, se aborda el problema desde diversos escritos del corpus kantiano. Dado que la exégesis textual no resuelve el dilema directamente –pues el propio autor no se lo planteó en su tiempo–, se propone un argumento indirecto que parece consistente con gran parte de su obra. En este, se destaca que los sujetos con discapacidad intelectual radical pertenecen a la única especie que el propio Kant consideró capaz de escuchar el dictamen de la ley moral.<sup>4</sup> Por tanto, también se les puede atribuir dignidad.

<sup>2</sup> Para el presente texto se utilizarán de forma indistinta términos como racionalidad, entendimiento o inteligencia.

<sup>3</sup> Christine Korsgaard comprende la racionalidad como una forma de vida que resulta de la interacción entre “teorías de la mente” (nuestra capacidad para adscribir estados mentales a otros y a nosotros mismos) y tener otras capacidades cognitivas avanzadas. (Korsgaard 2018, p. 299). A diferencia de otros kantianos que discuten la posesión de la racionalidad en casos de seres humanos con grave discapacidad intelectual, Korsgaard comenta que esos casos deben ser vistos como formas de vida que se distinguirían en grados en tanto poseen o son capaces de usar capacidades y propiedades que les permite alcanzar sus fines. La aplicación moral de esta visión se retomará en la siguiente sección.

<sup>4</sup> Existe un intenso debate entre los animalistas que sugieren que los animales también poseen dignidad o cierto valor intrínseco (Reagan 1983) y quienes, más bien, promueven eliminar la dignidad pues erige una valla tan infranqueable como injustificable entre los humanos y el resto de animales (Singer 1995, 1999, 2006). Aunque no es el tema del presente artículo, algunos argumentos que se presentan más adelante contribuyen a explicar por qué los animales no humanos no serían dignos desde una ética racionalista. Por supuesto, esto último no anula que, desde otros enfoques éticos no discutidos en el presente artículo –como una visión más bien emotivista–, la dignidad animal sea más compleja de abordar.

## 2. La racionalidad como base de la dignidad

En el texto anteriormente citado de la *Fundamentación*, se dice que un ser racional “no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo” (G 2012, p. 148 [Ak. IV, 434]). ¡He allí su dignidad! Solo un ser que reconoce el mandato moral provisto por la razón puede considerarse digno. Libertad y racionalidad convergen en el hecho de reconocer y poder seguir aquello que la razón dictamina como correcto. Señala Kant: “Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar según la representación de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una voluntad. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (G 2012, pp. 111-112 [Ak. IV, 412]). Por tanto, ser racional conlleva la posibilidad de distanciarse del mundo, de no seguir a ciegas los impulsos o inclinaciones biológicas que convierten a cada ser vivo en un simple engranaje de las leyes naturales. El ser humano se encuentra a sí mismo como perteneciente a dos dominios: el físico –en tanto ser corporal– y el moral –en tanto ser racional–. La dignidad de la que él goza brilla cuando se le reconoce perteneciente a este segundo reino: el de la moral, donde solo puede ingresar alguien con la suficiente inteligencia para reconocer lo correcto y ser libre para seguirlo. “La voluntad es una capacidad de elegir sólo aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno” (G 2012, p. 112 [Ak. IV, 412]). Solo el ser humano posee voluntad, la cual no debe confundirse, como el sentido común realiza frecuentemente, con la capacidad de elegir o ceder ante los impulsos biológicos. Eso lo hace cualquier animal por instinto. Cuando el *homo sapiens* renuncia a su entendimiento para comportarse simplemente como cualquier otro animal y reduce su voluntad a la consecución irreflexiva del impulso instintivo, se vuelve preso de un *pathos*. En tal caso, no posee sin más una voluntad, sino una “patológicamente” afectada (KpV 2000, p. 77 [Ak. V, 19]).

En la *Fundamentación*, el argumento parece implicar una dignidad inherente y exclusiva para sujetos racionales; mientras que, al mismo tiempo, Kant tenía en mente a la humanidad entera. Compárese algunos conocidos pasajes. “Los seres racionales reciben el nombre de personas porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio, y restringe así cualquier arbitrio (al constituir un objeto de respeto)” (G 2012, p. 138 [Ak. IV, 428]). Tomada aisladamente, aquella cita solo considera personas, con la dignidad que acompaña a estas, a quienes son racionales. Pero Kant, más bien, utiliza dicha idea como una premisa para concluir que toda la humanidad posee dignidad o valor absoluto. Poco después del texto anterior, sostiene: “*La naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia” (G 2012, p. 139 [Ak. IV, 429]). Inmediatamente, añade una de las fórmulas más célebres del imperativo categórico: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (G 2012, p. 139 [Ak. IV, 429]). Se refiere, pues, a la humanidad, no a una parte de ella.

En otros textos, como la *Antropología en sentido pragmático*, Kant casi no utiliza la expresión dignidad a diferencia de la *Fundamentación*; sin embargo, mantiene el mismo argumento. Verbigracia, en la *Antropología* anota:

El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la Tierra. Gracias a eso, él es una persona, y, debido a la unidad de la conciencia, [es] una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle; es decir, un ser que, por su rango y dignidad [*Würde*], es enteramente diferente de las cosas (como lo son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho); [y es así] incluso cuando aún no puede pronunciar el Yo; porque lo tiene [a éste], sin embargo, en el pensamiento; tal como lo deben pensar, en efecto, todas las lenguas cuando hablan en primera persona, aunque no expresen ese yo [yoidad] con una palabra particular. Pues esa facultad (a saber, la de pensar) es el *entendimiento* (APH 2009, p. 23 [Ak. VII, 127]).

Como se aprecia en la cita, ser humano y persona aparecen como nociones intercambiables. Sin embargo, el motivo por el que aquel se convierte en persona es la capacidad de representarse al Yo, es decir, poseer autoconciencia. Resalta Kant la consecuencia moral: la dignidad distingue al ser humano de las cosas “(como lo son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho)”, porque este posee autoconciencia, incluso si no existiese en todas las lenguas una palabra para el pronombre de la primera persona –yo, en el caso del español–. Así, la idea del yo, asume Kant, es universal aun a falta de vocablos equivalentes al yo en algunas lenguas. El autor parece advertir que esta identificación entre ser humano y ser persona, siendo esta última racional, genera un dilema con los infantes, puesto que, a su muy corta edad, no se han comprendido a sí mismos como individuos, no han desarrollado autoconciencia. Por ello, añade:

Es, empero, notable que el niño que ya puede hablar bastante bien, comienza sin embargo sólo bastante tarde (quizá un año después) a hablar empleando el Yo, mientras que, entre tanto, hablaba de sí mismo en la tercera persona (Carlos quiere comer, pasear, etc.), y que parece que se le encendiera una luz, por así decirlo, cuando comienza a hablar empleando el Yo; desde cuyo día nunca más vuelve a hablar de aquella manera. Antes sólo se sentía a sí mismo, ahora se piensa a sí mismo. (APH 2009, pp. 23-24 [Ak. VII, 127]).

Con ello no descarta a los niños como personas ni, por tanto, los excluye de poseer dignidad. Son personas en progreso. Pensarán y adquirirán progresivamente conciencia del yo. Mientras que en los primeros meses solo se sienten, en unos pocos años, se llegarán a pensar. Así, alcanzarán el momento en que uno toma

conciencia de sí mismo: se reconoce como un individuo. Por tanto, aunque no es aún racional, posee una potencialidad que asegura que lo será y participará del entendimiento. Por supuesto, la teoría del desarrollo psicológico de Kant es discutible, cuando no obsoleta,<sup>5</sup> pero el razonamiento es muy cercano al sentido común. Indirectamente, se puede utilizar ese mismo argumento para sostener por qué las personas con inconsciencia temporal –porque están dormidas o ebrias– deben seguir considerándose seres dignos. Aun sin una inteligencia en acto, está claro que son racionales. En cambio, el texto no ayuda a resolver el enigma de los humanos descritos con discapacidad cognitiva radical, pues nunca podrán representarse a sí mismos. No podrán decir ni pensarse como un yo.

Un intento de solución podría buscarse recurriendo, nuevamente, a la analogía con los niños, pero esta vez en la *Metafísica de las costumbres*. Allí Kant señala que los menores son personas desde su nacimiento o incluso su engendramiento.

En efecto, puesto que lo engendrado es una persona y es imposible concebir la producción de un ser dotado de libertad mediante una operación física, es una idea totalmente correcta e incluso necesaria, desde la *perspectiva práctica*, considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto a una persona en el mundo, sin su consentimiento, y la hemos traído a él arbitrariamente; hecho por el cual pesa también sobre los padres, en la medida de sus fuerzas, la obligación de conseguir que esté satisfecha con su situación. –No pueden destruir a su hijo como a un *artefacto* suyo (ya que un ser semejante no puede estar dotado de libertad) y como a una propiedad suya, ni tampoco abandonarlo a su suerte, porque con él no trajeron sólo un ser del mundo, sino también un ciudadano del mundo, a una situación que no puede serles tampoco indiferente atendiendo a conceptos jurídicos (MDS 2005, pp. 102-103 [Ak. VI, 280-281]).

En este pasaje, no aparece la palabra dignidad, tampoco su contraposición con precio o animal, como en los pasajes citados anteriormente de la *Fundamentación* o la *Antropología*. En lugar de dignidad, se menciona “un ser dotado de libertad”, “una persona” o incluso “un ciudadano del mundo”; y se le contrapone a “un *artefacto*” o “una propiedad”, cosas que pueden ser destruidas, abandonadas o poseídas. Pero este no sería el caso de un humano procreado. En este pasaje, pues, se trata de una persona sin mencionar siquiera –a diferencia del texto de la *Antropología*– que en el futuro tendrá conciencia del yo o pensamiento. Puede que Kant asuma innecesario expresar que se refiere a seres humanos comunes o promedio. Lo que le interesa es otro punto: subrayar la imposibilidad de que un ser racional y libre pueda ser engendrado por una operación física como es el acto sexual donde dos cuerpos interactúan sometidos a las leyes del mundo empírico. La personalidad moral está más allá de la experiencia sensible. No depende del mundo material, no emerge de este, aunque se manifieste en él.<sup>6</sup> Por ello, le resulta más razonable suponer que un ser racional, un humano concreto, debe su existencia a un poder que se encuentra más allá de lo físico.

Por supuesto, Kant era consciente de que aseveraciones de este tipo trasgreden los límites epistemológicos que él mismo había fijado en la *Critica de la razón pura* (2013), por lo que él sabía que no podía afirmar nada concluyente. Patrick Kain (2009), quien ha realizado un minucioso trabajo de revisión textual del corpus kantiano, incluidas sus lecciones sobre ética y metafísica, sostiene que Kant suscribía un creacionismo de las almas, que pre-existen libres y racionales, antes de la generación del organismo. Comentando el pasaje anterior de la *Metafísica*, Kain sostiene lo siguiente: “Esta frase ‘traído...’ es más que una simple floritura retórica: Kant está expresando su preferencia por la preexistencia del alma humana, incluso por la creación de todas las almas en la creación del mundo” (2009, p. 95). Por supuesto, Kain señala que su lectura no es conclusiva sino hipotética o especulativa. De todos modos, dicha conclusión de Kain posibilita el siguiente razonamiento para los fines del presente artículo: si el alma humana antecede a la procreación de los cuerpos, ¿no sería esta también independiente del desarrollo de estos? Sí. Considerando que el desarrollo físico padece ocasionalmente abortos espontáneos, enfermedades congénitas o sufre daños durante la vida, ¿no podría este argumento salvar la dignidad de los humanos que nacen, pero no pueden desarrollar propiamente esa potencial inteligencia debido a un fallo biológico? Sí, pero a costa de suscribir un dualismo metafísico que Kant podría postular como razonable, pero sobre el cual no se puede afirmar certamente. Además, abriría la puerta a la posibilidad, absurda para buena parte del sentido común contemporáneo, de que existan deberes para con seres racionales e incorpóreos. Parece que el propio Kant notó que su razonamiento podría ir demasiado lejos y, más adelante en la misma obra, delimitó las derivaciones. El trato moral solo corresponde hacia otros humanos con quienes interactuamos. Apunta:

Juzgando según la mera razón, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia él mismo o hacia otro); porque su deber hacia cualquier sujeto es una coacción moral ejercida por la voluntad de éste. Por tanto, el sujeto que coacciona (que obliga) tiene que ser, *en primer lugar*, una persona, *en segundo lugar*, esta persona tiene que estar dada como un objeto de la experiencia: porque el hombre tiene que actuar en pro del fin de la voluntad de esta persona, y esto sólo puede suceder en la relación recíproca entre dos seres existentes (porque un simple producto mental no puede convertirse en causa de ningún efecto en relación con fines). Ahora bien, contando con toda nuestra experiencia,

<sup>5</sup> El desarrollo de la conciencia es hoy entendido como un proceso complejo, multifacético y caracterizado por etapas en las que se entrecruzan factores biológicos y ambientales (Pereira 2018).

<sup>6</sup> Resuena el problema de la tercera antinomia: una distancia pensable pero irresoluble entre el mundo sensible y el de la libertad. (Kant 2013)

no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre". (MdS 2005, p. 308 [Ak. VI, 442]).

Para ser moral con alguien, este debe ser objeto de la experiencia sensible. Así, solo con seres corpóreos, podemos interactuar éticamente; no, con almas puras. Por lo expuesto hasta acá, los textos de Kant no resuelven el dilema inicial. Por un lado, un ser humano es digno en tanto es racional y capaz de seguir la ley moral. Por otro lado, no todos los humanos, concretamente aquellos con discapacidad cognitiva radical, son racionales y, a diferencia de los niños, nunca lo serán. Entonces, ¿tales humanos son personas dignas?

### **3. Moralizar el mundo: una tarea especial**

Propondremos una salida indirecta dentro del marco kantiano: pensar la dignidad como un asunto de especie en vez de un atributo exclusivamente individual. La tradición moderna y contemporánea de los derechos humanos ha sido a veces excesivamente individualista en sus formulaciones. Thomas Hobbes, por ejemplo, supuso que los seres humanos vienen al mundo como setas u hongos independientes. "Si volvemos nuevamente al estado de naturaleza y consideramos a los hombres como si hubieran surgido súbitamente de la tierra (como hongos), y se hubieran hecho adultos sin ninguna obligación de unos con otros" (1999, p. 78). Aunque no se considera a Hobbes un baluarte en la tradición pro-dignidad y derechos humanos, no deja de ser llamativo el supuesto de partida: la independencia radical o atomismo individual. En cambio, un pensador ampliamente reconocido en los cimientos de la teoría de la dignidad es John Locke (2010). Si se partiese, por ejemplo, de los trabajos de este último, como sostienen algunos libertarios contemporáneos –como Robert Nozick (1988)– se obtiene una conclusión siempre individualista: la dignidad es un atributo personal que en nada requiere de la sociedad más que para su reconocimiento y protección. Esta última afirmación es válida en cierto sentido, pero corresponde a un humanismo individualista que es también discutible en muchos sentidos.

El pensamiento kantiano puede aportar para ello. El estatuto moral de un ser humano, al que la dignidad se relaciona, implica una doble relación con los demás. Por un lado, como se ha venido insistiendo, protege al individuo de las acciones de otros sobre él. Esta es la dimensión de sus derechos. Por otro lado, le confiere una gran responsabilidad en su trato con los demás. Esta es la dimensión de sus deberes. Por tanto, el valor moral del ser humano que se pregoná como tal no está exento de responsabilidades. Señala Kant:

*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras). (MdS 2005, p. 30 [Ak. VI, 223])

Esta definición de persona, expuesta en la *Metafísica*, asevera que solo un ser racional es libre y, por tanto, responsable. Ya se expuso en la sección anterior, a partir de textos de la *Fundamentación*, de qué modo la razón y la libertad se encuentran co-implicadas. Teorías contemporáneas abonan en la misma dirección: solo hay libertad donde hay racionalidad o inteligencia (Dennett 2004). En otros contextos, Kant deriva la necesaria idea de libertad del reconocernos interpelados por la moralidad. A esto se le conoce como el hecho de la razón, un tema sobre el que insiste en la *Critica de la razón práctica*. Por ejemplo, sostiene Kant:

quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros. (KpV 2000, pp. 52-53 [Ak. V, 4 nota])

Somos racionales y, por tanto, responsables o interpelados por la razón moral. Cualquier persona promedio ha experimentado la deliberación frente a un acto que, estando a su alcance, le suscite dudas sobre su rectitud. Mas, por ese mismo motivo, parece difícil conceder dignidad a las personas con discapacidad cognitiva radical. Al contrario, complica su posible estatuto moral, pues estas no poseen mayor discernimiento del bien y del mal, ni una voluntad. No se pueden representar la ley moral. Evidentemente, son inimputables. Por ahora lo que interesa es explorar las consecuencias para las personas promedio cuya inteligencia sí demanda responsabilidad moral. Dado que somos seres racionales, no se trata de buscar instintivamente la felicidad, como haría cualquier otra criatura, sino que "el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar *una voluntad buena en sí misma*." (G 2012, p. 84 [Ak. IV, 396]). Así, la tarea de los individuos racionales no consiste en ser felices, sino en ser dignos de serlo actuando de acuerdo con las leyes morales que solo ellos se representan.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> La insistencia por ser dignos de ser felices se encuentra en la *Critica de la razón pura* (2013). Pero tal vez conviene ahondar en otro punto de la cita, que se repite en varias partes del corpus kantiano. Hasta donde sabemos, solo el *homo sapiens* se representa leyes morales; el resto de animales, no. Existe un debate actual y acuciante sobre la moralidad de estos. Comportamientos suyos que se pueden describir como éticos en términos humanos no necesariamente parten de entender mandatos o fórmulas como el imperativo categórico, sino de una moralidad más bien emotivista o sentimentalista, si cabe el término. Por ejemplo, Mark Rowlands (2012) señala que algunos animales no humanos experimentan compasión incluso por miembros de otras especies. Si la compasión se describe acá como una pulsión instintiva, por ejemplo, no contradice necesariamente la afirmación de que solo los humanos se representan la ley moral.

Avanzando un paso adelante, habría que añadir que aquel teleologismo moral kantiano no conduce a una realización moral individual, sino a una de carácter comunitario o, a un más precisamente, humanitario. Ser éticos es un deber de la especie. La moralidad, como el lenguaje, no es una experiencia individual. Un ser humano, un individuo aislado totalmente, no concibe lenguaje humano, no desarrolla la razón, no descubre la moralidad. La especie humana es la especie moral por excelencia. Aunque descubra los mandatos de la razón práctica solo en comunidades o sociedades concretas en las que se organiza, la moralidad implica una misión exclusiva para la especie en conjunto: por eso es una tarea especial.

Para abonar más en torno a esta última idea, habría que considerar que, en el anterior texto citado de *La Metafísica* (MdS 2005, p. 308 [Ak. VI, 442]), en el que se afirmaba que “el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre”, también se deja entrever un rasgo trascendental de la moralidad: esta no se puede desarrollar individualmente, sino que necesariamente requiere de la presencia de, por lo menos, dos individuos. La libertad-racionalidad de un otro coacciona. Para ello, ese otro no puede ser un ente mental, sino que debe ser necesariamente un ser de la experiencia. Este rasgo trascendental de la moralidad, si bien no conduce concluyentemente hacia una moralidad de especie, sí nos aleja insoslayablemente de la posibilidad de una moralidad absolutamente individual.

En esta misma línea argumentativa, que se aleja de la moralidad entendida en sentido meramente individual, se encuentra Korsgaard quien subraya la presencia de otros para darle sentido a la racionalidad. Sin esos otros, no habría racionalidad. ¿Cómo podríamos desarrollar esa habilidad de atribuir estados mentales a otros sin la interpelación de su presencia? (Korsgaard 2018). Otra filósofa neo-kantiana que también se distancia de la visión individualista de la moralidad es Holly Wilson. Según ella, el ser humano se encuentra obligado a crear un sistema moral universal en el que se integre a toda la comunidad humana e incluso a los animales no humanos. Ella reinterpreta lo que significa fin-en-sí-mismo. A partir de esto, Wilson reconoce que el ser humano es exigido de crear un sistema moral que se imponga al sistema caótico de medios y fines condicionales (Wilson 2023). Si bien estos argumentos no están dirigidos a pensar en una moralidad de la especie, sí nos alejan de la visión atomista de la moralidad.

Los textos teleológico-políticos de Kant permiten profundizar aquella pista de la moralidad como una misión de la especie. En su *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, (2006), los dos primeros principios se complementan. Por supuesto, conviene notar previamente que son principios, por lo que tienen un valor regulativo antes que descriptivo. No pueden concebirse como afirmaciones de hecho pues sobrepasan los límites de la experiencia cognitiva trazados en la *Critica de la razón pura*. Sin embargo, son ideas pensables como guías para la acción. El primer principio sostiene que “*Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin*”; el segundo manifiesta que “*En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo*”. (IaG 2006, pp. 5-6 [Ak. VIII, 18]) Aquellos dos principios en conjunto inequívocamente demuestran que Kant comprendía la realización de la razón práctica como una misión para la especie.

De forma semejante, el texto *Hacia la paz perpetua* (2023) parece bastante encaminado a proponer un argumento o, mejor dicho, una tarea para la humanidad: el deber de procurar la consecución de la paz. Si no es posible que cada individuo aisladamente se convierta en un ángel, al menos existe un proyecto que compromete a todos los pueblos o gentes: la implantación de la paz por medio de mecanismos de derecho que, evidentemente, concuerden con la ley moral. Frecuentemente en el texto, Kant insiste en que la naturaleza quiere y guía a la especie, sea por medio de la guerra o del comercio, hacia la implantación de un orden legal universal. Puede decirse, entonces, que la humanidad existe para moralizarse en el mundo, es decir, para actuar según aquello que la moral manda y que el derecho resguarda. Esta moralización tal vez sea mucho pedir para el carácter individual, por eso es más sensato exigir el trabajo colectivo en cada sociedad –derecho civil o político–, entre sociedades –derecho de gentes– y en la construcción de una constitución universal para proteger a todos los seres humanos –derecho cosmopolita.<sup>8</sup>

En la misma línea de la tesis de una moralidad como misión de la especie, también se encuentra la tesis que interpreta la obra kantiana como una filosofía de la cultura. Según González (2014) dicha filosofía ofrece una visión de la cultura como el proceso de perfeccionamiento humano desde el estado de naturaleza hacia la moralidad. Dicho proceso, nuevamente, no puede ser concebido como logro de individuos aislados, porque la cultura es un esfuerzo y logro de la humanidad. Entonces, cuando se interpreta la crítica kantiana como una comprensión y desarrollo de dicho proceso de perfeccionamiento humano, se asume implícitamente una misión de la especie. En otras palabras, la mirada de Kant no se concentraba en el individuo, sino en la humanidad.

Retomando la preocupación inicial, ¿pueden considerarse personas morales los sujetos con discapacidad cognitiva radical? Sí, en tanto son miembros de la especie, una que tiene como tarea particular e irrecusable obedecer el mandato moral. Aunque sea imposible esperar que las personas con grave discapacidad intelectual actúen éticamente, parece innegable que son miembros de nuestra especie, y que todos los individuos en esta –ni siquiera aquellos con capacidades cognitivas por encima del promedio– no pueden establecer un orden ético por sí solos. Los niños pequeños y los adultos mayores con demencia senil –o una

<sup>8</sup> Desde luego, es sabido que la protección a la que Kant se refiere corresponde solo a la hospitalidad: “el derecho de un foráneo a no ser tratado con hostilidad por aquel en cuyo suelo ingresa” (ZeF 2023, p. 89 [Ak. VIII, 357-358]). Lejos está Kant del resto de derechos reconocidos la Declaración Universal adoptada en 1948. Más lejos aun se encuentra de las críticas que se le hacen a la misma Declaración por no insistir en una protección más completa al, por ejemplo, dejar demasiado libre el artículo 25 sobre las condiciones materiales de vida (Pogge 2006, 2007). En este punto, como en tantos otros, Kant es hijo de su tiempo.

situación semejante— grafican una situación similar a las personas con discapacidad cognitiva radical: no participan activamente de la moralización del mundo, pero en la interacción con ellos también se desarrollan las capacidades de la especie.

En la *Metafísica*, cuando Kant delibera sobre el deber de benevolencia, destaca con diferentes términos que es este un mandato para todos los hombres hacia todos los hombres.

[L]a razón legisladora, que incluye en su idea de la humanidad en general a la especie entera (también a mí) —no el hombre—, siguiendo el principio de igualdad me incluye también a mí, como legislador universal, en el deber de benevolencia recíproca, igual que a todos los demás junto a mí, y te permite ser benevolente contigo mismo, con tal de que tú también quieras bien a los demás; porque sólo así tu máxima (de la beneficencia) se hará apta para formar parte de una legislación universal, como aquello en lo que está fundada toda ley del deber (MdS 2005, p. 320 [Ak. VI, 451])

Si bien Kant desarrolla el argumento para mostrar que no hay contradicción entre querer el bien de uno y el de los demás, la premisa parece inequívoca y útil para el propósito de este artículo: este amor a la humanidad es un amor hacia la especie. Y esta no está completa sin todos. No porque cada individuo sea racional, sino porque solo podemos serlo en conjunto, incluyendo en nuestro trato a los miembros que no lo son. La racionalidad no aparece como un requisito o precondición. Como destaca Kain (2009): compartimos predisposiciones biológicas y psicológicas, las cuales existen, pero pueden nunca desarrollarse. Esta idea de Kain nos lleva a una constatación de sentido común: no todos los individuos han desarrollado sus predisposiciones por factores genéticos, accidentes, etc. Eso no significa que estos no posean dignidad: la poseen en tanto son parte de la especie moralizada —que ha recibido el mandato moral— y moralizante que —a golpe de ensayos y errores, progresos y traspiés— continua la implementación de un orden de derecho para todos sus miembros.

Por último, ¿se está realizando un salto del estatuto ontológico al normativo? En cierto sentido sí. Pero ¿se está pasando del *ser* al *deber ser* abusivamente como previene la falacia naturalista? Esta es muy compleja y se expresa en varias versiones (Corrales Pavía 2023). Considérese una versión general como la interpretan algunos desde Hume: “no se puede derivar conclusiones normativas desde premisas factuales” (Kitcher 2011, p. 254). De ser correcto el cuestionamiento, no entramparía solamente al argumento presentado en este artículo. Véase el siguiente razonamiento: “X es una persona y, por tanto, merece respeto”. La primera parte, “X es una persona”, combina un hecho empírico, pues X es un ser corporal, con una noción moral, ser persona. Quienes sostienen que la justificación de la dignidad kantiana —como Wood (1999) y otros citados en la primera sección— otorga valor moral solo a la persona individual estarían cometiendo el mismo error que quien sostiene “E es una especie moral por lo cual sus miembros merecen respeto”. Ambos enunciados incluyen en la primera premisa mención a hechos empíricos junto con valoraciones normativas. Entonces, si la falacia naturalista atrapa a quien sostiene lo último, también lo haría a quien sostiene lo primero. Para responder acuciosamente a una crítica más detallada de la falacia naturalista, sería necesario que se especifique de qué versión se trata y cómo se aplica al argumento planteado en el artículo.

#### 4. Conclusión

Si bien el argumento esbozado que propone el carácter moral de la especie parte de un análisis textual kantiano, no pretende ser concluyente. Más que una propuesta exegética, debiera considerarse una reconstrucción conceptual. Resulta lícito ir más allá de Kant para abordar algunas preguntas de nuestra época. Con esta lectura, se permite, entre otras cuestiones, una lectura menos individualista de Kant. Se concluye que, con premisas kantianas, puede apoyarse el estatuto moral igualmente digno de las personas en situación de discapacidad cognitiva radical. Dado que la especie porta un potencial moralizante —cabe destacar moralizante y no solo racionalizante—, este confiere dignidad a todos sus miembros.

En el caso particular de aquellos con discapacidad cognitiva radical, su dignidad demanda protección; pero, a diferencia de las personas promedio, no deberes. ¿Por qué? Porque son de nuestra especie, la única que parece reconocer la ley moral. Y, por tanto, es la única que puede brindar un trato ético también a los individuos de otras especies, incluyendo a los animales no humanos que tampoco posean todas las capacidades adecuadas de su especie —sea fuerza o cognición básica—.

En relación con los animales, Kant era enfático en afirmar que, si bien no poseen razón, no puede el humano ser cruel con ellos a costa de serlo también a la larga con otros humanos<sup>9</sup>. Nuevamente, el autor traza el límite entre los humanos, la especie moral, y el resto de animales. El argumento sostenido en el presente artículo no pretende resolver la espinosa cuestión de si existen deberes directos para con los animales —como, por ejemplo, sostiene Reagan (1983) desde premisas kantianas—. Tampoco se ha problematizado si algunos animales no humanos —como unos simios que han aprendido algo de lenguaje humano y que, por tanto, expresan cierta racionalidad semejante a la nuestra— merecen también el reconocimiento de su dignidad. Si bien parte del razonamiento expuesto puede arrojar luces sobre estos acuciantes debates, el objetivo ha sido más concreto: demostrar por qué las personas con grave discapacidad cognitiva se encuentran dentro

<sup>9</sup> “[E]l trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos” (MdS 2005, p.310 [Ak. VI, 451]).

del universo moral. Al resto de humanos nos queda la obligación de velar por la justa consideración de este grupo vulnerable.

## 5. Bibliografía

- Asociación Americana de Discapacidades Intelectuales y del Desarrollo [AAIDD] (2021), *Discapacidad intelectual. Definición diagnóstico clasificación y sistemas de apoyo*, Hogrefe TEA, Madrid.
- Atienza, M. (2022), *Sobre la dignidad humana*, Trotta, Madrid.
- Boecio, S. (1968), "Contra Eutychen et Nestorium", en S. Boecio, *The theological tractates*, William Heinemann, London, pp. 72-127
- Corrales Pavía, H. (2023), "¿Cómo hacer frente a las acusaciones de falacia naturalista?", *Isegaría*, no. 69, e06, pp. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.06>
- Dennett, D. (2004), *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona.
- Dworkin, R (1984), *Los derechos en serio*, Ariel, Madrid.
- González, A.M. (2014), "La filosofía kantiana como filosofía de la cultura", *Isegaría*, vol. 51, pp. 691-708. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2014.051.08>
- Hobbes, T. (1999), *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid.
- Kain, P. (2009), "Kant's defense of human moral status", *Journal of the History of Philosophy*, no. 1, pp. 59-101.
- Kant, I. (2000), *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid. Citado como KpV.
- Kant, I. (2005), *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid. Citado como MdS.
- Kant, I. (2006), *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid. Citado como IaG.
- Kant, I. (2009), *Antropología en sentido pragmático*, Losada, Buenos Aires. Citado como APH.
- Kant, I. (2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid. Citado como G.
- Kant, I. (2013), *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid. Citado como KrV.
- Kant, I. (2023), *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico*, Plaza y Valdés, Madrid. Citado como ZeF.
- Kitcher, P. (2011), *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge.
- Korsgaard, C. (2018), "Rationality", en L. Gruen (ed.), *Critical Terms for Animal Studies*, The University of Chicago Press, Illinois, pp. 294-306.
- Locke, J. (2010), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid.
- McMahan, J. (2002), *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Nozick, R. (1988), *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México.
- Organización de las Naciones Unidas [ONU] (1948), *Declaración Universal de los DD.HH.*
- Pereira, A. (2018), "The projective theory of consciousness: from neuroscience to philosophical psychology", *Trans/Form/Ação*, no. 41, pp. 199-232.
- Pogge, T. (2006), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidos, Barcelona.
- Pogge, T. (2007), "Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales", en F. Cortés; M. Giusti (coord.), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá; Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 27-75.
- Reagan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.
- Rosen, M. (2012), *Dignity. Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge.
- Rowlands, M. (2012), *Can Animals Be Moral?*, Oxford University Press, New York.
- Singer, P. (1995), *Ética práctica*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Singer, P. (1999), *Liberación animal*, Trotta, Madrid.
- Singer P. (ed.) (2006), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Blackwell, Oxford.
- Wilson, H. (2023), "Kant, anthropocentrism, and animal welfare", *Con-Textos Kantianos*, vol. 18, pp. 77-88. <https://doi.org/10.5209/kant.91363>.
- Wood, A. (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.