
El estado de la cuestión

La reflexión filosófica sobre la discapacidad

Xabier Etxeberria Mauleon

Resumen

En este texto, para presentar el panorama de la reflexión filosófica en relación con la discapacidad se tienen presentes tanto los acercamientos implícitos como explícitos de ella. Los primeros son los que encontramos en propuestas sobre el ser humano, la justicia u otras temáticas que, aunque no aborden la cuestión, por sus pretensiones de universalidad la implican. Los segundos son los que la trabajan expresamente. La exposición se estructura en dos grandes apartados. En el primero se ofrecen las propuestas ya clásicas más relevantes sobre el ser humano que han sentado las bases de nuestra percepción de las personas con discapacidad. En el segundo, situado en las últimas décadas en las que el tema está más presente, se da cuenta del debate filosófico que se centra expresamente en ellas con conexiones con los pensadores del primer apartado.

Abstract

In this text, in order to offer an overview of the philosophical reflection about disability, we take into account both implicit and explicit approaches to the topic. The first ones are those that can be found in proposals about human beings, justice or other related subject matters; although they don't discuss this topic, their claim to universality implies it. The second ones are those that explore and analyze the problem. This paper is divided into two sections. The first will present the more relevant proposals about human beings that laid the foundations of our perception of people with disabilities. The second, located in the last decades in which the subject is more present, put forward the philosophical debate that focuses specifically on them with connections with the thinkers of the first section.

Palabras clave: discapacidad, persona, justicia, vulnerabilidad, dependencia.
Key words: Disability, Person, Justice, Vulnerability, Dependency.

La reflexión filosófica se ha ocupado muy poco, de forma expresa, del colectivo de las personas con discapacidad. Pero eso no le ha privado de tener incidencia significativa en él a través de

tres vías. En primer lugar, la vía de la exclusión consistente en ignorarlo: es olvidado porque no se le percibe merecedor de una indagación seria, con frecuencia inconscientemente; pero aquello que no se afronta cuando debería ser afrontado (en ética, en pensamiento político, en antropología, etc.), es hecho irrelevante, es positivamente marginalizado. En segundo lugar, la vía implícita, la que formula propuestas, por ejemplo, sobre el ser humano o sobre la justicia, que no son relacionadas con las personas con discapacidad pero que, por su pretensión de alcance universal, suponen fácticamente una concepción de estas que acaba influyendo en la percepción social que se tiene de ellas y en las prácticas hacia ellas. Por último, la vía explícita muy poco frecuente, la que hace del colectivo un objetivo expreso de reflexión, orientada en general a la praxis.

En mi presentación del panorama de la reflexión filosófica en relación con la discapacidad voy a tener presentes tanto la vía implícita como la explícita. Desechado el formato histórico por desbordante, he optado por hacer dos grandes apartados. En el primero, me acercaré a las propuestas ya clásicas más relevantes sobre el ser humano que han asentado las bases de nuestra percepción de las personas con discapacidad. En el segundo, situado en las últimas décadas en las que el tema está más presente, daré cuenta del debate filosófico que se centra expresamente en ellas, por supuesto con conexiones con los pensadores del primer apartado.

1. Las raíces filosóficas de la concepción de las personas con discapacidad

Para cumplir el primer objetivo de esta exposición, y forzado a la selección, considero obligada la remisión a tres pensadores: Aristóteles, que nos sitúa en los orígenes griegos del pensamiento occidental, y Kant y Bentham, los filósofos que han marcado pluralmente, de forma decisiva, el modo moderno de entender al ser humano.

1.1. El enfoque aristotélico

La definición que hace Aristóteles del ser humano es ya clásica: lo concibe como *animal con logos y en la polis*.

Al situarlo dentro del género «animal» destaca el momento de indiferenciación con estos otros vivientes; además, la corporalidad, y con ella la asunción del mundo emocional como elemento constituyente, la apertura a necesidades que precisan ser saciadas y también a potencialidades, la vulnerabilidad y fragilidad de la vida orgánica sujeta al proceso del nacimiento a la muerte, etc. Esta es una dimensión de lo humano que va a tener marcada incidencia en la concepción y tratamiento de la discapacidad, porque es en esta corporalidad en la que se nos muestran las discapacidades físicas; y porque es a partir de ella como comenzamos a percibir de modo más manifiesto, aunque no único, las deficiencias que generan dependencias que, a su vez, precisan ayudas; algo que, con polémica, será conexasiónado con la discapacidad.

Los humanos, nos dice además Aristóteles, son animales que no disponen meramente de voz, con la que indicar dolor y placer, sino también de *palabra*. «Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales; poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones»¹. Nuestro lenguaje que expresa racionalidad es así lo que nos distingue de los animales, nuestra diferencia específica, lo que nos permite llamarnos humanos. Un lenguaje que sirve para la argumentación en general pero, sobre todo, para la deliberación moral. Este segundo rasgo será relacionado con las personas con discapacidad cognitiva o intelectual: serán, precisamente, las que tienen el *logos* fragilizado de modo permanente. Y dado que en ellas es deficitario lo que propiamente nos define como humanos, serán vistas como deficitariamente humanas, como no humanas incluso. Por eso, esta conexión entre identidad humana y racionalidad (moral), que tan hondamente ha calado, resultará especialmente problemática para la cuestión de la discapacidad por su potencialidad marginadora. ¿Habría que cuestionarla o al menos reconducirla?

Por último, concluye Aristóteles, los animales humanos racionales solo lo somos en la *polis*, en la sociedad políticamente organizada. Únicamente en ella realizamos nuestra *areté*, nuestra excelencia de seres virtuosos, y alcanzamos nuestra *eudaimonía*. Solos no somos ni podemos nada. «Está claro que la ciudad es

¹ ARISTÓTELES: *Política*. Alianza, Madrid, 1994, p. 44.

por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará, como las demás partes, en función a su conjunto»². Esta concepción aristotélica se enfrenta a la ilustrada contractual, en la que primero están los individuos autosuficientes. Aquí lo que se proclama es nuestra autoinsuficiencia, nuestra incapacidad para realizarnos separadamente como humanos. Esta es una referencia que va a acabar siendo decisiva cuando, ya contemporáneamente, se aborde la discapacidad, que puede ser interpretada como dependencia de los otros. La pregunta clave en torno a ella puede ser formulada así: ¿hay que aspirar en todos los casos, también en el de la discapacidad, a la independencia, o más bien tiene que ser precisamente la discapacidad la que nos muestre que lo propiamente humano es la interdependencia de la solidaridad?

La definición aristotélica del ser humano a través de estos tres rasgos se pretende unitaria –frente a enfoques dualistas en sentido denso– y expresión de nuestro ser permanente. Tenemos esa naturaleza, consistente en esa sustancia: sustancia primera que realiza cada individuo, y sustancia segunda o universal, la que define la especie. En esa naturaleza, además, como en todas las demás y en su interrelación causal que genera un *kosmos* ordenado, late un *telos*, un fin al que se apunta. Que en el caso animal se muestra, de modo significativo, en la tendencia a la procreación orientada a la perpetuación de la especie. Es aquí donde, en Aristóteles, aparece expresamente la discapacidad como una extrañeza, como una ruptura en esa teleología ordenada.

Aristóteles aborda esta cuestión en una obra poco considerada en filosofía, pero relevante para nuestro tema, *La generación de los animales*³, en la que, por supuesto, estamos incluidos los humanos teniendo presente cuando se precise nuestra diferencia específica. Pues bien, en esa obra, lo que hoy llamamos discapacidad va a aparecer como una modalidad –o varias– de la monstruosidad.

El monstruo es el ser que, al nacer, se aparta en su ser de la especie. En Aristóteles tiene un sentido muy amplio, pues llega a considerar a la hembra como la primera monstruosidad, dado que la perfección es el macho; solo que se trata de una monstruosi-

² *Ibid.*, p. 44.

³ He tenido presente esta edición: ARISTOTE: *De la génération des animaux*. Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, París, 1961.

dad útil, necesaria para la especie, asumible en este sentido. Pero luego hay otras monstruosidades, en degeneraciones progresivas (Aristóteles elabora una lista), aplicables a todos los animales, humanos o no humanos. La monstruosidad puede ser por deficiencia; por ejemplo, porque falta la vista; o por presencia, por ejemplo, porque se tiene un miembro sobrante.

La monstruosidad, en principio, pertenece a la categoría de los fenómenos contrarios a la naturaleza. ¿Cómo explicarla? Aristóteles ofrece, por un lado, una explicación física, basada en una teoría de la procreación con una relación entre macho y hembra falsa y prejuiciada a favor del macho. Por otro lado, quiere dar razón metafísica del hecho: el monstruo no surgiría en virtud de la causa final, sino a partir de una necesidad accidental; sería un resultado no relacionado con la finalidad, ocasionado por factores que obstaculizan seguir el orden natural, causando esos «accidentes contra naturam». No es cuestión de ahondar aquí en este tema, pero sí de sacar una conclusión que ha marcado la percepción de las personas con discapacidad: han sido vistas como un fenómeno monstruoso, como lo que no debería ser según el orden del ser.

La discapacidad como monstruosidad es aplicada más expresamente a sus versiones físicas y surgidas en el nacimiento. Por eso puede explicarse su rechazo tan firme, incluso en casos en los que no afecte al *logos*. En cuanto a la discapacidad cognitiva, podríamos acercarnos a lo que podría ser la percepción aristotélica de ella relacionándola con su consideración del esclavo. Este es el que «por naturaleza» depende de otro, debido a que «participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla», hasta el punto de que «carece completamente de la facultad deliberativa». Como tal, es un instrumento que su dueño posee, solo que «animado», a diferencia de los inanimados e incluso de los animales no humanos: puede obedecer por cálculo racional. Accede a la moralidad de la virtud, pero solo a aquella que conviene a su función de esclavo, que le hace mejor esclavo: «necesita de una virtud escasa, tan solo la justa para no dejar de cumplir sus trabajos por intemperancia o por cobardía»⁴. Creo que no hace falta mucha imaginación para ver en las personas

⁴ *Política*, ed.cit. pp. 48, 64 y 65.

con discapacidad cognitiva un análogo de estos esclavos. Textos como estos nos conducen a la consideración de ellas –por definición, con *logos* deficitario– como instrumentos que, legítimamente, pueden explotarse. Y, más benevolentemente, como perpetuos niños en los que la imperfección del *logos* se hace permanente, sin posibilidades de maduración.

Aristóteles rechaza con dureza a las que hoy llamamos personas con discapacidad. Respecto a su versión física, indica contundentemente: «Sobre el abandono y la crianza de los hijos, una ley debe prohibir que se críe a ninguno que esté lisiado». Y, de forma más genérica, reclama que se impida la procreación entre viejos y muy jóvenes porque generan hijos «retrasados física y mentalmente». La razón que aduce es el bien público, que prima sobre el del individuo: «Hay que considerar que ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es una parte de ella. Y el cuidado de cada parte ha de referirse naturalmente al cuidado del conjunto»⁵. No es, de nuevo, nada difícil, ver arraigada en estos textos la concepción de las personas con discapacidad como una carga social de la que hay que tratar de liberarse –en los enfoques más comunitarios– o como individualidades con las que es ilógico entrar en relaciones contractuales, porque no pueden garantizar la reciprocidad en la búsqueda del provecho mutuo –en los enfoques liberales contractuales–.

La conclusión que puede extraerse del planteamiento aristotélico en conexión con la discapacidad es compleja. Por un lado, se muestra revelador de lo que, en buena medida, ha sido la percepción social de ella. Por otro lado, en las tomas de postura concretas resulta rechazable desde la maduración ética que hemos ido logrando. Por último, teniendo presentes sus referentes generales, en concreto, su concepción de lo humano, su aportación para iluminar la discapacidad puede ser valorada como ambigua: la fuerte implicación de la corporalidad-animalidad puede resultar sugeridora respecto a capacidades y discapacidades, dependencias e interdependencias, aunque puede empujar también a percibir a quien tiene una discapacidad como mero animal; la remisión al *logos* como lo específico de la especie puede dificultar

⁵ *Ibid.*, p. 282 y 287. También se propone el abandono de recién nacidos no discapacitados, pero si son excesivos, si sobran. Los discapacitados siempre están de más.

tar la valoración de las personas con discapacidad intelectual, pero el que se trate de un *logos* conectado con la sentimentalidad y los deseos puede aportar pistas que flexibilicen lo primero; y la reclamación de la necesaria sociabilidad, con su referencia al bien común, puede ser fortísimamente marginadora, pero, también, contra la interpretación de Aristóteles, el marco solidario más adecuado para situar los procesos de inclusión general.

1.2. El enfoque kantiano

La aportación kantiana a la cuestión de la discapacidad gira en torno a dos conceptos clave: el de la dignidad y el de la ciudadanía.

En principio, puede defenderse que Kant postula una dignidad universal, para todo ser humano en cuanto humano, por tanto, no ligada ni a su condición involuntaria (ser hombre o mujer, ser ciego o tener visión, ser negro o blanco, etc.) ni a su conducta voluntaria (actuar moral o inmoralmemente). Recuérdese que ser digno equivale a valer por sí mismo, a ser fin en sí, a tener derecho al respeto del otro, consistente en que nunca nos trate como puro medio. Si las personas con discapacidad estuvieran incluidas en esta dignidad sin reservas, los enfoques de acogida e inclusión general se presentarían aporéticos desde esta concepción. Pero el tema es más complejo.

¿En qué sustenta Kant la dignidad humana? Su afirmación clave al respecto es esta: «La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que esta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad»⁶. Nuestra dignidad se sustenta en nuestra condición racional en cuanto que esta nos hace competentes para una legislación moral universal, para la legislación propia del reino de los fines, y para obedecerla. Pero, ¿cómo funcionamos en cuanto legisladores de este tipo? Dándonos leyes que merezcan pertenecer a una legislación universal, a las que nos sometemos. Y esto tiene un

⁶ KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe, Madrid, 1977, p. 93.

nombre, el de autonomía. Por lo que Kant concluye que, en última instancia, «la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional». Esta es su «sublimidad» en comparación con los seres no racionales, en concreto, con los animales.

Para Kant, pues, los seres humanos, constituidos como personas, esto es, como seres racionales autolegisladores, tienen dignidad. En principio, esta tesis resulta atractiva para las personas con discapacidad, a las que, sistemáticamente, a lo largo de la historia, se les ha negado el reconocimiento de esa dignidad. Pero hay un problema: a quienes tienen una discapacidad cognitiva congénita no parece que se les pueda asignar esa racionalidad y autonomía moral que define kantianamente a la persona digna. ¿Quiere decir que no tienen dignidad? Si se pretende defender que sí la tienen parece imponerse una revisión del enfoque de Kant, no para desvirtuarlo en lo que supone ser digno ni para reducirlo en la extensión de su aplicación, sino para encontrar formas de fundamentar la dignidad que la hagan aplicable sin sombra de duda a las personas con discapacidad. En este sentido, estas personas son un reto para la concepción kantiana.

Hay un segundo reproche que se hace a Kant, en especial por parte de quienes tienen conexiones con la tradición aristotélica: su postergación de la animalidad y la corporalidad. En efecto, en este autor se encuentra una distinción marcada entre dos espacios de la realidad: 1) la *naturaleza* como totalidad de los objetos de la experiencia empírica, determinados por leyes necesarias que trata de descubrir la ciencia; 2) la *libertad*, que, en cuanto tal es espontánea ante la necesidad –no está determinada por leyes necesarias– y está llamada a autodeterminarse éticamente por la ley –imperativo– moral. El ser humano, en cuanto corporalidad, es «ser en la naturaleza», sujeto a las correspondientes leyes necesarias. Pero lo distintivo de él es que es «ser de libertad» y, en cuanto tal, no se le imponen leyes necesarias, sino que se le abre el horizonte de un «deber ser» –moralidad– que tiene que afrontar desde la «autonomía». Esto supone, dicen críticos como Nussbaum, ignorar dimensiones de lo humano muy relevantes para afrontar la discapacidad como la de que nuestra dignidad es la de un cierto tipo de animal, mortal y vulnerable, sujeto a ciclos vitales que incluyen infancia y normalmente vejez, en los que *siem-*

pre hay situaciones de dependencia⁷. Esta es una de las cuestiones relevantes para el actual debate sobre la discapacidad.

La autonomía que ilustrados como Kant nos proponen tiene un doble ámbito de aplicación: el privado, en el que orienta nuestra autorrealización en función de nuestros ideales de felicidad; y el público, en el que se expresa como participación para definir las leyes con las que regular la convivencia y concretar la justicia. Esto último nos sitúa en nuestra condición de ciudadanos. Veamos cómo concibe Kant la ciudadanía y qué impacto tiene en la percepción de las personas con discapacidad⁸.

Para Kant, el estado civil, en cuanto estado jurídico de los hombres libres, se fundamenta en los siguientes principios *a priori*: 1) el de la *libertad* de cada miembro de la sociedad en cuanto *hombre*, en cuanto capaz de tener derechos: permite que cada uno busque su felicidad libremente, con tal de no obstaculizar la búsqueda de felicidad de los demás; 2) el de su *igualdad* con cualquier otro, en cuanto *súbdito*, en cuanto sujeto a leyes: garantiza que en la comunidad política todos tengamos los mismos derechos a coaccionarnos legalmente; 3) el de la *independencia* de cada miembro de la *comunidad* política, en cuanto *ciudadano*, en tanto que colegislador. Este último principio es el que nos sitúa en el núcleo de la ciudadanía y el que permite más proyecciones a la discapacidad, por lo que lo expongo con algo más de detalle.

El principio de independencia parte del supuesto de que las leyes públicas, que determinan lo jurídicamente permitido y prohibido, deben ser un acto de «la voluntad del pueblo entero», para que, de ese modo, la obediencia a las leyes no sea heteronomía. Este derecho a colegislar, a través de los procesos institucionales públicos

⁷ Véase: NUSSBAUM, Martha: «Capabilities and Disabilities: Justice for Mentally Disabled Citizens», en *Philosophical Topics*, 30-2 (2002), p. 140. La autora añade en ese mismo pasaje que el enfoque kantiano ignora también que la animalidad puede tener por ella misma dignidad, entrando en un terreno polémico que, como tal, desborda los objetivos de este trabajo. Véase para el debate: CORTINA, Adela: *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, Taurus, 2009.

⁸ Tendré como referencia especialmente su pequeño y preciso texto: KANT, Immanuel: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político», en *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 25-50. Por mi parte, he trabajado la relación entre ciudadanía (en sus concepciones liberal, social y multicultural) y discapacidad en ETXEBERRIA, Xabier: *La condición de ciudadanía de las personas con discapacidad intelectual*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2008.

correspondientes, es el que expresa nuestra ciudadanía. Ahora bien, añade Kant –y aquí viene el principio de independencia–, para ejercer tal derecho se precisa tener la cualidad de «ser su propio señor», de no ser dependiente. Y concluye: «quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia a estas leyes, con lo cual participan en la protección que de ellas resulta; solo que no como *ciudadanos*, sino como *coprotegidos*»⁹: si se quiere, como ciudadanos *pasivos*. Kant aclara que los independientes son los «autosuficientes», usando la palabra latina *sibusufficiencia*. Considera que no tienen tal condición los niños –transitoriamente–, los carentes de bienes –abiertos a la posibilidad de lograrlos– y las mujeres –permanentemente, «por naturaleza»–: todos ellos deben percibirse como dependientes y ciudadanos pasivos, sin autonomía pública (y, habría que añadir, con recortes relevantes en su autonomía privada).

La reacción cívica dominante ante esta propuesta ha sido no la de negar el principio, sino su aplicación e interpretación: las «clases populares» y las mujeres se verán fácticamente dependientes e incapacitadas para la participación pública, pero a causa de opresiones económicas y culturales injustas. Ante ello, el principio de independencia, coaligado con el de igual dignidad, a lo que obliga prioritariamente es a desbloquear esta opresión, para que se pueda posibilitar efectivamente y reconocer principalmente la *sibusufficiencia* de todos. Se impone así la lucha social por lograrlo.

Kant no habla de las personas con discapacidad, pero la aplicación a ellas de este esquema es clara: en la medida en que pueda considerarse que tienen un déficit constitucional de autonomía, debe reconocérseles dependientes de los otros y, por tanto, ciudadanos pasivos. Se aplicaría a ellas la situación de los niños, pero hecha permanente. Aunque tardíamente en comparación con los otros colectivos excluidos por Kant, también aquí se ha dado una reivindicación a favor de la independencia de las personas con discapacidad¹⁰. En su propuesta más firme,

⁹ KANT, Immanuel: «De la relación entre teoría y práctica...», ed. cit, p. 33.

¹⁰ Se destaca en esto el Movimiento de Vida Independiente. Véase: GARCÍA ALONSO, J.V. (coord.): *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*. Fundación Luis Vives, Madrid, 2003; y MARAÑA, J.J.: *Vida independiente. Nuevos modelos organizativos*. Asociación Iniciativas y Estudios Sociales, A Coruña, 2004.

reinterpretando el déficit, en lo que tiene de personal, como diversidad funcional, y asignando la discapacidad a factores sociales injustos: es la sociedad la que discapacita al diseñar espacios que impiden la accesibilidad universal, al fomentar prejuicios discriminatorios que bloquean participaciones civiles y políticas, al no dar iguales oportunidades para el desarrollo de las capacidades, etc. Queda así enfatizado que el ideal, también para este colectivo, es la independencia. Un ideal en sí muy liberal –aunque puede proyectarse, o no, hacia la ciudadanía social–, con una lógica en la que se arranca con el individuo separado, libre e igual, que autónomamente establece luego relaciones con los otros.

¿Es este horizonte el que debe contemplarse? Esta es una cuestión hoy relevante en la reflexión sobre la discapacidad. Porque se ve claro que hay que acabar con todas las dependencias que se deben a opresiones sociales, muchas más de las que parecerían, y que hay que crear sociedades inclusivas de todos, vertebradas por el ejercicio de la autonomía máxima posible en todos. Ahora bien, ¿debe significar esto que hay que dejar de considerar la categoría de «dependencia»? Se oponen a ello quienes piensan que esta nos remite a una realidad constitutivamente humana, en la que están implicadas las personas con discapacidad pero no solo ellas, que, por tanto habrá que plantearse articular con la reivindicación de autonomía personal y pública.

Por otro lado, la emergencia de la terminología de «diversidad funcional» –ajena en sí a la dependencia– frente a la de «discapacidad» –en la que está incluido un momento de dependencia–, provoca nuevas cuestiones. No solo respecto a su conveniencia, sino respecto a su sentido: ¿debe interpretarse a la manera liberal, en la que la diversidad se remite al área privada –piénsese en la diversidad religiosa–, haciendo que sea irrelevante en el área pública? ¿o debe plantearse más bien con esquemas propios del multiculturalismo, en la que hay que reivindicarla como bien cultural merecedor de protección y expresión pública?

Como puede constatarse, la aproximación a la discapacidad a partir de Kant aporta elementos positivamente inspiradores pero no exentos de dificultades. La referencia clave es la de la dignidad: moralmente de gran fecundidad, aunque, a su vez, de problemática aplicación a las personas con discapacidad intelectual relevante. Pero no menos importante se nos ha mostrado la auto-

nomía, tan conexas con la dignidad, en su ejercicio personal y público: orienta a lo que las personas con discapacidad tienen derecho a aspirar de modo decisivo, pero, igualmente, nos reta a articularla con lo que Kant ignora: las vulnerabilidades, fragilidades y dependencias que también pueden ser parte de nuestra condición, en las que lo positivo, a su modo, puede ver la luz.

1.3. El enfoque de Bentham

En Aristóteles y en Kant puede detectarse una diferente apreciación de la dimensión de la animalidad del ser humano, pero en ambos hay una nítida distinción entre el (animal) humano y el animal (no humano), ya sea por el habla y la racionalidad, ya sea por la autoconciencia, que solo el primero tendría. De ello se desprende que únicamente el ser humano tiene un estatuto moral. La relevancia de Bentham está en que rompe con ese enfoque, en que resitúa el criterio para ser afectado por la moralidad en forma tal que hace entrar también a los animales no humanos en la comunidad de seres morales. Esto va a tener consecuencias importantes para la percepción de las personas con discapacidad, primero tangenciales –en el propio Bentham–, pero, ya contemporáneamente, plenamente explicitadas.

Recuérdese que este autor inaugura la corriente utilitarista en el campo de la ética, que centra el criterio de moralidad en actuar de forma tal que las consecuencias de la actuación aporten el mayor placer o bienestar para el mayor número, según un cálculo imparcial en el que todos cuenten como uno y nadie como más de uno. Pues bien, su afirmación clave para nuestro tema, que tiene este trasfondo, la escribe partiendo del hecho de que ilustrados franceses defienden que el color de la piel –ser negro– no da derecho a torturar (ni esclavizar). «Puede llegar un día –comenta– en que se reconozca que el número de patas, la vello­sidad de la piel, o la terminación del *os sacrum* son razones igualmente insuficientes para abandonar al ser sensible al mismo destino. Pues, ¿qué es lo que debe trazar el límite insuperable? ¿Es la facultad de la razón o quizá del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional y más capaz de comunicación que un niño de un día, de una semana o de un mes incluso. Y aun suponiendo que fuese lo

contrario, ¿qué significaría? La cuestión no es ¿puede *razonar*?, ¿puede *hablar*?, sino ¿puede *sufrir*?¹¹.

La argumentación latente en esta afirmación podríamos formularla del siguiente modo: es un hecho que los animales pueden gozar y sufrir; es indudable que consideramos el sufrimiento indeseable, en el horizonte de una felicidad concebida como el máximo placer y el mínimo dolor; luego corresponde a una sensibilidad moral ajustada que tratemos de evitarlo en todos los que pueden tenerlo, esto es, también en los animales. Por tanto, tendremos que reconsiderar el criterio de la razón, o del habla, o de la autoconciencia para definir a los seres implicados por ellos mismos en la moralidad, a fin de cambiarlo por el criterio de la capacidad de sufrir.

En realidad, Bentham sigue identificando al ser humano con la autoconciencia, algo que no asigna en su plenitud al animal –aunque no cierre la posibilidad–. Por eso, piensa que lo que le debemos a este es evitarle sufrimiento mientras vive –respetando su interés manifiesto en no sufrir, desde el criterio de imparcialidad–, pero no necesariamente no matarle para nuestro provecho, si es que lo hacemos sin causarle dolor, puesto que al no tener autoconciencia estricta no es capaz de tener interés en continuar su existencia. Animalistas posteriores criticarán esta postura, por juzgarla insuficiente y porque cuestionan la carencia de autoconciencia para, al menos, los mamíferos superiores. Pero, en cualquier caso, la puerta hacia el respeto intrínseco al animal está ya abierta.

Lo que nos interesa, de todos modos, es la aplicación de esta tesis a las personas con discapacidad. Está ya sugerida en la cita: un niño recién nacido es menos capaz de sufrir e incluso de comunicarse que un caballo adulto; por tanto, nuestros deberes morales, en el cálculo de utilidad, son en principio mayores hacia el caballo. Podría argüirse, con todo, dentro de la propia lógica, que la capacidad *potencial* del niño en razón y sufrimiento es muy superior, pero esto es problematizado si se trata de una persona con discapacidad cognitiva severa: puede defenderse que carece de autoconciencia en sentido firme y permanente; por lo que, de acuerdo con tal lógica, nuestros deberes hacia ella se reducen a

¹¹ BENTHAM, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Basil Blackwell, Oxford, 1948, p. 412.

evitarle los sufrimientos que puede experimentar, pudiendo incluso quitarle la vida si ello se muestra adecuado para tal fin. La más que problemática situación en la que quedan las personas con discapacidad en general, pero en especial en su variante cognitiva, no puede ser negada. ¿Es correcto avanzar por este camino o hay que oponerse a él? Es otro de los interrogantes presente en el debate contemporáneo, que paso a abordar.

2. El debate contemporáneo en torno a la discapacidad

El debate con densidad reflexiva en torno a la discapacidad empieza a cuajar a inicios de los setenta del siglo pasado. Se debe a la confluencia de dos fenómenos. El primero adquiere la forma de movimiento social reivindicativo de los derechos de las personas con discapacidad. Su expresión más relevante es, probablemente, el movimiento por una Vida Independiente, que emerge en Estados Unidos en la estela del movimiento por los derechos civiles de los sesenta. En su interior hay una importante reflexión que presenta un nuevo modo de concebir la discapacidad, defendiendo la causación social de esta y reinterpretando lo que ha sido considerado déficit de la persona como diversidad funcional. También por esas fechas y en países como el citado, aparecen campañas sistemáticas de defensores de personas con discapacidad intelectual a favor de su inclusión en las escuelas y de derechos similares. El segundo de los fenómenos estimuladores de la reflexión es filosófico, en su sentido académico: en la misma década de los setenta, aparecen obras que se van a convertir en referencia relevante para el debate, destacándose, en especial, *Teoría de la justicia*, de Rawls (1971), que sigue la tradición kantiana pero abierta al liberalismo igualitario, y *Ética práctica*, de Singer (1979), enmarcada en la tradición utilitarista.

Por lo que respecta al fenómeno filosófico, a partir de los noventa comienza a tener consistencia progresiva. Los pensadores con impacto más global se sitúan en el contexto anglófono, destacándose MacIntyre, situado en la tradición aristotélica, Nussbaum, con un aristotelismo que se articula con el liberalismo igualitario, y el propio Singer. Pero, evidentemente, hay otros, como Kittay o McMahan en ese mismo contexto, así como estudio-

sos con ecos más internos a sus Estados. En España, varios nos hemos implicado también en esta tarea¹².

Estos procesos –y otros– cuajan, a nivel ético-jurídico, en la «Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad», que se aprueba en las Naciones Unidas en diciembre de 2006. En torno a ella, en el antes y el después, aparecen importantes estudios jurídicos, éticos y políticos, en los que aquí no voy a entrar, que enriquecen el proceso.

Centrándome en el ámbito formalmente filosófico, pensadores como los antes citados, al confrontarse con la discapacidad debaten temas diversos, entre los que cabe destacar: el estatuto (moral) de las personas con discapacidad; la justicia en relación con las personas con discapacidad; la conexión de la discapacidad con la vulnerabilidad humana y su tensión con la reclamación de igualdad y diferencia. Paso a presentarlos, aunque, forzado por el espacio limitado, solo apuntaré las grandes tesis, por lo que invito a que se acuda a los textos de referencia para superar mi obligado reduccionismo.

¹² Sin ninguna pretensión de exhaustividad, permítaseme citar las siguientes obras: Los nueve volúmenes publicados por la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, en su Colección «Dilemas éticos de la deficiencia mental», creada en 1996 por Javier Gafo, uno de los pioneros en España de estos estudios. Cito dos de ellos: GAFO, Javier y AMOR, José Ramón (eds.): *Deficiencia mental y comienzo de la vida humana*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999; GAFO, Javier y AMOR PAN, José Ramón (eds.): *Deficiencia mental y final de la vida humana*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999. Además: AMOR PAN, José Ramón: *Ética y discapacidad intelectual*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007; AMOR PAN, José Ramón: «Dignidad humana y discapacidad intelectual», en *Revista Latinoamericana de Bioética* 8/13 (2007) pp. 88-105; CAMPOY, Ignacio (ed): *Los derechos de las personas con discapacidad: perspectivas sociales, jurídicas y filosóficas*. Dykinson, Madrid, 2005; ETXEBERRIA, Xabier: *Aproximación ética a la discapacidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2005; ETXEBERRIA, Xabier: *La condición de ciudadanía de las personas con discapacidad intelectual*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2008; ETXEBERRIA, Xabier: «Los desafíos éticos de la discapacidad», en CAYO, L. (dir.): *Discapacidad, Tercer Sector e Inclusión Social*. Cinca, Madrid, 2010, pp. 423-443; PALACIOS, Agustina y ROMANACH, Javier: *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad*. Diversitas-AIES, Valencia, 2007; SÁNCHEZ ALCÓN, José María: *Pensamiento libre para personas con discapacidad intelectual*. Pirámide, Madrid, 2011.

2.1. Sobre el estatuto (moral) de las personas con discapacidad

Un gran logro del debate contemporáneo sobre la discapacidad es la concepción de que esta se acaba definiendo socialmente: hay un déficit en la persona (por ejemplo en posibilidad de movilidad) que se concreta en su alcance como discapacidad funcional según como sea asumido socialmente (en el ejemplo, varía en formas e intensidad según las variables de acceso a tecnologías que ayuden a la movilidad y de accesibilidad de los espacios públicos). Luego desarrollaré esta cuestión. Lo que ahora quiero destacar es que el debate más básico tiene que ver con una de las expresiones de este déficit: la cognitiva. Pongamos de momento entre paréntesis cómo puede quedar modulado por la sociedad, y centrémonos en él. Pues bien, la discusión que genera es de calado. Puede formularse así: si la persona se define por la razón, la autoconciencia, la autonomía, y si los individuos con ese déficit no las poseen en su grado básico (el debate, en su crudeza, remite a quienes tienen discapacidades cognitivas severas), entonces estos no son personas, ni, por tanto, tienen los derechos de estas. La problematicidad es grande porque en la primera premisa confluyen las tres tradiciones: evidentemente, la aristotélica y la kantiana, pero igualmente la utilitarista, que también define a la persona por su autoconciencia. ¿Cómo se asume a partir de ella el proceso argumental señalado?

En el utilitarismo se hace con toda su contundencia. Singer formula así la primera parte de la conclusión: hay que asumir que «ni todos los miembros de la especie *homo sapiens* son personas, ni todas las personas son miembros de la especie *homo sapiens*». Fijémonos que de paso se introduce la comparación con los animales, que va a resultar relevante, recordando que «algunos animales no humanos son más parecidos a los humanos normales [por su consciencia, su capacidad de interactuar y de experimentar placer y dolor], que algunos miembros de nuestra especie con graves discapacidades». ¿Y cómo reformula la segunda parte de la conclusión, relativa a la posible ausencia de derechos? Desactivando la relevancia de ser persona y no serlo para proponer la ley de consideración imparcial de los seres que tengan intereses, en función de sus intereses ligados a sus capacidades. Pongamos el ejemplo del derecho a la vida: «No podemos otorgar justificadamente más protección a la vida de un ser humano de la que

otorgamos a un animal no humano si el ser humano [con discapacidad cognitiva] ocupa un puesto inferior al del animal [por ejemplo, el gorila] en cualquier escala posible de características relacionadas con él»¹³. De este modo, la tesis de la «santidad de la vida humana», ligada a su supuesta dignidad intangible, cae para ser sustituida por la «calidad de la vida» juzgada según la variable del bienestar sin barreras especieísta. Lo que hace que el valor de la vida humana varíe en función de su capacidad para disfrutar de experiencias agradables y de interactuar, sin que quede excluido acabar con ella –aborto, infanticidio, eutanasia– en los casos en los que el cálculo de utilidad, por ejemplo, en recién nacidos con graves discapacidades, ahora, tanto físicas como mentales, así lo aconseje.

Si pasamos a neoaristotélicos como MacIntyre, nos recuerdan de este modo la primera premisa del argumento antes indicado: el ser humano debe hacerse cargo, consistentemente, de su animalidad, pero a su vez, tiene que verse a sí mismo como «razonador práctico independiente», pues es eso lo que le diferencia de los animales y lo que hace posible su florecimiento como humano. Por eso precisamente, la incapacidad para razonar con solidez es una grave limitación, al disturbar fuertemente ese florecimiento. ¿Tendríamos que llegar a la conclusión utilitarista? El autor se distancia de ella a partir de la solidaridad de la especie, que ofrece acogida y apoyo a quien tiene el déficit de la discapacidad cognitiva (u otros déficits). Ante todos ellos «hace falta decir: podría haber sido yo. La desgracia de estas personas podría haber sido la de cualquiera, la buena suerte de otras podría haber sido la suya»¹⁴. La consideración no remite al alivio del que se ha librado de la desgracia, sino –comento por mi parte– a la conciencia de que lo que le ha pasado es humano y de humanos, manteniéndole a él, por tanto, ser humano como yo, sujeto a la vulnerabilidad.

Del enfoque kantiano hay que resaltar que tiene el mérito de universalizar la dignidad al ser humano en cuanto tal, en el que

¹³ Las afirmaciones se encuentran en SINGER, Peter: *Repensar la vida y la muerte*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 202. Véase también: SINGER, Peter: *Ética práctica*. Cambridge University Press, Madrid, 2003.

¹⁴ MACINTYRE, Alasdair: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 121.

espontáneamente incluimos a la *persona* –hacemos énfasis expreso en llamarla así– con discapacidad. Ahora bien, no puede ignorarse, tal como antes se ha dicho, que, puesto que esa dignidad se postula sustentada en la razonabilidad moral y la autonomía, queda en entredicho que la disfruten también quienes las tienen grave y permanentemente fragilizadas. Por eso, Kittay considera que hay que desbordar este enfoque liberal de la dignidad para poder incluirlas. Primero, resaltando lo que estas personas son capaces de hacer: tener relaciones humanas, experimentar alegría humana, tener experiencias artísticas, dar y recibir amor, etc. Segundo, teniendo presente la distinción de Beyleveld y Brownsword entre dignidad como poder –reivindicar mis derechos de iniciativa– y como límite –prescribiendo deberes de respeto en el trato a los otros–: reconocemos la dignidad de las personas con discapacidad cognitiva en los límites que nos imponemos ante ellas, por ser humanas, aunque no nos los reclamen. Tercero, y sobre todo, remitiéndonos al poder moral de cuidar, ligado a nuestra condición universal de dependientes y débiles: nuestra atención a las personas discapacitadas no se justifica desde la biología y se distancia del cuidado animal: «es expresión de una capacidad moral propiamente humana y *tan particularmente valiosa para la dignidad humana* como la autonomía moral, la realización de uno mismo y la capacidad de lograr acuerdos para una cooperación social recíproca». Ese cuidado humano maternal –lo ofrezca quien lo ofrezca–, al que todos tenemos derecho, centrado en las necesidades del otro, revela el valor insustituible, la dignidad, de todos los seres humanos, todos hijos de una madre: «lo único digno de tal esfuerzo es otro ser que tenga un valor intrínseco en él y por él mismo». Ese cuidado amoroso es conductor de valor entre quien cuida y el cuidado. Nuestra dignidad se fundamenta «en el valor que se realiza cuando otros seres que tienen su valor intrínseco se consagran a nuestro servicio para que podamos vivir mejor»¹⁵.

Kittay profundiza en esta cuestión en su debate con McMahan, quien argumenta que quienes tienen una deficiencia cognitiva severa no son sujetos de reclamaciones de justicia, no teniendo el acabar con su vida la misma carga moral que el acabar con la vi-

¹⁵ KITTAY, Eva F.: «Discapacidad, dignidad y protección», en *Concilium* 300 (2003), pp. 128, 130 y 131 respectivamente.

da de alguien que tiene la capacidades intrínsecas relevantes para la personalidad moral: autoconciencia y autonomía. Inspirada en el ejemplo de su hija, diagnosticada con retraso mental entre severo y profundo, muestra, primero, que la idea que tiene McMahan de estas personas es incorrecta, pues no solo a niveles afectivos, relacionales, artísticos, sino incluso cognitivos se muestran más capacitadas que lo que él piensa. En segundo lugar, rechaza de plano que se las compare con un animal, lo que ve un sinsentido: «Lo que Sesha –su hija– puede hacer lo hace como lo haría un humano, con frecuencia imperfectamente, pero es humanamente imperfecta, no perfectamente canina. [...] ¡Qué discordante conjunto de habilidades y dishabilidades exhibe! Esa irregularidad es un rasgo de muchas personas severa y profundamente retrasadas. Tal irregularidad no es un rasgo de los animales con los que McMahan las compara»¹⁶, en una comparación que eleva el estatus moral de los animales, pero rebaja indebidamente el de ciertos humanos, como los discapacitados severos, aproximándose peligrosamente a las exclusiones racistas.

Nussbaum se hace eco de estas consideraciones de Kittay, corroborando que, aunque las analogías entre humanos y animales pueden ayudarnos a comprender la compleja capacidad cognitiva de estos, acaban causando fuertes distorsiones. En el caso de Sesha sugiere que pertenece a una especie con una forma de vida que no es para nada la de los animales, sino humana y rodeada de humanos; ciertamente, con expectativa limitada para muchas iniciativas y con marcada disarmonía en sus capacidades (a diferencia de lo que sucede con el chimpancé normal), lo que es una gran desgracia a la que la sociedad debe responder con su apoyo para que desarrolle cuantas capacidades pueda. Pero nada de eso es signo de que tiene una forma de vida distinta de la humana;

¹⁶ KITTAY, Eva F.: «At de Margins of Moral Personhood», en *Ethics* 116 (2005), pp.100-131. Los planteamientos de MacMahan se encuentran en McMAHAN, Jeff: «Cognitive Disability, Misfortune, and Justice», en *Philosophy and Public Affairs* 25 (1996), pp. 3-35; y en *The Ethics of Killing: Problems at de Margins of Life*. Oxford University Press, New York, 2002. Eva Kittay tiene además textos relevantes como estos: *Love's Labor: Essays on equality, women and dependency*. Routledge, New York, 1999; «When Caring Is Just and Justice Is Caring: Justice and Mental Retardation», en *Public Culture* 13/2 (2001) pp. 557-579; «Equality, dignity and Disability», en LYONS, M.A. y WALDRON, F. (eds.): *Perspectives on Equality*. The Liffey Press, Dublin, 2005, pp. 95-122.

ella solo puede realizarse como ser humano. Para Nussbaum es indudable que todas las personas con discapacidad son sujeto de dignidad, aunque asume una concepción aristotélica y no kantianamente enmarcada de esta, en la que lo racional es una simple determinación de nuestra animalidad y no la única pertinente para el funcionamiento humano: «El verdadero funcionamiento humano es siempre animal y lo que hace la dignidad específicamente humana [aunque la autora propone también una dignidad animal analógica, en la que aquí no entro] de este funcionamiento es la combinación de razonamiento práctico [no idealizado ni opuesto a la animalidad] y de sociabilidad que infunde», ambas temporales y sujetas a las variabilidades de la vida¹⁷.

La idea que se tenga de la dignidad o no de la persona con discapacidad (ahora tanto física como cognitiva) influirá decisivamente en la cuestión del aborto. El aborto legitimado por indicaciones, incluyendo entre estas al feto genéticamente definido como deficiente, solo se sustenta o bien en la lógica utilitarista a la manera de Singer, o bien en una lógica de dignidad que excluye de esta a este tipo de fetos, pero no a los demás. La propuesta de plazos tiene otras problemáticas respecto a la concreción del momento en que el embrión o feto va a ser considerado persona a efectos morales, pero, por ella misma, no cae en esta discriminación a priori.

2.2. Sobre la justicia interhumana en relación con las personas con discapacidad

La decisión en torno a la dignidad de quienes tienen alguna discapacidad es muy importante porque tiene consecuencias marcadas en el ámbito de la justicia distributiva interhumana. No en el enfoque utilitarista, en el que se relativiza esa categoría y se propone que la distribución esté guiada por el criterio de consideración igual por el interés de todos los seres que tengan intereses, con lo que los seres con discapacidades entran –en posición no afortunada– en el cálculo imparcial del mayor bienestar para el mayor número en función de sus capacidades de sufrir y go-

¹⁷ En NUSSBAUM, Martha C.: «Capabilities and Disabilities...», ed. cit. p. 158. Las referencias a Sessa las hace Nussbaum en *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós, Barcelona, 2007, p. 196.

zar. Pero sí en el enfoque deontológico, en el que ser persona con dignidad –libre e igual a las otras– y sujeto de los correspondientes derechos, es condición ineludible para formar parte de aquellos a quienes se aplica la justicia que se inspira en tal categoría. ¿Cómo se sitúan las personas con discapacidades ante ella? El debate filosófico existente es relevante.

Los modelos de justicia actuales más significativos son los contractuales. Dentro de estos, a su vez, cabe distinguir dos versiones: los que se construyen argumentalmente a partir de la racionalidad egoísta del ser humano (Hobbes y contemporáneamente Gauthier¹⁸), y los que lo hacen incluyendo, junto al racional calculador, al razonable que busca términos equitativos en la cooperación (destaca Rawls, que arraiga en Kant). En el primero, lo único que cuenta en quienes hacen el contrato que plasmará la justicia es la búsqueda del beneficio mutuo a través de unas relaciones de negociación, de tipo mercantil, que tienen la lógica de la elección racional: el contrato lo hacen quienes pueden ofrecerse equitativamente ventajas y a fin de lograrlas, y las leyes de justicia resultantes les implican a ellos. De tal justicia –de su elaboración y aplicación– se excluye a las personas con discapacidad, debido a que las cargas que suponen desbordarían ampliamente las ventajas que podrían ofrecer. A ellas se les puede ofrecer otro tipo de relaciones, las de la simpatía, ligadas no a la justicia sino a la voluntariedad –y la arbitrariedad– que tenga quien se abre a ellas.

El contractualismo de Rawls¹⁹ es más complejo. Quienes participan en la elaboración del contrato (la posición original) –los que escogen los principios y aquellos a quienes se aplicarán– son también adultos con aptitudes físicas y mentales «normales», y buscan equitativamente el beneficio mutuo –las personas con discapacidad quedan excluidas–. Pero, además, en una complicada tensión, se encuentran en situación de imparcialidad (velo de ignorancia) que añade una marcada densidad moral a la mera búsqueda del beneficio: los contratantes no solo tienen la capacidad de concebir y perseguir su propio bien, sino también un sentido de la justicia y la dignidad. Desde tal posición se deciden los bienes primarios, los que esas personas necesitan para poder auto-

¹⁸ Véase GAUTHIER, David: *La moral por acuerdo*. Gedisa, Madrid, 1994.

¹⁹ Recuérdense sus obras clave: *Teoría de la justicia*. FCE, México, 1995; *Liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996.

realizarse, así como los principios de justicia que, gracias a esa carga moral, expresan un liberalismo igualitario. Rawls es consciente de la no inclusión de las personas con discapacidad, pero la cree necesaria para la lógica de su planteamiento, y propone frente a ello que sean incluidas en un estadio legislativo ulterior.

A pesar de esta marginación algunos hemos pensado que «la lógica de su teoría» –como yo indicaba en un estudio previo– permitía orientarla hacia una fuerte inclusión de aquellos a quienes él ve como desventajados en la «lotería» que reparte los «talentos naturales»: reclamando que el velo de ignorancia incluya que se ignore también la situación ante la discapacidad; reconociendo con coherencia a las personas con discapacidad el bien primario de las bases sociales del autorrespeto, que da mucho de sí (o añadiendo a estos bienes el de asistencia, en situaciones de dependencia, como propone Kittay); y aplicando los principios de justicia desbordando su lógica economicista y en formas que incluyan plenamente a las personas con discapacidad: el de iguales libertades, con su énfasis en la autonomía; el de igualdad de oportunidades, para la que el acceso a la educación y la sanidad, así como la reconfiguración de los espacios públicos, son claves; el de la diferencia, en formas que impliquen una gestión pública de las desigualdades que beneficie a quienes están en el conjunto de situaciones de desventaja. Esto se ha traducido de hecho en una referencia relevante para reclamar justicia igualitaria para las personas con discapacidad, frente a, por ejemplo, la teoría propietarista de los talentos naturales, propia de la justicia según Nozick.

De todos modos, Nussbaum, en un riguroso análisis²⁰, ha puesto de manifiesto que las limitaciones para la inclusión de las personas con discapacidad en la teoría de Rawls no solo dependen de supuestos claves en su teoría –incluirlas amenaza estos supuestos y con ello el entramado argumental como tal–, sino que además no deben minimizarse dada la carga de marginación injusta que tienen: el no estar incluidos entre aquellos que eligen bienes primarios y principios y para los que se eligen daña la igualdad de ciudadanía; y la razón por la que no se está, supone trazar una línea entre ciudadanos «normalmente productivos» y personas problemáticas porque no lo son.

²⁰ Lo adelanta en texto ya citado «Capabilities and Disabilities...», y lo desarrolla en la obra también citada *Las fronteras de la justicia...*

Lo primero que cabe aducir es que las personas con discapacidad no son improductivas: aportan laboralmente a la sociedad, y si no aportan más es porque no se les ofrecen las condiciones sociales precisas. El simplismo de los teóricos del contrato en este tema ignora los hechos, pero, además y sobre todo, olvida y hace olvidar que gran parte de la falta de productividad de estas personas es producto de una organización social discriminatoria. Esto debe ser corregido. De todos modos, entrar en la lógica de la productividad corrigiendo su aplicación puede ser peligroso: puede, comento por mi parte, crear una nueva separación entre quienes tienen discapacidades que posibilitan una normal e incluso alta productividad y quienes en el cálculo utilitario son improductivos. No se trata de recomponer la marginación, sino de evitarla.

Nussbaum organiza su crítica a Rawls en dos frentes. El primero de ellos tiene que ver con la opción por una ficción contractual de adultos racionales que persiguen el beneficio mutuo. Ello implica la elección de bienes primarios adaptados a las necesidades de estos ciudadanos –muy ligadas a ingresos y riqueza– y no a las de quienes tienen deficiencias y discapacidades asociadas, así como la eliminación de la referencia a lo que en buena parte caracteriza a la vida humana como tal. Ahora bien, «la asistencia a los niños, a las personas mayores y a las personas con discapacidades físicas y mentales es una de las principales tareas que debe afrontar cualquier sociedad, y es una fuente de grandes injusticias en la mayoría de las sociedades. Cualquier teoría de la justicia debe tener en cuenta este problema desde el principio, en el diseño de la estructura institucional básica, y en especial en su teoría de los bienes primarios»²¹.

Podría pensarse que la inspiración kantiana en Rawls, que enfatiza la referencia a la dignidad inviolable de las personas y entra en tensión con el contractualismo del interés propio, pudiera corregir esta relegación. Pero aquí Nussbaum encuentra el segundo frente de objeciones. Algo puede aportar *ex post* para la inclusión de las personas con discapacidad. Pero *ex ante* crea dificultades complementarias, pues, recuérdese, Kant define a la persona con dignidad por su capacidad mental y moral, e inserta en ella la idea crucial de la reciprocidad, clave para la justicia, que es reciprocidad entre personas con esas capacidades. Con lo

²¹ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia...* ed.cit. 138.

que las que tienen una deficiencia significativa en ellas pueden tener y tienen formas complejas de reciprocidad, pero no esas formas propias de la justicia, las que tienen valor político. De este modo, las personas con discapacidades quedan doblemente relegadas: primero, como no suficientemente productivas, segundo como ciudadanas, al no ajustarse a la reciprocidad moral que se propone como referencia. Nussbaum saca la conclusión de que la justicia contractual que se ha propuesto no es válida para integrar a las personas con discapacidad. ¿Habría que buscar otros modelos contractuales o habría que plantearse modelos no contractuales para resolver el problema? Nussbaum no niega la posibilidad de lo primero, aunque se muestra algo escéptica, y propone un enfoque diferente para la justicia, el de las capacidades, abrigando, de todos modos, la esperanza de que pueda entrar en diálogo con futuros planteamientos contractualistas.

Este enfoque, como se sabe, ha sido construido por Sen, con marco económico en el que la categoría clave es la «calidad de vida», y por la propia Nussbaum, con marco filosófico y teniendo como categoría clave la «justicia social». No entro aquí a analizar sus semejanzas y diferencias, y me centro en la propuesta de Nussbaum, por haberla proyectado más ampliamente a la discapacidad²².

Las categorías clave del enfoque son dos. La de *capacidades* (qué se es capaz de ser y hacer), concebidas como oportunidades para elegir, que se tienen no solo porque hay ausencia de coacción externa sino porque se dispone de los recursos precisos y se está en las circunstancias personales y sociales que permiten aprovecharlos. Y la de *funcionamientos*: lo que hacemos o las situaciones en las que nos colocamos al elegir; son hechos de la vida personal y, por tanto, lo propiamente constatable.

Los supuestos del enfoque en Nussbaum son estos: a) una concepción de los fines de la cooperación social que es moral y social desde el principio: entre los motivos para cooperar, aparte del beneficio mutuo, están el amor a la justicia y la compasión

²² Amartya Sen tiene una pequeña ponencia, «Discapacidad y justicia», ofrecida en el Segundo Congreso internacional sobre Discapacidad y Desarrollo Inclusivo del Banco Mundial en 2004 (acceso en internet), en la que critica la concepción rawlsiana de los bienes primarios y hace una distinción sugerente entre discapacidad de ganancia y discapacidad de conversión.

moral para los que carecen de lo necesario para una vida digna; b) una concepción aristotélica de la persona como animal social y político, cuyo bien es ineludiblemente social, en el que se unifican, en vez de enfrentar, animalidad y racionalidad; pero no concepción aristotélica de realización humana: las capacidades no orientan a una única idea de realización sino que abren a formas plurales; c) una concepción de la especie humana no metafísica sino éticamente evaluativa, que inspira la selección de las capacidades que se muestran normativamente fundamentales para tener una vida acorde con nuestra dignidad; no son instrumentales para la vida digna, sino formas que concretan y hacen efectiva la dignidad humana.

Las capacidades son, pues, planteadas por Nussbaum como derechos básicos de los humanos, requisitos del respeto a su dignidad. Propone una lista de diez capacidades aspirando a que, con los correspondientes diálogos reformuladores, se asuman en un consenso intercultural entrecruzado. Pretende, en este sentido, que no sean metafísicas, sino expresión del liberalismo político no comprensivo, aunque muchas críticas coinciden en que tienen una significativa carga metafísica. Indica que es decisivo definir el umbral por debajo del cual se considera que los ciudadanos no pueden funcionar de un modo auténticamente humano, pues marca los contornos de la justicia, para concluir que «la tarea de una sociedad decente es ofrecer a todos los ciudadanos las (condiciones sociales para las) capacidades, hasta un nivel mínimo adecuado»²³.

Este esquema lo aplica a la situación de discapacidad. Para empezar, incluso en quienes tienen discapacidades severas se manifiestan al menos las capacidades humanas más importantes, vinculándoles así a la comunidad humana. En segundo lugar, en el marco de las capacidades, la necesidad y derecho de asistencia se inserta con espontaneidad: somos animales humanos temporales (niñez, adultez, vejez) y necesitados, en los que la vulnerabilidad y dependencia forma parte de nuestra condición y en la que, junto a relaciones de simetría, hay que contemplar muy relevantes y variadas relaciones de asimetría en formas e intensidades. En tercer lugar, no conviene contemplar la asistencia como una

²³ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia...* ed.cit. p. 187. Ofrece su lista y definición de las capacidades en pp. 88-89.

capacidad más, sino como algo transversal a las capacidades para circunstancias de dependencia y asimetría marcadas; y siempre debe adecuarse a la naturaleza particular de la deficiencia de la persona. En cuarto lugar, no debe hacerse ni una lista distinta de capacidades, ni un umbral distinto para las personas con discapacidad, pues reforzaría la tendencia social a su desvaloración y marginación y a concebir su deficiencia como inamovible; por tanto, lista única que exprese el respeto a quienes son ciudadanos y que nos recuerde, además, la continuidad existente entre personas «normales» –abiertas a dependencias– y con deficiencias. En quinto lugar, como norma general, hay que promover la capacidad y no el funcionamiento, a fin de que quede espacio para la libertad, aunque en el caso del autorrespeto y la dignidad hay que promover el funcionamiento; en algunas capacidades –como la de razonamiento moral–, a ciertos niveles no es fácil distinguirlos; y en las personas con deficiencias mentales severas habrá que promover funcionamientos en muchas áreas. En definitiva, la pregunta clave es: «¿aporta el ordenamiento político público en el que vive Sessa [en el que viven las personas con discapacidad] la *base social* para que desarrolle todas las capacidades de la lista? Si es así, entonces la concepción pública ha hecho su trabajo»²⁴. Esta propuesta de «justicia de las capacidades» no tiene la contundente arquitectónica de teorías como la de Rawls, pero, más allá de las críticas que se le pueden hacer, ofrece pistas sugerentes para la acción justa con las personas con discapacidad y a favor de ellas.

Hay más propuestas de justicia en relación con la discapacidad, como la de MacIntyre, de la que extraigo estas notas: a) se orienta a un bien en el que se busca conexasionar armonizadamente lo individual y lo colectivo²⁵; b) en el florecimiento humano que hay que perseguir, acoge tanto la dependencia como la independencia del ser humano; c) la reciprocidad, institucional y personal, a la que ello aboca es una reciprocidad compleja, variable, no sujeta a rígidos parámetros de simetría; d) los acuerdos de la comunidad no pueden contemplar solo normas, sino también vir-

²⁴ *Ibid.*, p. 197.

²⁵ El autor trata de superar así la dominación de lo colectivo sobre lo individual presente en Aristóteles. Véase: MCINTYRE, Alasdair: *Animales racionales y dependientes...* ed. cit., pp. 129-130.

tudes, tanto las ligadas a la independencia como al reconocimiento de la dependencia; e) las estructuras sociales y políticas del bien común –quizá el punto más polémico de su propuesta–, deben desbordar las del Estado moderno, aunque siga siendo necesario, y la familia prototípica de hoy, para potenciar comunidades que se muestren de verdad redes sociales de reciprocidad solidaria. En este esquema, las personas con discapacidad son siempre tenidas presentes, como ciudadanas activas en la medida de lo posible o adecuadamente representadas en los ámbitos en que se precise, lo que reclama la virtud de la amistad con impacto público y las que la acompañan. Se esté o no de acuerdo con los postulados de fondo de esta propuesta de MacIntyre hay en ella muchas sugerencias positivas para la acogida política de las personas con discapacidad, comenzando por el aliento que la anima: «Mi intención es imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible, por lo que el interés de que las necesidades que padecen las personas discapacitadas sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular; no es el interés de un grupo particular de individuos concretos y no de otros, sino que es el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto de bien común»²⁶.

2.3. Entre la igualdad, la diferencia y la dependencia

Teorías de la justicia como las de Nussbaum o Kittay o MacIntyre suponen la detección lúcida de la sociedad como agente discapacitador por sus prejuicios marginadores, por sus diseños inaccesibles de los espacios públicos, por sus discriminaciones en el acceso a los recursos, etc., que hacen que la discapacidad sea una categoría social más que personal. O dicho de otro modo: muchas deficiencias no se traducirían en discapacidad funcional si se contara con contextos sociales justos, esto es, acogedores de todos. A partir de este dato, emerge la reclamación de la igualdad: que se supriman todas esas barreras, que se estimulen accesos equitativos. En su límite, podría plantearse: que generemos

²⁶ *Ibid*, p. 154.

una sociedad en la que la deficiencia fuera irrelevante, en la que funcionáramos como si esta no existiera. Se esté de acuerdo o no con este horizonte, se impone asumir que es de justicia ineludible que la sociedad rompa todas sus barreras y discriminaciones. Si así sucede, se percibirá en plenitud lo que señala Kittay para la discapacidad intelectual: «La historia del retraso mental es la historia de apertura de horizontes una y otra vez»²⁷. Todo lo que se diga a continuación debe presuponer esto.

Ante la pretensión de igualdad difuminadora de la dimensión personal en la discapacidad, los mismos autores destacan que, de todos modos, hay que tener también presente una realidad existente en la persona. En general, la consideramos como un déficit, como una carencia respecto a lo «normal» (por ejemplo, que alguien *no* vea). Para enfrentarse radicalmente a lo que esto sugiere de negativo, se ha hecho la propuesta de reinterpretar tal dato personal como una diferencia –diferencia funcional–. En su extremo reivindicativo, a semejanza de la diversidad cultural protegible por la justicia: algo que remite a una identidad colectiva, que expresa riqueza y que tiene derecho a reclamarse que sea mantenida (a la manera, por ejemplo, de la identidad indígena, que no es vista ya como *incultura*, sino como otra forma de cultura). Esta reclamación es especialmente viva en un sector de las personas sordas, que se reivindica una identidad forjada por una lengua propia, una historia propia, etc., pero no es el único caso (se da también, por ejemplo, en torno a las personas con síndrome de Down). En esta postura, pues, no se trata de minimizar socialmente la que ha sido considerada deficiencia, sino de reasumirla valorativamente como diferencia. Lo que en ella se pone de manifiesto y no se puede olvidar es la aportación positiva específica de modalidades de realización de lo humano que nos ofrecen los colectivos de personas con discapacidad. ¿Hay que asumirla, con todo, como ideal general?

Esta problemática está teniendo su eco en el debate sobre el aborto y la ingeniería genética en vistas a la mejora de los humanos: ¿hay que tener como horizonte que nadie nazca con estas «deficiencias»? Quienes las defienden como diferencia se oponen a ello, incluso a veces interpretándolo como genocidio. Otros, sin tener necesariamente esta postura, ven aquí una nueva política

²⁷ KITTAY, Eva: «At de Margins of Moral Personhood», ed.cit., p. 130.

de eugenesia de fondo perverso, como lo fueron las anteriores. Entre los autores que he presentado, han intervenido en este debate al menos Nussbaum y Singer. La primera, reconociendo sus cavilaciones ante el dilema que emerge entre búsqueda de mejora de las capacidades humanas y respeto y aprecio de diferencias que deben ser comprendidas como formas valiosas de vida humana (la intervención genética podría ser recomendable solo en los casos más severos). El segundo, más abierto a que, al menos, se permita a los padres que lo deseen acceder a esa intervención para evitar lo que socialmente se percibe como deficiencia y se penaliza si es causado a propósito (por ejemplo, dejar sordo a alguien)²⁸.

Volviendo a la cuestión general de si la deficiencia debe diluirse y/o reinterpretarse *totalmente* como diferencia, de planteamientos como los de Nussbaum, MacIntyre y Kittay se desprende que no, aborden o no este último debate, debido a que sostienen, como ya he ido avanzando, la relevancia de la deficiencia y la dependencia asociable a ella, que sería irreductible incluso tras su minimización máxima posible por la sociedad. Ahora bien, de lo que se trataría no es de resignarse a reconocer que «un sector» de la sociedad sufre esa «desgracia», sino a ver en ello una revelación de la condición humana «global», con su complejidad en la que está también presente la positividad, de modo tal que si no se asume no se da cuenta adecuada de esta condición. Creo muy importante esta orientación, en la que trabajo personalmente, que si asume lo irrenunciable de las demandas precedentes, acaba garantizando en su radicalidad la integración de las personas con discapacidad.

Lo primero que esta apertura a la vulnerabilidad constitutiva nos demanda es, pues, romper la frontera que tendemos a hacer entre el «ellos» discapaces y el «nosotros» capaces que tratamos de comportarnos con benevolencia y justicia con el ellos. Porque todos estamos dentro del espectro de capacidad-discapacidad. To-

²⁸ Véanse: NUSSBAUM, Martha C.: «Genética y justicia. Tratar la enfermedad, respetar la diferencia», en *Isegoría* 27 (2002); y *Las fronteras de la justicia*, p. 197; y SINGER, Peter: «De compras por el supermercado genético», en *Isegoría* 27 (2002), pp. 19-40. También: BUCHANAN, Allen; BROCK, Dan W., DANIELS, Norman y WIKLER, Daniel: *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2000.

dos somos sujetos activos y receptivos. En procesos vitales que compartimos –como los de la infancia y la vejez; y la muerte– y en otros más azarosos, abiertos a deficiencias, enfermedades, accidentes, etc., en algunos casos ligados a responsabilidades, en otros no. Las discapacidades y dependencias forman parte de la experiencia humana *normal*. Todos sufrimos impedimentos que hay que superar en lo posible y acoger en lo no posible; y todos tenemos capacidades para ejercerlas con la asistencia adecuada cuando se precise, aunque ni la mejor asistencia podrá lograr que todos y siempre disfrutemos de todas las capacidades. Habrá diferencias, a veces muy marcadas, entre unas vidas y otras, pero podrán ser mucho mejor afrontadas si se asumen en el marco no de la independencia frente a la dependencia, sino en el de la interdependencia común abierta a reciprocidades asimétricas vividas solidariamente, abiertas a valorar lo no contable que se recibe de los otros –en concreto, de quienes tienen discapacidades que merman gravemente su «productividad»– y atentas a la singularidad de cada persona.

Hay que reconocer que un enfoque como este choca con el ideal ilustrado de independencia y autonomía desde las que se desea no deber nada a nadie, pues se nos pide asumir nuestra autoinsuficiencia, que, aclaro, no destruye sino que modula nuestra autonomía. Que este ideal (irreal) esté tan fuertemente arraigado se nos muestra en sus conexiones con la antigüedad. MacIntyre nos recuerda que la propuesta aristotélica de magnanimidad incluye avergonzarse de recibir ayuda «porque –dice Aristóteles– es propio del superior prestar ayuda y propio del inferior recibirla». Se impone, por eso, una tarea educativa colectiva en torno a esto, que resituará socialmente mucho mejor a las que consideramos formalmente como personas con discapacidades al resituarnos a todos.

Para hacerse cargo éticamente de una realidad así, junto a las normas de justicia asentadas en la dignidad de todos, es importante la propuesta de MacIntyre de abrirnos a las virtudes, esto es, de cultivar «formas permanentes de *ser*» que configuren nuestro carácter moral. Se tratará, *en todos* –en cada uno a la manera de su singularidad– tanto de virtudes para la oferta de ayuda, virtudes de la actuación racional independiente (por ejemplo, la justa generosidad), como de virtudes para la recepción de la ayuda (como la gratitud que no se transforma en una carga). Es la confluencia articulada de ambas la que les da su justo sentido y alcance.

Kittay le da tal relevancia a esta dimensión de vulnerabilidad que propone que la teoría política otorgue un lugar central a la dependencia y a la asistencia ligada a ella, potenciada en un Estado de características maternas. Nussbaum considera que la propuesta de Kittay va demasiado lejos, al marginar la noción central de libertad, pero ello no debe impedirnos acoger la llamada de atención hacia esta dimensión de la condición humana tan ignorada en la filosofía, tan arrinconada socialmente al localizarla en el ellos de las personas con discapacidad.

Tras este recorrido expositivo espero haber dado cuenta de lo más relevante del debate filosófico en torno a la discapacidad. No me tocaba entrar personalmente en él, por lo que solo he avanzado puntuales valoraciones. Permítaseme, de todos modos, cerrar estas líneas con una confesión, no argumentada aquí, de mi opción a favor del reconocimiento efectivo de la plena dignidad humana de las personas con discapacidad; del respeto activo a su autonomía que incluye la colaboración en potenciarla lo máximo posible, tanto en su vertiente personal como pública; de la reivindicación de una justicia que les incluya como ciudadanos plenos en el disfrute de sus derechos humanos asumidos en su indivisibilidad, generando una sociedad inclusiva sin discriminaciones; de la exquisita atención a dinámicas de representación y tutela (para las personas con discapacidad cognitiva) a fin de que no ignoren sino que acomoden las exigencias precedentes a la singularidad de cada persona; de una conciencia colectiva general que nos sitúe a todos en la interdependencia solidaria ante el fenómeno de la capacidad/discapacidad. Por todo ello habrá que seguir trabajando, interrelacionando los momentos reflexivos y prácticos.

*Solicitado el 12 de mayo de 2011
Aprobado el 14 de abril de 2012*

Xabier Etxeberria Mauleon
Universidad de Deusto
xetxemau@deusto.es