

eman ta zabal zazu



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

BALIOEN FILOSOFIA ETA GIZARTE ANTROPOLOGIA SAILA/DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA DE LOS VALORES Y ANTROPOLOGÍA

CIUDADANÍA Y DISCAPACIDAD

Tesis Doctoral presentada
por Rubén Ávila Calvo
(ramajorevenge@hotmail.com)

Dirigida por
Dr. Aurelio Arteta Aísa

Donostia-San Sebastián

2014



Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
- *Euskal Herriko Unibertsitateko (UPV/EHU) Argitalpen Zerbitzua*
- University of the Basque Country (UPV/EHU) Press
- **ISBN: 978-84-9082-419-1**

Índice

Introducción	7
A. Identidad discapacitada	17
I. Una aproximación a la identidad moderna	21
1.1. Tres rasgos de la identidad moderna	22
1.1.1. La razón desvinculada	23
1.1.2. El dolor	25
1.1.3. La dignidad humana	34
1.2. La identidad es dialógica	46
1.3. La multiplicidad identitaria	52
II. La deficiencia desde la prehistoria hasta nuestros días	55
2.1. El modelo de prescindencia	56
2.1.1. La deficiencia en la prehistoria.....	57
2.1.2. La deficiencia en la antigüedad.....	59
2.1.3. La antigüedad clásica: Grecia y Roma.....	62
2.1.4. Edad Media: tradición judeocristiana	69
2.1.5. La Edad Moderna	77
2.1.6. La modernidad: los siglos XVIII y XIX	86
2.2. El modelo médico.....	92
III. El porqué de la identidad discapacitada.....	105
B. Las teorías políticas y la discapacidad	111
I. El contrato social	119
1.1. Los teóricos clásicos del contrato social.....	120
1.2. Un breve apunte sobre el liberalismo	130
1.3. El deber y la dignidad kantiana	137
1.4. Una teoría de la justicia	140
1.4.1. Justicia y equidad: ¿Cómo somos y por qué cooperamos?	140
1.4.2. La posición originaria	147

1.4.3. La parcial imparcialidad	151
1.4.4. La justicia ausente	156
1.5. Otras dos formas de contractualismo moderno	163
1.6. Los errores del contractualismo	170
II. El utilitarismo	175
2.1. Cuando las preferencias no sirven a la utilidad	175
2.2. La jerarquía de las preferencias: el juicio de los mejores	183
2.3. Los derechos en el utilitarismo	189
2.4. Utilidad y eficiencia económica	194
2.5. El egoísmo destronado	198
III. Liberalismo vs republicanismo. La negación de los invisibles	203
3.1. El ciudadano liberal	204
3.2. El ciudadano republicano	208
3.3. Invisibles ante el mercado	212
3.4. Invisibles ante el Estado	216
3.5. Dos conceptos de libertad	219
3.6. La libertad como no-dominación	232
3.7. La libertad social	240
IV. La socialdemocracia	245
4.1. Socialismo	245
4.2. Democracia	254
4.3. El Estado del Bienestar	256
4.3.1. La socialdemocracia tradicional	260
4.3.2. La socialdemocracia modernizada	262
4.3.3. la socialdemocracia liberal	267
4.3.4. El caso español	273
4.3.5. La socialdemocracia y el modelo médico	279
C. En busca de la teoría más justa	281
I. La justicia merecida	283
1.1. Lotería natural y justicia	286
II. Necesidades básicas vs derechos naturales	299
III. El esencialismo necesario	311
IV. El enfoque de las capacidades	315
4.1. El enfoque de las capacidades de Amartya Sen	315
4.1.1. La simpatía smithiana en el enfoque de las capacidades	322

4.2. El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum	324
4.2.1. La cuestión de la asistencia	336
4.2.2. La importancia de una lista única	337
4.2.3. Los límites del enfoque de las capacidades	338
V. El modelo social	351
5.1. Orígenes de los <i>Disability studies</i> o modelo social	352
5.1.1. ¿Qué es ser independiente?	357
5.1.2. Diseño universal y adaptaciones razonables	359
5.2. Discapacidad y derechos.....	363
5.2.1. Los derechos humanos frente a la discapacidad.....	363
5.2.2. Los derechos de ciudadanía frente a la discapacidad.....	379
5.3. La convención de los derechos de las personas con discapacidad	384
VI. El modelo de la diversidad	391
6.1. Diversidad funcional y enfermedad.....	400
6.2. Dignidad intrínseca y extrínseca	402
6.3. Los límites del modelo de la diversidad	406
VII. La importancia del reconocimiento.....	413
D. Conclusiones	417
Bibliografía.....	437

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía política hay un objetivo que podemos rastrear fácilmente y que podríamos resumir en la intención de asentar las bases para que una sociedad sea justa. Desde Platón a Rawls —pasando por Hobbes, Locke, Rousseau, Kant...— descubrimos el intento de formar un cuerpo normativo por el que un gobierno debería regir a sus gobernados. Resulta que la noción de lo que es justo se ha modificado a lo largo del tiempo, y mientras que, por seguir con el ejemplo de los nombres citados, Platón podía aceptar la esclavitud en su *República*, no estaba en el ánimo de Rawls asumirla para las democracias liberales.

Consciente de este cambio de paradigma de la justicia, pero también de que es un hecho que establecer ciertos criterios por los que regirse es crucial para el mantenimiento de cualquier sociedad, creo que se hace necesario preguntarse si los planteamientos que llevan a cabo las teorías políticas dominantes pueden ser entendidos como justos en la época en la que vivimos y si no será necesario buscar otras bases que nos guíen tanto en el presente como en el futuro.

Parto del hecho de que una teoría política no debe ser entendida como justa si se sustenta en la exclusión injusta, esto es, si para mantenerse en pie se ve obligada a excluir a un número determinado de seres humanos de manera injustificada. Por eso creo conveniente que el análisis de dichas teorías políticas se arme con herramientas que dejen al descubierto la exclusión y sus razones. Por eso creo que partiendo de los excluidos podemos formatear las bases actuales de lo que es justo, reestructurando no sólo las normas por las que nos regimos como sociedad, sino reformulando la propia noción que tenemos de nosotros mismos como seres humanos y como personas. Por eso creo, finalmente, que la figura del discapacitado es una piedra de toque para realizar dicho análisis.

La discapacidad como el paradigma de la exclusión política todavía vigente. La discapacidad como lo que queda más allá de la frontera de lo admisible para una sociedad, como lo que hay que erradicar y eliminar. Y que termina arrastrando a su portador, al individuo, al ser humano discapacitado que es excluido, que se convierte en aquello que queda más allá, fuera de lo admisible para una sociedad, lo que hay que erradicar y eliminar. Aquello que sistemáticamente, en todas las teorías políticas que se han impuesto ideológicamente en algún momento, ha sido entendido como una

molestia, como algo que no debería existir y que, por esa razón, se ha tratado de olvidar, de eludir, mirando hacia otro lado. Esto, claro está, en el mejor de los casos. En el peor, la vía a seguir ha sido la eliminación física. Lo que postulo es que este abandono, este olvido, es un error conceptual porque elimina el sustento ideológico de lo que debería ser una teoría política justa. De hecho, es analizando cómo las teorías dominantes han tratado a la discapacidad como descubrimos sus fallas y como podemos vislumbrar el camino a seguir, para lograr una sociedad con un sustento más sólido, más justo.

De todas formas, la intención del presente trabajo no es la de formular una teoría política nueva, sino la de tratar de rastrear ciertos elementos que deberían ser tenidos en cuenta para su formulación. Eso sí, partiendo del análisis de la situación de las personas con discapacidad. Análisis que considero fundamental ya no sólo como herramienta conceptual para cumplir de manera efectiva la intención anterior, sino por su valor en sí mismo. Un valor que quizás exija una aclaración previa.

Puede ocurrir que cierto lenguaje, por relativamente novedoso, resulte al lector algo chocante si se lo encuentra de golpe. De ahí que en esta introducción haya hablado de discapacidad, concepto que todos podemos aprehender, sin más consideración. Pero con tal término probablemente quiera decir algo diferente de lo que el lector suponga. De hecho, uno de mis objetivos es mostrar lo errado de la concepción habitual respecto a la figura del discapacitado, y que sienta sus bases, a nivel terminológico, en la propia definición del término que podemos encontrar en el DRAE. A saber: «Dicho de una persona: Que tiene impedida o entorpecida alguna de las actividades cotidianas consideradas normales, por alteración de sus funciones intelectuales o físicas». Qué otra cosa podría ser, ¿verdad?

Resulta que en el último cuarto del siglo pasado surgió una visión alternativa de la discapacidad, que es en buena medida la que asumo, y que se fundamenta en el hecho de distinguir entre deficiencia y discapacidad. Son conceptos que habitualmente están entremezclados, pero que conviene separar. Martha Nussbaum nos dice que en la literatura sobre discapacidad es habitual delimitar entre ésta, deficiencia y minusvalía, siendo « [la deficiencia] la pérdida de una función corporal normal, [la discapacidad] algo que no puedes hacer en tu entorno como resultado de una deficiencia, [la minusvalía] la desventaja competitiva resultante»¹ —de modo que la definición de deficiencia se asemeja a lo que nos dice el DRAE que es la discapacidad. Pero fue en

¹ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 109.

1975, en un documento de título *Los principios fundamentales de la discapacidad*, auspiciado por dos asociaciones británicas para personas con discapacidad, donde se dio un paso terminológico diferente al unir conceptualmente discapacidad y minusvalía:

Así definimos deficiencia como la carencia de una parte o la totalidad de un miembro, o el mal funcionamiento de un miembro, órgano o mecanismo corporal; y la discapacidad como la desventaja o restricción de una actividad por la organización social contemporánea que no tiene en cuenta o prácticamente no la tiene, a la gente con deficiencias físicas y que por tanto la excluye de la participación en las actividades sociales cotidianas.²

Ahora la discapacidad supone lo que no se puede hacer en el entorno a causa de “la organización social contemporánea”. Y esto cambia radicalmente el asunto, porque si según la primera definición la discapacidad era una cuestión personal, que tenía que ver exclusivamente con lo que no se podía hacer a causa de una alteración de las funciones intelectuales o físicas —aunque habría que decir “y/o”—, ahora es lo que no se puede hacer en el entorno a causa del propio entorno. Ciertamente tendríamos que añadir las deficiencias sensoriales, mentales e intelectuales a las físicas, pero el resultado es el mismo. La clave, entonces, es que pasamos del plano personal al social, del médico al político. Y al fijarla en este ámbito ya no hay excusa posible para no tenerla en cuenta. Si la disposición espacial de la ciudad, si la estructura de las instituciones públicas y privadas, si el conjunto de normas que rigen una sociedad son las creadoras de la discapacidad, entonces, tenemos que dejar de mirar a la deficiencia para mirarlas a ellas. Y con esta nueva visión es como debemos afrontar la formulación de una teoría política que sea justa.

Según entiendo, comprender esta nueva distinción entre deficiencia y discapacidad es fundamental para seguir lo que aquí se propondrá. Incluso para comprender por qué desde ciertos ámbitos se llega a dinamitar también la propia distinción al suponer que no existe la deficiencia, sino tan sólo la diversidad. Según ellos, no es que existan cuerpos que funcionen mal, sino que simplemente funcionan de manera diversa. Es cierto que esta concepción conllevará ciertos problemas y cuestiones que atenderemos

² THE UNION of the physically impaired against segregation y THE DISABILITY Alliance. *Los Principios Fundamentales de la Discapacidad*. Escaneada del original por Mark Priestley. [En línea] Disponible en web : www.leeds.ac.uk/disability-studies/archiveuk/UPIAS/fundamental%20principles.pdf

más adelante, pero no las considero fundamentales, cuando menos al nivel donde nos encontramos ahora mismo.

Por las razones antedichas, el libro está estructurado en tres grandes bloques — reservando un cuarto para el apartado de las conclusiones—, definidos por los objetivos que hemos marcado aquí. 1) En el primero analizo lo que he llamado la identidad discapacitada, es decir, aquella que se ha forjado a lo largo de la historia de la humanidad, teniendo en cuenta cómo han sido tratadas las personas con discapacidad hasta finales del siglo pasado. Partiendo del análisis que lleva a cabo Charles Taylor sobre la identidad moderna y asumiendo la división hecha por Agustina Palacios respecto al trato que han sufrido las personas con discapacidad, podemos trazar un mapa de lo que nos define como seres humanos, enfatizando en el concepto de dignidad que se ha cercenado en ciertos miembros de la raza humana. 2) En el segundo, centro mi atención en las teorías políticas dominantes, a saber: contractualismo, utilitarismo, liberalismo y socialdemocracia, para analizarlas desde la perspectiva de su trato a las personas con discapacidad. Comprobando las bolsas de exclusión que sus postulados (o cierta ceguera de sus teóricos) provocan, podemos descubrir las fallas, los errores y el porqué de que yerren. 3) En el tercer bloque propongo nuevas formas de tratar la discapacidad a través de diversas teorías que pretenden incluir a los que hasta ahora habían quedado fuera. 4) Finalmente, con todo el bagaje anterior, trato de fijar ocho puntos con la intención de que sirvan como guía a las teorías políticas en su pretensión de justicia.

En este camino tendremos que replantear ideas como la de dignidad o la de libertad, dos conceptos básicos para cualquier teoría política. Con la primera, nuestro trabajo será hacer posible que abarque a todo el género humano sin necesidad de echar mano de ninguna entidad divina que nos haya hecho a imagen y semejanza suya. Creo que no sólo es necesario para acabar o cuando menos minimizar las bolsas de exclusión, sino que es posible. Con la segunda, habrá que replantear la concepción dominante de lo que significa libertad. Creo que ni la libertad negativa ni la positiva (es decir, ni la liberal ni la republicana) son por sí solas suficientes. Aunque aparentemente irreconciliables, tienen una base común, que es la de situar la libertad en el ámbito de lo personal, ya sea lo que un individuo puede hacer sin la injerencia externa o su capacidad para el autogobierno, pero siempre con el foco puesto en el individuo. Claro, si tenemos en cuenta, como aseguraba Aristóteles, que somos animales sociales, que cada vez más

dependemos de más agentes externos para vivir, ¿cómo puede la libertad desgajarnos de la sociedad, enfrentándonos a ella o aislándonos? Si para todo lo demás necesitamos de la sociedad, ¿por qué no la vamos a necesitar para ser libres? En este sentido, y siguiendo a Leonard Hobhouse, planteamos la idea de la libertad social, a la que consideramos como genuina del ser humano en comunidad.

Lo que aquí se postula en un primer momento quizás resulte extraño y, tal vez, impertinente. Pero considero que, siguiendo el hilo de la argumentación, los puntos que se proponen en la conclusión son completamente consecuentes con la idea general, con la intención primigenia, del libro. Además, creo que la crítica que llevo a cabo es del todo pertinente y necesaria. Pertinente porque ayuda a focalizar el problema, a encuadrarlo y fijarlo; necesaria porque todavía es habitual y común entre las personas que se dedican a la filosofía política y entre las que legislan y llevan a la práctica las leyes que nos rigen tener una visión parcial y equivocada de la discapacidad.

Sin embargo, lo que trato no es sólo visibilizar a los invisibles, para evidenciar el trato injusto y degradante que durante siglos se ha llevado a cabo; para que los anormales sean admitidos en el reino de los normales. Porque no pretendo únicamente plantear una teoría *para* los discapacitados sino *desde* la discapacidad. Es partiendo de la idea del excluido, pero no por su raza o sexo, sino por su funcionamiento, como creo que se debe plantear la cuestión, como estaremos en mejor posición para elaborar una teoría política lo más justa posible. A través de ese *otro* que habitualmente ha estado más allá de la política es que quiero partir. Y, ¿por qué? ¿Por qué el funcionamiento (físico, sensorial o intelectual) es más importante que la raza o el sexo, por ejemplo, para significar una teoría política como justa? En realidad no lo creo así. De hecho, las teorías sobre la discapacidad beben en buena medida de la teoría feminista. Sin embargo, sí creo que es una vía que ha sido menos transitada que las otras dos (y otras tantas), de la que todavía la filosofía política no se ha hecho eco lo suficiente, no le ha dado la transcendencia que creo que tiene. Y, además, añade un elemento perturbador para cualquier teoría, ya que niega la posibilidad de encontrar un elemento único para entendernos como iguales y, por tanto, con los mismos derechos. Es más, si las personas consideradas con discapacidad han sido excluidas y olvidadas ha sido porque se les ha considerado tan diferentes como para no ser personas.

Acudamos a quien acudamos, encontraremos un elemento unitario que termina siendo excluyente. Incluso ese mínimo común dominador —probablemente el menor de

todos— que nos presentaba Hobbes en su obra —y que nos convertía a todos los seres humanos en iguales por tener cierta capacidad de matar y de morir— es excluyente. Daba igual lo poderoso que se fuera, nos decía Hobbes, siempre se podría caer en manos de los enemigos. Pero nosotros sabemos que hay seres humanos que carecen de la capacidad de matarse a sí mismos, así que mucho menos lo podrán hacer con los demás. Aquello que pretende ser definitorio de lo que somos, de lo que todos los seres humanos tenemos en común, termina siendo un muro de contención, una frontera intransitable. Lo que ocurrirá inexorablemente (con una salvedad) si pretendemos que existe un elemento unívoco que posee toda la especie humana. Y es que nos unen muchos factores pero no todos se dan de hecho en todos los miembros de la humanidad. De ahí que su definición sea tan porosa —podemos definir a los seres humanos como bípedos implumes y recibir como respuesta un gallo desplumado— y peligrosa, más si cabe cuando supone excluir a un ser humano como humano por carecer de piernas, brazos, ojos o razón, porque aunque la mayoría posean dichos atributos, habrá individuos de la misma especie que carezcan de ellos. Una salida fácil ha sido distinguir entre seres humanos y personas, siendo este segundo sujeto virtual el depositario de los derechos. Pero esto no deja de ser un atajo para evadir la cuestión. Lo que, por otra parte, no consigue.

Sin embargo, cuando el elemento unificador se sostiene sobre la dignidad humana —de la que ya hemos planteado su importancia para lo que aquí se expone—, descubrimos que la exclusión se desvanece, o cuando menos pierde toda su fuerza normativa. Este concepto recorrerá todo el libro, presentado desde diferentes puntos de vista pero sobre la base de que su fundamento es social. La universalidad de la dignidad se sostiene en que no hay motivo para negársela a ningún ser humano, lo cual espero poder justificar más adelante. A diferencia de cualesquiera otros elementos unívocos (como los ya mencionados) la dignidad se autojustifica. No está compuesta de la misma materia que la de los brazos, las piernas, los ojos... los cuales se pueden poseer o no independientemente del juicio que se haga al respecto. Al contrario, la dignidad humana es una posesión no natural —no es pre-social—, depende por entero del juicio que se haga. La cuestión es que no existe ningún motivo ético para arrebatarla a ningún ser humano. Y tal como la definiremos en la última sección, el poseer dignidad trae consigo incondicionalmente la posesión de derechos, que tampoco son naturales. Entendida así,

la dignidad no es sólo un elemento, sino un conjunto de ellos, es a la vez *fin y medio para*, por lo que deja de ser unívoca.

Quizás resulte extraño que situemos en el ámbito de lo social conceptos como la libertad, la dignidad, los derechos o la discapacidad, ya que habitualmente tienden a caer del lado del individuo, de lo personal, en esa disputa entre lo individual y lo social. Pero resulta que no coincido con que exista tal pelea, con que estén por un lado los individuos y por otro la sociedad. Lo cual tampoco significa que se niegue su existencia. El caso es que somos individuos en sociedad. Tratar de separar ambos conceptos oponiéndolos, además de una mala práctica, es un error conceptual. Y como decía Kant en su prólogo a la *Crítica de la Razón Pura*, el objetivo de la filosofía es el de eliminar la ilusión causada por un malentendido.

Con estos mimbres pretendo continuar un camino que desde hace unas décadas se ha comenzado a transitar, para sentar determinadas bases que me parecen fundamentales. Desde una perspectiva personal, planteo lo errada de la concepción vigente respecto a la discapacidad, a cómo son tratadas las personas consideradas discapacitadas y lo que la estructura social les permite hacer. Probablemente se necesite un alto grado de empatía para ser consciente del problema y de la injusticia —tanto a nivel de la elaboración de las teorías políticas como de la puesta en práctica de las mismas— y por eso esta clase de discurso es más fácil que parta de personas consideradas discapacitadas, que desde su posición vital busquen alternativas a su situación. Sin embargo, aunque sea una realidad de la que no puedo evadirme, considero que lo que aquí se plantea trasciende una posición personal sólo asumible para personas consideradas discapacitadas. No quiero un gueto ideológico donde acomodar a las personas con discapacidad, no me conformo con crear un anexo a las teorías políticas dominantes. Pretendo una teoría capaz de abarcar toda la variedad humana, capacitada para atender la situación de todos los seres humanos.

Considero que comprender esta intención es fundamental, ya que, en buena medida, la primera parte del libro se dedicará a analizar cómo han sido tratadas a lo largo de la historia las personas consideradas deficientes, pero no por el mero hecho de hacer una cronología, sino porque ésta será la base de lo que finalmente se propondrá. Así que el lector tendrá que tener en mente esta visión para que no se desvirtúe lo que se plantea. No es que no sea lo suficientemente potente analizar el trato padecido por las personas consideradas discapacitadas, tanto a nivel práctico, como teórico. Sencillamente, ese no

es el propósito último del trabajo. No me conformo solamente con señalar con el dedo las prácticas padecidas y exponer por qué son injustas —tanto ellas como los modelos teóricos que las sustentan—. También quiero mostrar, por un lado, otras formas de tratar la discapacidad y, por otro (y esto es esencial), determinados criterios a la hora de plantear cualquier teoría política.

Esta revisión de la filosofía política respecto a la discapacidad, que conlleva una reformulación de todas las teorías políticas, desde algún punto de vista puede resultar excesiva y tal vez pretenciosa. Personalmente no lo considero así. Además, no soy ni el primero, ni el último, en proponerla. Existen otros trabajos y otros autores que desde una perspectiva similar, aunque con más talento, realizan una crítica completamente acertada. Y confío que cada vez más voces se sumen a lo que entiendo como una necesidad imperiosa, si queremos avanzar hacia una sociedad más justa. Que no se nos olvide que da igual la condición física o mental que se posea, que lo que aquí se propone alcanza, y debe hacerlo, a todos los seres humanos. Por eso espero que el cambio de paradigma sea inevitable.

Además, también pretendo desechar definitivamente la idea de que desde fuera (o mejor dicho, desde arriba) se puede determinar que una vida no merece la pena ser vivida. Y lo pretendo hacer no desde el buenismo sino con un razonamiento ponderado. En realidad, habitualmente es desde el prejuicio que se plantea el asunto. Con una idea errónea de lo que supone tener una determinada condición física o mental, y a través de un proceso de falsa empatía, se concluye que uno no podría vivir en aquel estado. Así que nadie puede hacerlo y, por tanto, nadie debería tener que soportarlo. De esta forma, la muerte o no nacer deben ser vistas como mejores alternativas para escapar de tamaño sufrimiento.

Este proceso mental se da, como decimos, por una falsa empatía que no se centra en la vida que se pretende juzgar, sino exclusivamente en un segmento de ella. Así el hombre sin brazos y sin piernas se convierte sólo en un sujeto sin brazos y sin piernas; la mujer con autismo, de la misma manera, no es más que autismo. Naturalmente, son más cosas y, como asegura Herman Hesse en su *Lobo estepario*, «hasta la vida más desgraciada tiene también sus horas luminosas y sus pequeñas flores de ventura entre la

arena y el peñascal»³. Aunque, claro, sería aventurar en exceso pensar o decir que la vida con discapacidad es la más desgraciada del mundo.

Sencillamente, es imposible hacer esa inferencia de que vivir sin brazos y sin piernas, o con autismo, o sin poder mover un músculo de cuello para abajo o... es una *inframanera* de vivir, es un estar muerto en vida. Y lo es porque tal vez en algunos casos lo sea —como también puede serlo para alguien el arruinarse y perder todo el dinero que tiene—, pero en otros no lo es —como tampoco lo es para muchos el arruinarse y perder todo el dinero que tienen—. No es una respuesta universalizable porque depende de la situación personal de cada individuo, de su situación social, familiar... y no sólo de su estado físico. Lo único que puede impedir escuchar a los afectados es el prejuicio fomentado por ese proceso de falsa empatía que ofrece una seguridad sin ninguna base real.

Pero, también, para ser escuchado hay que hablar. Tampoco es lícito escudarse en que se le tapa a uno la boca si no se pretende emitir sonido alguno. Así que este libro es de igual manera una forma de responder al prejuicio, de abandonar el silencio y negar sin ambages la idea errónea que se tiene de la vida con alguna deficiencia ostensible. Aunque no sea una respuesta desde el relato de la cotidianeidad o un intento vano de mostrar la superación del día a día. No es esta mi intención en absoluto, ni creo que sea lo más útil en el ámbito de la filosofía política. No pretendo del lector una palmadita en la espalda, sino obligarle a analizar lo que aquí se defiende, obligarle a tomar partido y a actuar en consecuencia.

³ HESSE, Herman . *El lobo estepario*. Madrid: Alianza editorial, 2013, p. 60.

A. IDENTIDAD DISCAPACITADA

Asegura Appiah en el prólogo de su libro *Ética de la identidad* que en el debate filosófico, por lo menos el que se da en el mundo angloparlante, existe un consenso amplio sobre los fundamentos del liberalismo. Por ejemplo, nadie niega lo que debe esta doctrina a la teoría de la propiedad y libertad religiosa de Locke, o lo que se ha visto influida por las revoluciones estadounidense y francesa en su concepto sobre la igualdad humana y, por eso, « [...] es natural que un liberal hable de dignidad humana y presuponga que ésta (*ceteris paribus*, como de costumbre) es una posesión que corresponde por igual a todo ser humano»⁴.

Sin embargo, considero que es difícil mantener la afirmación, por lo menos mantenerla sin agachar la cabeza o mirando hacia otro lado, cuando liberales como David Gauthier aseguran que no se puede tener una relación moral “normal” con aquellos que no pueden sostener una vida productiva⁵ o manteniendo las definiciones de Rawls sobre quién puede ser un ciudadano y una persona⁶. Ambas concepciones alejan de la normalidad moral, de la ciudadanía e, incluso, de la noción de persona, a una buena parte de los que nadie se atrevería a negar que son seres humanos —aunque quizás también debamos poner esta afirmación en cuarentena—. Así que el consenso sólo es posible fundamentado en el olvido y la exclusión.

Porque, ¿cómo alguien excluido de la ciudadanía, alguien no considerado persona y con la que no se puede mantener una relación moral igual que con los *demás*, puede mantener la dignidad humana correspondiente a cualquier otro ser humano? Si como asegura Pierre Bourdieu «la magia social puede transformar a las personas por el hecho de decirles que son diferentes»⁷ aquellos señalados con el dedo acusador se verán ciertamente culpables. Y, aunque no sepan por qué, aunque desconozcan su delito, tendrán que gritar, pero en voz muy muy baja, el *Nolo Contendere* previsto en el

⁴ APPIAH, K.A. *Ética de la identidad*. Buenos Aires: Ed. Katz, 2007, pág. 13.

⁵ «El problema aquí no es el cuidado de los ancianos, que ya han pagado por sus beneficios durante su vida productiva. Las terapias de la extensión de la vida tienen, sin embargo, un ominoso potencial distributivo. El principal problema es el cuidado por los discapacitados. Hablar eufemísticamente de permitirles vivir una vida productiva, cuando los servicios que requieren exceden cualquier posible producción por su parte, oculta una cuestión que, comprensiblemente, nadie quiere afrontar». La cuestión para Gauthier es que «Estas personas no son aptas para participar en la clase de relaciones morales que puede fundar una teoría contractualista». GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press, 1986, p. 18 y nota 30.

⁶ «Una persona es alguien que puede ser ciudadano, esto es, un miembro de la sociedad plenamente cooperante durante una vida entera». RAWLS, John. “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”. En: GÓMEZ, Carlos (ed). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 202.

⁷ BOURDIEU, Pierre. *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Ediciones Istmo, 2008, p. 237.

derecho estadounidense para aquellos acusados que no quieren, o no pueden, declararse ni inocentes ni culpables.

Alguien en esta situación, alguien considerado *indigno*, ¿qué concepción puede tener de sí mismo? Es decir, qué clase de identidad puede tener y mantener. No se trata ciertamente de dilucidar sobre la disputa de si la identidad se construye o se descubre (aunque también tendremos que tratar de ello), si no de cuestionarse sobre si en esta situación no cabe otra que, siguiendo el título del libro de Erving Goffman, tener una “identidad deteriorada”. Sobre todo cuando «el individuo estigmatizado tiende a sostener las mismas creencias sobre la identidad que *nosotros* [la cursiva es mía]»⁸.

Para responder a la pregunta planteada es necesario considerar primero a qué nos referimos cuando hablamos de identidad y qué consideraciones tiene el término “estigma” introducido por Goffman en la construcción o descubrimiento de la misma.

⁸ GOFFMAN, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2006, p. 17.

I. UNA APROXIMACIÓN A LA IDENTIDAD MODERNA.

El concepto de identidad al que me quiero referir se aleja de la idea de un yo estable, que permanece inmutable a lo largo de la historia. Por eso hablo de identidad moderna y no de identidad *a secas*, porque la idea de lo que *somos* y de lo que *debemos ser* ha sufrido diversas transformaciones en el tiempo. La identidad se forma «en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas»⁹. Es un proceso continuo de cambio «precisamente porque las identidades surgen dentro del discurso»¹⁰. Pero si la identidad depende del contexto histórico, institucional... si forma parte de un relato inventado (en el sentido de creado, imaginado), ¿qué nexo en común tienen las diferentes concepciones de la identidad, los diversos *yoes* históricos?

Si [...] una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre / mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a "ser humano". "Mujer" y "negro" son entonces "marcas" (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de "hombre" y "blanco".¹¹

Es en base a la exclusión, a la sospecha, como se fundamenta la identidad. Siempre es el uno frente al otro excluido. El “cierre” es el que culmina el *yo*. Se convierte la identidad, entonces, en un juego de poder en el que se fijan las posiciones y unas normas determinadas. O más explícitamente en el poder de la exclusión. El *yo* se define por lo que no es, por lo que no está permitido que sea, «se construye a través de una “falta”, una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada — idéntica— a los procesos subjetivos investidos en ellas»¹².

Los límites del yo “hacia fuera” son los que determinan el yo “hacia dentro”, pero al ser lo Otro, por definición, lo desconocido, la formación de la identidad es un relato de

⁹ HALL, Stuart. “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?” En: HALL, Stuart y DU GAY, Paul (comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 18.

¹⁰ Loc. cit.

¹¹ LACLAU, citado en *Ibíd.*, pág. 19.

¹² *Ibíd.*, p. 21.

fantasía contextualizada. Esos límites maleables, que cambian dependiendo de la situación política, económica, social..., que determinan el *yo*, por su propia inestabilidad, convierten la identidad en algo correoso, difícil de asir. Así que quizás deberíamos hablar en lugar de identidad de identificación: con ese Otro, con lo que nos impele a ser; identificación con el *yo* ideal creado en ese juego de exclusión... Aunque me temo que con esta estrategia tampoco ganaremos mucha estabilidad. La identificación¹³ también se produce por el relato, surge en y con el lenguaje. Es, como asegura Judith Butler, el ser «*llamado por primera vez con un nombre* lo que nos sitúa dentro del discurso»¹⁴. La acumulación de las “llamadas” son constitutivas del *yo*. No podemos salir de ellas, tomar distancia, y desde ese punto alejado oponernos, ya que «el “yo” que se opusiera a su construcción siempre parte de algún modo de esa construcción para articular su oposición»¹⁵.

El *yo* se forma a la contra pero ¿qué es eso que se ha creado? Porque aunque sea correoso, aunque se nos escape en cuanto intentamos asirlo, hay que reconocer que se ha producido un proceso en el sistema identitario, tenemos que aceptar que no es lo mismo lo que significa ser un *yo* en la actualidad que hace un siglo, y así sucesivamente. Es diferente ser negro hoy que en el siglo XIX, al igual que también lo es el ser mujer. Así que, aunque sea más fácil o más difícil determinar lo que la identidad es, no cabe duda de que ha cambiado a lo largo de la historia. Es por eso que, para nuestro propósito, debemos fijar una serie de balizas para entender qué es el *yo* y más concretamente, qué es el *yo* moderno que se ha creado, que es lo que realmente importa definir para poder plantear la cuestión central de este apartado.

1.1. Tres rasgos de la identidad moderna.

Charles Taylor en su profuso ensayo sobre las fuentes de la identidad moderna, tras analizar el proceso identitario desde Platón hasta la posmodernidad, asegura que ésta se basa

¹³ «La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay “demasiada” o “demasiada poca” [...]». *Ibidem.*, p. 15.

¹⁴ BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Barcelona: Ed. Paidós, 2002, p. 181.

¹⁵ Loc. cit.

[...] en un sentido del yo, definido por las facultades de la razón desvinculada, como también por la imaginación creativa, en las comprensiones característicamente modernas de la libertad, la dignidad y los derechos, en los ideales de la autorrealización y la autoexpresión, y en las demandas de benevolencia y justicia universales.¹⁶

Como vemos por la definición de Taylor, existen una serie de condiciones que sustentan el sentido del yo. De entre ellas considero que hay tres que son fundamentales para entender la identidad moderna: la razón desvinculada; la libertad, la dignidad y los derechos (tres conceptos que van unidos); y una tercera, que se relaciona estrechamente con las otras —aunque no aparezca con nombre propio en la definición anterior—, como es la concepción del dolor (indispensable para entender lo que somos y por qué podemos hablar de benevolencia o justicia universal). Sin dolor, sin sufrimiento, o mejor dicho, con otra idea de lo que es dolor, de quién lo padece... serían imposibles la justicia universal y la benevolencia. Incluso el concepto de dignidad quedaría francamente trastocado.

1.1.1. La razón desvinculada.

Como hemos dicho, la razón desvinculada es una de las condiciones del yo moderno, pero ¿a qué nos estamos refiriendo con esa desvinculación? Es más, ¿de qué se estaría desvinculando la razón? Y, no nos engañemos, en último término nos estamos refiriendo a nosotros mismos, a nuestra capacidad para guiarnos, a la lucha entre la heteronomía frente a la autonomía, y a la victoria de esta última. O, cuando menos, a no considerar la autoridad de nadie como infalible y guiarse en la medida de lo posible por la propia razón, la de cada uno. Es a este proceso al que nos referimos con razón desvinculada. No es que seamos todos realmente autónomos (sobre qué es autonomía hablaremos más adelante); sencillamente, la desvinculación de la autoridad es una característica, un rasgo esencial, del yo moderno. Sin mucho esfuerzo, incluso, podemos ver el proceso de esta “razón desvinculada” deshaciéndose lentamente de las cadenas, ya que esa libertad para guiarse por uno mismo es un logro conseguido con el tiempo. Se tuvo que producir un cambio en la mirada del exterior hacia el interior para poder descubrir ese camino personal, propio de cada uno, a seguir.

¹⁶ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*. Madrid: Ed. Paidós, 2007, p. 680.

Este proceso de “interiorización”, asegura Taylor, trasmuta el orden platónico, racional preexistente, por uno *hecho*¹⁷. Así, de la contemplación del cosmos platónico nos encontramos con el vuélvete a ti mismo agustiniano: la contemplación del afuera se torna en un camino interno hacia Dios. La mente para poder amar(se) debe conocerse a sí misma y es ese autoconocimiento el que se convierte en amor y conocimiento de Dios. Es debido a la moral cristiana que «la perfección moral requiere la adhesión personal al bien, el compromiso total de la voluntad»¹⁸.

¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija.¹⁹

Pero, para Taylor, esta concepción no es más que un mero anticipo de Descartes, ya que será el filósofo francés el que asiente y establezca definitivamente las fuentes morales en el interior de cada uno. El propio filósofo francés reconoce que estudiándose a sí mismo logró más éxito que estudiando el mundo exterior. Y es ese estudio de uno mismo a través del camino correcto el que nos llevará al conocimiento. «Según Platón, para ser racional ha de conocerse correctamente el orden de las cosas. Para Descartes, racionalidad significa pensar de acuerdo con ciertos cánones»²⁰, ya que todos poseemos por igual «la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso»²¹. Será el método que se siga²² el que determine nuestro éxito para encontrar la verdad. Lo que consigue Descartes es derribar el criterio de verdad existente hasta entonces, que era básicamente el de la autoridad de unos pocos a los que había que seguir. Pero, ¿dónde buscar cuando la autoridad ya no tiene validez?

¹⁷ *Ibíd.*, p. 179.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 197.

¹⁹ SAN AGUSTÍN. *Obras completas: Tratado sobre la santísima trinidad (tomo V)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1990, p. 813.

²⁰ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, ed. cit., p. 219.

²¹ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 81.

²² «[...] los que caminan lentamente pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren, pero se apartan de él». Loc. cit.

Siguiendo este proceso de desvinculación de la razón, nos encontramos con Locke, que, al igual que el filósofo francés, considera el conocimiento verdadero como fruto del *yo*: «implica esencialmente el punto de vista de la primera persona. Implica desvincularme de mis síntesis y creencias espontáneas para someterlas a escrutinio»²³. Sin embargo, tanto en Locke²⁴, como en Descartes o San Agustín, el *yo* deberá seguir en su proceso de introspección, de “autoobjetivación”, con el fin de encontrar a Dios, de seguir su Ley. De ahí que tengamos que acudir a Montaigne (anterior a Locke y Descartes), nos dice Taylor, para encontrar que esa búsqueda radical del *yo* se gira hacia la búsqueda de su propia originalidad.

Las cadenas con el orden cósmico van cayendo hasta encontrarnos en el s. XVIII un *yo* totalmente desnudo, solo ante todos los órdenes de la vida. «Y esto plantea la imagen de un individuo soberano que no está vinculado “por naturaleza” a ninguna autoridad»²⁵. Ésta, la autoridad, deberá ser *creada* a través del consentimiento individual de cada uno. Pero si la autoridad se fundamenta en una convención, ya no existe un orden divino o natural que la determine. La concepción de los derechos, e incluso de la dignidad humana, también se verá afectada. La Ley de Dios no existe, ni tampoco la ley política, cuando menos aquella no consentida. Siendo así, los derechos o la dignidad también deben ser consensuados, pasaron los días del profeta que, tras serle revelada la verdad, decía a los demás lo que debían hacer.

Entonces, ¿cuál es esa comprensión “característicamente moderna de la libertad, la dignidad y los derechos” que surge de esa nueva visión de la autoridad?

1.1.2. El dolor.

Uno de los rasgos fundamentales de la identidad moderna, de esa comprensión, que se fue perfilando a partir del s.XIX es «la importancia que damos al hecho de evitar el sufrimiento»²⁶. Algo que no siempre se ha dado en nuestra cultura (o en otras culturas). No tenemos más que echar un vistazo, nos dice Taylor, a la descripción con la que inicia Foucault su libro *Vigilar y Castigar*:

²³ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*, ed. cit., p. 235.

²⁴ «V. gr.: habiendo experimentado en nosotros las ideas de existencia y duración, conocimiento y poder, placer y felicidad, cuando formamos la idea más adecuada al Ser Supremo extendemos cada una de estas ideas con la idea de infinitud, y juntándolas formamos nuestra idea compleja de Dios». LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Barcelona: Ed. Folio, 2002, p. 101.

²⁵ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*, ed. cit., p. 268.

²⁶ *Ibíd.*, p. 32.

Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, “llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano”; después, “en dicha carreta, a la plaza Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre [...] y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos [...]”.²⁷

Finalmente, el cuerpo del que intentó atentar contra el rey Luís XV de Francia fue descuartizado.

La descripción que hace Foucault es más extensa y prolija en detalles (de los que solo he presentado una muestra), pero con lo que aquí se recoge es suficiente para comprobar que los castigos eran terribles²⁸. No sólo eso, sino que además eran públicos. La plaza estaba llena de gente deseosa de ver sufrir al condenado, era prácticamente una fiesta del dolor que ahora sería impensable que se llevase a cabo con el beneplácito popular, ya que esta forma de considerar el sufrimiento ajeno ha sido sustituida. El impacto que tendría una visión similar en cualquier sociedad occidental actual sería tremendo. Entonces, ¿qué es lo que ha sucedido? ¿Por qué lo que a mediados del s. XVIII se veía como un castigo ejemplarizante, necesario e incluso lúdico, ahora se vería como una tragedia, una ignominia para todo el género humano? Es más, no solo el espectáculo del dolor; el trabajo de administrarlo también se limita a una serie reducida de funcionarios. Y eso, a decir de Stuart Mill, es uno de los efectos de la civilización: la sustracción de la visión del dolor y la delegación en «una clase peculiar y restringida: jueces, soldados, cirujanos, carniceros y verdugos»²⁹ el administrarlo.

Taylor asegura que la posición en que situaron los utilitaristas al dolor y al placer sensual se convirtió en fundamental para que el sufrimiento humano, e incluso el animal, no pudiera ser obviado en el discurso social³⁰. Sin embargo, se debe a algo más;

²⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 2005, p. 11.

²⁸ También nos podemos remitir a Nietzsche cuando se refiere a la “época del temor” en la que « [...] se gustaba de infligir dolor y se veía recaer sobre otros las más terribles cosas de este tipo sin otra sensación que la de la propia seguridad». NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf, 2002, p. 123.

²⁹ MILL, J. S. *Collected Works of John Stuart Mill (Volume XVIII)*. Canada: Universidad de Toronto, 1997, p. 131.

³⁰ «Al otorgar una significación central al dolor y al placer sensual y al desafiar las diferentes concepciones del orden, los utilitaristas hicieron posible que por primera vez el alivio del sufrimiento humano, y también del animal, saltara a la palestra como prioridad en el discurso social». TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*, ed. cit., p. 454.

o mejor, esta reestructuración se dio gracias a la desvinculación que hemos citado anteriormente. Al quedarse el ser humano solo, descarnado, el dolor perdió todo su valor. Ya no era posible darle sentido, el dolor no era redentor, simplemente daño recibido o causado. No era el fruto de una divinidad superior que sabía lo que hacía, simplemente era algo que ocurría pero que nadie quería padecer y que, además, podía (incluso debía) ser erradicado a través de diversas técnicas clínicas. Así se deja en manos de la medicina el poder de determinación, de dar sentido. Y es bajo este auspicio de la ciencia médica que nos encontramos con una escisión a la hora de tratar el dolor y la enfermedad³¹. O si se prefiere, una respuesta diferente a la hora de responder a la (ir)racionalidad ética del universo.

El ser sufriente, reducido por el dolor, a diferencia del que goza, necesita saber por qué sufre. Busca una explicación habitualmente dotando de un significado al dolor padecido. En todas las culturas, en todo tiempo, la humanidad ha intentado explicar su dolor, ha necesitado dotarle de significado. Este proceso sucede a dos niveles: por un lado, el plano personal, donde las personas que sufren buscan un porqué a su sufrimiento personal (y en ocasiones lo consiguen); pero por otro lado, esa búsqueda trasciende al plano cultural. «Cuando caemos en el dolor caemos también en una red de significados ya contruidos»³². Históricamente esa respuesta se ha centrado en la culpa del doliente. Un ejemplo paradigmático de esta concepción es la visita que recibe Job por parte de sus amigos cuando Dios le pone a prueba “colmándole” de sufrimiento. Estos, que supuestamente van a consolarle, buscan en todo momento el porqué del castigo en algo que había debido hacer Job³³. Quien sufre se lo merece, de una u otra forma, aunque no lo sepa. Ese castigo divino visible a través del dolor y del sufrimiento es una de las constantes no solo en la tradición hebraica, sino que también, como veremos más adelante, en la pagana.

³¹ A pesar del avance de la medicina y de sus meritorios éxitos, el dolor sigue presente en nuestras vidas, de manera constante. Solo con echar un vistazo a las cifras que presenta David Morris en su libro *La cultura del dolor* podemos darnos cuenta de hasta qué punto vivimos en una época de dolor. Y no nos estamos refiriendo a zonas geográficas donde el sufrimiento puede ser evidente. En EEUU, por ejemplo, en 1983 había 90 millones de personas que padecían de dolores crónicos, de los cuales 60 millones estaban parcial o totalmente incapacitados para el trabajo, con un coste médico de entre 60.000 y 90.000 millones de dólares anuales (en España las cifras de personas con dolores crónicos se sitúa sobre el 11%). No es, entonces, que la medicina haya logrado erradicar el dolor y mucho menos que haya conseguido dotarlo de significado.

³² MORRIS, David . *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996, p. 20.

³³ «Recuerda bien: ¿qué inocente pereció? / ¿Qué inocentes fueron exterminados? Por lo que siempre vi, los que aran la iniquidad, / y siembran la desventura, la cosechan». (Job 4, 7-8)

Quien sufría un daño debía ser culpable de algún mal, quizás sólo conocido por Dios y, probablemente, por el propio infractor. En este último caso, se sumaba a la culpa el ocultamiento de ésta por parte del causante del mal. Un doble motivo de reproche, de marcado. Aunque para entender mejor este punto es conveniente atender la distinción que estableció Leibniz en su *Teodicea*, entre tres clases de males: el metafísico (la imperfección), el físico (el padecimiento) y el moral (el pecado), ya que no todos son iguales en virtud de la visibilidad de la culpa. Así, la explicación del mal moral (el pecado) se hace evidente en la propia acción. El ladrón o el asesino se ponen en evidencia en el momento que matan o asesinan, es su acto el que les hace culpable. Sin embargo, en el padecimiento, en la enfermedad o la desgracia, hay que intuir el porqué. Se hace necesario indagar para tratar de alejar la tormenta de la irracionalidad.

[P]uede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin; esto es, para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes. La pena sirve también para producir la enmienda y para ejemplo, y el mal sirve muchas veces para gozar más del bien, y en ocasiones contribuye a que alcance mayor perfección el que lo padece, al modo que el grano que se siembra experimenta una especie de corrupción para germinar: preciosa comparación de que el mismo Jesucristo se ha servido.³⁴

El mal físico es necesariamente querido por Dios, bien como castigo o bien para evitar un mal mayor u obtener un bien superior. Que desconozcamos qué males o bienes superiores serán esos simplemente pone de manifiesto que los caminos del Señor son inescrutables, no que sean imaginarios. Debemos ser humildes y aceptar esta verdad, asumir nuestro dolor como parte de un castigo o un bien futuro. Tal vez como un depósito que nos dará réditos en otro momento, sea en esta vida terrenal o en aquella celestial que se nos promete. En cualquier caso, el padecimiento y la enfermedad, estarán enmarcados dentro de un marco simbólico que les da sentido, no solo explicando la motivación sino, incluso, dando esperanzas al doliente. Pero, como hemos visto, a lo largo de la historia se produce un proceso por el que el ser humano se aleja de Dios, se independiza de la autoridad Divina, incluso de toda autoridad. Y muerto Dios,

³⁴ LEIBNIZ, Godfred G. *Teodicea (ensayos sobre la bondad de dios, la libertad del hombre y el origen del mal) y Monadología*. [Kindle Version]. A través de Amazon.com.

¿dónde encontrar el sentido al dolor? ¿Cómo no ver en él nada más que sufrimiento sin sentido?

En la historia del pensamiento occidental nos encontramos con importantes figuras de la filosofía que en este proceso hacia la irracionalidad moral del cosmos tratan de buscar alguna explicación en la que sustentarse, tratan de crear agarres aunque sea para sujetarse durante unos instantes, como es el caso de Hegel que trató de justificar el sufrimiento, el dolor, como medio para que el espíritu conozca su esencia, como condición necesaria para que la libertad exista realmente en el mundo. Al ser todo lo real racional, lo que forma parte de lo real es racional y por tanto es como debe ser. Si fuéramos conscientes de ello, nos dirá Hegel, el dolor aunque igual de real nos sería menos angustioso, más soportable o, cuando menos, no perdería el sentido, aunque para ello necesitemos un espíritu cuyos caminos son igual de inescrutables que los de aquel Dios monoteísta que castigaba a Job o del que buscaba Leibniz una explicación en su *Teodicea*. No parece más que un juego de trileros que se limita a cambiar la bola de sitio esperando a que nadie se dé cuenta.

«Nuestro dolor, oficialmente vaciado de significado, mero zumbido negligente a lo largo de los nervios, es el producto de su propia y específica historia moderna»³⁵. Es un dolor que solamente duele, aunque haga algo más, o por lo menos aunque creamos que hace algo más, ya que el doliente tratará, cuando menos, de ver en él un signo de superación, de fortalecimiento de su carácter³⁶. Aunque ya no tenga un porqué, o el por qué sea mero listado de los síntomas adscritos a una enfermedad cualquiera, sí puede mantener su halo redentor, ya no como salvoconducto para la salvación sino como forjador del carácter.

Sin embargo, a pesar de esa aparente falta de sentido, fruto de la desvinculación y, por decirlo rápidamente, de la muerte de Dios, el dolor se convierte, sobre todo en el siglo XVIII y principios del XIX, en un medio para determinar quién es humano, verdaderamente humano, y quién no. La supuesta insensibilidad al dolor marca como infrahumano o como una categoría diferente de humanidad. Así que se mantiene de una u otra forma el dolor como referente de algo. En este caso de lo que es y no es humano, de lo que debe ser tratado como tal o puede ser apaleado, maltratado, porque no sufre.

³⁵ Morris, op. cit., p. 5.

³⁶ «Solo el gran dolor es el liberador último del espíritu [...] Dudo que un dolor como ese haga “mejorar”, pero sé que nos *profundiza*. [...] de esos largos y peligrosos ejercicios de dominio de sí mismo se sale como una persona distinta [...]». NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*, ed. cit., p. 37 y 38.

De hecho, es precisamente en esa incapacidad en la que se basaban los partidarios de la esclavitud para defender éticamente su trato a los negros, claramente inferiores, incapaces de sentir el dolor tan intensamente como lo hacía su blanco terrateniente amo. Esa misma idea le hacía asegurar a Nietzsche que:

La curva de la capacidad humana de sufrir dolor parece en verdad que desciende extraordinariamente y casi repentinamente tan pronto se tiene tras de sí los primeros diez mil o diez millones de personas dotadas de una cultura superior, y a mí no me cabe ninguna duda de que, comparado con una noche doliente de una sola mujercita culta histérica, no es nada el sufrimiento de todos los animales juntos que hasta ahora han sido interrogados con el cuchillo a fin de obtener de ellos respuestas científicas.³⁷

Igualmente, S. Weir Mitchell (reputado neurólogo del XIX) aseguraba que «hemos ganado, sospecho, una capacidad intensificada para sufrir. El salvaje no sufre el dolor como nosotros»³⁸. Se busca, además de mantener un lucroso negocio como era el de la esclavitud, fijar el dolor como medio para determinar la “cultura superior”, la civilización. Son los blancos de occidente los únicos verdaderamente humanos. En contraposición, los negros solo son bestias (o poco más). Si son bestias no sufren tanto como los humanos, y si no sufren tanto como éstos es porque son bestias. El trato que es legítimo dispensarles, entonces, se asemeja al de un animal de carga, al sufrido por un caballo o un burro. Sienten dolor, por eso cuando son golpeados suelen hacer caso a su amo, pero el mínimo necesario, y desde luego mucho menos que un humano. Lo mismo sucedería con los negros, siendo su dolor el mínimo necesario para obedecer ante el castigo físico, serían incapaces de sufrir verdaderamente.

En paralelo a esta concepción existe otra, la que finalmente se impondrá, que considera la esclavitud una ignominia, algo totalmente execrable, precisamente porque los negros son personas y las personas sufren todas por igual. El doliente —da lo mismo que sea negro, amarillo o blanco— padece cuando es castigado, siente el dolor suficiente como para sufrir. Y en una sociedad, en un mundo volcado en la búsqueda del remedio contra el dolor, es inaceptable que éste se infrinja injustamente.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Edaf, 2000, p. 111. Aunque, siendo fiel a su espíritu contradictorio, en otro de sus libros asegura que «poder sufrir es lo de menos: en ese punto las mujeres débiles, e incluso los esclavos, llegan con frecuencia a la grandeza». NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya Ciencia*, ed. cit., p. 308.

³⁸ Morris, op. cit., p. 44.

En ambas concepciones el dolor es el centro de atención —en concreto, el grado de padecimiento— pero existe un punto que merece la pena reseñar: el nexo entre civilización y el aumento del dolor. Más que el progreso conlleve sufrimiento, que también, lo que supone es un aumento de la sensibilidad. Cuanto más civilizados más tendemos a sufrir, más tememos sufrir y más nos horroriza ver sufrir³⁹. Por eso los ajusticiamientos deben ser sacados de la plaza pública. Por eso el dolor debe ser aplacado. Ya no es suficiente con darle sentido, con buscarle una explicación, debe desaparecer. Y para lograrlo la única que nos puede ayudar es la ciencia médica con sus técnicas y terapias farmacológicas capaces de alienarnos, de sacarnos de sí, de asegurarnos un mundo más allá del dolor mediante la curación, no del alma (como aseguran las religiones) sino del cuerpo. No en vano, la promesa de acabar con la enfermedad, la promesa de ese paraíso futuro, llevaba a la gente a someterse a dolorosas operaciones. Sufrir ahora indeciblemente, aunque solo sea por unos minutos, para sentir alivio el resto de su vida —o cuando menos hasta la próxima vez—. Al fin y al cabo, estaban acostumbrados a hipotecar su felicidad, no era diferente de lo que les exigía la religión o la nación.

Sin embargo, el 16 de octubre de 1846 se produjo un vuelco absoluto de la situación cuando William Morton, un dentista de Boston, ante un estupefacto auditorio del Hospital General de Massachussetts, consiguió dormir a una persona, con una esponja humedecida en éter y un aparato de inhalaciones, para que posteriormente fuera operada (se le extrajo un tumor de la mandíbula) sin sufrir dolor alguno. Se acababa de inventar la anestesia⁴⁰, y con ella la necesidad de postergar un bien presente para recibir uno futuro. Las insufribles operaciones se convertían en indoloras técnicas de curación. Se acabó la supresión del dolor por medio de más dolor (un contrasentido). Así, S. Weir Mitchell proclamaba recordando aquél maravilloso día:

Cualquiera que sea el triunfo que aún la mente nos depare,
 cualquier don que pueda aún enriquecer a la humanidad,
 ¡ah! no habrá hora semejante en los años por venir,

³⁹ En este sentido se entiende la civilización como el acto de civilizar, es decir «conducir a la civilidad, hacer civiles y suaves las costumbres y las maneras de los individuos». DE KONICK, Thomas. *De la dignidad humana*. Madrid: Ed. Dykinson, 2006, p. 20.

⁴⁰ En realidad, el primero en usar éter etílico en una operación fue Crawford Williamson Long en 1842, y anteriormente, Horace Wells (del que Morton fue ayudante) ya había comenzado a usar óxido nitroso como anestesia.

ninguna hora tan dulce como ésta en que esperanza, duda y temor
en medio del silencio contemplaron un cerebro ansioso
decretar, con decisión digna de Dios, la muerte del Dolor.⁴¹

El Dolor, en mayúsculas, como un dios caído, había muerto. Por supuesto que es una estupenda exageración fruto de un estado de ánimo exultante y de una fe sin ambages en la medicina, además de una ceguera formidable ante lo que sucedía a su alrededor. Ni en 1846, ni en la conmemoración posterior (donde se encuadran los versos de Mitchell), ni siquiera en la actualidad, el dolor ha desaparecido. Aunque quizás sí, en buena medida, ese Dolor con mayúsculas, casi divino. Con la caída de los demás dioses que daban sentido a nuestra existencia, caía también como pieza de dominó el Dolor portador de la culpa o incluso redentor. Si bien, aun suponiendo que Mitchell estuviera en lo cierto en su proclamación de la muerte del Dolor, todavía nos quedaría, como aseguraba Schopenhauer, el tedio⁴², el duelo de la muerte y, su aparente preámbulo, la vejez. Así que no se entiende semejante exaltación salvo que se considerase un primer paso para el fin de todos los males. Y todo ello a mayor gloria de la ciencia y, en concreto, de la medicina.

Sin embargo, nada se dice del dolor como castigo, no ya divino, sino humano. Si la anestesia acabase con el dolor, con todo el sufrimiento, debería confiscarse, limitar su uso o, de lo contrario, el Estado perdería gran parte de su capacidad punitiva. La necesidad de infligir dolor, de hacer daño, para redimir al infractor, al ladrón, al asesino, no puede ser anulada por un avance médico. Como tal debe quedarse encerrado en el ámbito que le corresponde. El Estado necesita el dolor para castigar, en muchas ocasiones simplemente para hacer daño. Esto es lo que precisamente vio Schopenhauer en un centro penitenciario para presos condenados a galeras, sencillamente dolor, sufrimiento sin sentido.

Considero que la suerte de estos desgraciados es mucho más horrible que la pena de muerte. Las galeras, que he visto desde fuera, parecen el lugar más sucio y repugnante que uno pueda imaginarse. [...] Es horrible considerar que la vida de estos forzados a galeras carece

⁴¹ Morris, op. cit., p. 73.

⁴² «Mas la base de todo querer es la falta de algo, es la indigencia, o sea el dolor. [...] A falta de objetos que desear, cuando los consigue rápidamente, se apodera de él un vacío aterrador, el aburrimiento». SCHOPENHAUER, A (2002). *El mundo como voluntad y representación III y IV*. Barcelona: Folio, 2002, p. 130.

completamente de cualquier satisfacción [...] y que aun después de veinticinco años de sufrimiento ininterrumpido no hay todavía ninguna esperanza: ¿puede concebirse una sensación más horrible que la de uno de esos infelices mientras es herrado al banco de la oscura galera del que nada, sino la muerte, logrará separarle!⁴³

En este caso no es la redención lo que se busca, sino simplemente el castigo. Es entonces cuando se convierte en un sin sentido. Cuando no hay esperanza, cuando el dolor no es medio más que para más dolor, el sufrimiento se vuelve inaguantable. Es por eso que la capacidad para acabar con él, bajo cualquier circunstancia, se convertiría en el logro más importante de la ciencia. No puede ser otro el objetivo de un Estado que hacer sufrir solo *al que lo merece*, no por mandato divino, sino humano. Apoderarse de la explicación, del porqué y del cuándo se debe sufrir. Y tampoco tenemos que hacer un viaje en el tiempo para comprobarlo. Hoy mismo, cada día, podemos comprobar cómo las naciones tratan de monopolizar el dolor justificándolo en la lucha contra el terrorismo (como EEUU en Guantánamo) o en la estabilidad del país frente a los enemigos, ya sean internos o externos, financiados por potencias extranjeras. Se trata de alguna manera de ofrecer una justificación. Pero el dolor infligido por los humanos siempre la tendrá de una forma u otra. Son la enfermedad, las catástrofes naturales, los terremotos, los huracanes... El dolor que todos esos fenómenos infligen el que con la muerte de Dios, con el proceso de desvinculación, ha perdido todo sentido.

Nos encontramos con dos clases de dolor que deben ser controlados. Por una parte, anulando el sufrimiento impuesto por la enfermedad o la naturaleza; por otra, limitando y castigando la capacidad del ser humano de infligir dolor. No se trata exactamente de hacer desaparecer el dolor sino de monopolizarlo. Sólo a unos pocos agentes del Estado les estará permitido impartirlo. Pero, además, también unos pocos estarán legitimados para mitigarlo. Las ejecuciones desaparecerán de las plazas públicas aunque seguirán existiendo en recintos especiales para ello, y lo mismo sucederá con la anestesia o los analgésicos. Solamente podrán ser adquiridos o administrados en recintos especiales y por personal facultado para ello.

Pero la necesidad de monopolizar el dolor no es algo nuevo, toda la historia de la humanidad se ha basado en quién y cómo podía impartirlo. Y lo habitual era mostrarlo, presentar ese poder, normalmente haciéndoselo gritar al que lo padecía. Por eso, cuando

⁴³ OCAÑA, Enrique. *Sobre el dolor*. Valencia: Pre-Textos, 1997, p. 179 y 180.

no era posible controlarlo, se buscaba una explicación para poder asirlo de alguna forma. Entonces, si siempre ha habido esa necesidad, ¿por qué esconderlo? Mill o Nietzsche coinciden en asegurar que se debe al proceso de civilización. Este es el que nos ha hecho más sensibles al padecimiento del otro. El placer propio y el dolor ajeno orbitan alrededor del *yo* civilizado, lo que conlleva una nueva concepción de lo que es el ser humano. O quizás esa nueva concepción es la que lleva al primer plano al dolor y al placer sensual. En cualquier caso, en todo este proceso es clave esa concepción, que no es otra que la dignidad humana moderna.

1.1.3. La dignidad humana.

En este punto tenemos que diferenciar entre los que creen ser hijos de un Dios que los ha creado a imagen y semejanza suya y los que consideran que no tienen nada que ver con la divinidad. Para los primeros está claro que la dignidad les es otorgada por Dios mismo y que es la posesión del alma lo que les hace radicalmente diferentes del resto de la creación. Estos requisitos (ser hijos de Dios, creados a imagen y semejanza suya y portadores de un alma inmortal) solo lo cumplen los seres humanos, por lo que ellos serán especiales, tendrán una dignidad diferente a todo lo que está bajo el cielo y sobre él (a excepción del propio Dios). Pero este punto de vista no es el que me interesa, independientemente de que sea equivocado o no.

No me interesa, primero, porque si bien en otras épocas era la doctrina dominante y estaba muy bien delimitada, en la actualidad no es así. Hay muchas personas que no creen en la existencia de Dios ni del alma inmortal; otras creen en el alma pero no en Dios; y las hay, como es el caso del San Manuel de Unamuno, que creen en Dios pero no en la inmortalidad del alma. Y, segundo, no me interesa porque se hace necesario responder a la cuestión sin muletas ni juegos de tahúres. Ya no es válido recurrir a Dios para justificarnos aunque solo sea porque está tan cuestionada su existencia que es más seguro buscar respuesta en otro lado. Si basamos nuestra dignidad en un Ser trascendente del que, por lo menos en la actualidad, hay tantas dudas, tendremos que ponerla en cuarentena por lo menos hasta que se resuelva la polémica. En el peor de los casos (si Dios no existe) careceríamos de dignidad y en el mejor dependeríamos del resultado de una discusión que se extiende *ad infinitum*. Pero la cuestión debe ser respondida cuanto antes, sin excusas. Por eso tenemos que buscar en otro sitio, alejado de la divinidad. Y si no encontramos otro lugar, más nos valdrá admitir que no tenemos

«ningún componente adicional especial», que la idea de dignidad humana no es más que una convención útil para mantener nuestro estilo de vida y aceptar la acusación de especismo que nos hace Peter Singer en su *Liberación Animal*.

Pero antes que nada debemos asumir un problema previo: quizás la noción que podamos tener sobre la dignidad no se encuentre ni tan siquiera articulada, así que si preguntásemos a alguien sobre qué cree que es, quizás nos contestase como el mayordomo Stevens, de la novela de Kazuo Ishiguro, *Los restos del día*, que probablemente se trate de no desnudarse en público. Lo cual parece bastante alejado de una visión razonada de lo que puede ser la dignidad, pero qué duda cabe que a pesar de todo es un punto de vista. Además, tampoco parece que podamos ser mucho más precisos, por lo menos si nos alejamos del amparo divino. Justamente esto es lo que le sucede a Taylor cuando a la hora de explicitar en qué creemos que consiste la dignidad asegura que:

Podría consistir en nuestro poder o en nuestro sentido del dominio del espacio público; o en nuestra invulnerabilidad ante el poder; o en nuestra autosuficiencia, o en que nuestra vida tenga su propio centro; o en saber que gustamos a los demás, o que ellos nos admiran o que somos el centro de atención.⁴⁴

O también podría tener que ver con mi situación económica, con ser poseedor de una vivienda, un empleo o una familia. Es decir, un sinfín de *items* que, por lo menos, parece que tienen que ver con nuestro poder tanto para hacer cosas como para tenerlas. Pero si esa capacidad de actuar y de poseer es nuestra dignidad, o la noción de ella, ¿qué sucede si no somos invulnerables ante el poder? Si no somos autosuficientes, si no gustamos a los demás (o no sabemos que lo hacemos), si no tenemos casa, ni dinero... ¿Careceríamos entonces de dignidad? ¿O es que simplemente hay que poner el énfasis en el hecho de tener *poder para* aunque no se haga efectivo? Puedo no tener dinero, porque estoy en paro, porque tengo una mala racha... pero en potencia tengo la capacidad para ello. En cuanto encuentre un nuevo trabajo o un golpe de suerte me haga tener una escalera de color tendré dinero de nuevo. Claro que, desde este punto de vista, una persona en coma profundo o un niño anencefálico parece que carecerían de dignidad.

⁴⁴ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*, ed. cit., pág. 36.

Es cierto que si se consiguiese revertir el coma en un caso y reparar el cerebro (las funciones cognitivas y sensoriales dañadas) en el otro, volverían a tener el *poder para* y así como los ojos mientras dormimos están cerrados y nada ven, pero pueden hacerlo en cuanto despertamos⁴⁵ porque en esencia tenían la capacidad para hacerlo, así los dos casos descritos anteriormente tendrían el *poder para* solo que abotargado. Porque ahí radica la diferencia entre el ser humano y el resto de animales, en su libertad, en su potencialidad, en no estar limitado.

Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza por sí sola ejecuta todo en las operaciones de la bestia, en tanto que el hombre concurre él mismo en las suyas como agente libre. La una escoge o rechaza por instinto y el otro por un acto de libertad, lo que hace que la bestia no pueda separarse de la regla que le está prescrita, aun cuando le fuese ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se separa a menudo en perjuicio propio.⁴⁶

Al ser humano «la misma indeterminación en que queda ante la llamada del instinto es la que le permite ser libre u optar entre múltiples respuestas posibles»⁴⁷. Esa capacidad para abstraerse del instinto⁴⁸ es lo que nos permitiría hablar de dignidad humana. Sin embargo, y aún asumiendo la posibilidad de huir de nuestros instintos, me da la sensación de que hemos hecho trampa. Porque si aceptamos que podemos devolver el *poder para* moverse, *para* sentir... a una persona en coma o a un niño anencefálico, aunque ahora no tengamos la capacidad técnica para hacerlo, también podríamos imaginar un gato al que mediante alguna terapia farmacológica o cirugía —al modo del Dr. Moreau— se le haya concedido la libertad de huir de su instinto y así alimentarse, para no morir, del montón de fruta o grano en el que está tumbado⁴⁹. Pero no se trata de hacer ciencia ficción. La persona en coma profundo moriría si no estuviera unido a un conjunto de máquinas que le mantienen con vida. Así que la

⁴⁵ «In sleep they are shut and there is darkness. They must await the awakening before they can see. Before the awakening it may be said that they possess the basic substance (quality) to see, but it cannot be said that they see». TUNG CHUNG-SHU. “Ying Yang Confucianism”. En: WING-TSIT CHAN (comp.). *A source book in chinese philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.

⁴⁶ ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Argentina: Elaleph.com, 1999, p. 33.

⁴⁷ ARTETA, Aurelio. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Madrid: Paidós, 1996, p. 149.

⁴⁸ Para otra visión de la libertad humana, o de la carencia de ella ver DAWKINS, Richard. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat editores, 1993.

⁴⁹ Rousseau, loc. cit.

pregunta es necesaria: ¿su dignidad es igual que la del resto de miembros de su especie con libre arbitrio? Si la respuesta es negativa, tenemos que definir, entonces, qué es y por qué lo es. En caso contrario, si consideramos que no hay diferencia, tampoco nos podemos evadir de las cuestiones anteriores.

Soy consciente de que los dos casos citados son extremos. Podríamos referirnos a personas con movilidad reducida o incapacidad completa para deambular o moverse, a personas con deficiencias sensoriales graves, o incluso de personas con deficiencias cognitivas leves... Pero en estos casos la respuesta no sería tan urgente. Es más difícil asegurar que alguien por moverse en silla de ruedas o por carecer del sentido de la vista (por poner dos ejemplos) tiene una dignidad diferente de aquellos que sí ven y pueden caminar sobre sus dos piernas. Sin embargo, respecto a los dos casos mencionados, y sin ir tan lejos, respecto a las personas con deficiencias cognitivas severas, sí que existe una corriente de pensamiento que establece la diferencia. «Las personas, escribe H. Tristram Engelhardt Jr., no los humanos, son especiales. Los humanos adultos competentes tienen una estatura moral intrínseca mucho más alta (*much higher intrinsic moral standing*) que los fetos humanos o las ranas adultas. [...] Sólo las personas escriben o leen libros de filosofía»⁵⁰.

Dejando al margen los casos del feto humano y el de los animales⁵¹ queda patente la distinción entre los “humanos adultos competentes” y los que no lo son. Las personas, las únicas portadoras de dignidad, son aquellas que “escriben o leen libros de filosofía”. En la práctica, la afirmación, tomada de manera literal, probablemente, limitaría la cifra a unos pocos miles en todo el mundo, pero no es mi intención reducir al absurdo la argumentación. Está bien claro lo que se plantea y quiénes quedan fuera, qué humanos adultos quedan fuera de la definición de persona. Y, recordemos, algo parecido sucedía con Rawls cuando definía quiénes eran personas y quiénes ciudadanos —si bien no era tan explícito como Engelhardt—. Pero es que parece francamente difícil no hacer distinciones en algún punto del camino.

Para la mayoría de los blancos, hasta hace muy poco, la mayoría de los negros no contaba en esa categoría [nuestra comunidad moral]. Para la mayoría de los cristianos, hasta el siglo

⁵⁰ DE KONICK, op. cit., p. 15. También nos podemos remitir a la cita de Gauthier anteriormente comentada respecto a la imposibilidad de igualdad moral de ciertos seres humanos.

⁵¹ Aunque también sean problemáticos los casos del feto humano y de los animales si tratamos de afrontarlos nos alejarían en exceso de lo que aquí queremos tratar, y aunque no pueda excluir ciertas referencias a los mismos, serán como apoyo a la tesis que se quiere plantear.

XVII poco más o menos, la mayoría de los paganos no contaba en esa categoría. Para los nazis, los judíos no contaban en esa categoría. Para la mayoría de los varones en los países donde la renta promedio anual está por debajo de tres mil dólares, la mayoría de las hembras no cuenta en esa categoría. Cada vez que las rivalidades tribales y nacionales se vuelven importantes, los miembros de las tribus y naciones rivales no contarán en esa categoría.⁵²

Nos cuesta creer que por el mero hecho de pertenecer a la misma especie biológica compartamos el mismo rango moral, independientemente de todo lo demás. Cuando menos, actuamos como si eso no fuera posible. Además, si lo hacemos, si nos consideramos iguales por ser *homo sapiens sapiens*, los habrá, como Peter Singer, que nos tilden de especistas, y quizás con razón. Porque si no hay ninguna diferencia entre el animal humano y el resto de animales, ¿por qué el trato debe ser diferente?

Puede llegar el día, en que el resto de la creación animal adquiriera esos derechos que nunca se les debería haber negado sino fuera por la acción de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la oscuridad de la piel no es una razón por la que un humano deba ser abandonado sin remedio al capricho del que le atormenta. ¿Quizás llegue el día en el que sea aceptado que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación de los *os sacrum*, son razones insuficientemente justa para abandonar a un ser sensible a su destino? ¿Qué otra cosa podría trazar la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar, o, quizás, la facultad discursiva? Pero, un perro o caballo adulto es sin duda alguna más racional, así como más sociable, que un bebé de un día, o una semana, o incluso de un mes. Pero aun suponiendo que no fuera así, ¿cuál debería valer? La pregunta no es, ¿pueden razonar?, ni, ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?⁵³

De todas formas, aunque tendamos a negar a los *otros* su igualdad de dignidad, sí que somos conscientes de que merecemos un “respeto”, de que no debemos ser dañados, vejados, o de que nos gustaría ser queridos, admirados...⁵⁴, de que tenemos dignidad, sea lo que sea eso. Aunque de manera intuitiva y de diferentes formas, consideramos a nuestro grupo, y a nosotros mismos, como integrantes de él, como portadores de una

⁵² RORTY, Richard. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. *The Yale Review*, 81 (4): pp.1-20, 1993.

⁵³ BENTHAM, Jeremy . *Introduction to the principles of Morals and Legislation*. Australia: Universidad de Adelaida, 2013 [Kindle Version].

⁵⁴ Charles Taylor distingue entre una clase de respeto, el de la no infracción, al que llama “activo” y el “actitudinal”, al que se refiere como aquél relacionado con la admiración de alguien o el pensar bien de otra persona.

dignidad especial. Salvo en casos específicos donde se ha minado de tal forma la identidad de un individuo que éste ha interiorizado la falta de dignidad que se le atribuye desde fuera, para los demás, para los *normales*, es una cuestión que no se formula. Se da por hecho. Si no podemos definirla, sí que podemos señalarla en nosotros mismos. Y aún asumiendo su porosidad, la dificultad para definirla, sí que parece que el concepto de dignidad ha ido transformándose a lo largo de la historia. La idea que tenían de ella los héroes homéricos no es la misma que la de un cristiano en la Edad Media, ni ésta que la de un ilustrado del XVII —aunque estas dos últimas es probable que tuvieran mucho más que ver entre sí que con la primera—. En cada periodo histórico las consideraciones respecto a lo que es el ser humano han influido de forma directa en lo que la dignidad es y en quien o quienes la poseen legítimamente. Así, por ejemplo, la ética del guerrero, que se supone preponderaba en la Grecia a la que canta Homero, situaba el énfasis de la dignidad en el respeto “actitudinal”. El dilema de Aquiles en la *Iliada* residía en la elección entre una vida longeva, familiar y anónima o una vida corta, guerrera y cantada eternamente por los aedos. Se trataba de ser admirado, esa era la clave del respeto y, por ello, de la dignidad, de una vida digna de ser vivida.

Este concepto de dignidad es uno de los tres ejes del pensamiento moral junto a «nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena [...]»⁵⁵. Aunque se presenten de forma separada, alguno de ellos puede ser fagocitado por otro, como en el caso de la ética del guerrero que hemos presentado, en la que una vida plena sólo es entendida como aquella que es merecedora de admiración. La cual sólo se puede conseguir a través de las victorias en el campo de batalla, del número de enemigos que han sido atravesados por la espada del guerrero.

A pesar de que hemos limitado la ética del guerrero a una época concreta, es evidente que rebasa ese ámbito cerrado. Quizás ya no como preponderante y con necesidad de apoyo (de algo ajeno a él), pero siguió vigente con una fuerza considerable. Los cruzados estaban imbuidos de esa ética cuando lucharon por la “recuperación” de Tierra Santa. Es cierto que ya no era suficiente ser recordado por los humanos; se hacía necesaria otra recompensa, aunque tampoco difería en exceso de la primera. Al fin y al cabo seguía tratándose de conseguir la inmortalidad, simplemente que el foco para

⁵⁵ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*, ed. cit., p.35

conseguirla hacía tiempo que había cambiado. Ya no era la memoria de los hombres la que la proveía, sino la reunión con Dios.

También hay algo de ello, es necesario que lo haya, en cualquiera de los soldados que llenan los ejércitos de las diversas naciones que saturan el planeta tierra. La admiración de los demás es uno de los motivos por los que hacemos cosas. Aunque, claro, las maneras de conseguir la admiración difieren de una época a otra. Un soldado ya no es admirado por matar a sus adversarios. Tiene que hacerlo, su entrenamiento militar lo deja bastante claro, pero es algo accesorio, incluso molesto. Lo es (admirado), eso sí, por luchar por su patria, por su nación o por su país (aunque no sean exactamente sinónimos), por llevar la libertad y la democracia a otras patrias, naciones o países⁵⁶. Es el otro el que acapara la atención, el otro al que hay que defender, al que hay que liberar o “democratizar”. Aunque, eso sí, al otro en cuanto se parece a nosotros o en cuanto se puede moldear para que lo haga.

Sea como fuera, ha habido una traslación, un movimiento en *el reconocimiento de sí* al *reconocimiento mutuo* y en ese cambio es crucial haber colocado el dolor en el discurso ético y moral. El dolor físico, el dolor del cuerpo que de ser una cárcel del espíritu se ha convertido en algo que tenemos que cuidar porque somos, sin ambages, nosotros. No debíamos olvidar que « [...] la base natural del respeto a los demás estriba en el hombre en esa repugnancia innata a ver sufrir a un semejante»⁵⁷. El dolor es el puntal del respeto —de ahí que Peter Singer extienda la dignidad a todo ser sintiente⁵⁸—, pero existen varias formas de introducirlo, o de apearlo, en el concepto de dignidad humana que podamos tener. Dependiendo de dónde situemos el foco de atención toda la estructura se moverá en una dirección o en otra. Dependiendo de la posición y la relevancia del cuerpo y/o la razón en el concepto de dignidad, estaremos excluyendo (o no) a según qué seres, y más específicamente seres humanos, que aunque

⁵⁶ Aunque tampoco nos podemos olvidar de la importancia que sigue teniendo Dios en todo esto. El que fue subsecretario adjunto de defensa para la inteligencia de Estados Unidos en 2003 (retirado en 2007), William Jerry Boykin, aseguraba que tenían que ganar la guerra contra Iraq porque «yo sabía que mi Dios era mayor que el de él; sabía que mi Dios era un Dios verdadero y el de él era un ídolo». FISK, Robert. Soldados de EU en Irak: con licencia para matar. [En línea]. *La Jornada*, México D.F., 27 de octubre de 2003. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/10/27/029a1mun.php?printver=1&fly=1>.

⁵⁷ Arteta, op. cit., pág. 196.

⁵⁸ «Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento [...] Cuando un ser carece de la capacidad de sufrir, o de disfrutar o ser feliz, no hay nada que tener en cuenta. Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (entendiendo este término como una simplificación que, sin ser estrictamente adecuada, es útil para referirnos a la capacidad de sufrir y/o disfrutar)». SINGER, Peter. *Liberación Animal*. Madrid: Trotta, 1999, p. 44 y 45.

sufren, no serán considerados dignos. Es en este sentido en el que Martha Nussbaum⁵⁹ considera dos tipos de dignidad: la kantiana y la aristotélica.

La primera, la kantiana, considera que «la dignidad de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación»⁶⁰. Es decir, reside en su racionalidad. El ser humano tiene dignidad porque es racional. Por eso no debe ser tratado tan solo como un medio y siempre debe ser considerado como un fin. Y, claro, es el deber únicamente el que nos tiene que guiar⁶¹. Pero si es la parte racional aquella que le distingue de los otros animales, la que le otorga su capacidad de ser digno, queda excluida la que le une a ellos. Por el contrario, para la dignidad aristotélica la racionalidad no es más que una parte de la humanidad. Y es esta última vía la que sigue Martha Nussbaum cuando asegura que:

La racionalidad no es algo idealizado que se contrapone a la animalidad; consiste sólo en una amplia variedad de formas de razonamiento práctico, el cual es uno de los funcionamientos posibles de los animales. La sociabilidad es por otro lado igual de fundamental e igual de general. Y las necesidades corporales, incluida la necesidad de asistencia, forman parte tanto de nuestra racionalidad como de nuestra sociabilidad; es un aspecto de nuestra dignidad, no algo que deba contrastarse con ella.⁶²

Si trasladamos el énfasis de la racionalidad a la sociabilidad y a las necesidades corporales (a todas ellas) la influencia del dolor será crucial a la hora de determinar si un ser tiene dignidad y en qué medida la tiene. Si, por el contrario, ésta depende exclusivamente de la racionalidad, que alguien sufra no importará salvo para determinar que lo hace. Siguiendo esta última vía, se podría replicar a Singer —cuando asegura que no hay justificación moral para no tener en cuenta el sufrimiento de cualquier ser— que por supuesto que la hay, y esa es precisamente la racionalidad. Todo animal que no sea

⁵⁹ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit.

⁶⁰ KANT, Emmanuel. *Fundamentación de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 131.

⁶¹ Del absurdo de esta postura, la de sublimar la actuación por deber como la única buena, dejó claro Friedrich Schiller cuando aseguraba que «al ayudar con gusto a los amigos, lo hago por desgracia con inclinación / Y entonces me suele corroer la idea de que no soy virtuoso / Así las cosas, no queda otro remedio, has de intentar odiarlos / Y hacerlo entonces con aversión, tal como te demanda el deber». *Ibid.*, p. 71 y 72.

⁶² NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., pág. 167. Si bien esta concepción de la dignidad no le impedía asegurar a Aristóteles que «sobre el abandono y la crianza de los hijos, una ley debe prohibir que se críe a ninguno que esté lisiado». ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 301.

racional quedará fuera del ámbito de la dignidad, independientemente de todo lo demás (aquí resuenan el eco de las palabras de H. Tristram Engelhardt Jr. citadas más arriba). Lo que por supuesto también excluye a aquellos seres humanos que no sean racionales en el sentido anteriormente propuesto por Kant. Solo los capaces de “darse leyes universales a sí mismos” serán los llamados dignos, los demás ejercerán su existencia sin dignidad.

En esta visión doble de la dignidad, me quedo claramente con la denominada por Nussbaum aristotélica. Es el ser humano en su conjunto el que debe ser tenido en cuenta, porque es el todo el que hace al ser humano. Un brazo desgajado del resto del cuerpo no es más que un trozo de carne inerte, y lo mismo sucede con el resto de las partes que forman un organismo vivo. Que no nos guste suponernos débiles, necesitados... no supone que no lo seamos. Cualquier teoría fundada en ese tipo de individuo inexistente (llamémosle kantiano) será un error y, además, moralmente injusta. Tenemos que decir con Edgar Morin que « [l]o que hoy está muriendo no es la noción de hombre sino una noción insular del hombre, separado de la naturaleza y de su propia naturaleza; lo que ha de morir es la auto-idolatría del hombre que se admira en la imagen pretenciosa de su propia racionalidad»⁶³.

Decíamos anteriormente que queríamos definir la dignidad (o por lo menos determinar quién la posee), queríamos saber si existe la dignidad humana, sin recurrir a instancias metafísicas. Como el explorador que se adentra en la profusa selva hemos caminado con dificultades hasta llegar al borde de una cascada, quizás el final de nuestro camino. Si el sufrimiento, la sociabilidad y las necesidades corporales son la base de la dignidad humana, si además son estas características las que nos unen con otros animales, sencillamente estamos al borde de caernos por el precipicio. Siguiendo esta vía, no solo no podríamos poner delante de la vida de un chimpancé la de un humano (por lo menos sin cometer injusticia), sino que tendríamos que concluir, por la misma razón, que la vida de un chimpancé tiene mucha más dignidad que la de una persona en coma o un niño anencefálico. Y aunque de la primera objeción es más fácil salir, de la segunda no lo parece tanto. Intentaré zafarme de las dos, pero puede que no consiga más que un burdo amaño.

Ante la primera objeción se puede argüir que solo los seres humanos tienen la potencia para desarrollar un tipo determinado de vida. La que llamamos vida humana.

⁶³ MORIN, Edgar. *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Ed. Kairós, 2005, p. 227.

Ésta estará constituida por una serie determinada de características que la diferenciarán de otro tipo de vida animal. Por ello se puede, y se debe, hablar de un sistema educativo inclusivo, que sea capaz de aglutinar todas las necesidades de los seres humanos, pero a nadie se le ocurriría plantear que se escolarizasen a las abejas o a los salmones. Y por la misma razón, nadie exige que los perros puedan votar. Cercenar a una persona (en el sentido de ser humano) la posibilidad de votar o de estar escolarizada será una injusticia social. No es el caso de los demás animales. Entonces, si las características vitales, si los componentes que conforman una vida u otra son diferentes, también podemos asumir que el tipo de dignidad difiere. Lo cual será válido para la mayoría de casos. Cualquier ser humano capaz de moverse, de relacionarse con su entorno, de sentir... tendrá una serie de derechos que determinarán, y a su vez serán determinados, por su dignidad. Pero, ¿qué sucede con el resto? Con los extremos. ¿Cómo puede tener la misma dignidad un ser humano que no es capaz de vivir una vida humana?

Para contestar a la pregunta, a la segunda objeción, hay que introducir otra forma de determinar la dignidad, diferente a la propuesta por Nussbaum. En concreto nos referimos a la división que hace Taylor al considerar la dignidad, entendida ésta como «un potencial humano universal»,

[Por un lado] aquella que acentuaría, en las líneas del contractualismo clásico [...] la neutralidad ciega de la esfera pública con respecto a los mundos de vida particulares, y aquella otra que quiere entender que esa esfera puede ser especialmente sensible a fomentar el desarrollo de esos mundos de vida, sobre todo cuando algunos de ellos están amenazados.⁶⁴

Es probable que la neutralidad del Estado no sea recomendable pero desde luego, por lo menos en sus efectos, no es del todo posible. Sobre todo si tenemos en cuenta que, como asegura Teresa López De La Vieja⁶⁵, la preexistencia de determinadas prácticas atribuidas a la esfera prepolítica llevan consigo formas de explotación y segregación, por lo que el mantenimiento de ese *status quo* sería en sí misma una forma de partidismo. Muchas de las leyes y disposiciones de cualquier Estado, aunque en su intención primase la neutralidad, en la práctica están favoreciendo a alguno de esos

⁶⁴ TAYLOR, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós ibérica, 1994, p. 31.

⁶⁵ LÓPEZ De La Vieja, Teresa. Neutralidad liberal y valores morales. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, n. 3: p. 182, 1998.

“mundos de vida particulares”. Un caso paradigmático puede ser la legislación sobre el aborto. Si un Estado opta por prohibirlo, aparte de ejercer coacción sobre las mujeres que quieran abortar, estará primando una concepción determinada del nonato que negará si opta por legislar a favor del aborto (como la posesión del alma por parte del feto)⁶⁶. Es en este punto de pretendida neutralidad de la esfera pública donde se encuentran en disputa el liberalismo y el multiculturalismo:

Durante mucho tiempo —desde la Ilustración, podríamos decir— la gran lucha liberal consistió en procurar que el Estado tratara a sus miembros sólo como individuos, sin favorecer ni desfavorecer ninguna identidad de género, étnica o religiosa en particular. [...] Otros, incluidos muchos de los llamados *multiculturalistas*, sostienen, por el contrario, que el Estado *debe* reconocer esas identidades, porque sin ellas los individuos carecerían de lo que necesitan para hacer una vida.⁶⁷

La idea que se afianza a finales del siglo XVIII sitúa al individuo frente a sí mismo, es a él al que tiene que mirar para conocerse, no puede asirse a modelos ajenos porque no hay nadie igual a él, es único y original y por tanto solo cada uno puede determinar cómo ha de vivir, qué camino debe seguir.

La noción de identidad moderna con la que nos encontramos tiene un grado importante de definición personal. Es el individuo el que tiene que determinar qué es. Él se encarga de construir su propia identidad. Sin embargo, definida de esta manera da la impresión de que cojea por algún lado. En la cita anterior de Appiah nos encontrábamos con la disputa entre liberales y multiculturalistas en la que se plantea como existentes (por ambos bandos) las identidades de género, étnicas y religiosas. Es cierto que con diferente énfasis según el bando pero ambos reconocen su existencia. Y si una identidad es común a varios individuos, tiene que haber algo más a parte de ese camino, de esa identidad personal aislada. Precisamente, esta misma idea de originalidad individual es la que utiliza Herder para establecer que diferentes *Völker* también deben tener (y la

⁶⁶ De todas formas, deberíamos distinguir entre varias clases de neutralismo, ya que hay diferencias sensibles entre la clase de neutralidad que puede defender Nagel y la que defiende Appiah. El propio Appiah establece una serie de diferencias entre su idea de “*neutralidad entendida como igual respeto*” y la que según él defiende Nagel, la “*neutralidad como aceptación razonable*”. En el primer caso «los actos del Estado no deben redundar en desventaja para nadie en virtud de su identidad». Appiah, op. cit., p. 151 y 152.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 122 y 123.

tienen) «su propia manera de ser humanos, y no deberían traicionarla por imitar a otros»⁶⁸. Si los individuos son únicos, los pueblos también lo son.

Se crea o no en las diferencias que tienen diversos *Völkers* de ser “humanos”, lo que manifiesta esta posición es que esa *originalidad* no desgaja al individuo de su entorno. Sólo él puede decidir su camino, su propia concepción del bien, y por eso dirán los liberales que el Estado no debiera inmiscuirse. Pero el hecho es que no hay posibilidad de crearse un propio camino estando completamente solo, sin familia, sin amigos... Si tenemos la posibilidad de seguir nuestro propio camino es gracias a que nos comunicamos con nuestro entorno. Imaginar un ser independiente capaz de realizarse a sí mismo, creernos Robinsones perdidos en una isla, es ciertamente una ilusión. Probablemente una perversa ilusión. Dependemos de los demás para ser y, por supuesto, a la inversa también sucede.

Ahora ya podemos volver a la cuestión anterior, a la angustiosa pregunta de ¿cómo puede tener la misma dignidad un ser humano que no es capaz de vivir una vida humana? La dignidad es “nuestro sentido del dominio del espacio público”, “nuestra invulnerabilidad ante el poder”, “nuestra autosuficiencia”, ser poseedor de una vivienda, un empleo o una familia, la sociabilidad, racionalidad y nuestras necesidades corporales... Todo eso y más, pero si dependemos de los demás para ser, también la dignidad dependerá de ellos. «Dignidad equivale a reciprocidad en el reconocimiento de la dignidad de todos»⁶⁹. Somos porque somos en sociedad, y porque somos en sociedad somos dignos. Es arbitrario conceder a una persona una dignidad diferente. Pero es igual de arbitrario dar o quitar concesiones de lo que es persona. Nuestra propia existencia en una ciudad nos convierte en ciudadanos así como nuestra mera existencia en una sociedad humana nos convierte en personas (lo que no ocurre con otros animales, ya que un perro que nazca en Irún, no será un ciudadano irunés). Por eso una vida digna para un ser humano es diferente de lo que lo es para cualquier otro animal; por eso si la ciencia médica nos lo permitiese, y quizás algún día lo haga, estaríamos obligados a sacar del coma a una persona en estado vegetativo o revertir la situación de un niño anencefálico; por eso es de justicia hacer todo lo posible para que una persona con graves deficiencias mentales pueda llevar una vida digna desde el punto de vista

⁶⁸ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*, ed. cit., p. 514.

⁶⁹ Arteta, op. cit., p. 152.

humano, es decir, que desarrolle todas sus capacidades (de cuáles sean éstas hablaremos más adelante)⁷⁰.

Pero avancemos un poco más en el análisis de la identidad moderna. Una vez fijadas las cuestiones de la razón desvinculada, el dolor y la dignidad humana, que determinan al yo, conviene tirar un poco más del hilo de ese ser en sociedad que nos constituye. Porque si la construcción de nuestra identidad es dialógica, si la vamos construyendo a través de nuestra relación con nuestro entorno, del mundo aprehendido por medio del lenguaje de nuestra familia, de la escuela, de nuestros amigos... Si “la magia social nos transforma”, mi identidad dependerá de lo que ese entorno crea de mí. Entonces, si todo ese entramado cultural es necesario para que exista un “yo” diferenciado dentro de una comunidad de *yoes* unidos y diferentes de otros *yoes*, dicho entramado, ¿debe ser mantenido para sostener la identidad? Puede parecer sencillo responder que sí, que debe serlo, pero ¿a costa de qué? y ¿hasta cuándo?

1.2. El carácter dialógico de la identidad.

El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana.⁷¹

Precisamos de una lengua para comunicarnos con los que nos rodean. Con nuestros padres, con nuestros amigos... Y, claro, con las instituciones públicas. Si estoy enfermo y acudo al médico que me corresponde, en el caso de España según el padrón, necesitaré comunicarme con él para poder decirle qué me pasa y para poder entender sus explicaciones y prescripciones. Tal vez suceda que la lengua de mis padres y mis amigos (de “mi entorno”) difiera de la lengua de las instituciones públicas (o para ser más exactos, de la de aquellas personas que trabajan en ellas). En este caso, mi lengua diferirá de la que Appiah denomina como *lengua política*. Es ésta la que nos permite

⁷⁰ Más adelante seguiremos explorando la idea de dignidad, pero en lo expuesto aquí están sentadas las bases de lo que podamos añadir. Aunque se utilicen diferentes denominaciones la esencia será la misma.

⁷¹ TAYLOR, Charles. *Ética de la autenticidad*, ed. cit., p. 68

acceder a la ciudadanía⁷² y aquella cuyo conocimiento debe ser garantizado por la educación pública. Todo ciudadano de determinado país debe poder usar la *lengua política* de dicho país para ser considerado ciudadano en igualdad de condiciones que el resto, ya que «permitir que exista una minoría sin acceso apropiado a la lengua política viola la igualdad»⁷³. Eso no es óbice para que un Estado además de procurar el conocimiento de dicha lengua intente que las minorías tengan la posibilidad de aprender en la escuela la suya propia. Es más, el Estado puede convertirla en lengua política para que esas minorías accedan con ella al ámbito público. Existen entonces dos opciones, Appiah no se decanta por ninguna de las dos: elevar la lengua minoritaria a rango oficial o dejarla en un ámbito reducido al que puedan acceder sus hablantes. En el caso de España hay varias lenguas oficiales pero a excepción del castellano, las otras (gallego, euskera y catalán) sólo son oficiales en determinada comunidad autónoma. En el País Vasco alguien puede pedir que la administración se comunique con él en euskera, pero no puede hacer lo mismo si se traslada a Extremadura, por ejemplo.

En cualquier caso, aunque se asuma que la lengua política sólo debiera ser el castellano (independientemente de la comunidad), con que el Estado garantizase su acceso y su conocimiento efectivo por parte de cualquier ciudadano, no violaría la igualdad. Si todos pueden hablar español no hay ningún problema en que las instituciones sólo utilicen el español. Pero, claro, *permitir que exista una minoría sin acceso apropiado a la lengua política viola la igualdad*. La pregunta es evidente, ¿qué sucede con los sordos, los sordo-mudos y los sordo-ciegos? Aun asumiendo que en el primero de los tres casos la persona pueda expresarse oralmente debido a que su sordera sobrevino en la edad adulta y que, después de un período de adaptación, ha logrado dominar la técnica de la lectura de labios, su comunicación oral (asumiendo, como he dicho, que sea posible) estará francamente disminuida. En cualquier caso, nos quedaría el resto de personas que no se pueden comunicar oralmente. También, a nivel escrito, habría que sumar a los ciegos que se ven imposibilitados para acceder a la documentación institucional, a no ser que ésta esté adaptada al sistema braille o se halle convenientemente digitalizada y accesible para personas con dificultades visuales severas. En todos los casos anteriores, siendo el castellano la lengua oficial única, se

⁷² «El ejercicio de la ciudadanía requiere la capacidad de participar en la discusión pública del sistema político; en consecuencia, es preciso que haya una lengua que sea uno de los instrumentos de la ciudadanía: podemos llamarla la *lengua política*». Appiah, op. cit., p. 164.

⁷³ *Ibíd.*, p. 165

estaría permitiendo que *exista una minoría sin acceso apropiado a la lengua política*. Considero que esto es un problema importante en el ámbito de la política. Sin embargo, y aunque volveremos más adelante al tema, no es exactamente este aspecto lo que me interesa resaltar ahora, ya que nos encontramos con otro escollo que afrontar: «Si yo pudiera hablar, no sería más sordo. Lo que significa que ya no tendría mi identidad; sería una persona completamente diferente, y no quiero eso [...]»⁷⁴.

Ante la posibilidad de dejar de ser sordo, mediante el implante de una membrana coclear, la respuesta de Jason Lamberton es una negativa rotunda. ¿Por qué?; porque ser sordo forma parte de su identidad. Alguien que considera su lengua propia el catalán no alterará nada importante de lo que considera su identidad por aprender otra lengua. Para que Jason opte por aprender otra lengua, tiene que dejar de ser sordo, y eso lo considera como una pérdida irreparable de su identidad. Claro, debemos distinguir, como hacen Carol Padden y Tom Humphries en *Deaf in America*, aquellos que simplemente por un problema físico carecen de la capacidad de oír de aquellos grupos de sordos que se consideran con una cultura y lengua (la lengua de signos, LS) propios⁷⁵. Estos grupos están compuestos por personas que nacieron sordas, que han aprendido a comunicarse a través de la LS y forman parte de lo que Amy Gutmann llama “grupos identitarios adscriptivos”⁷⁶.

Los Sordos — hago uso de la mayúscula para seguir a Padden y a Humphries— no consideran su sordera una minusvalía, sino una característica fundamental de su identidad. El mundo en el que han crecido —esos lenguajes de expresión humana a los que se refería Taylor, a través de los cuales se han relacionado con su entorno— está filtrado por la sordera, por su sordera. Se relacionan con sus amigos o con sus padres a

⁷⁴ La cita continúa: «[...] Jason Lamberton, estudiante de tercer año de la Universidad Gallaudet que usa el lenguaje estadounidense de señas, en respuesta a un periodista que le preguntaba si desearía un implante de membrana coclear en caso de que así tuviera la capacidad de oír. (Transcripción de *The News Hour with Jim Lehrer*, 19 de febrero de 2001.)». GUTMANN, Amy. *La identidad en democracia*. Buenos Aires: Ed. Katz, 2008, p. 169

⁷⁵ «[...] usamos *sordos* en minúsculas para referimos a la condición audiológica de no oír y Sordos, en mayúsculas, cuando nos referimos a un grupo particular de personas sordas que comparten una lengua — La Lengua de Signos Americana (ASL)— y una cultura». PADDEN, Carol y HUMPHRIES, Tom. *Deaf in America*. USA: Harvard College, 1982, p. 2. Y también: «El grupo de adscripción también puede tener su propia cultura, como es el caso en los Estados Unidos de la comunidad sorda que utiliza el lenguaje de señas, a la que ellos denotan mediante una “D” [de *deaf*, sordo en inglés] para significar que no sólo son sordos de nacimiento, sino también miembros de una cultura de señas.» Gutmann, op. cit., p. 170.

⁷⁶ «Lo que distingue a los grupos identitarios adscriptivos es que se organizan en torno a características que mayormente están fuera del alcance de la elección de las personas, como la raza, el género, la clase, la desventaja física, la ascendencia étnica, la orientación sexual, la edad o la nacionalidad». Ibid., p. 169 y 170.

través de una lengua, y es esa misma lengua con la que las personas que le rodean se relacionan con ellos. Tienen, por tanto, una lengua propia. Pero no sólo eso; además, con ella únicamente se pueden comunicar con un número determinado de personas: otros sordos y oyentes que dominen la lengua de signos. Con los demás esa lengua no les sirve, ya que la desconocen. Sin embargo, es la única que los Sordos pueden usar. No tienen otra herramienta de comunicación y su desconocimiento por parte de la gran mayoría de las personas con las que pudieran interactuar funciona como potente aislante, recluyendo al Sordo en su comunidad de Sordos, siendo ésta, por otra parte, la única en la que se siente a gusto.

Más arriba he escrito que en España, aparte del castellano, había tres lenguas oficiales más: euskera, catalán y gallego. Pero no es del todo cierto. En 2006 el Congreso aprobó la ley por la que se reconocía a la lengua de signos rango oficial. De esta forma tendría el mismo status que el resto. Desgraciadamente no es así. Ni es una asignatura obligatoria en la educación reglada, como sí lo son el castellano en toda España y el euskera, gallego y catalán en aquellas comunidades donde son oficiales; ni se obliga a los funcionarios a su conocimiento, como así se hace con el resto de lenguas oficiales (cada una en su ámbito correspondiente). Por tanto, aunque nominalmente sea una lengua co-oficial en toda España, de hecho, no lo es. Es más, sigue vigente el aislamiento producido por el desconocimiento de la LS de la mayoría de la población. Lo que no sólo facilita, sino que provoca la creación de grupos apartados, de comunidades aisladas de Sordos. Tienen una lengua, una historia común y una cultura (propiciada por las dos anteriores) propias.

Pero, podemos retorcer la situación algo más todavía: «Creemos que los niños deben ser criados principalmente en familias, y que esas familias deberían ser capaces de iniciar a sus hijos en las costumbres, las identidades y las tradiciones que los miembros adultos de la familia toman como propias»⁷⁷.

Como buen liberal, Appiah asegura que el Estado no debiera meterse en exceso en la crianza de los hijos por parte de sus padres. Para empezar, es mejor que un niño o una niña sean criados por la familia que por una institución pública. Es aquélla la que tiene que introducir en sus propias costumbres, identidades y tradiciones a los infantes. Esto no quiere decir que la educación no deba ser compartida por la familia y la escuela, sino

⁷⁷ Appiah, op. cit., p. 294.

que corresponde a la primera llevar el peso de la presentación de las tradiciones de su grupo, las cuales no tienen por qué corresponder con las de otros alumnos de la escuela. Así que ésta, por lo que respecta a este ámbito de la educación, es mejor que no se meta por medio y deje a la familia hacer. Siempre y cuando, por supuesto, no quede anulado o dificultado en demasía el desarrollo del niño. Si la tradición de un grupo determinado es que sus hijos no aprendan a leer ni a escribir, entonces un gobierno responsable sí debería intervenir.

Entonces, si tenemos en cuenta que hemos considerado anteriormente que las comunidades de Sordos son, primero, una comunidad y, segundo, una comunidad con su propia lengua, identidad...; si *creemos que los niños deben ser criados principalmente en familias* y que *esas familias deberían ser capaces de iniciar a sus hijos*; si es la sordera el catalizador, el sostén de la comunidad, sólo apelando a ella pueden los padres Sordos introducir en sus costumbres, identidades y tradiciones a sus hijos. A unos padres Sordos tener un hijo o una hija oyente les imposibilita enseñarle a éstos a vivir como un Sordo (con todo lo que ello implica para ellos). De ahí que haya habido solicitudes para que se seleccionen genéticamente a embriones con el fin de que no puedan desarrollar su capacidad auditiva.

Este fue el caso de Tomato Lichy y Paula Garfield, ambos británicos y ambos sordos. Tuvieron una hija que, por efecto de la azarosa genética, nació sorda. Y como otras muchas familias decidieron “ir a por la parejita”. Como ella ya rondaba los 40 años, y tenían miedo de los efectos que pudiera tener en el embrión un embarazo tardío, decidieron tenerlo a través de la fecundación *in vitro*. De la misma manera, haciendo uso de los avances científicos, solicitaron que el embrión elegido fuera sordo. El caso se conoció en 2008, el mismo año en el que el parlamento británico debatía sobre la aprobación o no de la Ley de Fertilización Humana y Embriología, y sus argumentos (los de la pareja) eran demoledores. Si se permite desechar embriones con sordera (u otras discapacidades), ¿por qué ellos no van a desechar un embrión no sordo si en una comunidad de Sordos el serlo no conlleva en absoluto ningún tipo de discapacidad?

Un caso similar es el de Sharon Duchesneau y Candace McCullough⁷⁸, dos mujeres sordas que en 2006 escogieron el espermatozoides de un donante sordo para que su hijo también lo fuera.

⁷⁸ SAMPEDRO, Javier. La fusión de mente y máquina ya está aquí. [En línea]. El País, Madrid, 26 de febrero de 2009. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/02/26/sociedad/1235602801_850215.html.

Se puede argumentar que un gobierno debe intervenir en pos de evitar la futura enfermedad del ahora embrión. Sin embargo, si entendemos la enfermedad como una «alteración estructural o funcional que afecta negativamente al estado de bienestar»⁷⁹, no es tan sencillo definir como enfermedad en este caso la sordera, ya que es bastante probable que no afecte negativamente en el futuro estado de bienestar del ahora embrión. Nacerá y crecerá en una comunidad de iguales, con los que se comunicará, se relacionará... Será una comunidad pequeña y cerrada, pero al igual que lo son las de algunas tribus indias en Estados Unidos. Con todo, y creo que es un argumento a favor de la intervención más sólido que el anterior, un *Pima* o un *Papago* tiene la opción de cambiar su tierra natal, de abandonar Arizona e irse a vivir a Washington, matricularse en la universidad, ser abogado, casarse con una holandesa; si quiere, puede repudiar su identidad por completo, abandonar todas sus antiguas costumbres y romper con su familia. Ahora pensemos en el futuro hijo sordo de Paula y Tomato o de Sharon y Candace. Podrá irse a vivir a otro país, si así lo desea; podrá ir a la universidad, ser abogado o casarse con una holandesa; si quiere puede repudiar su identidad por completo, pero todo ese proceso estará acotado por su sordera de una manera que no estaba el del *Pima*. No sólo porque nunca podrá escuchar una voz humana, o jamás podrá deleitarse con el adagio de Samuel Barber, sino porque siempre se verá obligado a comunicarse únicamente con aquellos que sepan hablar la LS. Es decir, básicamente con otros sordos⁸⁰. Resulta que el *Pima* puede aprender inglés o francés, pero ni el sordo ni el Sordo pueden hacerlo. Es cierto que en el segundo caso no quiere, pero está obligado por lo que Elster⁸¹ llama “formación de las preferencias por adaptación”. Es decir, la tendencia de adecuar lo que queremos hacer con lo que podemos hacer. Obligándole a alguien a nacer sordo se le limitan sus preferencias futuras. No es justo para él que el deseo de sus padres por mantenerlo en *su* comunidad lo enclaustre en ella⁸².

⁷⁹ Como así lo hace la OMS. Si acudimos al DRAE encontraremos una definición similar, ya que la enfermedad sería en este caso « [una] alteración más o menos grave de la salud». Aunque ciertamente salud y bienestar no son exactamente términos sinónimos, en este caso se puede entender que sí. Además, acudiendo de nuevo al DRAE, descubrimos que la primera acepción de “salud” y la tercera de “bienestar” son bastante similares.

⁸⁰ Aunque esto no es del todo exacto, porque si aprende a leer y a escribir a través del envío de correos (tanto postales como electrónicos), sms, etc., podrá hablar con personas que no sepan LS. Aún y todo, la sordera seguirá atravesando todas sus relaciones e imposibilitando otras muchas.

⁸¹ Appiah, op. cit., pág. 98.

⁸² «"Los adultos pueden, si ése es su deseo, optar por taparse los oídos y utilizar el lenguaje de signos, pero esas madres están eligiendo deliberadamente reducir unas posibilidades que estarían abiertas a sus

En pro de salvaguardar ese entramado que hace de nosotros un *yo* diferenciado no se puede solicitar que se reduzcan las posibilidades de otra persona. Cuando preguntábamos al final de la sección anterior hasta dónde debería llegar un Estado a la hora de satisfacer las peticiones de las personas para mantener su comunidad, una primera respuesta podría ser hasta que se dañen o reduzcan las posibilidades o capacidades de una persona de forma directa con su actuación. Pero para determinar qué es un daño o reducción de las posibilidades o capacidades de una persona antes debemos saber qué entendemos por capacidades o posibilidades, por lo menos, relevantes. Es algo que debemos dilucidar, y lo haremos, más adelante. Ahora nos interesa atender al problema que nos acaba de surgir. Un problema de doble vía: ¿Por qué el Sordo está encerrado en una comunidad?

El verdadero motivo no es que sólo pueda comunicarse a través de la LS, sino que no puede comunicarse con dicha lengua con la mayoría de las personas. El encierro proviene del exterior y se traslada hacia el interior del grupo. Primero porque para que un grupo exista debe ser reconocido como tal, no por los miembros del grupo, sino por aquellos que no pertenecen a él. La identidad social de una comunidad depende de ser tratado por el resto de comunidades más o menos definidas que la rodean de una manera similar. Es decir, de que prevalezca un consenso en la identificación del primer grupo por parte de los demás. Para que los Sordos existan, deben ser tratados por el resto como Sordos. Y si recordamos la afirmación de Bourdieu sobre la magia social y su capacidad de transformación, nos encontramos con que el trato diferente convierte la diferencia en parte de la identidad, incluso en parte sustancial de la identidad de un número indeterminado de individuos convertidos en comunidad⁸³.

1.3. La violación de la multiplicidad identitaria.

Se nos puede clasificar en función de muchos sistemas de división que compiten entre ellos, cada uno de los cuales tiene una gran pertinencia en nuestras vidas: nacionalidades, sitios de

hijos". Y añadía: "Han privado a sus hijos de una capacidad, la de oír, que casi todo el mundo valora. Ellas aducen que la sordera es sólo una forma distinta de normalidad, pero decir que la capacidad de oír es neutral parece equivocado, puesto que es mejor tener más sentidos que vivir sin ellos. Sin ese sentido, no podemos oír cantar a los pájaros en el bosque, ni la música de Beethoven, ni un grito avisándonos de un peligro"». Entrevista de Javier Sampedro a Peter Singer. [En línea]. El País. Madrid, 11 de mayo de 2002 Disponible en: http://elpais.com/diario/2002/05/11/babelia/1021072630_850215.html

⁸³ Lo cual ocurre con todos los humanos, aunque nos hayamos centrado en el caso de los Sordos con la intención de conseguir una mayor claridad expositiva.

vivienda, clases, ocupaciones, idiomas, política y muchas otras. [...] La debilidad fundamental de la tesis del “choque de civilizaciones” radica en su programa de dividir a la gente del mundo en categorías en función de un sistema —presuntamente rector— de clasificación.⁸⁴

Definir a una persona tomando solamente en cuenta uno de sus atributos es una grave transgresión de lo que esa persona es. Se puede decir de mí que soy un hombre, que soy blanco, que mi educación ha sido católica o que soy discapacitado. Son sólo algunos de los atributos que me confieren mi identidad. También se puede añadir que soy licenciado en filosofía o ateo. Pero tratar de definirme solamente a través de uno de mis atributos es una formidable tergiversación de lo que soy. Esto es lo que ocurre, nos dice Sen en la cita anterior, con la idea del “choque de civilizaciones” o —añado— la de la “alianza de civilizaciones”, que son el reverso de la misma moneda. En ambos casos se califica a una serie de individuos solamente por la religión que profesan o, peor, la que se supone que deben profesar. Unos son musulmanes, otros católicos o protestantes, otros hindúes... Y no son nada más. Es indiferente que un musulmán quiera un estado laico donde la religión no se inmiscuya en la vida pública, da igual que sea abogado o panadero, casado o soltero, que sea un ladrón o un asesino... En todos esos supuestos seguirá siendo musulmán (y sucede lo mismo con las otras “civilizaciones”) y eso es lo único importante. La individualidad de las personas se diluye en un ingente mar, superior, en el que son etiquetadas y en el que una vez dentro pierden todo margen de acción: son *eso*, sólo *eso*, que define a los miembros de tal civilización, y que es lo opuesto a lo que *son* los miembros de la civilización rival. Los defensores del choque defenderán que dada la diferencia éste es inevitable; los de alianza, por el contrario, asegurarán que a pesar o gracias a la diferencia podemos aprender los unos de los otros y vivir en armonía, por lo que en realidad no habría tal rivalidad. Sea como fuere, ambas posiciones están encerradas en la misma trampa. Lo que planteo es que es indiferente que yo pretenda ser otra cosa, si ya se me ha definido, desde fuera, de una manera determinada⁸⁵. Es la sociedad la que «establece los medios para categorizar a las

⁸⁴ SEN, Amartya y KLIKSBURG, Bernardo. *Primero la gente*. Barcelona: Deusto, 2007, p. 34.

⁸⁵ «Sin embargo, incluso cuando tenemos en claro cómo queremos vernos, es posible que aún nos resulte difícil persuadir a los *demás* de que nos vean de esa manera. Una persona no blanca en la Sudáfrica dominada por el apartheid no podía insistir en que la trataran como a un ser humano independientemente de sus características raciales. Por lo general, se la hubiera ubicado en la categoría que el Estado y los miembros dominantes de la sociedad le tenían reservada. Nuestra libertad para afirmar nuestras

personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías»⁸⁶. Es, por tanto, desde fuera del individuo que se establece en qué categoría le corresponde situarse a éste.

¿Dónde ha quedado aquello de seguir *mi* propio camino? ¿O cómo seguirlo si los raíles ya están puestos y me obligan a transitar por ellos sin salirme un ápice? Pareciera como que las características de la identidad moderna tal y como las ha definido Taylor, y que aquí estamos siguiendo porque parecen bastante certeras, estuvieran vetadas para algunas personas.

Un negro en la Sudáfrica del apartheid o en el Sur de Estados Unidos en el siglo XIX o a principios del XX no podía elegir su propio camino. Si, como hemos defendido, la identidad se construye dialógicamente, la parte externa a él, que le ayuda a definirse, trataba continuamente de enviarle mensajes degradantes. Pues bien, lo mismo ha sucedido a lo largo de la historia con las personas que han padecido alguna deficiencia ostensible. Sólo uno de sus atributos era considerado y, en base a ello, se les definía. El ciego era ciego y el sordo sordo, independientemente de lo que pudieran llegar a hacer, sólo eran eso. Visión que, lamentablemente, todavía sigue estando vigente.

Resulta que el poder de las etiquetas es tal que reduce al individuo, estigmatizándolo, segregándolo, convirtiéndose así en profecías autocumplidas. Son ellas las posibilitadoras de su definición, negando lo que tiene la identidad de múltiple, estableciendo un único sistema rector de clasificación definitorio, y anulando a todos los demás. Pero, para entender un poco mejor de lo que estamos hablando, vamos a llevar a cabo un pequeño recorrido de lo que ha supuesto la deficiencia en la historia, no sólo en las vidas de las personas que la padecían, sino también en las sociedades en las que tenían (y tienen) que vivir dichas personas.

identidades personales a veces puede ser muy limitada a los ojos de los demás, sin importar cómo nos vemos a nosotros mismos». SEN, Amartya. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 29.

⁸⁶ Goffman, op. cit., p. 11.

II. BREVE ACERCAMIENTO A LA HISTORIA DE LA DEFICIENCIA.

A lo largo de la historia, en todas las civilizaciones, ha existido la figura del excluido. Personas consideradas por diversos motivos radicalmente diferentes a los demás. Personas catalogadas como los *otros*, unidos entre sí, a la fuerza, por su diferencia, aunque fuesen distintas en todo lo demás. También, en paralelo, ha prevalecido en todas las épocas la figura de los catalogadores. Aquellos encargados de establecer el qué, el quiénes y el cómo. Es decir, la diferencia relevante, las personas que la poseen y el trato que debe serles impuesto. Estos *expertos* guiados a veces por la tradición impuesta, otras por lecturas concretas de los textos sagrados o simplemente por interés, han sido los encargados de sancionar la discriminación en todas sus variantes. Tampoco hay que olvidar los avances de la medicina que han sido cruciales en la visión de la diferencia y, sobre todo a partir del siglo XX, también se debe tener en cuenta el progreso social, para comprender la evolución de la consideración del *otro*.

A pesar de que en el *otro* caben un sinfín de denominaciones, siendo una suerte de cajón de sastre, nos queremos centrar en un concreto tipo de personas, aunque, a su vez, sumamente diverso: las personas consideradas deficientes, tanto físicas como sensoriales, psíquicas o mentales.

A la hora de delimitar los periodos históricos y las situaciones concretas en las que se encontraban las personas con deficiencias se pueden llevar a cabo diferentes segmentaciones, dependiendo de los criterios que se decidan seguir. No es lo mismo hacerlo desde una perspectiva política que médica. De todas formas, teniendo en cuenta el punto de vista que nos interesa, vamos a distinguir tres grandes períodos aglutinados por la concepción que se ha tenido de los deficientes en cada uno. Siguiendo la formulación de Agustina Palacios⁸⁷, tales períodos, o modelos, son: el modelo de prescindencia, el modelo médico (o rehabilitador) y el modelo social. De estos tres, en este apartado nos centraremos solamente en los dos primeros, dejando para más adelante el análisis del modelo social.

Como ya hemos dicho, existen otras formas de delimitación, como la de León Aguado⁸⁸, que diferencia entre actitud pasiva y activa. Mientras que la primera es

⁸⁷ PALACIOS, Agustina. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. [En línea]. Madrid: Ed. Cinca, 2008. Disponible en: <http://www.cermi.es/es-ES/ColeccionesCermi/Cermi.es/Lists/Coleccion/Attachments/64/Elmodelosocialdediscapacidad.pdf>

⁸⁸ LEÓN AGUADO DÍAZ, Antonio. *Historia de las deficiencias*. Madrid: Escuela libre Editorial, 1995.

aquella que considera la deficiencia como algo inmutable, ajeno al ser humano, habitualmente relacionado con lo demoníaco, con el mal (aunque en ciertos casos se tenga por un don divino); la actitud activa, por el contrario, considera la deficiencia como algo erradicable y, en cualquier caso, terrenal y frente a lo que se puede luchar.

Pero aunque atenderemos a la distinción de León Aguado, el sistema de segmentación que vamos a seguir es el de Agustina Palacios porque me parece más útil para nuestros propósitos. A pesar de que es difícil delimitar temporalmente los diversos modelos, pues normalmente coinciden en el tiempo, creemos que el de Palacios es más preciso que el de Aguado y, a pesar de todo, se puede distinguir claramente la vigencia de cada modelo dependiendo de la época histórica a la que nos referamos. Así, empezaremos por el modelo de prescindencia —aquél en el que se considera la deficiencia como una señal del mal—, predominante durante la mayor parte de la historia humana.

2.1. El modelo de prescindencia

Si bien el concepto de discapacidad como tal, dentro de la historia de la humanidad, es relativamente nuevo, la deficiencia —entendida ésta como aquello que imposibilita o reduce las posibilidades del que la posee de interactuar con su entorno de manera similar al resto de individuos de su especie— recorre toda la evolución humana. Incluso antes, pues algunos animales no-humanos también pueden ser deficientes en comparación con los miembros de su propia especie. Pero no iremos tan atrás en el tiempo, nuestro recorrido por el modelo de la prescindencia nos llevará desde la prehistoria hasta el siglo XVIII, donde será sustituido, por lo menos a la hora de considerarlo dominante, por el modelo médico o rehabilitador. Si bien, durante esta primera etapa veremos que personas concretas seguirán pautas adscritas a este segundo modelo, por lo que es posible rastrear y buscar los precursores del modelo médico antes del XVIII.

Por otra parte, y antes de iniciar nuestro recorrido, debemos hacer una última puntualización que atañe a la división llevada a cabo por Agustina Palacios en este apartado, respecto al modelo de la prescindencia, puesto que distingue dos subsecciones (por denominarlas de alguna forma): el submodelo de prescindencia eugenésico y el submodelo de prescindencia de marginación. Intuitivamente podemos

imaginar qué significan cada uno, pero iremos viéndolo más detalladamente a lo largo del trabajo.

2.1.1 La deficiencia en la prehistoria

De la deficiencia en la prehistoria tenemos algunos datos relevantes aunque tampoco parece fácil determinar cuándo se comenzó a tener conciencia de lo que era la deficiencia y cuál era el trato que recibían los individuos que la padecían. Pero lo que sí resulta evidente es que convivían dos posturas para acercarse a la deficiencia. Por un lado, asimilando el lenguaje de León Aguado, una actitud activa que intentaba paliar las enfermedades y deficiencias con remedios que se habían visto efectivos en ocasiones anteriores —que tendríamos que encuadrar dentro del modelo médico, teniendo en cuenta el esquema que estamos siguiendo—; por otro, una actitud pasiva animista, que consideraba la deficiencia fruto de los espíritus malignos. Estas dos visiones entre mezcladas, pues los encargados de las “sanaciones” eran los hechiceros, han recorrido buena parte de la historia de la deficiencia, y no solo en la prehistoria.

Los datos objetivos de la existencia de la deficiencia se los debemos a la arqueología que a la par que descubría nuevos huesos, cráneos... también iba desgranando en qué situación se encontraban (supuestamente) las personas portadoras de tales huesos, cráneos... Así, en Atapuerca, entre los 12 homínidos que se han encontrado, que se supone vivieron hace 300.000 años, nos encontramos con un ejemplar del *Homo Hedilbergensis*, con un crecimiento anormal óseo que le taponaba el conducto auditivo provocándole una sordera total⁸⁹. Otro descubrimiento importante, y que nos ayuda a entender un poco el trato que recibían las personas con deficiencias en algunas especies de homínidos, fue el Neanderthal encontrado en 1908 en la *Chapelle-aux-Saints*. Conocido como el “anciano”, este homínido de 50-55 años⁹⁰ padecía de artritis (además de múltiples heridas, pérdida de dientes...) lo que le impedía andar prácticamente y, por supuesto, cazar. Sin la ayuda de la comunidad es impensable que hubiera tenido una vida tan longeva. También en Atapuerca nos encontramos otro caso más que prueba la

⁸⁹ FERNÁNDEZ IGLESIAS, José Luis. “Historia, discapacidad y valía”. [En línea]. En: LEDESMA, Juan Antonio (ed.). *La imagen social de las personas con discapacidad. Estudios en homenaje a José Julián Barriga Bravo*. Madrid: Ed. Cinca, 2009, p. 179. Disponible en: <http://www.cermi.es/es-ES/ColeccionesCermi/Cermi.es/Lists/Coleccion/Attachments/60/Laimagensocialdelaspersonascondiscapacidad.pdf>

⁹⁰ Se calcula que la esperanza media de vida de los Neandertales era de unos 30-35 años, de ahí su apodo de “anciano”. Otro caso conocido de características similares es el de Shanidar (Iraq), en el que se encontró también a un Neanderthal de edad avanzada (40 años) con múltiples deficiencias. *Ibíd.*, p. 180.

ayuda que recibían nuestros *ancestros deficientes*. Es el caso de una “niña”, conocida como Benjamina, que vivió hace 530.000 años y que padecía craneosinostosis. Sin la ayuda familiar, con dicha enfermedad, no hubiera vivido más que unos pocos meses, sin embargo, Benjamina sobrevivió 10 años⁹¹.

Pero no todos los casos conocidos van en la dirección de los mencionados anteriormente. Sería una estupidez adscribirse a la teoría del buen salvaje si tenemos en cuenta que era práctica habitual que los clanes nómadas (y en esta época se puede decir que todos lo eran) dejasen a su suerte a aquellos de sus miembros que no podían seguir el ritmo. Eran una carga insoportable, retrasaban al grupo y no había motivo para mantenerlos en el clan. También era común el asesinato de los recién nacidos con malformaciones, llegando en algunos casos a matar a la madre del bebe malformado, como sucedía en las Nuevas Hébridas (ahora conocidas como islas Vanuatu)⁹². Tampoco debemos olvidar que no todas las enfermedades y deficiencias eran tratadas de igual manera. Parece obvio pensar que enfermedades como la epilepsia, por cómo se ha considerado en todas las épocas, debían ser entendidas como obra de los malos espíritus. Y algo parecido sucedía con el retraso mental profundo. Por el contrario, es diferente el de los casos leves, tanto físicos como mentales, que podían pasar desapercibidos.

En muchas ocasiones, la incapacidad de algunos individuos para la caza, la recolección o para moverse al mismo ritmo que el resto de los componentes de la tribu los convertía en una carga excesiva, por lo que deshacerse de ellos se convertía en la opción elegida. Por la misma razón, se producían los casos de infanticidio cuando nacía un bebé con alguna malformación visible que probablemente le impediría en el futuro participar en las actividades diarias del grupo, procurarse su alimento, cobijo... Se consideraba el asesinato del infante como la mejor solución. Al margen de esto, también entraban en juego las concepciones animistas que veían en la deficiencia el fruto del mal que debía ser eliminado. Es de suponer, entonces, que muchas deficiencias, bien porque no eran ostensibles o bien porque no incapacitaban al individuo que las padecía para mantener el ritmo de la tribu, no fueran motivo de exclusión. Además, como ya hemos

⁹¹ ALICIA, Rivera. Atapuerca cuidó de Benjamina. [En línea]. *El País*, Madrid, 31 de marzo de 2009. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/03/31/sociedad/1238450407_850215.html

⁹² ÁGUILA, Ana María y MOLERO, Antonio. “Historia del afrontamiento de la deficiencia, discapacidad y minusvalía”. En: MIANGOLARRA, J.C. (ed.). *Rehabilitación Clínica Integral. Funcionamiento y discapacidad*. Barcelona: Ed. Masson, 2003, p. 4.

visto, en muchos casos, aunque fueran incapacitantes, el grupo no abandonaba al deficiente a su suerte y le apoyaba hasta el final de su vida.

Por otro lado, y ya dejando atrás la prehistoria para analizar el período histórico del ser humano, la concepción de la deficiencia ha sido dispar. Si bien en la tradición occidental, desde la antigua Grecia, lo habitual ha sido el asesinato o la marginación de la persona considerada deficiente, en otras culturas el trato no ha sido el mismo, aunque eso no quiera decir gran cosa.

2.1.2 La deficiencia en la antigüedad

Antes de considerar la tradición occidental, es conveniente ver cómo las grandes culturas de la antigüedad —como son China, India o Egipto— hicieron frente a las personas que nacían con algún tipo de deficiencia, ya que nos pueden ayudar en nuestra visión posterior de la discapacidad, posibilitando considerarla como fruto del contexto social y no sólo del estado físico de la persona.

Para ilustrar lo anterior es interesante que nos fijemos en algunas de las prácticas que se llevaban a cabo en la antigua China que, independientemente del juicio que podamos tener para con ellas, son una muestra clara de esa relativización que depende del contexto social en el que situemos a la persona con discapacidad. Por ejemplo, era habitual que los ricos y poderosos, para mostrar su condición, juntaran las manos y se dejaran crecer las uñas de modo que atravesaran sus palmas⁹³. De esta forma quedaban totalmente inutilizadas y debían ser ayudados para realizar cualquier actividad de su vida diaria. Sin embargo, este estado no era entendido socialmente como una deficiencia (aunque funcionalmente se pueda considerar lo contrario). Suponía un *status* tal que no era necesario hacer ninguna actividad manual. Sus criados se encargarían de todo. También era habitual vendar los pies de las niñas para que no les crecieran. Son prácticas que, independientemente del juicio que podamos hacer, muestran bien a las claras que estados físicos (como carecer de una movilidad total de las manos) que en otras sociedades eran motivo de exclusión, en la antigua China eran signo de un elevado *status* social, ya que solo las personas sumamente ricas se lo podían permitir. Es un ejemplo evidente de que dependiendo del contexto social una característica física o mental puede tener diversas consideraciones.

⁹³ León Aguado Díaz, op. cit., pág. 40.

Por otra parte, y aunque estamos tratando el modelo de prescindencia, también hay indicios de práctica de la kinesioterapia (o cinesiterapia) y de la acupuntura como métodos para luchar contra algunas deficiencias. Es decir, métodos que podríamos encuadrar dentro del modelo médico o rehabilitador, en vez de en el de prescindencia, ya que el objetivo no es hacer desaparecer a la persona sino su deficiencia, como veremos que sucederá cuando analicemos el modelo médico.

Otro ejemplo paradigmático de una consideración diferente de la deficiencia, en una época en la que predominaba la exclusión (a menudo mediante el asesinato) de las personas con alguna deficiencia, lo encontramos en Egipto, donde preponderaba el espíritu rehabilitador tratando de paliar los problemas físicos, o bien de nacimiento o bien adquiridos en la edad adulta, que padecían los habitantes del Imperio.

Así, de Egipto data la primera ortesis, de la que tenemos conocimiento gracias a esculturas creadas sobre el 2.800 a.C.; y en el cauce del río Nilo nos encontramos con la mano artificial más antigua, de hace unos 4.000 años (del 2.000 a.C.)⁹⁴. También en Egipto, en unas excavaciones llevadas a cabo en la necrópolis situada cerca de Tebas, descubrimos una momia (de entre el 1550 y el 1300 a.C.) que portaba una prótesis de madera, en el dedo gordo de su pie derecho, con unas correas de cuero como sujeción⁹⁵. Todos estos datos nos muestran el interés de la cultura egipcia por la rehabilitación, lo que la encuadra en el modelo médico, y refleja una actitud activa frente a la deficiencia. Pero, además, como en el caso de la civilización China, aquella es en algunos casos una marca distintiva, llegando hasta la veneración: «divinizaban a los malformados, identificándolos con monstruos, para que conjuraran las desgracias futuras»⁹⁶. A las personas con deficiencias no se les ve como fruto de los malos espíritus, aunque sí seres diferentes, con poderes, capaces de modificar el futuro. Es decir, sigue vigente una concepción animista que, ya sea favorable o desfavorable, es fruto del desconocimiento. Lo que, por otra parte, contrasta con descubrimientos arqueológicos como el papiro quirúrgico encontrado por Edwin Smith (con tratamientos para algunas parálisis y lesiones cerebrales y espinales) o el que compró Ebers en 1872 y que contiene recetas para atender el parto y curar diferentes tumores. Se entremezclan dos visiones diferentes de la deficiencia: una aproximación “científica”, para intentar erradicarla, junto a otra animista, que aunque sea favorable a la persona que padece la discapacidad, no deja de

⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 40.

⁹⁵ ZAMBUDIO PERIAGO, Ramón. *Prótesis, ortesis y ayudas técnicas*. Barcelona: Masson, 2009, p.71.

⁹⁶ DÍAZ, León Aguado, op. cit., pág. 41.

ser fruto de la ignorancia y de una concepción errada del mundo en general y de la deficiencia en particular.

Diferente era la situación en la India, donde la práctica habitual era arrojar al Ganges a los recién nacidos con malformaciones, y donde el Código de Manú regulaba el infanticidio de los niños ciegos o con enfermedades graves, además de establecer la exclusión prácticamente de cualquier persona con alguna deficiencia ostensible: «Un epiléptico, un hombre que sufre de una inflamación de las glándulas del cuello, un leproso, un malvado, un loco, un ciego y, en fin, un infringidor de los Vedas: deben ser todos excluidos»⁹⁷. En Asiria y Babilonia se entendía la enfermedad como castigo divino por algún pecado cometido por el enfermo, como en Persia, que se consideraba una posesión demoníaca. Frente a esta amalgama de disposiciones y costumbres nos encontramos figuras como las de Confucio o Zoroastro que abogaban por la conmiseración y la ayuda a los necesitados.

Como podemos comprobar, independientemente de la segmentación que hayamos decidido llevar a cabo, existen dos modelos que cohabitan a lo largo del tiempo y en las diversas culturas. Tanto en la prehistoria como en las grandes civilizaciones de la antigüedad existe una visión negativa que lleva al rechazo y al asesinato de la persona con alguna deficiencia ostensible, junto con un intento de corregir en la medida de lo posible las malformaciones, enfermedades... que padecen los seres humanos. Tampoco tenemos que olvidar los casos particulares de China y Egipto, casos en los que, aunque de forma errónea, la visión de las personas con deficiencias es diferente. No se considera como algo negativo, por lo menos no siempre, sino más bien señal de un alto *status* y riquezas (como es el caso de China) o de poderes sobrenaturales (lo que sucede en Egipto).

De todas formas, a pesar de los intentos de rehabilitación y de la aparición de figuras concretas que abogan por la compasión hacia los más débiles y necesitados, el trato habitual con las personas con deficiencias ostensibles era principalmente vejatorio. Incluso en el caso de la veneración de los “monstruos” que se practicaba en Egipto se hace evidente que existe un desconocimiento total de la deficiencia, de sus motivos y consecuencias. O en China, que estaba ligada a prácticas aberrantes como dejarse

⁹⁷ Manava-Dharma-Sastra. *Leyes de Manú, Instituciones religiosas y civiles de la India*. Libro III, 161.

traspasar las palmas de las manos por las uñas⁹⁸. Porque, aunque hubiera intentos de acercarse desde un punto de vista científico, prepondera (en el imaginario colectivo) el modelo de la prescindencia. Es algo que ocurre durante todo el recorrido histórico que estamos haciendo, y que seguiremos viendo en los capítulos siguientes.

2.1.3. La antigüedad clásica: Grecia y Roma.

Colin Barnes, en *Sociedad y Discapacidad*⁹⁹, analiza la situación de las “personas con insuficiencias” a lo largo de la historia, o mejor dicho, desde la antigua Grecia. El punto de partida es escogido por Barnes debido al consenso universal que existe al considerar la cultura griega como el inicio de la cultura occidental actual. Gracias a sus avances en filosofía, arquitectura, matemáticas..., somos hoy lo que somos. Y aunque no hay que olvidar que también lo debemos a la interacción con otras culturas, a la globalización —que como asegura Amartya Sen existió siempre y no sólo de occidente hacia oriente—, la cultura griega es uno de los pilares de la civilización europea actual y, por ende, de todo occidente. Por eso es tan importante analizar la visión que preponderaba en la antigua Grecia respecto a la deficiencia.

Como en los anteriores casos, existe una doble vía. Por un lado, en esta época, da comienzo lo que entendemos por medicina técnica, siendo central el concepto de *physis* o naturaleza. Enfermedades como los trastornos mentales comienzan a ser consideradas como fenómenos naturales y se producen importantes avances en el estudio de la medicina. Sin embargo, junto a estos logros relativos, conviven usos y costumbres, algunos sancionados por la ley, que inciden en el asesinato de los recién nacidos malformados, el infanticidio, y el repudio de los deficientes. Pero esta visión no es exclusiva del pueblo, los grandes filósofos griegos también son de la misma opinión. En una cultura donde se busca la perfección del cuerpo y de la mente, las personas con algún tipo de deficiencia grave se consideran como mínimo un estorbo, cuando no algo perfectamente erradicable.

El mundo griego se encontraba en una guerra continua, entre las diversas ciudades-estado y con los grandes Imperios de la época (como el de Persia). Era un mundo

⁹⁸ El caso chino es conflictivo pues la discapacidad la vemos nosotros al analizar sus prácticas, pero no está claro que ellos lo entendiesen de la misma forma.

⁹⁹ BARNES, Colin. “Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión de las personas discapacitadas en la sociedad occidental”. En: BARTON, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad*. Madrid: Ediciones Morata, 1998, pp. 59-76.

sustentando en los esclavos. Ya que no sólo su economía, como recuerda Barnes, sino hasta su concepción de ciudadanía estaba basada en la esclavitud. Para que existieran ciudadanos libres que pudieran reunirse en el *ágora* y atender a lo público, debían existir *otros* que se dedicasen a mantener sus riquezas, su casa, su familia. Y estos *otros* debían ser esclavos, y era bueno que así fuera: «Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, éstos son, por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder de otro [...]»¹⁰⁰. Las libertades y los derechos de ciudadanía estaban limitados a unos pocos hombres griegos, así que se excluía a los extranjeros y las mujeres —Aristóteles consideraba que las mujeres carecían por naturaleza «del elemento gobernante»¹⁰¹—.

Una economía y cultura basada en la esclavitud sólo puede sustentarse si existen esclavos. Por tanto, tal sociedad debe ser guerrera, aunque sólo sea porque la guerra es un buen método de suministro de esclavos. Como ya hemos dicho, a lo largo de toda su historia las ciudades-estado griegas mantuvieron una guerra continua. Tanto las dos grandes potencias, Esparta y Atenas, como otras menos importantes. Este último caso es el de Tebas, que bajo el mando de Epaminondas logró batir por primera vez en tierra al todo poderoso ejército espartano. De hecho, de estas luchas intestinas se valió Filipo, el padre de Alejandro Magno, para doblegar a las ciudades-estado griegas.

En cualquier caso, estos arrebatos bélicos debían ser mantenidos por hombres, por supuesto, fuertes y vigorosos. La debilidad de espíritu era un terrible defecto, pero no lo era menos la debilidad física. Si no nos basta con la recomendación anteriormente citada de Aristóteles, por la cual se aconsejaba prohibir la crianza de niños lisiados, podemos atender a la que proponía su maestro, Platón, que recomendaba en su *República* que «[...] a los hijos de los súbditos inferiores, lo mismo que respecto de los que nazcan con alguna deformidad, se los ocultará, pues así es conveniente, en algún sitio secreto que estará prohibido revelar»¹⁰². Consejos que, por otra parte, eran seguidos con fruición por los gobernantes de la época. Para comprobarlo sólo tenemos que recordar lo que hacían en Esparta con los recién nacidos: «Una comisión gubernamental examinaba a los recién nacidos y mandaba arrojar a los cortos de talla desde un pico del Taigeto, haciendo dormir a los demás al raso, aun en invierno, de modo que sólo los más

¹⁰⁰ ARISTÓTELES. *La política*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 53.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰² Y sigue: «Es el medio de conservar en toda su pureza —dijo— la raza de nuestros guardianes». PLATÓN. *La República o el Estado*. Madrid: Espasa Calpe, 1995, 460c.

robustos sobreviviesen»¹⁰³. En Atenas, por su parte, el método era meter a los niños aparentemente débiles o deformes en vasijas que se situaban fuera de la ciudad, expuestos a morir de hambre o ser devorados por los animales salvajes. Los padres griegos, con estas prácticas, se guiaban por la concepción que preponderaba en su época respecto al cuerpo. Pero, también, por la idea de posesión. En Grecia se entendía que los hijos eran propiedad de sus padres y, por tanto, los primeros estaban a merced prácticamente de lo que les quisieran hacerles sus progenitores. Así, por seguir con el ejemplo de la última ciudad mencionada, en Atenas un niño no recibía el nombre de su padre hasta cumplir los 10 años (si no había muerto antes), lo que le daba cierta garantía de supervivencia¹⁰⁴. Pero al margen de esa idea de posesión, como hemos dicho ya, es la relación que tienen los griegos con el cuerpo lo que les impele a deshacerse de sus bebés si ven en ellos algún tipo de malformación.

De su relación con el cuerpo, y de esas prácticas infanticidas, encontramos ejemplos incluso entre los dioses griegos, como el caso de Hefestos (Vulcano para los romanos), el dios del fuego y la forja, que fue arrojado del Olimpo por Hera, su madre, cuando ésta vio la fealdad del recién nacido. Y aunque se terminó casando con Afrodita, su matrimonio solo duró hasta que la diosa del Amor decidió acostarse con Ares, por ser su marido además de feo un tullido. Ni los dioses se salvan de la exclusión si sus cuerpos no dan la talla, son deformes o desagradables. No hay compasión para los *monstruos*, independientemente de cuál sea su condición.

Esta concepción del cuerpo, que contrasta con el análisis que hace Martha Nussbaum (anteriormente citado) de la dignidad aristotélica, también refuerza de una forma específica las construcciones de las ciudades. No se van a construir edificios pensando en aquellos que sería mejor que no existieran. Son los fuertes, los sanos, los que tienen derecho a transitar la ciudad, a ir al *ágora*... En definitiva, a vivir. Y tampoco hay que olvidar que esas nociones de la arquitectura griega son las que han dominado buena parte de la historia europea. Lo que, sin ser una excusa, sirve para entender en parte el por qué hasta hace poco los edificios no eran accesibles. De hecho, todavía en el siglo XXI la mayoría de ellos están plagados de barreras arquitectónicas, lo que dificulta, o directamente impide, el acceso de muchas personas que se mueven de forma diversa: en silla de ruedas, con muletas...

¹⁰³ MONTANELLI, Indro. *Historia de los griegos*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007, p. 90.

¹⁰⁴ Palacios, op. cit., p. 43.

De todas formas, junto a estas prácticas (infanticidio...) que situamos en el submodelo eugenésico de la prescindencia, y en contraste con todo lo anterior, también hay que reseñar otras que podríamos adscribir al modelo médico. Empezando por lo que se considera los inicios de la medicina técnica y el cambio en la análisis de las enfermedades mentales, en el que tiene un papel fundamental el médico Alcmeon de Crotona (que vivió aproximadamente sobre 500 a.C.). Hasta entonces la enfermedad mental se asumía como fruto del mal o castigo divino, sin embargo, Alcmeon se esforzó por darle un enfoque naturalista. Ligó los sentidos con el cerebro, otorgando a este último el papel de regente de las sensaciones. Más tarde, siguiendo esta vía, Hipócrates (460-367 a.C.), considerado padre de la psiquiatría clínica, fija la enfermedad mental en el cerebro, dejándola de relacionar con los dioses, como era habitual. Y lo mismo trató de hacer con la epilepsia, proponiendo remedios naturales para curarla. Además, describe varias deficiencias físicas, como el pie equino o la paraplejia. En esta lista de acercamientos a la deficiencia desde un punto de vista científico, también cabe destacar el intento de Aristóteles de estudiar la sordera.

Aun así, los ejemplos anteriores sólo son hechos aislados. Más fruto de una serie de personas que trataron de entenderse a sí mismos y al mundo que les rodeaba desde una perspectiva naturalista, alejada de explicaciones animistas, que de una visión preponderante de la época. En el mundo griego predominaba el desconocimiento de la deficiencia, la cual se consideraba o bien una señal de que algo “malo” pasaba con los dioses (malos augurios) o simplemente un lastre insoportable. Incluso aquellos que trataron de acercarse a la deficiencia desde un punto de vista científico, como hemos visto en el caso de Aristóteles, abogaban por el asesinato o abandono de los bebés con malformaciones, hasta el punto de proponer una ley que sancionase como correcto tal práctica.

A pesar de todo, debemos distinguir entre varios tipos de deficiencias, o más bien, entre los motivos de su aparición. Por pura lógica no se da el mismo tratamiento a las personas que nacen con alguna deficiencia y a las que les sobreviene en la edad adulta, sobre todo si es causada por alguna herida de guerra. Un mundo traspasado por la muerte, sustentado en buena medida por la ética del guerrero... No puede abandonar a su suerte a aquellos que han dado la vida (su cuerpo) por la ciudad, por sus conciudadanos, y en ese ejercicio ha perdido algún miembro o sufre de cualquier otra secuela del combate. Es normal que se tenga especial cuidado con los lisiados de guerra

pero, también, por lo menos en ciertos casos, se atiende a aquellas personas que, ya en su edad adulta, sufren de alguna deficiencia adquirida. Por ejemplo, en la constitución ateniense se reserva un apartado para dotar de recursos económicos a aquellas personas que no pueden realizar ningún trabajo por ser “mutilados físicos o impedidos”:

El consejo también examina a los impedidos, pues existe una ley que ordena que, a los que tengan una suma menor a tres minas y mutilados físicos, que no puedan hacer ningún trabajo, el Consejo los examina y se les da, a expensas del Estado, dos óbolos diariamente a cada uno, como sustento.¹⁰⁵

Como se puede ver, la relación de la antigua Grecia con la deficiencia (con los mutilados e impedidos) es ambigua. Oscila entre el desconocimiento y el espíritu científico, entre el animismo y el naturalismo, entre la compasión y el rechazo. Aunque por las muestras que tenemos con el trato y las prácticas habituales que padecían las personas con deficiencias ostensibles, parece evidente que el modelo que preponderaba era el de prescindencia, y más concretamente, el eugenésico. Esparta es el paradigma de ese modelo, donde la simple debilidad era “atajada” desde el nacimiento. Pero el resto de ciudades-estado en mayor o menor medida eran de la misma opinión. En un mundo en guerra aquel que no puede blandir una espada no sirve para nada.

La otra gran civilización de occidente, la antigua Roma, además de suceder a Grecia (tanto a las ciudades-estado como al Imperio de Alejandro Magno) en su primacía política, económica y militar, asumió gran parte del pensamiento griego. Un claro ejemplo de ello es la transmutación de los Dioses y héroes griegos con nombres dados por los romanos. Zeus se convierte en Júpiter, Afrodita se transmuta en Venus o Heracles en Hércules. Las diferencias entre ambas culturas no eran muy excesivas, y mucho menos lo eran en el trato a las personas consideradas deficientes, que continúa los mismos principios que hemos presentado. Los romanos eran eminentemente guerreros, característica que también se ha destacado entre los griegos. De igual forma que sus predecesores se valían de los esclavos para mantener su sociedad y si no arrojaban de lo alto del Taigeto a los recién nacidos que no daban la talla, optaban por tirarlos al Tíber, lo que tampoco parece un lugar muy acogedor para un bebé. Y al igual que sus antecesores, consideraban a los hijos e hijas una propiedad de los padres que

¹⁰⁵ Ibid., p. 47.

podían usarla tal y como les viniera en gana. Ya desde su fundación (800 a.C.) una ley atribuida a Rómulo establecía que un niño deformado podía ser abandonado por sus padres si cinco vecinos daban su beneplácito.

[Rómulo] En primer término estableció la obligación de que sus habitantes criaran a todo vástago varón y a las hijas primogénitas; que no mataran a ningún niño menor de tres años, a no ser que fuera lisiado o monstruoso desde su nacimiento. Sin embargo, no impidió que sus padres los expusieran [abandonarlo en la *columna lactaria* del templo de la *Pietas*] tras mostrarlos antes a cinco hombres, sus vecinos más cercanos, si también ellos estuvieran de acuerdo.¹⁰⁶

Durante la república los recién nacidos deficientes son arrojados desde la roca Tarpeia, destino que, por otra parte, también era compartido por algunos ladrones y traidores a la patria. De igual forma, era habitual dejar a los niños no deseados en la columna¹⁰⁷, tradición que continuó a pesar de que en la segunda mitad del siglo I a.C. la columna fue sustituida por el teatro Marcelo. Así, el infanticidio y la mutilación de recién nacidos se convirtieron en algo generalizado en un mundo plagado de guerras, en el que los niños con discapacidades solamente eran una carga prescindible, o algo peor. Según Marcel Sendrail¹⁰⁸ el nacimiento de una niña o niño deforme era para los romanos un terrible presagio, una muestra de que la relación con los dioses estaba rota. Por eso el significado etimológico de “*monstrum*” está relacionado con “*monere*”, que significa “advertir”. El monstruo se convierte entonces en una advertencia, en una señal divina de que algo va mal. El recién nacido se transforma en un continente del mensaje, que es lo importante. Se objetualiza al bebé considerándolo algo ajeno a sí mismo. Por tanto, no es fundamental, ni necesario, mantenerlo con vida. Determinar el significado del mensaje, restablecer el contacto con los dioses, debe ser el objetivo.

De todas formas, a partir del s. II d.C. la práctica del infanticidio fue cayendo en desuso hasta finalmente ser abolida. No es que se produjera un cambio en la concepción de la deficiencia, ya que el considerado anormal, el ciego, el enano, el jorobado... era el centro de las risas de los *normales*. Incluso se convirtió en un toque de distinción tener un criado con alguna malformación evidente, por lo que toda familia de la alta sociedad que se preciase quería tener entre sus esclavos una buena cantidad de enanos y

¹⁰⁶ DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia antigua de Roma*. España: Gredos, 1984. Libro II, 15. 1-2.

¹⁰⁷ León Aguado Díaz, op. cit., pág. 48.

¹⁰⁸ Palacios, op. cit., pág. 48.

torobados. Es más, a partir del s. II d. C. se hizo habitual la compra de enanos, ciegos y mutilados para *diversión*, hecho que coincidió con la caída en desuso de las prácticas infanticidas. En realidad, este cambio se debe más a la influencia del cristianismo —que al imponerse de forma absoluta a partir s. IV d.C. conlleva la abolición del infanticidio y de la venta de niños como esclavos— que a una visión diferente de la deficiencia. Aunque no adelantemos acontecimientos. La realidad es que durante la República y la mayor parte del Imperio el infanticidio era más o menos habitual y las personas con alguna deficiencia visible eran motivo de burla, independientemente de su condición social. Hasta el punto de que de la mofa no se librarían ni los emperadores, como es el caso de Claudio, tartamudo y cojo, que estuvo apartado de la vida pública hasta que su sobrino Calígula, después de ser proclamado emperador, se apiadó de él y lo nombró senador. Y aunque es cierto que llegó a ser el hombre más poderoso de su tiempo, sólo se debió a que los pretorianos sublevados decidieron no matarlo, como sí hicieron con el resto de los familiares del pobre Claudio, porque sólo vieron en él, debido a sus múltiples taras, a un peón fácilmente manipulable.

A pesar de todo, en el campo de la medicina, como sucedía en Grecia con Hipócrates o Alcmeon, nos encontramos figuras aisladas que se acercan a la deficiencia desde una perspectiva rehabilitadora naturalista. Así, Galeno (considerado por algunos padre de la neurología) logra identificar una de las causas de la afasia, descubre que los hemisferios cerebrales controlan la parte contraria del cuerpo, por lo que si sufre un daño el hemisferio izquierdo es la parte derecha del cuerpo la que se ve afectada; Sorano de Efeso, padre de la pediatría y la ginecología, trata en su hospital a enfermos mentales; y Aurelio Cornelio Celso define el término *inbecillis* para determinar un grado moderado de deficiencia mental. Sin embargo, al igual que sucedía en la antigua Grecia, este acercamiento a la deficiencia no impedía a algunos autores, como el propio Celso, recomendar la castración de epilépticos. Vuelven a entremezclarse diversas visiones y modelos.

Por otra parte, en el caso de Roma, existen una serie de emperadores que dedicaron buena parte de sus fuerzas a la beneficencia, lo que influía positivamente en la situación de las personas con deficiencias graves. Ejemplos de ello son: Augusto (63 a.C.- 14 d.C.), en algunos momentos de su Imperio el 40% de la población recibía algún tipo de ayuda; Nerva (96-98 a.C.), trata de acabar con los malos tratos y el infanticidio; Adriano (117-138 a.C.) llega a desterrar a un padre que ha matado a su hijo; o Vespasiano (69-79

d.C.), instauro probablemente el primer sistema de educación estatal y promueve el desarrollo de los hospitales. Tampoco debemos olvidarnos del emperador Trajano. Y también merece la pena resaltar, en el caso opuesto al de Claudio, al enano eunuco liberado por Justiniano I, Narsés, que se convirtió en el segundo hombre más admirado y poderoso de todo el imperio Bizantino, sólo por detrás de su liberador, por supuesto¹⁰⁹.

Pero las excepciones sólo muestran lo que son, una excepción de la norma. Podemos recordar si queremos al Demóstenes que con su elocuencia trataba de imponerse en Atenas —para que ésta hiciera frente a Filipo y a su hijo—, a pesar de su tartamudez que trataba de “curar” metiéndose piedras en la boca; a Julio Cesar, al que la epilepsia no le impidió convertirse en uno de los hombres más poderosos de la historia; o los casos anteriormente citados de Claudio y Narsés. Lo cierto es que habitualmente los enanos, si lograban sobrevivir a su infancia, eran apartados o utilizados como bufones. Y lo mismo sucedía con toda aquella persona que fuera considerada físicamente o intelectualmente “débil” o “retrasada”. Si bien es cierto que con el auge del cristianismo podemos atisbar un cierto cambio, y así nos encontramos con la construcción en el 370 d.C. del primer hospital (por lo menos que se conozca), fundado en Cesárea de Capadocia por el obispo San Basilio. Pero ya entra en juego otra cultura, como es la judeocristiana, que aunque coincida en el tiempo con Roma, la precede y la sobrevive, por lo que debemos analizarla en un apartado propio.

2.1.4. Edad Media: la tradición judeocristiana.

La tradición judeocristiana —fuente esencial de los valores occidentales— comparte también esa visión de la deficiencia que venimos tratando en los capítulos anteriores. Pero debemos diferenciar entre épocas y modelos. Porque aunque el cristianismo surgiese como fuerza dominante al final del Imperio Romano de Occidente y, sobre todo, tras la caída de éste, la vida del judaísmo es mucho más longeva. Y para analizarlo nos tenemos que retrotraer a la Palestina del año 1.000 a.C., bajo el reinado de David o Salomón, y fijarnos en algunas de sus costumbres, igual que en los demás casos,

¹⁰⁹ Así recuerda a Narsés, el también enano Oscar, en *El tambor de hojalata*: «Narsés, en efecto, era deforme y jorobado, era pequeño; un enano, un gnomo, un liliputiense: eso era Narsés». GRASS, Günter. *El tambor de hojalata*. Madrid: Santillana, 2009, p. 425. Aunque no debemos olvidar que el Imperio Bizantino estaba imbuido por el cristianismo así que la comparación con los otros casos no es del todo correcta.

contradictorias. Ya que si bien por un lado no era habitual el infanticidio (ni el aborto) sí estaba permitido vender a los niños como esclavos. Y aunque en algunos textos sagrados del Antiguo Testamento, como en el Pentateuco, se recomienda la misericordia hacia los necesitados, entre ellos los ciegos y los sordos; o, más concretamente, en el Levítico se trata de explicar cómo se puede diagnosticar la lepra y lo que debe hacer el sacerdote para “acabar con la plaga” y “purificar al leproso”, lo habitual en la tradición judía era ver la incapacidad como algo execrable y fruto de un mal comportamiento para con Dios. No era, pues, más que un castigo divino. Los ciegos, los cojos, los leprosos... estaban sucios, eran impíos, y no se les permitía “presentar el pan” a su Dios¹¹⁰. A los sordos se les negaba la posibilidad de salvación, ya que al ser la fe recibida a través del oído, y ser ésta la vía para salvarse, sin la posibilidad de escuchar se estaba condenado¹¹¹.

Sin embargo, como ya hemos dicho, a diferencia de otras tradiciones como las paganas griega y romana, la judía prohibía el infanticidio y predicaba la ayuda hacia los más necesitados. Los infantes no debían ser asesinados, los hambrientos tenían que ser alimentados y los sedientos saciados. Este hecho ayudó a que otras derivaciones del judaísmo, como son el cristianismo y el islamismo, instituyesen el cuidado de los enfermos y de los necesitados como uno de los pilares para su salvación e implementasen normas que prohibiesen esos actos infanticidas. Algo que queda evidenciado en los diversos concilios que fue celebrando la Iglesia durante sus primeros años de vida: el Concilio de Ancira (314) prohíbe la entrada de por vida al templo a cualquier mujer que haya matado a su hijo; el de Nicea (325) fomenta la creación de hospedajes para las comunidades de enfermos, pobres...; el de Vaison (442) establece

¹¹⁰ « [...] Ningún hombre de tu descendencia durante todas las generaciones en quien resulte haber un defecto podrá acercarse para presentar el pan de su Dios. **18** En caso de que haya hombre alguno en quien haya defecto, no podrá acercarse: un hombre ciego o cojo o con su nariz hendida o con un miembro demasiado largo, **19** o un hombre en quien resulte haber una fractura del pie o una fractura en la mano, **20** o jorobado o delgado o enfermo en los ojos [...] Ningún hombre de la prole de Aarón cuando sea leproso o tenga flujo podrá comer de las cosas santas sino hasta que llegue a ser limpio. Lev, 21-22.

¹¹¹ Una visión compartida por los cristianos. Así, San Pablo aseguraba que « [la fe] no se logra naturalmente sin oírlos [los Divinos Misterios revelados], ya que, el oído es el canal por el que su noticia entra, o va al espíritu»; por su parte San Agustín apostillaba: «la falta de oído desde nacimiento impide la entrada de la fe». GASCÓN RICAÑO, Antonio y STORCH DE GRACIA Y ASENSIO, José Gabriel. *Historia de las lenguas de señas (I): Edades Antigua y Media: los prejuicios filosófico-jurídicos y los principios prácticos. El alfabeto dactilológico*. [En línea]. En: Actualización de conocimientos lingüísticos y culturales de la lengua de señas español (Agosto de 2003, San Lorenzo del Escorial). Disponible en: <http://www.ucm.es/info/civil/herpan/docs/historia1.pdf>

que cualquier niño abandonado puede ser acogido en el Templo durante un máximo de diez días.

La oposición al infanticidio y la instauración de la caridad están relacionadas probablemente con el hecho de que la sociedad judía no era particularmente rica. Estaba basada en una economía sobre todo pecuaria que dependía de la cría de ganado [...] Además a diferencia de sus vecinos, el pueblo judío era una raza relativamente pacífica, más inclinado a la propia opresión que a la opresión de los demás. No hay duda de que en una sociedad de este tipo las personas con insuficiencia contribuían de alguna forma a la economía y al bienestar de la comunidad. Además, el cristianismo fue en sus orígenes una religión de los que carecían de privilegios [...] y, por lo tanto, las obras benéficas eran fundamentales para su capacidad de atracción y, desde luego, para su supervivencia.¹¹²

El cristianismo, al igual que el judaísmo, debido a sus orígenes y a quién se dirige (a los carentes de privilegios, a los pobres...), posibilita un cambio, si no concretamente en la forma de ver la deficiencia, sí en la consideración del ser humano y su debilidad. A pesar de todo, la deficiencia se ve indudablemente como fruto del mal, castigo de Dios, que debe ser penado o cuando menos que marca al que la sufre de manera flagrante. Así las cosas, esta doble visión suele llevar a la marginación de la persona considerada deficiente. Y es sumamente curioso que padres de la Iglesia y algunos Santos (como hemos visto en San Agustín y San Pablo) fueran capaces de excluir del reino de los cielos a personas con deficiencias cuando su Dios hecho carne, al presentársele un ciego y preguntársele quién había pecado, si el propio ciego o sus padres, contestara: «Ni este hombre pecó, ni sus padres, sino que fue para que las obras de Dios se pusieran de manifiesto en su caso»¹¹³. La enfermedad, la deficiencia, no son obra del mal, no son signo del demonio y, por tanto, no se debe excluir al que las padece. Al contrario, al ser medio de la manifestación divina tendría más sentido la exaltación que la exclusión o el asesinato. Pero no fue ésta precisamente la posición que mantuvieron los seguidores de Jesús. Ni durante los últimos años de predominio romano —época en la que ya se convierte en la religión dominante— ni tras la caída de Roma, a la que el Cristianismo no sólo sobrevive sino que logra fortalecerse entre los nuevos pueblos conquistadores.

¹¹² BARNES, Colin. “Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión”. En: BARTON, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad*, ed. cit., p. 69.

¹¹³ Juan 9, 1-3.

Al Imperio Romano de Occidente le sucede por una parte el Imperio Bizantino, en la Europa oriental, y por otra el carolingio, en la occidental. Ambos, como decíamos, imbuidos por el Cristianismo, ya la religión dominante en toda Europa. En Oriente, por el contrario, surge otra variante del judaísmo, el Islam, que con Mahoma como profeta disputará en influencia al Cristianismo (cada uno en su territorio). Desde entonces serán esas dos religiones las que establezcan las normas morales que regirán la vida humana, por lo menos en las zonas que dominan militarmente. Porque los adalides tanto de una como de otra religión tienen como primera misión extender la palabra de su Dios y acabar con aquellos que la nieguen. Sigue siendo un mundo en guerra donde prevalece la ética del guerrero, aunque ahora al servicio de Dios. Por ello, los guerreros estarán en un círculo superior a los sabios en el paraíso que nos presenta Dante en su *Divina Comedia*. Y, por eso mismo, la herejía debe ser tan duramente castigada. No hay compasión con aquello que se aparte de Dios. Aunque, como no podía ser de otra forma, existen excepciones, ambiguas excepciones, que conviven entre sí no se sabe muy bien cómo. Ya hemos visto la de Narsés, que a pesar de su acondroplasia llegó a ser uno de los hombres más poderosos durante la época de Justiniano I. Y es a este emperador al que se le debe una de las leyes más novedosas de su época, pues en su compilación del código legislativo Romano añadió que las personas con deficiencias mentales no debían sufrir las mismas penas que el resto de los condenados e instauró la figura del *custodio*, para encargarse de dichas personas. Independientemente del alcance de la norma, de las dificultades a la hora de determinar qué personas eres deficientes mentales y la perversión con que los custodios pudieran actuar, la ley es realmente llamativa. En paralelo, y también en el Imperio Bizantino, proliferan hospitales y orfanatos para atender a los huérfanos y a los enfermos. Todo ello imbuido por la fe cristiana.

En la otra parte del mundo, dominada por el Islam, también nos encontramos con discursos que abogan por la caridad y con acercamientos naturalistas a la deficiencia. Si Jesús predicaba la misericordia para con los más necesitados, Mahoma, haciendo suyo ese discurso, prohibía el infanticidio y proclamaba la necesidad de los actos caritativos con los enfermos y los deficientes mentales pues eran “los inocentes del señor”. Desde el punto de vista científico-médico, es gracias al mundo musulmán que se conserva la tradición naturalista iniciada por Hipócrates, Galeno... y que más tarde volverá a Europa a través de España. En este sentido cabe destacar las figuras de Avicena (autor

del *Canon de medicina*), Averroes (escribió *La enciclopedia médica*) y Maimónides. Este último filósofo y médico, en su teoría respecto a la deficiencia mental, entroncada con la teoría hipocrática de los humores, aseguraba que los deficientes podían mejorar si eran instruidos. Es, como podemos comprobar, un claro exponente de lo que después sería el modelo médico. También en el mundo árabe nos encontramos en esta época con sanatorios mentales (como los de Fed, s.VII; Metz y Bagdad, s.XII; y el Hospital *Mansur* del Cairo, s. XIII) en los que eran habituales terapias con música, danza, teatro... Sin embargo, y junto a estas prácticas humanitarias, la ley sancionaba el robo con la amputación de la mano del ladrón y los médicos estaban francamente coartados a la hora de ejercer su profesión a causa de las limitaciones que les imponía el Corán, ya que el libro sagrado regía todos los ámbitos de la vida.

Al igual que en el mundo dominado por el Corán, en Europa Occidental el libro sagrado (en este caso la Biblia) era el regente de toda actividad humana. Las leyes, las normas morales, la medicina o la astronomía, todo se fundamentaba en la lectura de las Santas Escrituras. Y en concreto en la lectura llevada a cabo por la “Santa Madre Iglesia”, el brazo ejecutor de Dios en la tierra. Así, el médico griego y romano son sustituidos por el monje cristiano; el naturalismo se ve desplazado por la demonología, doctrina que durante la baja Edad Media está en su máximo esplendor; y los hospitales y las “obras de beneficencia”, como acoger a los enfermos mentales y deficientes psíquicos, corren a cargo de la Iglesia. Será ésta la encargada de hacerse cargo de los *más necesitados*, de darles alimento y cobijo. Pero también se encargará de determinar quiénes podrán salvarse del castigo eterno. La caridad, la conmiseración con el prójimo, es el eje principal de la salvación. No se prohíbe la riqueza pero se conmina a que una parte de ella (el diezmo) se done a la iglesia —dejemos al margen la compra de indulgencias— y se lleven a cabo, en general, obras de caridad. El pobre, el necesitado de alimento y cobijo, se convierte de esta suerte en figura primordial para *ganarse* el cielo. Si no existieran pobres los ricos no podrían salvarse.

La noción de pobreza como parte de la ley natural, como necesaria para el equilibrio y, sobre todo, para la salvación, convirtieron a los *menesterosos* en pilares de las obras de caridad de los “buenos de corazón”. Los donativos a los “más necesitados”, a los tullidos, los ciegos, sordomudos... qué duda cabe que acercaban a las *almas pudientes* lo más cerca posible al cielo. Los indigentes se convirtieron en un cuerpo profesional que ofrecía su producto (el camino a la salvación) a cambio de limosna. Este trueque

salvífico para ambas partes era la única fuente de recursos y la única posibilidad de supervivencia durante la edad media para las personas con deficiencias. Además, dentro de este cuerpo profesional, las deficiencias ostensibles computaban de manera muy positiva. Una persona a la que le faltasen las piernas era mucho más competente a la hora de recibir una limosna que aquella a la que no le faltase ninguna parte del cuerpo ni padeciese ninguna disfunción sensorial evidente (como puede ser una ceguera). Durante este periodo se produce una modificación, no en la concepción misma de la deficiencia, sino en el tratamiento a las personas consideradas deficientes. Ya no se las mata, ahora, se las margina y se las utiliza como método salvífico.

Dentro del esquema que estamos siguiendo, Agustina Palacios considera tanto la época clásica como la de la edad media dentro de lo que ella llama el modelo de prescindencia, pero distingue a la primera como un submodelo eugenésico de la prescindencia donde se trata, siempre que se pueda, de acabar con la deficiencia a través de la muerte del portador; mientras que al vigente en la edad media lo define como submodelo de la marginación de la prescindencia. Como hemos visto, ya no se trata de eliminar a las personas con deficiencias, sino de utilizarlas de otra forma. Principalmente como una especie de salvoconducto. Pero también las condiciones sociales, el contexto, influyen sobre manera en el cambio de paradigma. La alta mortalidad, la carencia de mano de obra (aparejada a lo anterior) y una economía fundamentada en el trabajo agrícola propiciaron la erradicación de las prácticas infanticidas, aunque esto no supusiera precisamente una mejora en el trato infantil. Matar niños había dejado de ser útil, pero no utilizarlos como esclavos, como asume una ley promulgada por Carlo Magno, la cual acepta que aquél que encuentre a un niño abandonado pueda utilizarlo como esclavo¹¹⁴.

De todas formas, si bien la distinción llevada a cabo por Agustina Palacios puede ser correcta, no lo es del todo, ya que en particular a partir de la baja edad media se produce otra vuelta de tuerca. Durante esta época se asienta la idea de que los deficientes mentales son hijos del demonio. Según el *Malleus Maleficarum*, escrito en 1487 por los monjes dominicos Sprenger y Kraemer, «“cuando el paciente no encuentra alivio en los medicamentos, antes bien, empeora con ellos, la enfermedad es producto del demonio”».

¹¹⁴GRACIA, Diego. “El retraso mental en la historia”. GAFO, Javier (ed.). *La ética ante el trabajo del deficiente mental*. Córdoba: PROMI, 1996, p. 37.

Está fuera de duda que incontables hombres, mujeres y niños inocentes, aquejados de retraso mental o epilepsia, sufrieron este sino»¹¹⁵.

El médico y el sacerdote (que realmente son lo mismo), ambos siguiendo la guía de Dios, debían determinar si la persona acusada de estar poseída estaba realmente endemoniada. De esta forma cayó bajo el yugo de la inquisición todo aquel que fuera molesto, que perturbase la pacífica existencia de una aldea. También fue una buena forma de purgar la ingente cantidad de mendigos tullidos, producida por las cruzadas y las diferentes guerras intestinas. Cualquier individuo fastidioso podía ser acusado de brujería o de ser fruto del demonio —es decir, que cuando menos conviven los dos modelos, el de marginación y el eugenésico—. De igual forma, se establecieron leyes para apartar al deficiente mental de la sociedad. Por ejemplo, en Inglaterra, la *King's Act* (refrendada en 1324 por Eduardo II) legaliza la confiscación de bienes de los *idiotas de nacimiento*. Naturalmente, todos esos bienes confiscados iban a parar a las arcas del rey.

Este modelo de marginación se ve reforzado por los cambios socioeconómicos producidos en los periodos que estamos analizando. Al contrario que en la antigua Grecia, el trabajo manual ya no se ve como algo poco menos que sucio, encargo para los esclavos. Al estar la sociedad sustentada por pequeños productores que trabajan el campo, el hierro, la madera... con sus propias manos, el trabajo no podía estar mal visto. Ya no eran los esclavos o los extranjeros los que trabajaban, dejando a los hombres libres, a los verdaderos ciudadanos, tiempo suficiente para dedicarse a la gerencia de la ciudad y al ocio. Esta visión modificada del trabajo, que convierte al *hombre común* en inútil si no sirve para el trabajo manual, añade una carga más en aquellos que por su disposición física o psíquica no pueden trabajar *normalmente* — como veremos más adelante, con el auge del capitalismo esta nueva “carga” se verá potenciada—.

Atendiendo tanto a la tradición griega como a la judeocristiana¹¹⁶, las personas con deficiencias son, en el mejor de los casos, seres dignos de lástima. En el peor, como en el de Martín Lutero, que veía la deficiencia como un acto diabólico, seres que debían ser

¹¹⁵ SCHEERENBERGER, citado en León Aguado Díaz, Antonio. *Historia de las deficiencias*, op. cit., pág. 58.

¹¹⁶ Aunque como ya hemos visto esta concepción del deficiente no es exclusiva de la tradición griega o judeocristiana. Recordemos que en la India los niños con deformidades eran arrojados al Ganges y el Código Manú permitía el infanticidio de los niños con ceguera; en Asiria y Babilonia se consideraba la enfermedad como un castigo de los dioses; y en Persia ocurría exactamente lo mismo.

suprimidos¹¹⁷. De cualquier forma, como poco, su sitio era la marginación. El deficiente es visto únicamente como tal, no tiene ningún valor, porque vive en un mundo dominado por la guerra, donde la fuerza física y la valentía, cuya materialización es la lucha, es lo único que cuenta. El dolor ajeno es un divertimento y cualquiera con una tara física es *digno* de ser humillado. Nada nuevo bajo el sol. Es la condición normal de las personas con deficiencias “notables” desde que existen personas con deficiencias “notables”. Es lo que hemos podido comprobar durante toda la genealogía que estamos llevando a cabo. Conviven, en todas las épocas, varias formas de acercarse y de tratar la deficiencia. Incluso en una misma persona pueden convivir esos dos modelos. Y como no podía ser de otra forma, la Edad Media no es diferente. Ya hemos visto la concepción general, adscrita al modelo de la prescindencia, que imperaba en toda Europa. Pero también hemos visto cómo ciertas personas consideraban la deficiencia de forma diferente. Es el caso de los médicos y filósofos Averroes o Avicena. Es cierto que estos personajes provienen del mundo islámico, pero en la Europa Occidental también nos encontramos a individuos aislados que la tratan desde otro punto de vista al predominante. Así, Juan de Berveley, que escribe un tratado sobre la *educación de los sordomudos* (en el s. VII-VIII), o Rodolfo Agrícola, que expone un caso de un *sordomudo instruido* (s. XV), son ejemplos de un acercamiento científico a la deficiencia en la Europa Occidental. En la misma línea (aunque ya en el s. XVI) se encuentran Cornelius Agrippa, Jean Wier, Michel Eyquem de Montaigne, Juan Gilaberto Jofré, Pedro Ponce de León o Juan Luis Vives. De hecho, para Agustina Palacios este último autor es uno de los antecedentes del modelo médico o rehabilitador (del que hablaremos más adelante), que si bien sus inicios se sitúan en el siglo XX, y más concretamente, tras la Segunda Guerra Mundial, para la autora se pueden rastrear en España en el siglo XVI de la mano de Juan Luis Vives. También León Aguado Díaz destaca las figuras del propio Vives y de Ponce de León, a los que considera pioneros en

¹¹⁷ «Hace ocho años, vivía uno [retrasado mental] en Dessau, con el que yo, Martin Lutero, tuve encuentro. Contaba doce años de edad y poseía pleno uso de sus ojos y de los demás sentidos, de modo que cualquiera podía pensar que era un niño normal. Pero no hacía otra cosa que devorar el alimento propio de cuatro patanes o segadores. Comía, defecaba y babeaba y, si alguien lo agarraba, daba en chillar [...] Así que le dije al príncipe de Anhalt: “Si yo fuera el príncipe llevaría a este chico al río Mulde, que fluye en las inmediaciones de Dessau”. [...] Cuando se le preguntó a Lutero por qué había hecho semejante recomendación, replicó que estaba persuadido de que tales fenómenos no eran más que una masa de carne, una masa *carnis* sin alma. Pues el diablo tiene poder para corromper a las personas dotadas de razón y alma cuando las posee. ¡El diablo ocupa el lugar del alma en las pobres criaturas!». LUTERO, citado en Gracia, Diego. El retraso mental en la historia. Gafo, Javier (ed.). *La ética del trabajo frente al deficiente mental*, ed. cit., p. 30.

esta nueva visión de la deficiencia, ya no como algo diabólico e inmutable, sino como tratable y terrenal.

Pero con estos últimos autores nos hemos adelantado un poco. Hemos dejado atrás la sombría Edad Media y hemos entrado de lleno en la claridad renacentista y en «la España pionera del siglo de oro», como asegura León Aguado. Aunque no deberíamos dejarnos engañar por las denominaciones. Primero porque si bien es cierto que se producen cambios importantes (en todos los ámbitos), el submodelo de la marginación sigue siendo el predominante; y segundo porque los cambios que se llevan a cabo van encaminados a instaurar el modelo médico, que analizaremos más abajo, que conlleva sus propios presupuestos de marginación y exclusión.

2.1.5. La Edad Moderna.

La degradación que sufrió la Iglesia Católica de Occidente, asediada por la corrupción (recordemos la venta de indulgencias), culminó en el siglo XVI con la Reforma Protestante, que encabezada por el agustino Martín Lutero trajo consigo la división de los cristianos (entre católicos y protestantes) y la pérdida del poder papal. Este debilitamiento de la Iglesia, causado por el cisma producido en su seno, conlleva el cierre de muchas instituciones dedicadas a la beneficencia mantenidas hasta entonces por la Iglesia. Otras, sin embargo, pasan a cargo de los Estados que deciden (por necesidad) mantenerlas. La beneficencia empieza a convertirse en una más de las competencias de los gobiernos, pierde su aura sacralizada e imbuida por la laicidad cambia su tonalidad. Aunque todavía, y por bastante tiempo, la Iglesia seguirá manteniendo el poder en muchos ámbitos y el de la atención a los *más necesitados* será uno de ellos.

Sin embargo, a pesar de los cambios producidos dentro de la Iglesia y en la sociedad en general —el XVI es el siglo del Renacimiento— la visión de las deficiencias sigue estando lastrada por el desconocimiento. Los deficientes psíquicos son tomados por poseídos, por endemoniados, y muchos acaban en la hoguera. Algo que ocurre tanto en los países habitados mayoritariamente por católicos como en los que triunfó la Reforma. No en vano, para Lutero y Calvino los niños y niñas con deficiencias eran suplantadores puestos por el diablo; en Hamburgo (ciudad protestante) se encierra a los disminuidos

psíquicos en *la jaula de los idiotas*; en Londres se les encerrará en la *jaula de grillos*¹¹⁸. En definitiva, se mantienen las mismas prácticas que durante la Edad Media, pero surgen cada vez más voces, sobre todo en España, que abogan por un cambio de paradigma. La deficiencia no puede ser algo inmutable. La ciencia médica debe tratarla, reducirla e incluso hacerla desaparecer. La utilización de prótesis, la cirugía ortopédica que ya se había desarrollado de manera importante en el período anterior, durante la Edad Media (recordemos a personajes famosos como Barbarroja), se consolida definitivamente durante el Renacimiento. Los médicos toman la palabra.

En este sentido, y siguiendo aquél edicto del rey Eduardo II por el cual se consideraba la *idioticia* algo congénito (y permanente), Sir Anthony Fitzherbert trató de definirla de alguna forma, para poder distinguirla de otros tipos. Así, en su *New Natura Brevium* escribiría:

Y se dirá que es tonto o idiota de nacimiento, aquel individuo que sea incapaz de contar o numerar veinte peniques, de decir quién es su padre o su madre, como de saber su propia edad, de modo tal que aparente no poseer entendimiento o razón, ni para su beneficio ni en su detrimento. Pero si su entendimiento es tal que conoce y entiende las letras, y lee gracias a las enseñanzas o la formación de otro hombre, entonces no puede decirse que sea tonto o idiota natural... Posteriormente se añadirían otras pruebas como medir un metro de tejido y nombrar los días de la semana.¹¹⁹

La *King's Act* es de 1324, mientras que el texto de Fitzherbert está fechado en 1534, doscientos años más tarde. Esta tardanza en la definición de la *idioticia* congénita, o por lo menos en el intento de definirla, muestra a las claras la poca importancia que tenía determinar qué era un “idiota natural”. Al rey básicamente le interesaba engordar sus arcas, así que cualquier excusa era buena. No sucede lo mismo con los médicos de este periodo, que tratan de acercarse a la deficiencia para entenderla y disminuirla o, en la medida de lo posible, hacerla desaparecer. Médicos, filósofos, pedagogos... Humanistas, en definitiva, tanto miembros del clero como seculares, que la consideraban de forma diferente a lo que era habitual en su época, aunque se vean lastrados por las prácticas religiosas. Como es el caso de Jean Wier (o Johann Weyer), pionero en el ámbito de la psiquiatría, que en su *De Praestigiis daemonum et incantationibus ac venificiis*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁹ León Aguado Díaz, *op. cit.*, p. 63.

aseguraba que las mujeres acusadas de ser poseídas por el diablo (las brujas) estaban en realidad enfermas y las visiones que decían tener, los demonios que aseguraban ver, eran obra de su imaginación¹²⁰. Sin embargo, no por ello negaba la posesión diabólica. Sencillamente distinguía entre enfermedad natural y posesión sobrenatural. La segunda debía ser tratada mediante exorcismo; la primera atañía a la medicina. Wier es otro caso paradigmático de ese doble acercamiento científico-religioso a la enfermedad y a la deficiencia. Aunque es cierto que en este período, que situamos desde el primer renacimiento hasta la primera revolución industrial, esa concepción de la deficiencia como algo sobrenatural irá perdiendo fuerza, por lo menos entre los médicos y pedagogos.

En ese cambio de paradigma, nos cuenta León Aguado, España (tantas veces desfasada) se encuentra en primera fila. Es en este país donde se construyen los primeros manicomios, instituciones donde ingresan además de personas dementes, muchos deficientes psíquicos; la doctrina de la rehabilitación, de ver la deficiencia como algo mutable y terreno, está en la base del pensamiento de personajes tan importantes (ya citados) como Juan Luís Vives o Pedro Ponce de León; y, en suma, España está al frente del intento de recuperar para la sociedad a muchas de esas personas históricamente excluidas, históricamente anuladas para la vida pública por pensadores de la talla de Aristóteles, que les negaba la posibilidad hasta de ser — recordemos su recomendación de abandonar a los bebés con deficiencias—, o de San Agustín, que negaba a los sordos la salvación, pues escuchar la palabra era condición necesaria para lograrlo. En el s. XVI surgen cada vez más voces que porfían con la tradición de la inmutabilidad de la deficiencia.

Uno de los nombres más destacados es el de fray Pedro Ponce de León. El monje benedictino, oriundo de Sahagún, fue el primero (que se tenga constancia al menos) en enseñar de manera sistemática a los sordomudos, hasta entonces considerados incapaces de estudiar o aprender cualquier cosa. Contradiendo los preceptos de los grandes pensadores, Ponce de León fundó una capellanía en Oña, en la que se dedicó a enseñar a

¹²⁰ «En su *De Praestigiis daemonum et incantationibus ac venificiis* (1563), el famoso doctor alemán Johann Weyer —quién estudió medicina en París, y después en Orleans— fue uno de los primeros en mantener que las mujeres poseídas por los demonios estaban en realidad depresivas y que lo que llamaban demonios eran solamente creaciones de su hiperactiva imaginación». HÖFFER, Bernardette. *Psychosomatic Disorders in Seventeenth-Century French Literature*. [En línea]. Gran Bretaña: Ashgate, 2009. Disponible en:

<http://books.google.es/books?id=SJn0Z830Er8C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

los sordos y mudos de nacimiento. Así, en el acta notarial de capellanía escribe el propio monje:

Tuve discípulos que eran sordos y mudos de nacimiento, hijos de grandes señores y de personas principales, a quienes mostré hablar y leer, y escribir, contar, rezar, ayudar a misa y saberse por palabra confesar, y algunos latín, y algunos latín y griego y entender la lengua italiana, y éste vino a ser ordenado y a tener oficio y beneficio de la Iglesia y rezar horas canónicas [...] y vinieron a saber y entender la filosofía natural y astrología; y otro que [...] había de seguir la milicia, en jugar todas las armas a pie y a caballo. Sin todo esto, fueron grandes historiadores de todas las historias españolas y extranjeras, y sobre todo usaron de la doctrina política y disciplina de que les privó Aristóteles¹²¹

Sabedor de que está llevando una revolución, no duda en criticar duramente al filósofo estagirita, como representante de todos aquellos que negaban la capacidad de aprendizaje de las personas que tenían anuladas su capacidad auditiva desde nacimiento. Ponce de León demostró que esa concepción de la sordera estaba basada en falsas creencias, en un acercamiento a las personas sordomudas cargado de prejuicios. Pero, sobre todo, demostró que la sordera no implicaba la incapacidad para el estudio, para el trabajo e incluso para la guerra. Si recibían la educación adecuada tenían la capacidad de entender “el griego y el latín”, “la filosofía natural y la astrología”. En definitiva, Ponce de León presentó con pruebas incontestables la injusticia (desde cualquier punto de vista) que habían padecido las personas sordomudas a lo largo de la historia. Injusticia que, por otra parte, seguirían padeciendo a pesar de los logros conseguidos por el monje benedictino.

La otra gran figura de este *siglo de oro español*, es la de Juan Luis Vives. De hecho, es considerado por todos la gran figura de la pedagogía, pionero de la primera revolución en salud mental y de la psicología empírica. Nacido en Valencia pero emigrado a los 17 años a Brujas, pasa casi toda su vida en el extranjero, por lo que de español solamente le queda el lugar de nacimiento. De todas formas, no es mi intención disputar sobre cuestiones de nacionalidades. Lo que nos interesa de él es lo que supuso su obra para ese cambio de paradigma, de la inmutabilidad a lo mutable, del modelo de

¹²¹ BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé. *Historia de la educación en España y América*. Madrid: Ed. Morata, 1993, p. 123.

la prescindencia al modelo médico. Y qué duda cabe que en este aspecto Vives es una figura crucial.

Ante el espectáculo de una sociedad cristiana que se desintegra política y socialmente; ante una escolástica decadente que ya no es capaz de regir intelectualmente la Europa cristiana; ante un orden vigente que ha entrado en crisis, la sensibilidad del intelectual cristiano que era Luis Vives reacciona en dos sentidos: uno expresa la denuncia de las estructuras que él estima viciadas y en su conveniente depuración; el otro está presidido por una intención inequívocamente restauradora.¹²²

La obra de Vives es muy extensa y profusa en su temática. Teología, filosofía, filología, política o pedagogía, son algunas de las materias sobre las que versan sus escritos, pero nosotros solamente nos centraremos en los que tienen relación con lo que aquí estamos tratando. Vives, entre los muchos temas que trató, se interesó por las condiciones en las que se encontraban los hospitales de su época y la de sus internos. Está a favor del trato humanitario a los enfermos pero añade un matiz sumamente interesante: muchas de las personas ingresadas también pueden trabajar. El ocio no está permitido y quien no pueda trabajar “fuera” lo podrá hacer “dentro”, en los hospitales. Solamente a los que realmente no puedan hacer *nada* se les debería permitir estar mano sobre mano:

Tampoco soporto que los ciegos permanezcan sentados o vayan rondando por ahí sin hacer nada, pues hay muchísimas cosas que ellos pueden realizar. Algunos están bien dotados para la poesía [...] otros a la música [...] otros que hagan girar los tornos y las ruedas [...] También a los enfermos y a los ancianos se les puede aconsejar la realización de actividades ligeras, según su edad y estado de salud. No existe nadie tan imposibilitado como para que su debilidad física le impida llevar a cabo alguna tarea.¹²³

Solamente a los que no puedan hacer nada se les permitirá la ociosidad, pero es que “no existe nadie tan imposibilitado”. Para Vives cualquier persona está capacitada para hacer algo, ya sea dentro o fuera de las instituciones sanitarias. Tanto los temporalmente

¹²² Ibid., p. 95.

¹²³ Vives, Juan Luis. *Antología de textos*. [En línea]. España: Universidad de Valencia, 1992. Disponible en:
<http://books.google.es/books?id=hAZfy3nUn8gC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

enfermos como los que tengan algún tipo de enfermedad crónica o deficiencia. Y, en cualquier caso, habrá que hacer lo que sea necesario para que todas las personas tengan alguna ocupación, un cambio radical respecto al pensamiento dominante. Ya no existen imposibilitados, personas a las que hay que apartar, dedicadas a la caridad, a mendigar por las calles, profesionales de la mendicidad. No importa que no sean productivos al 100%, que no sean trabajadores *normales*, lo importante es que todos hagan algo, lo que puedan hacer “según su edad y estado de salud”. Al igual que Ponce de León, Vives cree en la rehabilitación, considera que es de vital importancia determinar si una enfermedad es mejorable o no. Por ejemplo, al tratar sobre la locura y los desequilibrados mentales, que según su opinión deben ser internados en hospitales, es necesario antes que nada establecer «si su enfermedad es congénita o proviene de alguna desgracia, si hay esperanza de que se recupere o no. [Además] es de la mayor importancia que el tratamiento sea tal que la locura no se fomente ni aumente»¹²⁴. Sin duda alguna Vives no coincidía con el pensamiento vigente en la época. De hecho, su libro *De subventione Pauperum* (1526) se incluyó en el *Index Librorum Prohibitorum*¹²⁵.

Pero al margen de los nombres propios, la gran contribución de España, en concreto, a la enfermedad mental, fueron las instituciones manicomiales. Manteniendo la estructura de los sanatorios existentes en el mundo árabe (los ya citados de Fed, Metz, Bagdad y El Cairo) en los manicomios españoles eran internados tanto las personas con alguna enfermedad mental (los *trastornados*) como las deficientes mentales. Así, en 1409 se funda en Valencia el *Hospital de Santa María de los Santos Mártires Inocentes*, la primera institución manicomial en Europa y precursora de todas las que se fundarán en el resto de España: Zaragoza (1425), Sevilla (1436), Palma (1456), Barcelona (1481), Toledo (1483) y Valladolid (1489). Tras la colonización de América por parte de los españoles se fundará también en México el *Hospital de San Hipólito* (1565), el primer manicomio del continente americano. Siete instituciones, en España, en menos de un siglo, a la que se sumará posteriormente la mexicana, donde se tratarán a «*inocentes, orates, débiles de juicio o discreción, ignoscentes, alienados, insanos o dementes*, con

¹²⁴ León Aguado Díaz, op. cit., p. 75.

¹²⁵ También conocido como *Index expurgatorius*, en él se incluían aquellos libros que la Iglesia Católica consideraba perniciosos para la fe. Incluir en él el *De subventione Pauperum* parece un absoluto disparate, incluso desde el dogma cristiano.

vistas a su *reinserción social*»¹²⁶. Como podemos observar, en el siglo XV español ya nos encontramos con las bases de lo que luego será el modelo médico. Incluso antes de que nacieran Ponce de León y Juan Luis Vives, antes del inicio de lo que León Aguado llama la primera revolución en salud mental, en España se consolida una forma diferente de ver la deficiencia, en este caso mental. Los *inocentes, orates, débiles de juicio, ignoscentes, alienados, insanos o dementes* pueden ser tratados y reinsertados.

Desgraciadamente, estos recintos no serán más que una isla en el marasmo del modelo de prescindencia que todavía rige el s. XV (recordemos que el sanatorio de Valencia data de 1409). Realmente, la laicización y el humanismo que representan las figuras de Ponce de León, Juan Luis Vives, Wier... No cuajará hasta finales del XVI. Si tenemos que hablar de ellos como pioneros, nos quedamos sin palabras para definir lo que sucedió en el s. XV. Qué duda cabe que para entender esta situación es fundamental recordar la influencia del mundo árabe, sucesor del naturalismo griego de la mano de figuras como Averroes o Avicena, en España. Esta fluencia de visiones del mundo, la cristiana y la árabe, propiciaron el caldo de cultivo imprescindible para que mientras en otras partes de Europa se escribía el *Malleus Maleficarum* (1489), donde se asimilaba la enfermedad mental con el diablo, en España se tratara a los deficientes y enfermos mentales con novedosísimas prácticas como la *terapia ocupacional rural* que se llevaba a cabo en Zaragoza y Valencia. Una lástima que al cabo de unos años los sanatorios olvidaran su esencia y se convirtieran en cárceles hacinadas, centros de custodia y castigo, lugares en los que quienes entraban difícilmente vivían más de un par de años. En cualquier caso, era preciso hacer mención de esta *rara avis* que aún perteneciendo todavía al oscuro Medievo parece más bien fruto del humanismo de otros tiempos.

Volviendo a la época que nos ocupa, e incluso avanzando un poco, situándonos en el siglo XVI y los inicios del XVII, nos encontramos con una preocupación creciente por la pobreza en toda Europa. Ya hemos comentado que en la Edad Media se consideraba a la mendicidad como medio para que los pobres obtuvieran un mínimo de recursos y para que los ricos pudieran ejercer la caridad con los *más necesitados* y así acercarse a la salvación. Además, junto a la fe y la esperanza, la caridad era una de las tres virtudes teológicas y, por tanto, se hacía menester para cualquier cristiano practicarla. Sin embargo, a medida que la Iglesia iba perdiendo fuerza —la escisión entre protestantes y católicos fue determinante para ello— los Estados tuvieron que ir haciéndose cargo de

¹²⁶ León Aguado Díaz, op. cit., p. 81.

esa masa de pobres que quedaba sin protección. Es cierto que apoyándose en el sistema organizativo de la Iglesia, pues era habitual el uso de las parroquias y sus párrocos para ello, pero, sea como fuere, el monopolio de la caridad ya no pertenecía a la Iglesia, ni era algo personal, sino que se entendía como un problema social a resolver.

El asunto de la pobreza se convirtió en fundamental, haciéndose necesaria una intervención, puesto que el número de mendigos era cada vez mayor. Así, en 1525 las cortes de Toledo prohibieron la mendicidad salvo para aquellas personas que dispusiesen de una *cédula* especial. Tres años después, en 1528, las de Valladolid hicieron lo propio y, en 1534, las de Madrid. Finalmente, el Consejo Real, en 1540, regula la asistencia a los pobres con criterios estrictos que sirvieran para distinguir entre los *verdaderos* pobres y los *fingidos*. Básicamente, las personas dependientes sociales (como los niños y las niñas) y los minusválidos, tanto físicos como mentales, son los únicos declarados realmente pobres. Los demás mendigos serán *fingidos*. Además, en la práctica, el decreto prohibía la mendicidad “puerta a puerta” y estipulaba que los que carecieran de cobijo fueran destinados a hospitales (es decir, reclusos). Algo que no parece que siga la doctrina de Vives, según la cual cualquier persona puede y debe trabajar según su capacidad. Sin embargo, sí que hubo seguidores del valenciano que protestaron ante esta regulación de la pobreza. Es el caso de Domingo de Soto que en su *Deliberación en la causa de los pobres* asegura que «en tanto la Republica suficientemente no les proveyere, no les puede prohibir el mendigar; y en proveyéndolos luego pueden»¹²⁷. De todas formas, sea el Estado, la Iglesia, o los ricos de buen corazón, alguien se debe hacer cargo de ellos. Sobre todo de las personas con graves deficiencias que siguen siendo los inservibles a los que por caridad se debe ayudar.

Pero este asunto no atañe solamente a España, es un problema europeo. En otros países, como en Inglaterra, también se suceden durante el siglo XVI diversas leyes para afrontar el problema de la pobreza, hasta que en 1601 se consolida la Ley Isabelina para pobres que «aunque no hace mención específica de los problemas de salud, su objetivo era aliviar a los “lisiados, inválidos, ancianos, ciegos y otros entre los que están los pobres incapacitados para trabajar”. A medida que fue pasando el tiempo, sin embargo, este simple

¹²⁷ DE SOTO, Domingo. *La causa de los pobres*. Salamanca: Ed. San Esteban, 2006, p. 27. También es interesante la distinción que hace entre la pobreza y la mendicidad. Pues pobre es el que aunque tenga para vivir, es escaso y lo consigue con mucha fatiga y miserablemente; mientras que mendigo es el que no tiene nada y vive de la limosna. Curiosamente, según esta definición, la mayor parte de la población de la época sería pobre.

enunciado se fue expandiendo en su aplicación hasta llega a incluir la atención médica y de enfermería»¹²⁸.

Junto a la de Pobres, en 1622 se establece la Ley de Asentamiento, que en la práctica unía a los pobres a las parroquias donde recibían el subsidio¹²⁹. Este *corpus* legislativo se mantuvo vigente hasta el estallido de la guerra civil, que de una forma u otra dinamita toda la estructura estatal, lo que, por otra parte, agrava el problema de la pobreza. La guerra trae consigo el aumento de la mendicidad, de los deficientes (a causa de las heridas en el campo de batalla), de los huérfanos... En definitiva, las necesidades aumentan pero el Estado se ve incapaz de hacerlas frente. Aún así, según Avaro Dante, de una forma u otra la Ley de Pobres está vigente hasta que en 1795 entra en vigor la Ley del “Derecho a la vida”, que aumenta el número de personas bajo el amparo del estado social. De hecho, por lo menos en teoría, el Estado aportaría una parte del salario percibido por todos los trabajadores asalariados. Pero nos hemos salido de los márgenes de este trabajo y, además, nos hemos adelantado un siglo. Aunque llegados al umbral del XIX, es obligado hacernos una pregunta, antes de proseguir.

¿Qué sucede, a partir del s. XIX, cuando según Charles Taylor gracias a los valores utilitaristas el dolor y el sufrimiento (incluso el animal) se sitúan en el centro del debate moral? ¿Por qué, entonces, las personas deficientes son igualmente marginadas? Siguiendo la cronología de Taylor se tendría que haber producido una ruptura con la introducción de los nuevos valores, con la nueva consideración que conquista el individuo y la idea de los caminos únicos que debe seguir cada uno guiado por sí mismo. Pero, ¿por qué las personas con deficiencias físicas, mentales o sensoriales, siguen sin tener camino? ¿Dónde está el engaño?, porque es evidente que hay un engaño. La racionalidad, la libertad y el culto al trabajo, que son las bases de la ilustración, el liberalismo y el capitalismo, excluyen a todo aquél que no sea considerado racional (siguiendo la distinción de Nussbaum, una racionalidad kantiana), libre o capacitado para trabajar. La nueva distribución del trabajo que impone el capitalismo, en la que cada miembro solamente es una parte de la cadena de producción, y la reestructuración de la mano de obra, antes diseminada y ahora concentrada en grandes centros productores, permite aislar a los miembros menos productivos y etiquetarlos como tales. Es decir, como miembros improductivos.

¹²⁸ ROSEN, George. *De la policía médica a la medicina social*. México: Siglo XXI, 2005, p. 181.

¹²⁹ AVARO, Dante. *La maldición de Adam Smith. Argentina: ¿Una sociedad presa del saber convencional?* Argentina: Libros del Zorzal, 2003, p. 43.

Pero esa nueva forma de etiquetar comienza antes, dos siglos antes, posibilitada por el Gran Encierro que se produce durante los siglos XVII y XVIII, donde comienzan la reclusión indiscriminada en monasterios, hospitales, sanatorios... de todos aquellos que eran considerados inservibles. En el siglo de las luces, de la razón, era inaceptable soportar a los que se consideraba que carecían de ella.

2.1.6. La modernidad: los Siglos XVIII y XIX.

Como hemos podido ver en nuestra cronología, el trato que durante gran parte de la historia han soportado las personas consideradas minusválidas ha sido monopolizado por el desconocimiento y la violencia. Las técnicas habituales oscilan entre la exclusión y el asesinato. Sin embargo, en el caso concreto de la enfermedad mental, se produce un cambio importante en la forma en que es considerada, fruto de una nueva concepción del ser humano. «A partir del siglo XVIII se le trató [al enfermo mental] como animal doméstico sometién-dole a un proceso de domesticación terapéutica. [Al deficiente intelectual] se le medicaliza, es visto y considerado como un enfermo que debe tratarse por procedimientos especiales»¹³⁰. Gracias a los avances que durante estos siglos se consiguen en el campo de la medicina, al culto a la razón que todo lo puede, la deficiencia se convierte en algo que debe ser curado. Así, siguiendo la tradición iniciada en España, surgen por toda Europa escuelas para personas ciegas y también para sordas. En ellas se les capacita para llevar una vida productiva, se les (re)habilita para ello. Sin embargo, hay personas a las que no se les puede curar, ni tan siquiera convertir en personas productivas de la sociedad. Estas son las que se verán confinadas. Por un lado, proliferan los centros privados donde se encierran a los enfermos mentales no violentos «para evitar la vergüenza que su comportamiento generaba a las familias aventajadas»¹³¹. A los violentos, por ejemplo, en Inglaterra, se les confina en las mismas prisiones que a los presos comunes, convirtiéndose en delincuentes, aunque no hubieran cometido delito alguno. Por supuesto, tanto en las prisiones como en los hospicios o los centros *especiales* para los enfermos mentales el trato habitual era vejatorio y, salvo en los de alto *standing*, casi un pasaje directo para el campo santo.

¹³⁰ PÉREZ MARTÍN, Juan. “Presentación”. En: MARTÍNEZ, Julio L. *Exclusión social y discapacidad*. Córdoba: PROMI, 2005, p. 13.

¹³¹ MORENO ANGARITA, Marisol. “Pistas para el diálogo entre salud pública y discapacidad: hacia una comprensión de la evolución del concepto de discapacidad”. En: MORENO ANGARITA, Marisol “et all”. *Salud pública y discapacidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 58.

Ciertamente, el hacinamiento y las condiciones de insalubridad de estas instituciones convertían prácticamente en una condena a muerte el ser ingresado en una de ellas. Por seguir alguno de los ejemplos que cita Antonio León Aguado en su *Historia de las deficiencias*, de los 2000 niños residentes en 1670 en el Hospital para niños Expósitos de París, el 75% muere tres meses después del ingreso; y de los 10.272 internados en el de Dublín entre 1775 y 1796, tan sólo sobreviven 45. Además, por supuesto, el uso de cadenas, grilletes, del castigo físico y psicológico era una práctica habitual.

Pero la domesticación del deficiente mental que se lleva a cabo durante el siglo XIX (iniciada en el XVIII) a través de la psiquiatría —la ciencia domesticadora por excelencia— y el manicomio, reconvertido en hospital psiquiátrico, es de doble vía. Por un lado, se basa en la distinción entre violentos y no-violentos, entre los agitados y los no-agitados, siendo necesario para los primeros técnicas correctoras para su curación, es decir, para su domesticación (que se entendían como sinónimos). Por otro lado, «es una cosa bien sabida que el manicomio no sólo sirve para controlar las conductas de los pacientes, sino que también homogeneiza y normaliza el cuadro sintomático»¹³², por lo que al cabo de un tiempo todos los internos presentarán los mismos síntomas. Cualquier enfermo mental *atípico* que fuera internado en un manicomio, sería en pocos meses asimilado al resto de los internos. Es lo que Diego Gracia llama la domesticación nosológica y diagnóstica. Además, gracias a los avances en farmacología se hace cada vez menos necesario el uso de cadenas, camisas de fuerzas..., por lo que el maltrato físico se suaviza (lo que se denominan los tratamientos morales). El descubrimiento y uso de los neurolépticos y los antidepresivos se convierten en una potente fuente de control, de domesticación total.

Todo aquel que no era apto para el trabajo debería recurrir a la mendicidad y con el tiempo ser recluido en un sanatorio o penitenciaría, ya que siendo la libertad económica la única posible, o cuando menos, la garante del resto de libertades, alguien improductivo no podrá ser libre. De ahí que la *Poor Law* inglesa de finales del XVIII estableciera que aquellos indigentes que recibían ayuda económica del estado perdían todos sus derechos políticos. Por eso, en el s. XIX era común en Estados Unidos las subastas de deficientes y enfermos mentales o su traslado en furgonetas de una localidad a otra próxima en la que se les abandonaba. La idea *rousseauiana* de “igualdad

¹³² GRACIA, Diego. “El retraso mental en la historia”. En: GAFO, Javier (ed.). *La ética del trabajo frente al deficiente mental*, ed. cit., p. 42.

aproximada”, por la que establece que sólo se puede colaborar con aquellos que pueden ofrecer algo, también redundante en esta concepción del trabajo como único integrador social. El auge del capitalismo, que modificó las relaciones tanto laborales como familiares, junto con la explosión demográfica, trajeron consigo no sólo la necesidad de reestructurar el orden social sino una nueva forma de etiquetado y control social. «La velocidad del trabajo industrial, la obligada disciplina, la sujeción a un horario y las reglas de producción: todo ello supuso un cambio muy desfavorable de los métodos de trabajo más lentos y más ajustados a cada uno en los que se habían integrado las personas discapacitadas»¹³³.

Se fijan leyes que establecen quiénes deben ser considerados pobres, lo que tampoco es una novedad radical. La diferencia con otras épocas reside simplemente en la explicitación del quienes, ya que en la práctica, como hemos visto, las personas consideradas deficientes han sido asimiladas a los pobres e incluso en algunos casos considerados como los únicos pobres —recordemos las cédulas para mendigar que se expedían en la España del siglo XVI—. Siguiendo esta tradición, la *Poor Law Amendment Act* de 1834, establece que los niños, los enfermos, los insanos, los *defectuosos* y los ancianos y débiles¹³⁴, son los que legítimamente deben ser considerados pobres. Sencillamente, excluyendo la primera (la de niños) todas las categorías mencionadas en la ley tratan de señalar a aquellos a los que se consideran incapacitados y, por tanto, aquellos excluidos de las relaciones laborales propias del tejido económico. Es un pequeño paso más, si recordamos el que se había dado dos siglos antes en España para hacer frente a la pobreza, aunque no por ello menos importante. Sobre todo si tenemos en cuenta que los asilos del siglo XIX, continuando el *Gran Encierro* que comenzó en el XVII, debían absorber toda esa masa de nuevos inquilinos potenciales que no podían ni ser sostenidos por sus familias ni integrarse en el nuevo modelo productivo, pero a los que se les debía encontrar una ubicación, si no en la sociedad, lo que no se consideraba posible, por lo menos en centros dedicados a su reclusión, que aun guiados por los valores de la caridad y la benevolencia (o quizás por eso mismo) se convirtieron en centros de castigo.

¹³³ RYAN y THOMAS, citado en: Oliver, Mike. ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? Barton, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad.*, ed. cit., p. 49.

¹³⁴ « En el reglamento de la Ley de Pobres, la administración, y por tanto a ojos de los administradores de la Ley de Pobres, cinco categorías fueron importantes para definir el universo interior de los pobres; niños, enfermos, insanos, ‘defectuosos’ y ‘ancianos y débiles’». STONE, citado en Oliver, Michael (1990). *The politics of disablement*. Londres: The MacMillan Press Ltd., pp. 44-45.

De esta forma, la etiqueta de persona incapacitada es utilizada como método de control, e incluso punitivo, para aquellos individuos que no trabajan. Siendo el trabajo un medio esencial de distribución de bienes y servicios, y por tanto fundamental para la supervivencia del capitalismo, quedarse fuera (por el motivo que sea) no puede pasar sin castigo. Si como aseguraba Marx « [...] la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las "leyes naturales de la producción", esto es, a la dependencia en que él mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas.»¹³⁵, ¿cómo no castigar a aquel que no puede ser presionado bajo la lógica de la dominación sobre el obrero?

Los requerimientos del capitalismo individualizaron el trabajo transformando su noción colectiva, como producto familiar o grupal, en fruto exclusivo del individuo aislado.

Cuanto más nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Solamente al llegar al siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una sociedad exterior.¹³⁶

Sin embargo, la idea de un Robinson Crusoe al margen de la sociedad, aunque a alguien le pueda resultar sugerente, está muy lejos de ser cierta. Cuando hablamos de producción siempre nos referimos a producción en sociedad. El tejido industrial se nutre de trabajadores-consumidores que, aunque la producción en cadena les pueda llevar a pensar lo contrario, están más socializados que nunca. No existe tal *sociedad exterior* donde los individuos son simples medios, como señala Marx. Los seres humanos son antes que nada dependientes unos de otros, considerar lo contrario, no solo es fruto de una visión errónea de la sociedad y del ser humano. Supone, además, un intento de sacar

¹³⁵ MARX, Karl. *El capital*, t.1/vol.3. México: Siglo XXI, 2005, pág. 922.

¹³⁶ MARX, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1980, p. 283.

ventaja manipulando lo que somos y convirtiéndolo en lo que puede convenir a algunos que seamos. Sencillamente, no existen Robinson Crusoes.

Pero no sólo hay una alteración en la concepción política del sistema de producción, también se transforman los propios medios y las reglas de producción. El horario laboral, la disciplina, la velocidad en el trabajo, las nuevas máquinas... integran un entramado excluyente para aquellos que no pueden seguir tales normas. Por supuesto, también constituyen una nueva forma de etiquetado para considerar a los normales-anormales, capacitados-discapacitados... Sea o no un terrible malentendido¹³⁷, esta nueva forma de producción, posibilitada por la revolución industrial y facilitada por el capitalismo, ha sido la preponderante durante buena parte del siglo XIX y todo el siglo XX... O casi.

Durante la Segunda Guerra Mundial el modelo productivo cambió y « [...] se organizaba el trabajo según los principios de la cooperación y la colaboración, y no sobre los de la competición y la obtención del beneficio máximo»¹³⁸. Durante este período, cientos de miles de discapacitados que habían estado al margen del mercado laboral fueron contratados y se integraron en el tejido productivo. Por supuesto, pasada la guerra, aquellos discapacitados contratados volvieron a ser excluidos. Y lo mismo ocurrió con los que lucharon por su país en la Primera y Segunda Guerra Mundial:

Sea como fuere, un elevado número de personas con retraso mental sirvieron admirablemente a su país durante la Primera Guerra Mundial, a menudo en batallones de trabajo especializados. Como en la Segunda Guerra Mundial, el examen físico dejaba mucho que desear... El triste resultado de la Primera Guerra Mundial, para el tema que nos ocupa, fue que muchos hombres retrasados mentales salieron de las instituciones para incorporarse al ejército, combatir de forma ejemplar y, a su regreso, ser internados de nuevo. Las alternativas en la comunidad brillaban por su ausencia.¹³⁹

¹³⁷ Eso, el capitalismo como un terrible malentendido, plantea magistralmente Chejov por boca del médico Koroliov en *Una visita médica*: «Mil quinientos o dos mil obreros trabajan sin descanso, en condiciones insalubres, para fabricar un percal de mala calidad, pasan hambre y lo único que pueden hacer es ir de vez en cuando a la taberna para olvidarse de esta pesadilla; trabajan bajo la vigilancia de un centenar de individuos que se pasan la vida poniendo multas [...]; sólo dos o tres personas llamados propietarios, se aprovechan de los beneficios, aunque no trabajan en absoluto y desdeñan el percal de mala calidad [...] De donde se deduce que la única razón de que se trabaje en estos cinco bloques y se venda percal de mala calidad en los mercados orientales es que Jristina Dmítrievna pueda comer esturión y beber madeira». CHEJOV, André. *Del amor y otros relatos*. Madrid: Santillana, 2007, p. 26 y 27.

¹³⁸ OLIVER, Mike. «¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?» En: BARTON, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad*, ed. cit., p. 50.

¹³⁹ Scheerenberger, citado en León Aguado Díaz, Antonio. *Historia de las deficiencias*, op. cit., pág. 155.

En aquella guerra la marina de Estados Unidos rebajó a diez años la edad mental, y el ejército a ocho años, para que un aspirante fuese admitido. Miles de internos en sanatorios, que nunca antes habían tenido un trabajo remunerado, fueron “liberados” para ocupar los puestos de aquellos que marchaban al frente. Era un estado de emergencia y todos tenían que arrimar el hombro. De acuerdo, pero no sólo eso. La mayoría de los internos reclutados por el ejército o integrados en el tejido productivo del país demostraron que eran capaces de trabajar y recibir órdenes tan bien (o tan mal) como aquellos que no estaban internados en ninguna institución mental, como aquellos que no eran esterilizados para no propagar su “enfermedad” (la llamada *alarma eugenésica*), ni excluidos de la sociedad por contaminados. Así que no son apartados por su incapacidad, que no es tal, sino que es el propio discurso del capitalismo el facilitador de la exclusión de aquellos etiquetados como improductivos y, por tanto, considerados como “población sobrante”. Sin embargo, al albur del progreso científico, y en concreto médico, se produjo una traslación en el elemento etiquetador.

Como sabemos, Agustina Palacios distingue varios periodos en el tratamiento de la discapacidad. El primero, que hemos considerado como pre-capitalista, sitúa la deficiencia como un castigo divino o como obra del diablo (ya hemos señalado los casos de la Biblia o el *Malleus Maleficarum*, entre otros). Por ello, las vidas de los deficientes no son dignas de ser vividas. A esta etapa Palacios la denomina de “prescindencia”. En un segundo estadio, ya capitalista y liberal, surge el “modelo médico o rehabilitador”. Debido a los avances tanto científicos como tecnológicos —en todos los campos, pero sobre todo en la medicina (que es en el que nos interesa) — surge una nueva concepción respecto a la deficiencia: se puede curar. Es por tanto posible “reintegrar” a los discapacitados — tal vez no a todos, pero sí a una parte de ellos—. Curar la discapacidad, o cuando menos suprimirla en parte, para *normalizar* a la persona deficiente es el objetivo de este modelo.

Es cierto, como hemos señalado en la cronología que hemos realizado, que ambos modelos (prescindencia y médico) conviven en el tiempo. En todas las épocas distinguimos a personas que se acercan a la deficiencia de una forma diferente a la habitual, a la preponderante en su época. Son médicos, pedagogos... que tratan de entenderla. Personas que viviendo en una época donde lo que prepondera es el modelo de prescindencia, se encuentran en la etapa siguiente, en la rehabilitadora. Hasta que, finalmente, esa visión individual, minoritaria, se convierte en la dominadora, aunque

todavía queden restos de la concepción anterior. El modelo médico (vigente) termina por desplazar a su predecesor, pero Agustina Palacios distingue un tercer modelo, el social, que pugna por convertirse en la dominante visión de la discapacidad, desplegando un nuevo lenguaje que elimina términos como minusválidos, discapacitados o deficientes. De momento vamos a analizar un poco más en profundidad este segundo modelo que es el que nos puede ayudar a entender el porqué de la discordancia señalada entre la nueva concepción del individuo presentada por el liberalismo-utilitarismo y la continuación, e incluso potenciación, de bolsas de exclusión.

2.2. El modelo médico.

El modelo médico considera la discapacidad —y la deficiencia, por supuesto, pero en esta caso no hay diferenciación— como un problema personal. Se trata de una desgracia acaecida a un individuo en concreto, que tiene la responsabilidad de convivir lo mejor que pueda con ese indeseable acontecimiento. Es cierto que la sociedad debe prestarle ayuda y, como asegura Taylor en *Las fuentes del yo*, « [...] posiblemente nos produzca una cierta seguridad el hecho de que la práctica de la beneficencia vaya incrustada en la administración burocrática moderna de la sociedad: en forma de provisión universal de varias prestaciones, por ejemplo, o también como mecanismos de recursos, de recuperación de derechos y cosas semejantes»¹⁴⁰.

Pero, en cualquier caso, la responsabilidad es biológica o azarosa, e incluso del propio individuo discapacitado, nunca social. La única responsabilidad de la sociedad, lo único que se le puede pedir, es la beneficencia. No hay justicia, solamente caridad impartida por el Estado. De hecho, el acento se coloca en la persona considerada deficiente. Ella es el problema. Es ese ser contrahecho el que debe tener como objetivo la cura y la *normalización*, y para eso tiene que ponerse en manos de la red médica y asistencial creada para tal efecto. El círculo se cierra y la persona queda atrapada en la exclusión, pero dentro del sistema. La rehabilitación, en el caso de que se logre, le permitirá entrar en el reino de los “normales”, pero hasta entonces deberá estar apartada. Queda meridianamente claro, según este modelo, dónde radica el problema. Y no sólo dónde, sino quién es el problema: la persona considerada deficiente.

¹⁴⁰ TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*, ed. cit., p. 544.

El discapacitado de nacimiento, o desde la infancia, crece en un mundo donde él es aquello que hay que evitar. Su educación familiar, escolar y social, teje una delicada red dirigida a la excomunión del discapacitado que imposibilita su acceso al ámbito público. Y «dado el carácter prioritario del trabajo en la cultura occidental, esas personas [los discapacitados] son consideradas “inútiles” ya que no son capaces de contribuir al “bien económico de la comunidad»¹⁴¹. Así, excomulgado desde que tiene uso de razón, no tiene otra opción que la de pensarse como culpable, siendo indiferente el delito cometido, ya que lo importante es la propia culpa. Es este sentimiento el que enraíza en su forma de verse y ver el mundo.

Por otra parte, a quienes les adviene una discapacidad en la edad adulta también han sido educados en el mismo entramado educacional, aunque desde el punto de vista de los “normales”. Eso que han sido educados para despreciar, o cuando menos, eso que les han enseñado a evitar, es en lo que se convierten. Excomulgados igualmente, aunque de manera tardía, tienen que vivir con (como) lo despreciado. «Así, la gente no discapacitada no teme la “discapacidad” sino la insuficiencia, pues los “discapacitados recuerdan a quienes no lo son su propia condición de mortales”»¹⁴².

El tipo de identidad que este modelo construye sólo puede ser una estigmatizada, que reforzará al propio modelo. «Soy inferior. Por lo tanto, la gente me tendrá aversión y yo no me sentiré seguro con ellos»¹⁴³. La exclusión se convierte en autoexclusión, siendo el propio individuo discapacitado el que termina apartándose. Hay grupos de excluidos con mayor capacidad de integrar su propio sub-grupo o comunidad aparte. Son capaces de considerarse un “nosotros” diferente a los “otros” formando *grupos identitarios adscriptivos* según mostramos que hacen los Sordos. En cualquier caso, se apartan solos o junto a más personas *como ellos*. Pero como se ha señalado, es una huida o aislamiento producido por el tipo identitario que el modelo médico vigente provoca. No se puede pretender establecer una relación con un individuo enseñándole que simplemente él es un error que, con suerte, puede ser solucionado.

Así que esta exclusión es una doble perversión, ya que no sólo excluye sino que al mismo tiempo encierra a los individuos apartados. Los encierra en el mismo discurso dicotómico de lo normal-anormal, sano-enfermo...; situándolos siempre en la esfera del

¹⁴¹ BARNES, Colin. “Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión de las personas discapacitadas en la sociedad occidental”. En: BARTON, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad*, ed. cit., p. 62.

¹⁴² *Ibid.*, p. 65.

¹⁴³ Goffman, op. cit., p. 24.

otro. Les queda ser los enfermos, los deficientes, los anormales, siempre en el lado negativo de la comparación. De esta forma, se convierte en un modelo opresivo que devalúa la propia visión del yo de los individuos considerados discapacitados¹⁴⁴. Si, como ya hemos planteado, la construcción de la identidad es dialógica, ésta es una consecuencia lógica del discurso médico dominante.

Ocurre además que la devaluación del individuo discapacitado, ya sea de nacimiento o en la edad adulta, se establece no sólo en su visión como elemento productivo de la sociedad, sino que también como elemento reproductivo. «Estoy segura de que las otras personas lo primero que ven es la silla de ruedas, después a mí y después a la mujer, si es que ven algo. Un amigo íntimo daba por supuesto que el sexo era para mí algo del pasado. Creo que es una idea que comparte la mayoría de las personas. Es posible que no tenga razón de ser, pero influye en la imagen que tengo de mí misma¹⁴⁵».

Se le supone al discapacitado, sobre todo si su discapacidad es visible (como moverse en una silla de ruedas...), una especie de ser asexuado que al no coincidir con los parámetros preponderantemente masculinos que dirigen la sexualidad (potencia, erección, eyaculación) debe ser incapaz de tener experiencias sexuales. Este “fascismo del cuerpo” rechaza toda posibilidad de procreación entre personas discapacitadas, por su evidente anomalía: «Me contaron que había dos personas en un supermercado, y los dos iban en silla de ruedas, y se besaron —no sé por qué querían besarse en un supermercado, pero lo hicieron—, y alguien se les acercó y les dijo: “¿No os parece que ya es bastante desgracia que haya dos como vosotros?”¹⁴⁶».

La perversión es increíble, pues la desgracia que (se supone) son les debería, incluso moralmente, impedir cualquier intención reproductiva. El acto sexual se convierte en algo atroz, hasta punitivo. Y si esto ocurre entre los *anormales*, no hay opción para que alguien normal pueda fijarse en alguna de esas personas portadores de la desgracia. En el caso de que ocurra, o mejor dicho, cuando ocurre, cuando una persona *normal* tiene una relación sentimental con una persona discapacitada, se supone que debe de ser por

¹⁴⁴ «El auto-desprecio es otra característica de la opresión, que deriva de la interiorización de la opinión que los opresores tienen respecto a ellos. Habitualmente escuchan que no son buenos para nada, que no saben nada, y que son incapaces de aprender cualquier cosa —que ellos son enfermos, vagos e improductivos—, finalmente son convencidos de su propia incapacidad». FREIRE, Paulo. *Pedagogy of oppressed*. USA: Continuum, 2005, p. 61.

¹⁴⁵ SHAKESPEARE, Tom. “Poder y prejuicio: los temas de género, sexualidad y discapacidad”. En: BARTON, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad*, ed. cit., p. 207.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 215.

dinero, por alguna desviación sexual o por alguna incapacidad por su parte a la hora de relacionarse con otros *normales*.

“¿De verdad esperas que nos creamos que alguien pueda desear tener relaciones sexuales con un niño hediondo de mierda como tú?” si un abogado (De la defensa) puede hablar así a un niño discapacitado en el banquillo de testigos durante un juicio de abusos deshonestos, ¿hacia dónde nos podemos girar para no oírlo?

“Probablemente forma parte de algún síndrome”. Si un médico puede escribir esto en el informe sobre una chica discapacitada en cuyo cuerpo acaba de observar desgarros y magulladuras anales y vaginales, ¿adónde podemos ir a curar nuestras heridas?¹⁴⁷

La imposibilidad supuesta (e impuesta) es la que permite al abogado o al médico considerar de esta forma a los niños a los que se enfrentaban. Al negar su sexualidad el abuso sexual se considera imposible, por lo que las evidencias de su existencia deben ser explicadas de una forma diferente. La historia es contada por el opresor y la explicación es sencillamente la que le conviene¹⁴⁸. Pero no es una historia simplemente narrada, es una historia vivida, que les obliga a transitar un mundo en el que son negados en cada paso que dan. Son negadas las mujeres cuando van al médico, algo que queda patente en los aparatos de mamografías o en las camillas ginecológicas que carecen en su mayoría de adaptaciones, como si una mujer por el hecho de desplazarse en una silla de ruedas ya no tuviera necesidad de revisiones médicas relacionadas con su sexo¹⁴⁹. Igualmente, la industria sexual se encarga también de hacer hincapié en la negación, lo que se puede comprobar (por poner un ejemplo) en la falta de diseño universal en los juguetes eróticos. Finalmente, en los casos en los que se hace evidente que la discapacidad no es sinónimo de asexualidad, llegado el caso, se regula para hacer efectivo dicho imaginario. Así, en algunos países se permite la esterilización de las mujeres con discapacidades psíquicas y en otros, como es el caso de España, se les

¹⁴⁷ CROSS, citado en *Ibíd*em, pág. 218.

¹⁴⁸ «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente». MARX, Karl. *La ideología Alemana*. España: Universidad de Valencia, 1994, p. 58.

¹⁴⁹ DISCAPNET. Entrevista a Reyes Noya. [En línea]. Disponible en:

<http://www.discapnet.es/Castellano/Actualidad/Discapacidad/paginas/detalle.aspx?noticia=239531>

niega el acceso a las técnicas de reproducción asistida¹⁵⁰. Aunque no se quiera ver, existe un entramado social y técnico habilitado para la negación sexual de algunas personas a las que se las considera asexuadas, aunque sea evidente el disparate.

El modelo médico y la lógica del capital son dos fuentes importantes de ostracismo para todas aquellas personas tildadas de desviadas e improductivas. Ambos se retroalimentan, excusando el primero las exclusiones del segundo. Juntos construyen un discurso coherente en el que los discapacitados, por una terrible desgracia personal, son incapaces de integrarse en el tejido productivo de la sociedad, quedándoles solamente dos vías de acción: la *normalización* a través de la cura, lo que les permitiría el reingreso en sociedad; o la aceptación, en el caso de que lo anterior fracasase, de su situación, terrible situación. En esta segunda opción el discapacitado dependerá de todo el sistema sociosanitario y asistencial que se ha creado para su uso exclusivo. De esta forma, sus “necesidades especiales” serán atendidas. El círculo se cierra sobre sí mismo.

Tanto la teoría, como el lenguaje y las estructuras sociales son creados basándose en una falaz dicotomía entre salud-enfermedad o entre sano-enfermo. El que no está sano está enfermo y obviamente el que no está enfermo está sano. La enfermedad es un estado pasajero en un individuo, mientras que la mayor parte del tiempo es la salud lo que predomina.

De forma resumida, el modelo de Parsons [el modelo funcionalista] sostiene que cuando aparece la enfermedad, los “enfermos” deberían adoptar el papel de tales. A partir del supuesto de que la enfermedad y las dolencias obstaculizan tanto las capacidades fisiológicas como las psicológicas, las personas “enfermas” quedan automáticamente privadas de cualquier expectativa y responsabilidad normales. En general se considera que no son responsables de su condición, y no se espera de ellas que se recuperen por voluntad propia. Se les incita a que vean su estado actual como “aborrecible e indeseable”, y, para recuperar su condición anterior, se espera de ellas que busquen la ayuda de los especialistas médicos profesionales. [...] La intención es que la condición de enfermo sea algo temporal.¹⁵¹

¹⁵⁰Según la ley 14/2006 sobre Técnicas de Reproducción Humana asistida «los donantes deberán tener más de 18 años, buen estado de salud psicofísica y plena capacidad de obrar». Quedan excluidas por tanto aquellas personas que no tengan “plena capacidad de obrar”. No se contempla la posibilidad de aceptación de algún tipo de figura que permita a personas con discapacidades mentales ser donantes.

De igual forma, a la hora de recibir la donación, la situación es la misma. Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida. BOE. España, 27 de mayo de 2006, núm. 126.

¹⁵¹ OLIVER, Mike. “¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?”. En: BARTON, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad*, ed. cit., pág. 36.

Siguiendo estos parámetros de enfermedad se etiqueta al discapacitado como enfermo. Si sólo hay dos estados posibles (sano-enfermo) y se ha establecido que los discapacitados no son personas sanas, tienen que ser enfermas. Pero aunque hay enfermedades que producen discapacidad y discapacidades que pueden ser tratadas como enfermedades, no son sinónimos. Y entenderlas como tales es un terrible error. Primero, porque el foco se sitúa en el individuo que los médicos tratarán de curar, aunque no sea posible. Esa imposibilidad colocará al paciente en un estado de cuarentena permanente con el que tendrá que aprender a vivir. Estará continuamente vigilado, diagnosticado, chequeado, en un bucle continuo hasta el día de su muerte. Y segundo, es un error porque se olvida por completo la otra parte de la ecuación: cómo está estructurada la sociedad.

Esa situación de cuarentena conlleva una serie de normas guiadas exclusivamente por el cuerpo médico. Son estos los que determinarán qué tipo de necesidades y capacidades tendrá la persona con discapacidad. Decidirán si puede conducir, si necesita una silla de ruedas, si puede acceder a según qué tipos de beneficios fiscales o de renta e incluso qué clase de educación debe recibir¹⁵². De esta forma el deseo de control de la discapacidad se convierte en el control efectivo del discapacitado por parte del cuerpo médico que, como asegura Michael Oliver, gracias a la superioridad del conocimiento médico (basado en la ciencia), a su buen funcionamiento dentro de la estructura burocrática surgida de la racionalización de la sociedad, y a las interconexiones establecidas entre la profesión médica y las reglas de clase del capitalismo, tiene un poder casi absoluto sobre las vidas de las personas discapacitadas. Respecto al primer punto, es cierto que a partir del s.XIX la ciencia médica experimentó grandes avances, pero no parece que ese hecho por sí solo pueda explicar la situación. Atendiendo al segundo y al tercero, a lo referente al sistema burocrático y a las interconexiones entre la profesión médica y el capitalismo, tenemos que añadir dos apuntes. 1) Cuando Max Weber se pregunta por qué dentro de un Estado se acepta como legítimo, por parte de los gobernados, que éste mantenga el monopolio del poder coercitivo, establece tres tipos de razones o de autoridad: la tradicional, la carismática y la legal. Esta última clase de autoridad es la que se refiere a la legitimidad que tiene el Estado democrático. Y

¹⁵² «El problema viene cuando ellos (los médicos) determinan no sólo el tratamiento (si el tratamiento es adecuado), sino que también el estilo de vida de la persona que se convierte en discapacitada». BRISENDEN, Simon. Independent Living and the Medical Model of Disability. Disability, Handicap and Society, 1(2): p. 173, 1986.

aunque parezca poco intuitivo suponer que pueda tener éxito la “autoridad legal”, éste se explica porque

la planificación racional a largo plazo bajo los intereses de la maximización de beneficios necesita de un medio estable, predecible, y esto es precisamente lo que proporcionan las reglas de la ley de la burocracia. [...] Dicho brevemente: el capitalismo, la burocracia y el Estado basado en la ley son piezas que encajan bien porque todas ellas revelan en gran medida un cierto tipo de racionalidad, una racionalidad orientada a fines.¹⁵³

La “racionalidad orientada a fines” se refiere a la acción individual por la que se tornan los demás individuos en medios u obstáculos para lograr determinados fines. Hay que tener en cuenta, también, que con acción individual, en el caso del Estado, no nos estamos refiriendo a la que lleva a cabo un individuo sino aquella que realiza un conjunto de individuos que actúan como un todo.

Por tanto, la burocracia surge como la forma perfecta de la maximización de los beneficios, de estructurar esa “racionalidad orientada a fines”. Que, por otra parte, también define el modelo productivo del capitalismo. Es en este eje donde la forma de actuar de la ciencia médica gracias a su precisión de análisis, a su capacidad de etiquetado mediante un lenguaje propio normativizador... encaja perfectamente. Es en este punto donde se cede al cuerpo médico la potestad de diferenciar no sólo entre los sanos y los enfermos, sino que también (y como consecuencia de lo anterior) entre los aptos y los que no lo son, entre los capacitados y los discapacitados. Siguiendo el lenguaje de Spinoza, que diferencia entre *potentia* (poder para) y *potestas* (poder sobre), tienen el poder de someter con su juicio el de los demás (*potestas*). Pero este sometimiento no se ejerce mediante la violencia física, hay otras formas más sutiles y eficaces de llevarlo a cabo.

Steven Lukes, en su libro *El poder, un enfoque radical*, en la discusión sobre qué es poder, trata de establecer tres concepciones de lo que éste significa. Por supuesto que las definiciones del poder son muy diferentes. Es un concepto sumamente controvertido, y hay autores (Arendt, por ejemplo) que sólo lo entienden como legítimo, y asumen que el conseguido a través de la violencia o métodos “ilegítimos” es otra cosa. Pero obviando estas consideraciones, y aceptando que el poder puede no ser legítimo y se logra,

¹⁵³ LESSNOFF, Michael H. *La filosofía política del s. XX*. Madrid: Akal, 2001, p. 37.

también, mediante la violencia y el engaño, y que por tanto es posible someter a otros individuos sin o con su consentimiento, nos encontramos con las tres vías de considerar el poder que nos muestra Lukes. A saber: unidimensional, bidimensional y tridimensional.

En *The concept of power* Robert A. Dahl lo define (el poder) como «*A* tiene poder sobre *B* en tanto y cuanto puede conseguir que *B* haga algo que, de otra forma, no haría»¹⁵⁴, así que la relación de poder se haría explícita exclusivamente por el éxito. Es decir, sólo podremos determinar si *A* tiene poder sobre *B*, si *A* actúa y tiene éxito en su actuación. El poder, o la posibilidad de saber si realmente existe, será explícita o no será. Este punto es lo que definiría la visión unidimensional, según Lukes. La bidimensional, por el contrario, atendería también a la capacidad de decisión. Mientras que Dahl se centra exclusivamente en el ámbito de la disputa política —de esta forma, los poderosos serían aquellos que siempre ganan las votaciones—; para los defensores del enfoque bidimensional, sin embargo, a aquellos actores capacitados para determinar qué es lo que se debe votar, es decir, que deciden sobre aquellos temas que no entrarán dentro del juego político, también hay que considerarlos como poderosos.

Si nos fijamos detenidamente, nos daremos cuenta de que los dos enfoques tienen un nexo común. Tanto en el unidimensional como en el bidimensional es necesaria la confrontación entre bandos. Aunque los actores sean diferentes, puesto que en el primero se dará dentro de las élites y en el segundo entre aquellos que se quejan y aquellos que tienen la capacidad para acallar esas voces discrepantes, debe existir una disputa y que ésta se haga patente, que existan vencedores y vencidos, para que podamos hablar de poder. En caso contrario, sin esta disputa explícita, nos veríamos imposibilitados para determinar si realmente se está dando alguna relación de poder.

Pero junto a estos dos enfoques, que no son excluyentes, Lukes presenta una tercera dimensión, a la que llama tridimensional. ¿Qué sucede cuando el conflicto no es evidente sino que está latente? Porque, «de hecho, ¿no estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tengan, es decir en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos?»¹⁵⁵.

Es cierto que las consideraciones de poder son más amplias de como aquí las hemos presentado, tiene muchas más aristas, pero es esta dimensión tridimensional del poder la

¹⁵⁴ DAHL, Robert A. The Concept of Power. *Behavioral Science*, 2(3): pp. 202-203, 1957.

¹⁵⁵ LUKES, Steven. *El poder. Un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 19.

que nos importa para lo que estamos tratando. Ésta es la dimensión que debemos analizar para entender el modelo médico, y la clase de poder que se ejerce bajo este paradigma sobre las personas consideradas discapacitadas. Es aquí, cuando supuestamente no hay conflicto y *B* cree actuar no condicionado por *A* sino autónomamente, cuando nos surge la pregunta aparentemente incontestable: ¿cómo determinar que *B* está en *poder de* o *bajo el dominio de A*? Claro, para empezar deberíamos saber qué significa eso de actuar autónomamente.

¿Significa, como para David Johnson, « [...] elegir de manera activa los valores y proyectos que se desea seguir: ser el sujeto de la autoría de sí mismo»¹⁵⁶? O quizás, siguiendo a este autor, debemos restringir la definición anterior a la “autonomía personal” y distinguirla de la “autonomía moral”, es decir, tener un sentido de la justicia. De todas formas, parece correcto establecer que actuar autónomamente sea seguir el propio camino trazado por uno mismo, como asegura Taylor que comenzaron a definir los románticos la identidad propia y en lo que, en última instancia, se basa la ética de la autenticidad¹⁵⁷.

Si depende, entonces, del camino de cada uno, o de sus valores y sus proyectos, ¿cómo un observador externo puede decidir que tales valores o proyectos no son realmente los *suyos*? Con qué derecho podemos llevarle la contraria al sujeto que asegura que realmente son suyos, que “lo hace porque quiere”. Sin embargo, una persona que haya seguido los pasos que le hayan indicado su familia, su pareja, sus amigos... aunque lo haya hecho porque ella consideraba que tenía que hacerlo, ¿es cierto que ha seguido su propio camino, que ha actuado de forma autónoma? Si nos engañamos continuamente adecuando nuestros gustos, nuestras aspiraciones, a lo que podemos o creemos que podemos conseguir (lo que Elster denominaba “preferencias por adaptación”), ¿cómo vamos a asegurar que lo que he elegido lo he elegido realmente yo? En cualquier caso, hay situaciones en las que parece más evidente que otras. Pero, sobre todo, lo importante es tener presente que la tercera dimensión del poder, la tridimensional, existe. Es posible adecuar los deseos de una persona a lo que se quiere que se desee y es éste el poder absoluto. No el que se consigue a través de la

¹⁵⁶ Appiah, op. cit., p. 78.

¹⁵⁷ «Todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo.» TAYLOR, Charles. *Ética de la autenticidad*, ed. cit., pág. 49

coerción porque siempre está expuesto a una revuelta de los oprimidos. Pero, ¿cómo se va a rebelar quién no sabe de su opresión? Si mi vida es tal como quiero y puedo llevar, ¿contra quién me voy a sublevar? Y, claro, ¿cómo demostrar que esos deseos son impuestos desde un exterior opresor?

Tal vez se pueda, y creemos que en cierta forma se puede, pero de momento no hace falta que llegemos tan lejos. Por ahora, ni siquiera nos estamos refiriendo a la acción, sino a la autopercepción.

La proyección de una imagen inferior o degradante de otro puede realmente distorsionar y oprimir, en la medida en que la imagen se interiorice. No sólo el feminismo contemporáneo, sino también las relaciones raciales y la discusión en torno al multiculturalismo, se fundamentan sobre la premisa de que la falta de reconocimiento puede ser una forma de opresión.¹⁵⁸

Si esa proyección de la imagen se establece para ser interiorizada, ¿cómo no va a degradar?

Como ya hemos dicho, el lenguaje médico, exclusivamente dicotómico, normativiza y naturaliza lo que define. Aquellos que no están enfermos, que no son discapacitados, minusválidos o dependientes, estarán sanos, capacitados y serán independientes. Esta “violencia simbólica” establece una brecha entre los marcados y los que no lo son, entre los *normales* y los *anormales*. Si se determina que una persona es minusválida, es decir, que vale menos —y puesto que es un término comparativo, tiene que ser menos que otro alguien—, ¿cómo puede no sentirse inferior? Cuando se la define como dependiente, obviando toda la red social que hace del ser humano un ser necesitado y que convierte la propia definición en una redundancia absurda¹⁵⁹, ¿cómo no se va a sentir diferente? A juicio de Raz «[...] el agente autónomo, además de contar con un mínimo de racionalidad y opciones adecuadas, debe estar “libre de coerción y manipulación por parte de los demás”; debe ser independiente»¹⁶⁰.

¹⁵⁸ TAYLOR, Charles. The politics of recognition. En: HEBLE, Ajay, PALMATEER PENNEE, Donna y STRUTHERS, J.R. (ed.) *New contexts of Canadian criticism*. Canada: Broadview Press, 1996, p. 104.

¹⁵⁹ «Toda la deducción de Feuerbach en lo tocante a las relaciones entre los hombres tiende simplemente a demostrar que los hombres se necesitan los unos a los otros y *siempre se han necesitado*». MARX, Karl. *La ideología Alemana*, ed. cit., p. 54.

¹⁶⁰ Appiah, op. cit., p. 93.

El lenguaje del modelo médico, y que es utilizado tanto por las teorías políticas como por el sistema productivo, es esencialmente manipulador. Y esta manipulación, por seguir a Joseph Raz (sólo en este caso), no permite al “agente” ser independiente y por tanto autónomo, lo que, por otra parte, es de lo que le acusa el propio lenguaje. Este punto inicial de degradación de la propia imagen, de manipulación de las definiciones identitarias que imposibilitan, que son por sí mismas discapacitantes por su poder de coerción y de infravaloración, es desde el que dialógicamente se forma el tipo de identidad que estamos intentando explorar, que se convierte, aparentemente, en una identidad deteriorada, en la que es interesante atender al concepto de estigma.

Atendiendo a la división que nos ofrece Goffman nos encontramos con tres clases diferentes de estigma: «En primer lugar, las abominaciones del cuerpo —las distintas deformidades físicas—. Luego, los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad. [...] Por último, existen los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión»¹⁶¹.

La persona estigmatizada entra en sociedad lastrada por la idea de que «creemos, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana»¹⁶². Será lo que sea, pero es otra cosa diferente. Aunque el concepto de estigma usado por Goffman es tan amplio que en el momento de la publicación del libro en Estados Unidos exceptuando al varón heterosexual caucásico de mediana edad nacido en el norte con estudios universitarios y un buen empleo, el resto de la población se podría considerar estigmatizada (algo realmente curioso). Sucede que para Goffman el estigma supone una relación especial entre atributo y estereotipo. Es decir, los atributos indeseables que contradicen el estereotipo de cómo debe ser alguien son los que componen el estigma. Pero ese “cómo deber ser” cambia no sólo dependiendo de la clase de persona, también del contexto social y temporal. Por eso, en distintos periodos de tiempo, una persona puede estar estigmatizada o no, aunque sus condiciones personales (físicas, psíquicas, de carácter...) sean las mismas. Y lo mismo ocurre con el lugar físico (país, ciudad...) en que se encuentre. Además, no todos los estigmas, ni siquiera los de la misma clase, tienen igual capacidad estigmatizadora. Así que no todas

¹⁶¹ Goffman, op. cit., p. 14.

¹⁶² Ibid., p.15.

las personas con estigmas se considerarán igualmente estigmatizadas. También hay que distinguir entre aquellos (estigmas) que son visibles y los que no lo son.

En cualquier caso, parece evidente que su noción depende de la relación que tenga el individuo con su entorno social y la que a su vez tenga éste con aquél. Sin embargo, si nos fijamos un poco más en las definiciones de las tres clases de estigmas que establece Goffman nos encontramos con que tanto las deformidades físicas (y en este apartado es donde se encontrarían las personas sordas, ciegas...) como los defectos del carácter o incluso los estigmas tribales tienen una doble vía. Por un lado están las expectativas sociales y por otro las del propio individuo.

Al fin y al cabo, parece que es simplemente de expectativas de lo que nos está hablando Goffman. Teniendo en cuenta las expectativas que tiene un grupo social respecto a cómo deben ser los individuos de ese grupo y los de otros grupos, todo aquél que se separe de manera evidente de tales expectativas estará marcado. Y como la persona marcada tendrá el mismo concepto, es decir, las mismas expectativas que las del resto de personas que le rodean, él mismo será el primero en marcarse al fuego su “culpa”. Por eso, porque cualquiera se separará de “esas expectativas” en algún momento, el estigma más que como una condición debería ser entendido como un estado por el que todos en algún momento de nuestras vidas pasaremos, aunque algunos se vean instalados en él hasta que mueran.

De todas formas, la estigmatización presentada por Goffman se reduce a las relaciones personales, aunque sean entre un grupo muy amplio de personas. ¿Qué papel juegan las instituciones, las políticas sociales, el sistema educativo y médico... en la estigmatización?

Creemos con Oliver¹⁶³ que, si bien el concepto de estigma presentado por Goffman es apropiado para describir lo que sucede en las interacciones sociales, no es suficiente para explicar por qué sucede la estigmatización. La estructura social no sólo está determinada por las normas, valores o creencias religiosas, sino que también los sistemas políticos y económicos se encargan de moldear las formas sociales. Si queremos analizar por qué existen las bolsas de exclusión, por qué una serie

¹⁶³«Así, mientras el estigma puede ser apropiado como metáfora para describir qué ocurre individualmente a las personas discapacitadas en sus interacciones sociales, es insuficiente para explicar por qué la estigmatización ocurre o incorpora respuestas colectivas en lugar de personales». OLIVER, Michael. *The politics of disablement*, ed. cit., p. 86.

determinada de personas son etiquetadas y apartadas, tenemos que examinar los mecanismos por los que se ha llegado a esa situación.

Según la genealogía que hemos seguido hasta ahora, el sistema capitalista, basado en la economía de mercado y en un sistema de producción determinado, junto al modelo médico, que gracias a los avances de la ciencia (en concreto de la médica) y a su simbiosis perfecta con la nueva ideología política y económica imperante a partir sobre todo del s. XIX, acaparan una cantidad ingente de poder, son los encargados del proceso de etiquetación y exclusión. Pero la estigmatización de la que nos habla Goffman no es fruto del s. XIX, ni siquiera del capitalismo o la racionalización burocrática, aunque sí sea modificada por estos últimos.

III. EL PORQUÉ DE LA IDENTIDAD DISCAPACITADA.

Antes de pasar a la siguiente sección convendría poner en claro algunas de las ideas que se han planteado hasta ahora y que creo son importantes para seguir el hilo de la argumentación.

La desvinculación de la razón, la conciencia de la moderna dignidad humana y la importancia del dolor físico, situándolo en el primer plano moral, son tres de los rasgos principales del *yo* moderno (rasgos que por otra parte engloban al resto). Sin embargo, a pesar de su universalidad, por lo menos en occidente, se tiende a cercenarlos en determinadas clases de personas. El nazismo vació de dignidad a los judíos, pero ocurre que en cualquier guerra étnica —y en palabras de Derrida todas las guerras son étnicas— sucede exactamente lo mismo, aunque no sea de una manera tan sistematizada. De hecho, es necesario ese vaciamiento para que exista un enemigo (aquél que encarna todo lo malo) al que poder combatir. Es más fácil matar a alguien cuando no se le considera persona. Es más fácil traficar con él, humillarlo, vejarlo... si se le considera algo diferente, sin dignidad, sin capacidad para sentir. Y son estas bases precisamente las que han imperado durante la mayor parte de la historia de la humanidad respecto a las personas consideradas con deficiencias, con los monstruos que llenan el imaginario popular.

La deficiencia traslada a su portador a una dimensión diferente a la del resto de personas, situándola fuera de la normalidad —aunque sea él el creador de tal condición, ya que sin el otro anormal no existirían los normales—. Una vez situada en esa otra dimensión aparte, pero que está incrustada en el núcleo mismo de la sociedad, la persona marcada como deficiente tiene que aprender a vivir como tal. Si ella no es normal, su vida tampoco puede serlo. Así, dependiendo de la etapa histórica y de la situación geográfica, será asesinada o recluida en centros de exclusión. Será utilizada como bufón, como salvoconducto para el paraíso o apartada de la visión de los normales. En cualquier caso, cada segundo de su vida estará marcado, será única y exclusivamente eso que su marca transmite. Quiera o no, no podrá salir de su estigma.

Sin embargo, por lo menos en un primer estadio, es probable que no quiera o no sepa ser otra cosa que *anormal*. Es eso lo que le han enseñado ser o que le han enseñado que eran otros. La magia social transforma a las personas en lo que la sociedad considera que deben ser. Si desde la primera llamada, desde el momento mismo en que el *yo* comienza a aparecer, se establecen una serie de estigmas que marcarán a determinadas

personas, también aquellas que posean tales estigmas considerarán el marcado como legítimo. Si un bebé es considerado como un castigo de Dios por sus padres, también él mismo se considerará eso, suponiendo que sus progenitores no hayan decidido acabar con su vida antes de que pueda plantearse siquiera la pregunta.

En el camino recorrido hasta ahora, nos hemos centrado en la visión que la sociedad tiene respecto a la deficiencia, en la consideración que ha tenido ésta a lo largo de la historia, dividida (atendiendo a la distinción que hemos seguido) en varios modelos dominantes —concretamente hemos tratado dos, el modelo de la prescindencia y el modelo médico—. En contraste con la primera parte de este apartado, en la que se enfatizaba en la dignidad y la importancia del dolor como definitorios de la identidad moderna, la segunda parte nos ha mostrado cómo el trato vejatorio que han sufrido muchas personas, muchos seres humanos, ha prolongado la vigencia de ese tipo identitario que hemos denominado identidad discapacitada. A pesar de que el ser humano había ganado para sí la autonomía de la razón, dignidad, libertad y derechos, muchos miembros de nuestra especie estaban siendo expoliados, les eran sustraídos sus derechos, su libertad y su dignidad.

El nuestro ha sido hasta ahora principalmente un camino de ida. A pesar de considerar la identidad discapacitada, apenas hemos hablado de ella. Hemos centrado nuestra mirada en el trato que han sufrido determinadas personas e, intuitivamente, lo que ese trato puede lograr. Ahora sabemos que cuando se aísla a un grupo determinado de personas con una marca común que les lleva a compartir una lengua y ciertos rasgos culturales derivados de ella y de la forma de vida que deben llevar, dicho grupo (identitario adscriptivo según la distinción de Gutmann) se desarrollará de tal manera que elaborará su identidad sobre la base de aquello que le excluye. El caso de los Sordos es el más paradigmático. Sin embargo, en aquellas personas con marcas excluyentes comunes pero que no forman grupos adscriptivos¹⁶⁴, también el marcado formará parte de su identidad. Según nos recordaba Butler, el “yo” que se oponga a su construcción siempre lo hará partiendo de algún modo de esa misma construcción a la que se opone para poder articular su oposición.

¹⁶⁴ Como asegura Melania Moscoso «se entiende que es la experiencia de ciudadanía demediada lo que une a un ciego y un parálítico cerebral y no un déficit homologable en su capacidad funcional». MOSCOSO, Melania. La discapacidad como diversidad funcional: los límites del paradigma etnocultural como modelo de justicia social. *Dilemata*, n.7: p.79, 2011.

A pesar de todo, mi postura no es determinista radical. No considero que no haya forma de salir del círculo vicioso —si eres tratado como un *monstruo*, entonces te creerás y actuarás como tal, lo que refrendará que te traten como a un *monstruo*—. No todas las personas tienen la misma consideración respecto de sí mismas, así que el condicionamiento difiere dependiendo de los casos. Pero no es en este aspecto del asunto en lo que me he querido centrar, porque lo que sí es seguro es que el trato recibido por aquellos considerados discapacitados es injusto y erróneo, así que, desde el punto de vista político, tampoco importa en exceso cómo reaccionan los excluidos. Es decir, lo importante es erradicar la exclusión. Por eso hemos fijado el punto de mira en la parte externa al individuo, en la influencia que tiene el entorno (la estructura dominante) en la creación identitaria de los individuos. Y más concretamente en la creación identitaria de las personas consideradas con algún tipo de deficiencia, ya sea ésta física, intelectual o mental.

En este último sentido hay una serie de autores (Barton u Oliver entre ellos) que culpan al sistema capitalista del proceso de marcado y reclusión/exclusión que se ha llevado a cabo sobre un número ingente de personas, inadecuadas para el tránsito ciudadano, incapaces de formar parte de la estructura social facilitadora de los derechos considerados inherentes a la ciudadanía. Es cierto que es un proceso cambiante y que, sobre todo desde los años setenta del siglo pasado, se ha venido produciendo una traslación de la concepción y del lenguaje, iniciada por el movimiento por la Vida Independiente. Ahora bien, aunque trataremos de analizar dichos cambios, antes es necesario introducir el bisturí en las teorías políticas dominantes, que lo han sido no sólo en el siglo XX, sino que siguen siéndolo en la actualidad. Son estas teorías, pregonadas por los profetas de cada una, las que establecen los criterios con los que los gobiernos deben tratar a las personas y a los ciudadanos de cada Estado. Es decir, son las que establecen lo que es justo e injusto y, a partir de ello —aunque sea un análisis erróneo—, definir el trato que se impartirá a cada uno. En pocas palabras: el liberalismo, el republicanismo o la socialdemocracia (por obviar a los sistemas políticos dictatoriales) adolecen de los mismos defectos en la concepción de la discapacidad. Si algo ha cambiado en esa concepción a lo largo de la historia, se debe a, como hemos comentado antes, las protestas de las propias personas apartadas, no de los teóricos políticos que sustentan las teorías políticas citadas. Es más, los máximos baluartes de ellas se mueven entre el olvido y la mirada incómoda.

Pero antes de pasar a la siguiente sección conviene hacer una puntualización respecto a lo que considero un error a la hora de tratar la discapacidad y que entronca con estos dos puntos, con el análisis de la identidad y el de las teorías políticas dominantes.

Los teóricos políticos tienden a ver en la discapacidad una carencia que, en el mejor de los casos, debe ser compensada. Así, desde el punto de vista del igualitarismo, en palabras de Cohen, « [los igualitaristas] proponen compensar por la discapacidad como tal y no, o no solamente, por sus efectos negativos en el bienestar»¹⁶⁵. Así que la discapacidad se debe compensar por sí misma. Aunque también podría serlo por los efectos negativos que conlleva. Da lo mismo. No creo que el error radique exactamente en la distinción, sino en la utilización del verbo “compensar”. Y es un error sencillamente porque estamos hablando de otra cosa. Aquí no se trata de que el Estado compense en algo a un individuo. Un Sordo, por ejemplo, se negaría a aceptar que subtítular una película sea una compensación por su sordera. Él no quiere ser compensado, solamente quiere poder ver la película y enterarse de qué trata. Lo mismo sucede con una persona que se desplaza en silla de ruedas. No quiere la silla y que las aceras estén rebajadas como una compensación porque no puede andar; sencillamente quiere transitar por la ciudad y para ello necesita la silla de ruedas, que las aceras estén rebajadas y que el transporte público le sea accesible.

Supongamos que para entrar a un edificio hubiera que escalar por la fachada hasta llegar a una ventana, único acceso al mismo. Si se determinase que es necesario colocar una puerta para que no solo los escaladores puedan entrar al edificio en cuestión, sería una estupidez hablar de compensación. La puerta no compensa a los que no pueden escalar sino que facilita el acceso para que cualquier persona pueda entrar al edificio.

Habría que hablar de compensación si, por ejemplo, a una persona que no puede acceder al mercado laboral, al no estar adaptado éste a las condiciones físicas y cognitivas de aquélla, se le concede una ayuda económica a causa de esa inadecuación. Es decir, en compensación porque el mercado laboral es inaccesible se le concede una prestación (en este caso económica). Pero no por su condición física, sensorial, mental o psíquica, sino por la ineficiencia del mercado. Así, acondicionar la estructura laboral para que dicha persona entrase a formar parte de la fuerza productiva no sería en ningún caso una compensación.

¹⁶⁵ COHEN, G.A. *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. USA: Princeton University Press, 2011, p. 15.

Establecer la identidad de una persona en torno a una ausencia, a lo que se considera una carencia, además de ser un error es una terrible injusticia. Y al suponer que los derechos de tránsito, los derechos a la educación o al trabajo (por citar solo tres campos) son fruto de una compensación se está cayendo en ese flagrante error e injusticia. Conceder a una persona una silla de ruedas motorizada a costa del erario público, por ejemplo, no es una compensación en ningún caso. Al considerarla como tal se está adscribiendo el derecho de ciudadanía (no se puede ser ciudadano sin transitar por la ciudad) a una compensación. Pero, ¿cómo se puede ser ciudadano por compensación? El ser en sociedad nos hace dignos al igual que el ser en una ciudad nos debería hacer ciudadanos. No se trata de compensar, sino de desplegar los derechos que otorgan la ciudadanía y la dignidad humana.

Nos encontramos con que la ausencia o disminución de la dignidad, de la libertad, la consideración a la baja de los derechos... son las características de lo que he llamado identidad discapacitada. Sé que se puede considerar ésta como la visión que tiene una persona con discapacidad sobre sí misma en cuanto persona con discapacidad. Es decir, el sentirse alguien con discapacidad, y lo que supone eso, sería lo que definiría su identidad discapacitada. Pero si tenemos en cuenta que la definición de persona discapacitada supone que se tiene impedida o entorpecida alguna de las funciones consideradas normales, planteo que la identidad discapacitada será aquella que (de igual manera) tiene impedida o entorpecida alguna de las funciones consideradas normales. Claro, que todos estos elementos se conceden desde el exterior de la persona, así que es la estructura (el entramado social que otorga las consideraciones de dignidad, libertad...) la que los cercena. Si la creación de la identidad es dialógica, la identidad discapacitada no lo puede ser menos. Es más, es en ese diálogo en el que se funda. Es en esa disposición del exterior para establecer las marcas, el estigma de discapacidad, la que propicia el surgimiento de un tipo de identidad al que he llamado discapacitada. Independientemente de la consideración que tenga cada persona respecto a sí misma, si la situación social en la que se encuentra un individuo es del tipo que hemos planteado anteriormente (ausencia o disminución de la dignidad, de la libertad, consideración a la baja de derechos...) estaremos hablando de una identidad discapacitada. Y soy consciente de que definida así esta clase de identidad no abarcaría solamente a las personas con discapacidad. Pero es que considero que el análisis que se ha llevado hasta ahora sería extrapolable a muchos tipos de personas. Además, como ya planteé en la

introducción, pretendo buscar las bases para encontrar una teoría política más justa, no sólo una teoría que trate de manera más justa a las personas con discapacidad. Si bien creo que el análisis de la situación (y el trato recibido) de éstas es fundamental para la consecución del objetivo. Por eso entiendo que mi interpretación de lo que es la identidad discapacitada no es un hándicap sino todo lo contrario.

Con estos mimbres ya podemos pasar a la siguiente sección, donde trataremos de analizar las teorías políticas dominantes, por lo menos que lo hayan sido desde o durante el siglo XX, y su relación con las personas consideradas deficientes.

B. LAS TEORÍAS POLÍTICAS Y LA DISCAPACIDAD

Las teorías de la justicia social se han sustentado tradicionalmente sobre el olvido, trazando un mapa en el que queda excluida una cantidad ingente de personas. Y aunque a medida que han ido desarrollándose, algunas de estas teorías han sido capaces de integrar a aquellas personas que habían quedado fuera inicialmente, todavía siguen manteniendo una bolsa de exclusión difícilmente justificable. Pero considero que una teoría política para ser válida, aunque fuera para un territorio concreto, debe integrar a todas las personas a las que va dirigida. Por reducirlo a una frase más precisa: un Estado no puede excluir injustamente a ninguno de sus miembros. Por supuesto, es un “no puede” normativo. De hecho, no sólo puede sino que es práctica habitual; pero, entonces, tenemos que hablar de Estados injustos. Los hay, y aunque varíen en su grado, todos lo son. Al igual que sucede con las teorías políticas, por más que éstas se pregunten qué es justo. No hay ninguna que establezca una pauta considerándola injusta. Lo que sí parecen establecer son los límites de la justicia, hasta qué seres tiene que llegar. Y desde ello, en función de lo que está más allá de lo justo, se crean las bolsas del olvido, de la exclusión. Se establece cómo deben ser tratadas aquellas personas que quedan fuera del ámbito de la justicia, marginándolas o directamente asesinandolas. Es cierto que el trato con los excluidos no es igual en todas las teorías políticas, pero el hecho de que existan ya parece un problema lo suficientemente grave como para tenerlo en cuenta. De todas formas, antes de avanzar es preciso hacer varias puntualizaciones.

Al final del apartado anterior he mencionado como teorías políticas a tratar al liberalismo, al republicanismo y a la socialdemocracia, obviando los sistemas dictatoriales. Eso deja fuera del análisis al nazismo o al fascismo, por ejemplo. Pareciera, entonces, que considero a la democracia un patrón necesario para validar de inicio una teoría. Si esto fuera así habría que definir qué significa el término. Creo, con Derrida¹⁶⁶, que el de democracia es un concepto vacío e incluso inaprensible. La democracia está siempre por venir, nunca se agota, continuamente se exige un poco más, por lo que no podemos saber si algún día llegaremos al final del camino. Pero cómo definamos las baldosas que pisamos mientras caminamos y qué puede ser ese final dará forma a lo que consideremos democracia. De todas formas, realmente no es

¹⁶⁶ Para ver con más detalle su idea respecto a la democracia ver DERRIDA, J., *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992. También, DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Valladolid: Trotta, 1998.

esa mi motivación, o no es ese el patrón que quiero universalizar, por lo que dejaremos la discusión para otra ocasión.

Atendiendo a la división que Korsgaard¹⁶⁷, siguiendo a Rawls, realiza respecto a las teorías políticas, nos encontramos con dos tipos de ellas: las liberales y las no liberales. La distinción se establece en razón del tratamiento que tiene cada una respecto al bien. Mientras que en las primeras el Estado no interviene en la concepción del bien que tenga cada ciudadano, las no liberales establecen que el Estado es responsable del establecimiento de una concepción del bien previamente determinada. Según esta última, existe una vida buena (y sólo una) y el Estado debe garantizar (obligar) que todo ciudadano la disfrute independientemente de lo que considere él como bueno o malo. Pero creo que la diferencia, tal como se ha tratado, no se da entre teorías liberales y no liberales, ya que hay teorías (como el republicanismo o la socialdemocracia) que aunque no se consideren liberales sí lo serían según la distinción de Korsgaard. Más bien, la distinción habría que situarla entre gobiernos totalitarios y los que no lo son. El republicanismo, por ejemplo, no es una teoría liberal pero no se puede implementar en un Estado totalitario. Al igual que el liberalismo, que no será posible implantar en un Estado como el anteriormente citado. Por el contrario, ambas teorías sí que se pueden implantar en un gobierno no totalitario. Así que en esta distinción es en la que debemos colocar el foco.

Por tanto, la guía que queremos seguir es la de la concepción del bien: cualquier persona puede tener su propia concepción del bien¹⁶⁸ teniendo en cuenta ciertos límites, ya que no todas son aceptables para una sociedad. Alguien puede suponer que asesinar

¹⁶⁷ KORSGAARD, Christine M. “Comentario a ‘¿Igualdad de qué?’ y a ‘Capacidad y bienestar’”. En: NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*. México: Fondo de cultura económica, 1996, pp. 84-93.

¹⁶⁸ Se puede supeditar la decisión del individuo al de la comunidad a la que pertenece, por lo que habría que suponer que la concepción del bien tendría que ser determinada por la comunidad y no por el individuo. Si bien considero que es habitual que las personas supediten sus intereses a los de la comunidad a la que pertenecen, creo que debe ser la propia persona la que lo considere así. Principalmente porque no pertenecemos solamente a una comunidad, y somos cada uno de nosotros los que determinamos (atendiendo por supuesto a nuestras particularidades, a las personas que nos rodean, a la educación recibida...) cuál es más importante para uno mismo. Un musulmán puede ser también español, sordo, hombre y padre de familia. Que la comunidad de musulmanes elija por él ser la preponderante en su identidad y que deba considerarse primero musulmán y después todo lo demás, es una injusticia para con él. La elección no es unilateral y, por tanto, tampoco debe ser impuesta. A pesar, y soy consciente de ello, de que el único capacitado para garantizar los derechos es el Estado al que cada cual pertenezca. Me puedo considerar ante todo Sordo, y exigir los derechos que creo que me corresponden por pertenecer a la comunidad Sorda, pero sólo el Estado me los podrá garantizar. Y como, por lo menos actualmente, éstos son realmente Estados-naciones, solamente mi nacionalidad me garantiza recibir ciertos derechos que divergirán dependiendo de cuál sea.

es algo bueno, pero, si lo hace, será castigado por ello (o debería serlo). Y lo será también siguiendo una teoría liberal. Son necesarios una serie de mínimos a partir de los cuales se pueda asentar esa concepción. El derecho a la vida, a la educación, al ocio, a un trato justo, el acceso al sistema sanitario y judicial en igualdad de garantías... pueden ser, intuitivamente, algunos de esos mínimos. Es fundamental determinarlos pero, de momento, nos conformaremos con plantear que deben existir, que aunque cualquiera pueda determinar qué vía seguir, hay unos mínimos antes de emprender el viaje. La abolición de la esclavitud (por ejemplo), aunque haya alguien que *quiera* ser esclavo, es necesaria. No es un camino que se deba dejar seguir, entre otras cosas —lo hemos explicado en el capítulo anterior— porque ese *querer* es cuando menos sospechoso. Porque, además, esos mínimos deben garantizarse para cualquiera¹⁶⁹. Y alguien que sea esclavo no tendrá derecho a la vida, a no ser torturado, etc., lo que aleja a la esclavitud de cualquier teoría política que pretenda ser justa.

Al margen de esos mínimos a definir, decíamos, cualquier persona puede seguir su propio camino. Y en realidad es esa cuestión —cómo se define ese camino a seguir— la que históricamente se ha intentado responder. Determinando cuáles son las obligaciones de la sociedad para con los individuos (y viceversa) cada teoría política establece las dos caras de la moneda: qué se puede hacer y quiénes pueden hacerlo, por un lado; qué está prohibido y para quiénes, por otro. De este segundo grupo saldrán los excluidos. Aquellos que quedarán fuera de la normalidad, a los que estará permitido reducirles sus derechos a la mínima expresión, incluso a los que les estará prohibido todo, hasta vivir. Como sucedía en el caso del nacionalsocialismo. En la práctica del estado alemán de 1933 a 1945, bajo la dirección de Adolf Hittler, se negaba la posibilidad de vivir a judíos, gitanos... Nada que no haya sido contado por el cine o la literatura cientos de veces. Pero el exterminio no se centró en exclusiva en las razas anteriormente citadas. Quizás sea menos conocido pero la furia nazi también cayó sobre las personas “cuya enfermedad era incurable” por medio de la “eutanasia”. Así, podemos leer en una carta

¹⁶⁹ Soy consciente de que “cualquiera” se refiere exclusivamente (según el DRAE) a una persona, quedando fuera los seres no aceptados como personas. Aunque considero que el trato con los animales no humanos (por ejemplo) debe ser justo, también acepto en este caso una diferenciación. No se nos ocurriría solicitar que los perros tuvieran el derecho al voto o a la educación. Por eso, por lo menos en este nivel de análisis, obviaré a los animales no-humanos. Sin embargo, a sabiendas de la dificultad que confiere ello, no podré obviar a seres quizás no considerados personas, como un niño anencefálico o alguien en coma vegetativo —algo que ya sucedió cuando exploramos la identidad moderna y sus características—. Aunque para éstos el trato también sea diferente, el lenguaje a utilizar no será el mismo que con los animales no-humanos. Tendríamos que hablar, en todo caso, de un aplazamiento, aunque sea *ad infinitum*, de algunos de esos mínimos, pero sería inaceptable la negación u el olvido.

de Adolf Hitler fechada el 1 de septiembre de 1939: « [...] son autorizados a ampliar las responsabilidades de los médicos que han de asignarse, de manera que los pacientes cuya enfermedad, de acuerdo con la más estricta aplicación del juicio humano, sea incurable, se les conceda la liberación por vía de la eutanasia»¹⁷⁰.

Tampoco cabe olvidar el plan *Aktion T4*, conocido por los médicos implicados como *E-Aktion* o *Gnadentod Programm* (Programa de muerte por Compasión), llevado a cabo, contando todas sus variantes, entre enero de 1939 y 1945 y por el que fueron asesinadas más de 70.000 personas (según otras fuentes las cifras llegan a las 250.000 personas¹⁷¹).

Por supuesto, no habrá que dejarse engañar por la terminología utilizada. El enfermo no tenía ninguna posibilidad de opinar respecto a si le “correspondía” seguir viviendo, si lo mejor para él era la vida o la muerte. Era el médico el único capacitado para la toma de decisión —lo que supone una sublimación del modelo médico—, y si atendemos al término totalmente falseado de *compasión*, ésta solamente puede ser referida a la sociedad que quería crearse. Es decir, al suponer que los enfermos incurables eran una especie de cáncer que debía ser extirpado, la compasión iba dirigida a esa raza humana futura que tenía que ser curada de la enfermedad que padecía, pero en absoluto hacía referencia a las personas que iban a ser asesinadas, por lo demás con criterios sumamente amplios e imprecisos:

Se tenía que informar de todos los pacientes que padecieran esquizofrenia, epilepsia, encefalitis y muchas otras enfermedades. También había que informar de los pacientes que hubieran estado internos en una institución más de cinco años, de los que fueran trastornados delincuentes, de los que no fueran alemanes de nacionalidad o de los que no tuvieran sangre alemana o no estuvieran emparentados con alemanes.¹⁷²

De todas formas, no es habitual semejante grado de sadismo, y no lo es en absoluto en las teorías políticas que queremos analizar. De hecho, por eso mismo queremos analizarlas, porque se supone que tratan de no dejar a nadie fuera. Aunque, finalmente,

¹⁷⁰ León Aguado Díaz, op, cit., p. 159. Tampoco nos debemos olvidar de las afirmaciones de Hitler vertidas en su *Mein Kampf*, por las que aseguraba que a los “físicos y mentalmente insanos” se les debería impedir la procreación. Todo en aras de la creación de una raza superior tanto física e intelectualmente, por supuesto.

¹⁷¹ RYAN, Donna F. y SCHUCHMAN, John S. *Deaf people in Hitler's Europe*. Washington: Gallaudet University Press, 2002, p. 62.

¹⁷² León Aguado Díaz, op, cit., p. 159.

debido a sus supuestos básicos, a la base de las propias teorías, se ven obligadas a apartar la mirada, a olvidarse de una serie determinada de personas. Pero éste no es el caso del nacionalsocialismo. Su intención es la de hacer desaparecer a aquellos que consideran indignos de seguir viviendo, a aquellas personas vistas como una especie de enfermedad, aunque sean reconocidas como humanos, o por eso mismo, por ser reconocidas como humanos imperfectos que pudren la raza humana.

En concreto, quiero mostrar cómo lidian las teorías políticas dominantes con las personas que muestran deficiencias físicas y mentales, en todos sus grados. Desde luego, “deficiencias” desde el punto de vista de las propias teorías, por más que se puedan considerar de otra forma, tanto desde un enfoque político y moral como desde el propio lenguaje, a aquellas personas tildadas como deficientes.

Para el análisis, por aclarar la metodología que seguiré, voy a dividir en dos secciones las teorías políticas que queremos analizar. A saber, las basadas en la tradición del contrato social y las que no. Quiero diseccionarlas, como ya he dicho, enfrentándolas con aquellas personas que dejan fuera. En concreto, desde el punto de vista de la discapacidad¹⁷³. Lo que me interesa averiguar es si ese olvido y/o exclusión es un problema estructural o simplemente contingente que se podría solventar a nada que se reconociese el error —es una de las razones por las que el nacionalsocialismo no me parece en modo alguno interesante analizar, ya que explicita su necesidad de exclusión, manifestando que se trata un problema estructural, de los propios principios en los que se basa la teoría—.

¹⁷³ Hay otras figuras que también se encuentran excluidas (como la del emigrante y la de los animales no-humanos), pero no los voy a tratar en este trabajo, y si lo hago será de manera tangencial, por analogía con el tema que nos ocupa: la discapacidad.

I. EL CONTRATO SOCIAL.

Imaginemos, como nos propone Martha Nussbaum en *Los límites de la justicia*, un mundo donde no existe ni la propiedad privada ni la ley; donde nadie está seguro; donde cualquiera puede robar y matar a los más débiles y ser robado y asesinado por los más fuertes. En esta clase de mundo sería una tortura vivir. Un lugar tal donde la coerción puede ser ejercida por cualquiera que tenga fuerza física suficiente para imponerse, siendo la justicia algo ciertamente irreconocible. Este mundo teórico es el denominado *estado de naturaleza*, o de guerra, establecido por Hobbes y del que parten (con matices) otros autores posteriores del contrato social como Locke o Rousseau¹⁷⁴.

El contractualismo, en sus diferentes variantes, ha dominado buena parte de la historia de la teoría política, como asegura Roberto Gargarella¹⁷⁵, gracias a su capacidad para responder a dos cuestiones básicas para cualquier teoría moral. A saber, qué nos ordena la moral; y por qué debemos seguir ciertas reglas. A estos dos cuestionamientos el contractualismo responde que la moral nos obliga a cumplir aquello con lo que nos hemos comprometido y que debemos cumplirlo porque nos hemos comprometido a hacerlo. Es decir, responde con el contrato. Si lo hemos firmado, y como vivimos en sociedad no hemos podido no hacerlo, debemos acatarlo. Sólo se nos exige que acatemos lo que nosotros hemos decidido que tenemos que cumplir, así que no se puede hablar de coacción. Pero demos un paso atrás y volvamos a ese mundo supuesto donde impera la ley del más fuerte. Veamos cómo los diferentes teóricos del contrato social nos sugieren salir de él.

He de decir, para poner todas las cartas boca arriba, que mi intención principal es mostrar las bases y los antecedentes de la que fue la teoría política más importante de la segunda mitad del siglo XX: la teoría de la justicia de Rawls. Siguiendo estos pasos, en primer lugar analizaré someramente los principales teóricos clásicos del contrato social para mostrar, además de las bases rawlsianas, cómo la teoría clásica del contrato social falla frente a la discapacidad, cómo, a pesar de pretender ser justa, es tremendamente injusta con las personas consideradas discapacitadas. Por otra parte, en un segundo apartado (y manteniendo en mente el objetivo mencionado) analizaré a dos autores que sean contractualistas o no forman los fundamentos de la teoría de la justicia de Rawls. Tras lo cual, analizaré esta última teoría apuntando los principales problemas que

¹⁷⁴ Aunque he encontrado referencias respecto al comienzo del contractualismo en los Sofistas del s. V a.C. y más tarde en el pactismo medieval, he preferido comenzar la génesis en Hobbes.

¹⁷⁵ GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 31.

considero la convierten en lo contrario de lo que pretende ser. Finalmente, mostraré otras formas de contractualismo contemporáneo.

1.1. Los teóricos clásicos del contrato social.

Situémonos de nuevo en aquél escenario donde cada uno depende solamente de su propia fuerza para imponerse, donde (por tanto) impera la ley del más fuerte y, por ello, todos viven atemorizados.

1. Para salir de este estado de temor continuo por la propia vida —nos asegura Hobbes— los integrantes de ese mundo aterrador descrito más arriba firman un contrato por el cual a cambio de ceder su libertad absoluta, de hacer lo que realmente quieran, logran la seguridad de que mantendrán sus vidas y sus propiedades. Es una especie de trueque en el que se cambia libertad por seguridad. A partir de aquí se establecen las bases que regirán el contrato que atañerá a todos los firmantes. Claro, en la práctica no hay opción a elegir, porque nacer en un Estado supone asumir los principios que lo sustentan. No asumirlos o quebrantarlos significa romper el contrato, con las consecuencias punitivas que eso conlleva. Éstas, en el caso de Hobbes, son francamente draconianas.

El filósofo inglés considera legítimo el poder absoluto. La tiranía ejercida por una sola persona, por un monarca (por ejemplo), es infinitamente mejor que el estado de guerra continua anterior al pacto. Ese mundo de iguales que antes se mataban entre sí, que arrastraban su odio, su ser enteramente egoísta, al abismo de la muerte. Al ser el miedo a todos los demás el motivador del pacto es, sin duda alguna, una ventaja considerable que ese miedo se reduzca a tan sólo una persona: el Soberano. Que éste haga algo injusto no ha lugar, pues todo lo que no es injusto es justo y la injusticia «no es otra [cosa] que *el incumplimiento de un convenio*»¹⁷⁶ y los «convenios que se hacen por miedo, como ocurre en el estado meramente natural, obligan»¹⁷⁷. Es decir, si firmas un contrato coaccionado por alguien que está clavando su cuchillo en tu garganta (obviamente) deberás respetar dicho contrato, sea lo que fuera que pusiese. Por tanto, mayor será el respeto hacia el pacto realizado con el Estado, firmado *ipso facto* por cualquiera que nazca en sociedad. Además, la venganza caerá sobre aquellos súbditos

¹⁷⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 131

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 126

que se rebelen frente al Soberano y sobre sus descendientes que aunque no hayan nacido «y que en consecuencia, son inocentes del hecho por el que tienen que padecer»¹⁷⁸ deberán ser castigados. Y, siguiendo el razonamiento anterior, ese castigo será considerado justo.

Los postulados de Hobbes no sólo conviven fácilmente con las tiranías sino que las hacen posibles. Es, desde el punto de vista que queremos estudiar las diversas teorías, una doctrina insostenible, ya que la exclusión queda al albur del tirano de turno. Y, en realidad, no es menos injustificable desde el de cualquier teoría de justicia social. ¿Cómo defender que la descendencia futura —no nacida aún— de un ladrón, asesino o de cualquiera que atente contra el Estado, debe, o por lo menos puede justamente, ser castigada por el delito cometido por su antepasado? De hecho, la creación de bolsas de exclusión es consustancial a la teoría. O siguiendo el razonamiento hobbesiano, de autoexclusión, porque mediante su firma coaccionada —aunque sea hipotética— serían los propios excluidos los que estarían dando el consentimiento para ser apartados, agredidos o saqueados, siempre y cuando sea el Soberano (o alguien en su nombre) quien lleve a cabo el latrocinio. Desde nuestro punto de vista, otorgarle semejante poder al Estado es una desmesura. Y aunque nada dice el pensador británico del trato para con las personas consideradas discapacitadas o deficientes, es de suponer, a pesar del olvido, que no les depara nada bueno. Primero, como al resto de los firmantes, porque se encontrarán bajo el yugo del Soberano; y segundo porque la propia naturaleza del pacto les dejaría fuera de cualquier petición.

En cualquier caso, de Hobbes podemos admitir la idea de que, se unan por miedo o por otro motivo, las personas están mejor en sociedad que en el *estado de naturaleza*. Y partiendo de esta idea, otros teóricos políticos se mantienen en el contractualismo aunque de forma diferente al propuesto por Hobbes. De hecho, la nueva corriente tratará de luchar contra las tiranías a las que el autor del *Leviatán* no sólo no ponía muchos reparos, sino que alentaba, ya que para él era necesario un Soberano fuerte, que fuese capaz de castigar con fiereza a aquellos de sus súbditos que quebrantaran las leyes y violentasen a los demás. Esa era la gran diferencia entre el *estado de naturaleza* y el del contrato, en el que el miedo a todos se reduce al temor a uno solo (el Estado), lo que

¹⁷⁸ « [...] podemos afirmar que la venganza puede aplicarse también a aquellos súbditos que deliberadamente niegan la autoridad del Estado establecido; y no sólo a los padres, sino también a la tercera y cuarta generación de descendientes suyos que aún no han nacido y que, en consecuencia, son inocentes del hecho por el que tienen que padecer». *Ibidem.*, p. 271.

supone una ganancia suficiente para soportar las tropelías de parte de este último. Pero, como decimos, la corriente contractualista posterior a Hobbes, aunque partiera de premisas similares, siguió otros derroteros, gracias sobre todo a dos autores, que tuvieron una influencia crucial en las teorías políticas posteriores. Uno de ellos es John Locke; el otro Jean-Jacques Rousseau.

2. John Locke, al igual que Hobbes, parte del *estado de naturaleza* para plantear su teoría, pero definiéndolo de una manera bastante diferente a la que lo hace este último. Aunque esta distinción no le impedirá generar importantes bolsas de exclusión, ya que para Locke sólo los que tienen algo (más allá de la propia vida) que perder en el *estado de naturaleza* están legitimados como firmantes, lo que conlleva apartar a un número notable de personas. En concreto, a todas aquellas que no tengan ninguna propiedad. Sólo los propietarios tendrán derecho a ser tratados justamente. Los demás quedarán atrapados en un primer estadio pre-contractual. Situación en la que se encontrarán las personas con discapacidad. Aunque para comprender esto conviene primero analizar de manera general la teoría lockeana del contrato para luego poder verla desde el prisma de la discapacidad.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke distingue entre *estado de naturaleza* y *estado de guerra* que, según sus propias palabras, otros autores (en clara referencia a Hobbes) confundían. En una situación hipotética donde no existiera ningún Estado, ninguna sociedad política, los seres humanos serían perfectamente libres « [...] para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre»¹⁷⁹. También es un mundo igualitario donde todos los seres humanos tienen el mismo poder¹⁸⁰ para hacer lo que crean

¹⁷⁹ LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pág. 36. La ley de la naturaleza, podemos entender, es la ley de Dios.

¹⁸⁰ En este sentido creo que existe una diferencia considerable entre la traducción de Carlos Mellizo, la que estamos manejando para este trabajo, y lo que asegura Martha Nussbaum en *Las fronteras de la justicia* (traducción de Albino Santos Mosquera y Ramón Vilà Vernis) que establece Locke. En el primer caso se refiere a «en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades»; en el segundo, sin embargo, «habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades». En este último caso, la igualdad natural viene dada por esta misma dotación en las facultades. En el primero, por el contrario, ese “en conjunto” y “hacer uso” me parece que abre el espectro lo suficiente para que nos entre las dudas respecto al olvido claro que existe en la segunda traducción de todo aquel que no posea esas mismas facultades. De todas formas, leyendo el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* se puede deducir que en la teoría de Locke no sólo no hay una mención explícita a las personas con discapacidades, deficientes... sino que esta figura no le importa en absoluto. Por eso, la asunción de Martha Nussbaum parece del todo adecuada.

oportuno. Es decir, existe —y en esto sigue a Richard Hooker, como él mismo reconoce— una igualdad natural, lo que supone una sanción explícita a la esclavitud. Prevalen, por tanto, derechos y leyes naturales previos a la unión en una sociedad política. Y, por supuesto, debido a la existencia de éstas y de aquéllos, es que existen restricciones, porque aunque sea un estado de plena libertad no es un “estado de licencia”.

Una de esas leyes de la naturaleza «enseña a toda la humanidad [...] que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones»¹⁸¹. La prohibición de dañar a los demás es extensible a uno mismo, por lo que tampoco estará permitido el suicidio —algo que más adelante pondría en duda David Hume en su defensa de la libertad para suicidarse¹⁸²—. Pero como las leyes se pueden transgredir, y de hecho es bastante común que así ocurra, también debe ser natural la posibilidad del castigo. Y como estamos haciendo referencia a un mundo donde todos son absolutamente libres e iguales, cualquiera tiene la capacidad para castigar a aquél que haya incurrido en una transgresión de la ley natural antes citada (en su primer apartado, claro, pues no se puede castigar a alguien que haya tenido éxito en su intento de suicidio). Es conforme al derecho de ‘autoconservación’, y de la conservación de la humanidad en su conjunto, que cada hombre pueda castigar al infractor asegurándose de esta forma, o por lo menos intentándolo, de que no se vuelva a repetir la infracción en el futuro. «Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquel en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos»¹⁸³.

Como podemos ver, a diferencia del *estado de naturaleza* presentado por Hobbes, el de Locke es «un estado de paz, de buena voluntad, asistencia mutua y conservación»¹⁸⁴. Pero, entonces, ¿por qué salir de un mundo semejante, habitado por seres humanos pacíficos y bondadosos? Parecería absurdo querer limitar la libertad de cada uno para entrar en una comunidad política —la única, por otra parte, capacitada para acabar con el *estado de naturaleza*— cuando se vive prácticamente en un paraíso.

¹⁸¹ LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*, ed. cit., p. 38.

¹⁸² Véase HUME, David. “Sobre el suicidio”. En: HUME, David. *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 132-145.

¹⁸³ LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*, ed. cit., pág. 48.

¹⁸⁴ Loc. cit.

La respuesta a la cuestión anterior es, sencillamente, el *estado de guerra*. Al tener todos los hombres la capacidad de castigar a los demás, se corre el riesgo de entrar en una situación donde la inquina, el odio y la violencia reinen a sus anchas. Así que para evitar ese mundo en guerra permanente los seres humanos entran a formar parte voluntariamente de una sociedad política, restringiendo así su plena libertad y su capacidad para castigar, que les conceda un grado determinado (a ser posible grande) de seguridad. En la base de la unión, por tanto, se sitúan razones similares a las de Hobbes. Para éste era el miedo a todos, tornándolo en el miedo a uno solo, el que llevaba a los seres humanos a unirse. En el caso de Locke es la seguridad, el mantenimiento de lo que cada uno tiene, es decir, de la propiedad privada, lo que nos lleva a crear una sociedad política. Según ambos autores, como es fácil comprobar, las razones son egoístas. El animal social que según Aristóteles eran las personas —y aunque él restringía la acepción nosotros lo ampliamos a todos los seres humanos— y cuya única posibilidad *para ser* era la unión, se vuelve ahora un animal miedoso y calculador. Es por el miedo a la pérdida de la propia vida, de sus posesiones... por lo que se asocia¹⁸⁵, por lo que firma un contrato restringiendo algunos de sus derechos naturales, como el de la plena libertad.

Pero, siendo justos, Locke asegura que las ‘criaturas’ capaces de darse leyes no pueden ser libres en ausencia de ley alguna, pues la libertad significa estar libre de la violencia de los demás y esto solamente es posible bajo el auspicio de la ley. Por tanto, nos encontramos con dos tipos de libertad dependiendo de si nos situamos en el *estado de naturaleza* o en sociedad.

La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado.¹⁸⁶

¹⁸⁵ «Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza [...]» Ibidem., p. 135.

¹⁸⁶ Ibidem., p. 52.

Es decir, por miedo al *estado de guerra* los hombres acceden a unirse en sociedad y a cambiar su “libertad natural” por otra distinta, que podríamos denominar “social”. De todas formas, independientemente del nombre que queramos darle, su característica principal radica en que solamente puede existir bajo el imperio de la ley. Esto es, en un régimen político aceptado “por consentimiento en el seno del Estado” y “bajo el dominio” de leyes “dictadas por el poder legislativo” al que previamente se ha dotado de dicho poder. Es en este sentido en el que todos los ciudadanos de tal Estado serán libres.

Pero ¿qué sucede con aquellos que no forman parte de esa sociedad? ¿Qué sucede, por ejemplo, con los invasores extranjeros que sean capturados por los insignes ciudadanos contractualistas? Pues, simplemente, que «al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus manos»¹⁸⁷. No hay, entonces, lugar para el imperio de la ley. Sus amos pueden acabar con su vida cuándo y cómo lo deseen. Pero no porque sean extranjeros, sino porque por su condición de esclavos no poseen nada y, como la unión se lleva a cabo (según Locke) únicamente para poder conservar los bienes propios de los contratantes, quien no tenga posesiones queda fuera de tal unión y, por ende, de la sociedad civil del país. Así que, quien no posea nada y nunca pueda poseerlo, será excluido del pacto. Como es el caso de los esclavos.

Es curiosa la contradicción que surge entre el derecho natural a la libertad y la aceptación de cierta clase de esclavitud. Por lo menos de la proveniente de una guerra justa, no así de una injusta, como puede ser la de conquista. Aunque Locke no especifique qué debemos considerar guerra justa, es de suponer que si excluye la ofensiva (de conquista) avale la defensiva, teniendo en cuenta el derecho, también natural, que tiene todo hombre a defenderse.

De todas formas, al sustentar la unión exclusivamente en el deseo de preservar la propiedad privada, Locke parece dejar al margen su idea de derechos naturales, de igualdad natural, y excluye la posibilidad de que nos unamos por otros motivos, como el de la benevolencia y los deberes morales que sentimos los unos para con los otros. El asumir que solamente el miedo a perder lo que se tiene en el *estado de naturaleza* nos impele a firmar un pacto para mantener esos bienes conlleva un análisis falaz de lo que la naturaleza humana es. Además, empobrece las relaciones que se pueden llevar a cabo

¹⁸⁷ Ibidem., p. 101.

en el seno de una sociedad, haciendo predominar los sentimientos egoístas por encima de cualquier otra consideración. Por eso Locke es capaz de dejar fuera de manera explícita a los esclavos, por lo menos a aquellos que han llegado a dicha situación de manera “justa”, por carecer no sólo de cualquier propiedad sino que incluso de la posibilidad de tener algo en un futuro.

Es evidente, entonces, que pactarán aquellas personas que posean algo, que la sociedad política estará integrada exclusivamente por los firmantes del contrato (habría que añadir a sus familiares directos) y que el resto quedará al margen, en un *estado de naturaleza* o de *guerra* permanente. Si bien no se aclara quiénes formarán parte de los excluidos, nos podemos hacer una idea¹⁸⁸. Además, si consideramos como hace Martha Nussbaum, y obviando la traducción de Carlos Mellizo, que para Locke es la igualdad en las facultades de los seres humanos lo que conlleva su igualdad moral —y por eso es lícito tratar a los animales (por ejemplo) como medios— parecería evidente que si le obligásemos a pronunciarse admitiría sin reparos que aquellos que tuvieran sus facultades disminuidas de forma considerable podrían ser tratados también como meros medios. De lo que es muestra la concepción que tiene respecto a la propiedad, recordemos que es el único motivo del contrato social.

Según el derecho natural el trabajo es el que hace merecedor a una persona de poseer algo. El esfuerzo de coger cualquier cosa de la naturaleza y transformarlo (en toda su extensión, desde arar un campo, cazar un animal...) es lo que nos permite hablar de posesión. Esta regla seguida en el *estado de naturaleza*, según la cual nadie poseerá más de lo que puede trabajar y consumir —sería absurdo pues se echaría a perder, se pudriría, todo lo que tuviéramos de más—, al establecerse el dinero como medida de cambio, y al ser éste de un material imperecedero y por tanto acumulable, queda obsoleta, ya que ahora cobra sentido poseer cientos de parcelas, aunque no se trabajen, pues de ellas se puede sacar con su venta un suculento beneficio económico. Sin entrar a juzgar la conveniencia o no de la transformación de la norma, de lo anterior se sigue que alguien que en el *estado de naturaleza* no pudiera trabajar con sus propias manos (sic) tampoco poseería nada. Si preservar lo que se posee es el único motivo para unirse,

¹⁸⁸ Mención aparte tiene el caso de la mujer, a la que Locke sitúa con los mismos derechos que el hombre en el seno de la familia pero otorgando a este último el gobierno de la misma y del estado por su mayor capacidad y fuerza (sic). Tan claro ve los motivos que obvia el explicitarlos y justificarlos, por lo que ni tan siquiera podemos discutir sus argumentos, pues sencillamente no los muestra. En cualquier caso, quedaría subordinada al hombre y excluida del gobierno, pero no del contrato.

aquellas personas que no pudieran trabajar serían excluidas del pacto. Quedarían, al igual que los esclavos, fuera de la comunidad política¹⁸⁹. Y esto atañe de manera directa a las personas con graves deficiencias físicas y/o psíquicas que no pudieran llevar a cabo el trabajo necesario para ser consideradas poseedoras y, por tanto, futuras contratantes del pacto social.

Ciertamente esta es una lectura particular que hago del pensamiento lockeano, que creo se sigue perfectamente de su razonamiento. Pero es un camino que he realizado solo, pues el autor inglés en ningún momento hace referencia a la “deficiencia” en alguno de sus aspectos. Sencillamente la obvia, se olvida de su existencia. Es tirando del hilo, fijándonos en sus silencios, que podemos averiguar lo que nos diría al respecto si le pudiéramos cuestionar. Por eso, teniendo en cuenta su idea respecto a la igualdad de facultades, a su concepción de la propiedad privada y del trabajo que la posibilita, me parece obvio que Locke excluye de manera evidente a todas aquellas personas que no tengan unas características físicas y mentales determinadas. Las que se salgan de ese espectro, quedarán fuera del contrato social y no les alcanzará la justicia, pudiendo ser utilizadas como medios.

3. En este camino de análisis del contractualismo clásico es de obligado cumplimiento detenerse en un autor que ya anunciamos: Jean-Jaques Rousseau, uno de los pensadores que más ha influido en la teoría política occidental. El filósofo francés sienta las bases para un Estado basado en la igualdad social pero, al igual que los autores que ya hemos analizado y los que analizaremos más tarde, también sienta las bases para la exclusión de buena parte de los seres humanos que vivirán junto a los contratantes. Porque, finalmente, el pacto solamente será útil para unos cuantos. Como son palabras muy duras las que he utilizado, conviene repasar un poco su pensamiento para que se pueda entender la crítica que llevo a cabo.

Qué duda cabe que el pensador ginebrino es una de las figuras más importantes de la Francia del s. XVIII gobernada por Luis XV —con el sobrenombre del *bien-amado* aunque fuera odiado por todos hasta el punto de ser celebrada su muerte y llevarse en secreto su funeral para evitar disturbios—. En este contexto, de sangría económica (bajo el reinado de Luis XV Francia entró en un déficit económico que duraría más de un siglo), de desprestigio internacional (Francia sufrió múltiples derrotas, buena parte de

¹⁸⁹ El caso tampoco es tan evidente. Al ser un derecho del hombre (no sabemos si también de la mujer) el heredar, alguien puede poseer algo sin haberlo trabajado. Aunque, eso sí, en el *estado de naturaleza* lo perdería si no pudiera, como sí hicieron sus antecesores, trabajarlo con sus propias manos.

sus colonias fueron arrebatadas por Gran Bretaña, su flota prácticamente destruida y su ejército diezmado) y de vidas humanas (la hambruna y las pandemias como la peste o la viruela asolaban poblaciones enteras), Rousseau asentó las bases del libro que le haría famoso: *El contrato social*.

El libro suponía un puñetazo en el estómago del sistema absolutista que imperaba en Francia, daba un vuelco a la concepción hobbesiana del poder y a su noción de *estado de naturaleza*. El de Rousseau en modo alguno es un estado de guerra continua, ni sus habitantes son seres sin escrúpulos. Sin embargo, sí que un sustento similar que el de Hobbes y Locke. Dado que «ningún hombre tiene una autoridad moral sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce derecho alguno»¹⁹⁰, se hace necesario encontrar una fuente legítima de autoridad, que no va ser otra que la convención. Al igual que en el caso de los filósofos británicos, el objetivo también será « [h]allar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual, al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes»¹⁹¹. Así, a cambio de perder la libertad natural (a poseer todo lo que por la fuerza se pueda lograr), los contratantes logran la “libertad civil” y, a través de ésta, la seguridad de mantener todas sus posesiones. Nada nuevo. Sin embargo, y aquí se añade un apunte extra, en este trasiego de cambios y de uniones, «cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general»¹⁹². Nos unimos para defender nuestras posesiones, aceptamos las leyes del poder legislativo que sean acordes con la función que le hemos concedido, pero al hacerlo creamos una nueva entidad a la que quedaremos sujetos. Este nuevo conjunto o ente público a lo largo de la historia, nos dice Rousseau, ha sido conocido como *ciudad* o *república* o *cuerpo político*. Sus integrantes son considerados *pueblo* y más concretamente *ciudadanos* en cuanto forman parte del *Soberano* (activa) y *súbditos* en cuanto sometidos a la ley del *Estado* (pasiva). Está regido por la voluntad general cuyo objetivo es el bien común y es “siempre recta”.

Así las cosas, el fin de cualquier sistema legislativo debe ser la libertad y la igualdad de todas aquellas personas que formen parte de él. No es admisible, por tanto, que el legislador sostenga sobre las espaldas de un súbdito más carga que sobre las de otros. Esto no significa que se postule una distribución igualitaria de las riquezas y el poder,

¹⁹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jaques. *El contrato social*. Madrid: Edimat libros, 1998, p. 53.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹² *Ibidem.*, p. 60.

claro. Pero sí lo suficiente como para que ningún ciudadano pretenda comprar, o venderse, a otro y, por supuesto, para que el poder se ejerza más allá de toda violencia y asentado en un sistema normativo establecido en lugar de en la arbitrariedad. En definitiva, « [...] en vez de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que, aunque puedan ser desiguales en fuerza o talento, acaben siendo todos iguales por convención y de derecho»¹⁹³.

Sin embargo, y a pesar de estar de acuerdo con lo anterior, hay algo que creo que no cuadra del todo. Si nos fijamos, Rousseau hace hincapié reiteradamente en la necesidad de que la desigualdad no sea excesiva. Si existen algunos ciudadanos que son sumamente ricos y otros que son sumamente pobres, será difícil hablar de libertad, pues los primeros podrán comprar a los segundos. Por eso la sociedad, el pacto social, iguala hasta el punto de dejar solamente las desigualdades que se puedan aceptar (el de Rousseau no es un igualitarismo absoluto), pues hay que tener en cuenta que «las leyes son siempre útiles a los poseedores y perjudiciales a quienes no poseen nada; de lo que se deduce que el estado social sólo es ventajoso a los hombres en tanto que todos tienen algo y ninguno de ellos tiene demasiado»¹⁹⁴.

Por tanto, a quien no tenga posesiones el contrato social le servirá para poco, cuando no le perjudicará intensamente, por lo que es de suponer que le deje indiferente o no le interese en absoluto. Realmente sólo a los *poseedores* les conviene el pacto (aquí resuenan los ecos de Hobbes y Locke). Es esta necesidad de “igualdad aproximada” la que da al traste la igualdad social frente a la desigualdad natural. Cierto, el contrato social anula la desigualdad natural en fuerza y talento, siempre y cuando no sea excesiva. Quien no tenga fuerzas quedará fuera del pacto pues éste sólo le perjudicaría (por su propia definición). No es que sea algo accesorio a la teoría rousseauiana, y por tanto algo que tal vez pudiéramos pasar por alto, sino que es clave para determinar quiénes serán los integrantes del contrato. Es en este punto donde queda claro que cuando se refiere al hombre está hablando de un tipo específico de él, donde se hace evidente que está dejando fuera a las mujeres y a todo aquél que se aleje de la “igualdad aproximada” necesaria para convertirse en contratante. El aparente olvido normativo, pues no se establece qué sucede con el resto, que tal vez pueda llevarnos a dudar, no es

¹⁹³ Ibidem., p. 66.

¹⁹⁴ Ibidem., p. 66.

en modo alguno justificatorio. Al contrario. Tan sólo si queremos hacer un ejercicio de lavado de cara nos será útil. Esto no quiere decir, y es válido para cualquier autor, que haya que desechar todo Rousseau. De hecho, la idea de igualar en derechos a personas que poseen una desigualdad natural en fuerza y talento, nos es sumamente útil. Aunque para ello tengamos que traicionar al propio Rousseau y ampliar el espectro, el margen de acción de la teoría; en suma: los integrantes del contrato social. Algo que es seguro que el filósofo ginebrino no vería con buenos ojos.

1.2. Un breve apunte sobre el liberalismo.

No todo el liberalismo es contractualista y tampoco creo que sea esta la sección adecuada para analizarlo. Pero como la intención de este apartado es seguir las bases de los contractualistas que han dominado el siglo XX, es necesario dar un par de pinceladas al respecto, además de para proseguir con la línea continua que nuestro análisis de Rousseau ha dispersado ligeramente.

El origen del liberalismo hay que buscarlo en Locke, que con su visión parcial y (considero) errónea del ser humano, y de sus motivos para vivir en sociedad, sentó las bases de esta teoría política, que en la mayoría de sus versiones es capaz de excluir, y de forma explícita, pues ya no hay lugar para el olvido, a todas aquellas personas consideradas con deficiencias más o menos graves, y tildadas como minusválidas. Tampoco se debe echarle a Locke toda la culpa de los males de la tradición. Al igual que posteriormente se hiciera con Adam Smith, se obvió la parte en que Locke considera la igualdad natural de todos los seres humanos y su énfasis en sentimientos como la benevolencia, pero es cierto que a él mismo se le olvida al considerar las razones de la firma de un supuesto contrato social. En cualquier caso, es a partir de su concepción de los seres humanos que el liberalismo considera a las personas como individuos que sitúan su libertad por encima de todo lo demás. Aunque si queremos ampliar el espectro, si nos salimos de este mínimo común dominador, nos encontramos con una amalgama de diversas teorías. Como asegura Salvador Giner¹⁹⁵, al liberalismo hay que dotarle de contenido,

[Se puede] ser liberal socialista, o liberal redistribuidor de riqueza por vía estatal (amigo del estatismo benefactor), o liberal capitalista (identificador del liberalismo con la

¹⁹⁵ GINER, Salvador. Las razones del republicanismo. *Claves de razón práctica*, n. 81: pp. 2-13, 1998.

conurrencia desigual entre individuos poseedores de bienes y recursos distintos), o liberal libertario (asumir, en su versión radical de la izquierda, la existencia de una sociedad civil sin estado y una vida pública asamblearia).

Desde el núcleo común de la importancia del individuo y la consideración que tiene éste sobre su propia libertad (frente al punto de vista del comunitarismo, por ejemplo) se despliega una serie diversa de teorías adscritas a la misma concepción liberal, pero muy diferentes entre sí, como el utilitarismo o la teoría de la justicia social rawlsiana¹⁹⁶.

Teniendo presente nuestra intención a la hora de analizar las diferentes teorías políticas —a saber: las bolsas de exclusión que crean y su relación con la discapacidad—, nos interesan sobre todo aquellas teorías que tratan de garantizar un número menor de exclusiones, o incluso ninguna, pero también aquellas que han tenido un impacto mayor en los teóricos políticos en particular y en la sociedad en general. En este último sentido, el liberalismo político y económico, en sus diversas variantes, es fundamental a la hora de entender los sistemas de gobierno occidentales actuales, así como el sistema económico imperante. Pero, atendiendo a nuestros dos objetivos principales, en el caso del contractualismo, la teoría y el autor clave a considerar es sin ninguna duda John Rawls, tanto por el impacto que tuvo su teoría en la segunda mitad del siglo pasado como por su intento —desde mi punto de vista, fracasado— de establecer una teoría justa universal, donde las desigualdades económicas redundaran en favor de los más desfavorecidos y todos tuvieran un acceso igual a los productos (a los “bienes primarios”) que sirven para saciar las necesidades básicas.

Pero antes de entrar a analizar la teoría política como justicia social de John Rawls, es preciso que nos detengamos en dos filósofos anteriores a él, por su ascendencia en la teoría rawlsiana, como son: David Hume e Immanuel Kant. Y aunque el primero de ellos no sea contractualista, lo que en principio le dejaría fuera de esta sección en la que estamos analizando a los teóricos del contrato social, Hume nos es sumamente interesante porque, como asegura Nussbaum en *Las fronteras de la justicia*, Rawls

¹⁹⁶ Entre otras diferencias, el utilitarismo de autores como Bentham o Stuart Mill no es contractualista, mientras que la teoría de Rawls bebe directamente del contractualismo, aunque con la intención de solventar los problemas que surgen de éste: «Los objetivos de la Teoría [...] eran generalizar y elevar a un orden superior de abstracción la doctrina tradicional del contrato social. Me proponía mostrar que esa doctrina [del contrato social] no se prestaba a las objeciones más obvias que, según comúnmente se pensaba, le resultaban fatales». RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2006, p. 11.

establece las bases para determinar cuándo es posible y necesaria la justicia siguiendo su obra.

1. El filósofo escocés, al igual que los teóricos del contrato social antes citados, también se centra en el beneficio mutuo. Así que es de suponer que si parte de la misma premisa cometa los mismos errores, como finalmente creo que ocurre. Pero, además, Hume es más explícito que sus predecesores. No se olvidará, como sí lo hicieron Hobbes y Locke, de las personas que tengan considerablemente menos fuerza, por ejemplo. Éstas, a las que Hume se refiere a través de una curiosa analogía, quedarán fuera del terreno de la justicia. Como mucho podrán esperar compasión gracias al cierto grado de humanidad que se le supone al hombre, nada más. Pero antes de entrar a analizar la fábula humeana nos tenemos que parar un momento en aquello por lo que hemos asegurado que el pensador escocés nos resulta tan interesante para nuestro trabajo: las condiciones de la justicia. Partiendo de una hipotética Edad Dorada, Hume establece las condiciones donde puede existir la justicia —que por otra parte son las que se dan en el mundo en el que nos ha tocado vivir—. Para ello plantea varios escenarios posibles.

En un primer escenario nos encontramos en un mundo donde cada individuo tiene a su alcance todo lo que desea. Nadie tiene, por tanto, la necesidad de robar a los demás sus posesiones, pues al haber tanta abundancia de todo, los bienes se pueden considerar comunes. Además, ¿quién va a luchar por lo que le han robado si a la vuelta de la esquina puede obtenerlo sin necesidad de poner su vida en juego? En un panorama como éste, asegura Hume, la justicia no tiene razón de ser —entendida, claro está, como una justicia distributiva— pues no hay nada que repartir.

Supongamos ahora un segundo escenario donde los bienes escaseen, donde lo que pueda conseguir cada uno dependerá de su pericia pero donde, además, el rasgo definitorio de las personas que habitan dicho mundo sea la benevolencia absoluta, hasta el punto de tener, cuando menos, el mismo interés en la supervivencia de los demás que en la suya propia. En este caso tampoco necesitaríamos de la justicia, pues todo el mundo estaría deseoso de donar sus bienes a aquellos que los necesitasen y nadie se quedaría con nada más que lo necesario para su subsistencia.

Pero Hume imagina dos posibilidades más, que son el reverso de las anteriores, en las que tampoco tiene posibilidad alguna la justicia. Un mundo de escasez casi absoluta

donde todos sus habitantes vivan en condiciones miserables; y un mundo de maldad y egoísmo extremo.

Por lo tanto, el único escenario posible donde la justicia tiene sentido es aquél en el que los bienes sean escasos de forma moderada y los seres humanos que lo habiten no sean ni excesivamente egoístas ni excesivamente altruistas. Este mundo es el que se da en realidad, es el que vivimos cada día. Bajo estas circunstancias tiene sentido cooperar porque es beneficioso para los cooperantes. Ahora veremos quiénes podrán hacerlo y qué sucede con los que quedan fuera, con los que no conviene cooperar, pero ahora lo interesante es poner el énfasis en que es positivo ayudarse mutuamente. Además, para que dicha cooperación sea efectiva es necesario establecer una serie de normas por las que regirse. De otra manera los cooperantes no podrían estar seguros de recibir una retribución, una contrapartida, por cooperar con los demás. Pero si la justicia depende de las condiciones particulares en las que se encuentren los seres humanos es una convención que se adopta por utilidad, así que solo se dará entre aquellos que sean más o menos iguales.

Si viviera entremezclada con los hombres una especie de criaturas que, aun siendo racionales, estuvieran en posesión de unas facultades corporales y mentales tan inferiores que fuesen incapaces de toda resistencia y no pudieran nunca, por muy grande que fuese la provocación, hacernos sentir los efectos de su resentimiento, creo que la consecuencia necesaria es que deberíamos sentirnos obligados, por ley de humanitarismo, a usar con cuidado y delicadeza de estas criaturas; pero, hablando con propiedad, no deberíamos ponernos ninguna limitación con respecto a ellas en lo tocante a la justicia. Tampoco podrían dichas criaturas poseer ningún derecho o propiedad, cosas que pertenecerían exclusivamente a sus arbitrarios señores. Nuestra relación con ellas no podría llamarse sociedad, pues ésta supone un cierto grado de igualdad, sino que consistiría en mando absoluto de una parte, y obediencia servil de otra. Cualquier cosa que nosotros deseáramos tendrían que dárnosla al instante. Nuestro permiso sería el único título por el que podrían conservar sus posesiones. Nuestra compasión y amabilidad, el único freno que ellas podrían esperar de nuestra voluntad sin ley.¹⁹⁷

Sólo la supuesta compasión de los más poderosos defendería del maltrato a esa hipotética raza inferior. Pero, de por sí, Hume establece que la relación sería la misma

¹⁹⁷ HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 61.

que la de los esclavos con sus amos. Cada hombre podría adueñarse de tantos miembros de esa raza inferior como quisiera y, después, tratarlos como le viniera en gana. Por humanidad el trato para con ellos tal vez fuera amable pero, en cualquier caso, la justicia no tendría nada que decir. Algo así, nos dice Hume, sucede con los animales. La benevolencia de su dueño o, del que pase por “ahí”, es la única defensa que les queda contra el maltrato. Pero, lo que es evidente, las leyes de la justicia no intervendrán en el asunto. Y lo mismo ocurre con las mujeres, que a causa de la diferencia de fuerza física respecto a los hombres no pueden reclamar justicia y sólo por su capacidad de seducción son capaces de conseguir derechos y privilegios. De igual forma, pero sin su capacidad seductora, las personas *deficientes*, ya sean físicas o mentales, quedan fuera de la sociedad, debido (claro está) a su diferencia física o mental. En definitiva, Hume sitúa la justicia en el ámbito de la utilidad, así que aquellos con los que no es útil colaborar quedarán fuera de la sociedad política. ¿Para qué colaborar con alguien al que se le puede arrebatar todo lo que tenga, del que se puede abusar, sin recibir castigo alguno?

El motivo del pacto, la razón de que las personas se unan en una sociedad política está en la raíz de la creación de bolsas de exclusión. Por lo menos desde el punto de vista de las teorías de los autores que hemos visto hasta ahora (Hobbes, Locke y Hume). Al tener una concepción francamente limitada del ser humano, donde se excluyen la benevolencia o la compasión como motivos igual de potentes que el miedo a la pérdida de lo que se tiene (incluida la vida) o el egoísmo, se sitúa en el ámbito del beneficio exclusivamente una pequeña parte del beneficio realmente obtenido. Y es que la variedad de motivos y mercedes que obtenemos en sociedad no se pueden explicar exclusivamente por el egoísmo. Para empezar porque nuestra única posibilidad de existir es en sociedad y al limitar de forma tan arbitraria sus integrantes estamos limitando nuestras propias posibilidades de existencia, estamos empobreciendo lo que somos y podemos llegar a ser.

2. Una de las características principales del liberalismo, de cualquiera de sus variantes, es su énfasis en el individuo. Para esta corriente de pensamiento es con él que nos topamos cuando queremos desplegar cualquier teoría política. El individuo debe ser, antes que la comunidad, el portador de los derechos. Así que dependiendo de cómo definamos a aquél determinaremos cuáles serán éstos. Si erramos en la definición, si nos equivocamos con lo que es el individuo, caerá como piezas de dominó todo lo demás. Y

es precisamente esto lo que estamos intentando demostrar, esa flagrante equivocación. Es en este sentido que nos interesa el análisis que lleva a cabo C.B. Macpherson, desde un punto de vista marxista, de esta corriente de pensamiento que él denomina como “individualismo posesivo”, y que remonta al s. XVII y a Thomas Hobbes. Es con este autor, nos dice Macpherson, con quien la esencia de lo que es el ser humano se endurece y solidifica hasta desprenderse por completo de su entorno: « [se concibe al individuo] como propietario de su propia persona o de sus capacidades sin que deba nada a la sociedad por ellas»¹⁹⁸. Así que, « [d]esde este planteamiento el individuo no es visto ni como un todo moral ni como una parte del todo social más amplio, sino como propietario de sí mismo»¹⁹⁹.

Si el individuo es creado por y para sí mismo, si cree que no debe nada a nadie, que *se ha hecho a sí mismo*, no se guiará por motivos altruistas, tan sólo el egoísmo le llevará a relacionarse con su entorno, al resto ajeno a él. Pero, ¿qué clase de individuos son éstos? ¿En qué parte del mundo podemos acudir para verlos? Más que de ser humanos *normales* pareciera que estuviéramos hablando de psicópatas que no son capaces de ninguna clase de empatía. Sin embargo, es este tipo de individuo irreal el que ha dominado buena parte de la teoría política imperante. Es este error en la definición el que lastra todo lo demás, el que permite que se excluyan a aquellas personas que no son “útiles”.

Una sociedad habitada por tales individuos, por esta especie de psicópatas, solamente puede ser —nos dice Macpherson— una “sociedad posesiva de mercado”, en la que las relaciones son intercambios entre una minoría de propietarios de los recursos productivos y una mayoría de propietarios (tan sólo) de sus propias capacidades²⁰⁰, porque « [t]odo el mundo es un poseedor de algo, aunque solo sea de su capacidad para trabajar»²⁰¹. Es evidente que los que no posean ni recursos productivos ni capacidad para trabajar serán seres inservibles —no tienen nada que ofrecer— e invisibles, puesto

¹⁹⁸ MACHPHERSON, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005, p. 15.

¹⁹⁹ Lessnoff, op. cit., p. 143

²⁰⁰ «Si se busca un criterio único para definir la sociedad posesiva de mercado, es que el trabajo del hombre es una mercancía, esto es: que la energía y la pericia de un hombre son propiedad suya; que no se consideran como partes integrantes de su personalidad, sino como unas posesiones cuyo uso y disposición son libremente cedidas a otros a cambio de un precio [...] *Sociedad* posesiva de mercado implica también que donde el trabajo se ha convertido en una mercancía las relaciones del mercado modelan o permean hasta tal punto todas las relaciones sociales que se puede hablar con propiedad de una sociedad de mercado y no meramente de una economía de mercado». Machpherson, op. cit., p. 56

²⁰¹ *Ibid.*, p. 64.

que se da por hecho que no existen, y ante lo inexistente no se debe hacer concesiones ni preocuparse por su situación. Un apaño útil para la teoría y el funcionamiento de la sociedad posesiva de mercado, pero una conspicua mentira fácilmente desmontable acudiendo al mundo real.

En este tipo de sociedad, dividida en dos clases, el único papel del Estado debe ser el de garante de dichos intercambios. Si cada individuo se dedica a “racionalmente maximizar sus utilidades”, es decir, a tener cada vez más; y siguiendo este objetivo plantea su vida, sus relaciones, como un medio para saciar esas ansias de posesión, es necesario un Soberano, como estableció Hobbes, que delimite esas aspiraciones y defienda de la codicia de los demás las propiedades de cada uno. Un Soberano que, por otra parte, a cambio de dicha garantía podrá legítimamente hacer lo que le venga en gana. Pero «la solidaridad de la clase capitalista puede muy bien crear un sustituto para la soberanía hobbesiana, esto es, una clase gobernante, una que sea obviamente *preferida* por la burguesía. Para Macpherson, este error de Hobbes fue “corregido” por Locke»²⁰².

Aceptando un gobierno no despótico que garantice la propiedad privada convertida en derecho natural se instaura una nueva etapa, antecedente claro de la economía de mercado. Sobre todo si tenemos en cuenta que para Locke la acumulación de bienes está legitimada gracias a la convención del dinero, que al ser de material imperecedero se puede acumular sin quebrantar la ley natural según la cual no se debe tener más de lo que se consume. Es la aparición del dinero la que trastorna la norma, cambiando su definición: “Acumula lo quieras mientras no se pudra”. De esta forma desaparece cualquier traba moral a la acumulación ilimitada, antes entendida como codicia. Pero todavía queda un paso más. La última vuelta de tuerca o la definitiva instauración del “individualismo posesivo” lo sitúa Macpherson en el siglo XVIII, en Hume y Adam Smith.

Centrándonos en este primer autor, que de momento es el que nos interesa, Macpherson señala que Hume continúa la vía anteriormente mantenida de la avidez insaciable de la esencia humana. El ser humano requiere cada vez más y más bienes y dada su escasez (recordemos las condiciones de justicia), llegaríamos a la destrucción, a la lucha de todos contra todos del *estado de guerra* de Locke (o el *estado de naturaleza* de Hobbes). Por eso se necesitan reglas de propiedad para detener esa avidez infinita.

²⁰² Lessnoff, op. cit., p. 150.

Pero la concepción humeana de la propiedad, aunque pueda parecer idéntica a la de Locke, añade un nuevo e importante matiz. Para el filósofo escocés el derecho a la propiedad no es natural, sino una convención. Sencillamente, se decide por utilidad que es mejor defender la propiedad que tiene o puede conseguir cada uno legítimamente²⁰³.

Sin embargo, a pesar de esta sombría descripción que nos presenta Hume del ser humano, todavía nos queda un resquicio para la esperanza, ya que si realmente fuera enteramente egoísta no habría lugar para la justicia. De hecho «es difícil no hallar a una persona en quien todos los afectos reunidos no equilibren al egoísmo»²⁰⁴. Desgraciadamente, la igualdad aproximada tanto física como mental que establece Hume para formar parte de una sociedad política, y a la que como hemos visto se adhieren otros autores como Rousseau, desvirtúa la propia concepción de la benevolencia que tiene el filósofo escocés.

1.3. El deber y la dignidad kantiana.

Siguiendo el guión establecido en estos capítulos —a saber: explorar los antecedentes de la concepción política de Rawls— hemos presentado las condiciones de justicia propuestas por Hume que más tarde utilizará el filósofo estadounidense para su propia idea de la justicia. Pero todavía debemos analizar otro antecedente, si queremos comprender la justicia rawlsiana: la idea kantiana de dignidad. Esta noción será la que defina qué tipo de personas podrán establecer los principios de justicia, a quiénes irán dirigidos y, por tanto, quiénes quedarán fuera.

Al igual que para Locke, para Kant la necesidad del contrato social viene dada por la inseguridad del *estado de naturaleza*, donde los derechos no pueden ser garantizados más que por la propia fuerza de cada uno y cualquiera puede ser violentado. Así que mantenerse de forma consciente en tal situación no parece muy deseable. Es de suponer mucho más positivo para todos firmar un pacto a través del cual se pueda impartir justicia, en vez de dejarlo todo al albur de la violencia y del más fuerte. Por tanto, el contrato es beneficioso, y es probable que considerado como moral, para todo aquél que lo firme. No hay duda, los firmantes se encontrarán en una situación más beneficiosa que aquellos que no lo firmen. Entonces, ¿por qué quedarse fuera? ¿Por qué no

²⁰³ Podemos encontrar en esta afirmación el germen del utilitarismo que desarrollarían posteriormente Bentham y James Mill.

²⁰⁴ HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete: Libros en La Red, 2001. Libro III, II, ii.

firmarlo? Sencillamente porque solamente aquellos considerados “libres, iguales e independientes” formarán parte activa del pacto. Aunque todas las personas vivan en sociedad, no todas tendrán los mismos derechos. De ahí que se distinga entre dos tipos de ciudadanos: “activos” y “pasivos”. Esta última clase estará compuesta por: [...] las mujeres, los menores y cualquier otra persona que no pueda mantenerse por su propia industria, incluyendo a todas las personas empleadas por otras que dependen de éstas para su subsistencia (por ejemplo, los aparceros, a diferencia de los propietarios)»²⁰⁵.

Aunque mantengan derechos como seres racionales, sus derechos políticos (votar o presentarse a unas elecciones o...) les serán cercenados. Es cierto que algunos ciudadanos pasivos pueden convertirse en activos si su situación económica varía —es decir, si se convierten en propietarios—, pero para otros será imposible. Es el caso de las mujeres, por ejemplo, ya que Kant las considera inferiores por naturaleza a los hombres. Por supuesto, a los hombres no discapacitados, ya que éstos (los discapacitados), aunque no aparezcan con nombre propio en la teoría kantiana, también quedarán excluidos del contrato social, viéndose relegados a una ciudadanía pasiva. De todas formas, esta situación, en principio, no les deniega todos sus derechos, sino solamente los políticos... O por lo menos así ocurre en una parte de los casos, porque si miramos con detenimiento descubriremos que a algunas personas se les despojará de todos sus derechos.

La capacidad del ser humano de ser legislador de sí mismo, de darse leyes y, por tanto, de ser autónomo, es lo que le confiere su dignidad. Por ello ningún ser humano debe ser tratado como un medio sino como un fin. Es decir, como ya planteamos en el primer capítulo, es su racionalidad lo que le otorga la dignidad. Sin embargo, es de suponer que todo aquel que no pueda ser autónomo, que viva en el mundo de la heteronomía (como pueden ser los animales) carezca de esa dignidad humana y pueda ser tratado como mero medio. Siguiendo este hilo argumentativo, las personas con graves deficiencias psíquicas o no serán consideradas seres humanos o si lo son, lo serán como una subespecie humana, difícilmente encuadrable dentro de la concepción kantiana. En cualquier caso, serán ajenas tanto a la ciudadanía activa como a la pasiva y, por tanto, estarán fuera de la sociedad política, en un *estado de naturaleza* permanente.

En este aspecto, no entraría en contradicción en absoluto ninguna de las diversas formulaciones del imperativo categórico, que podríamos resumir en la siguiente

²⁰⁵ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 67.

sentencia: «Así pues, el imperativo categórico es único y, sin duda, es éste: obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal»²⁰⁶. Esta formulación no le impide a Kant, en absoluto, cercenar determinados derechos a mujeres y hombres por él considerados como ciudadanos pasivos, ni tampoco considerar que los animales sean tratados como simples medios, ya que su formulación permite varias formas de evasión. Es decir, no es lo mismo elevar como ley universal que cualquier ser vivo pueda ser utilizado como medio, que añadir la coletilla “salvo los seres racionales”²⁰⁷. En el primer caso, como perteneciente al grupo de los seres vivos, no me interesa elevar la máxima a ley universal, puesto que ésta permitiría que fuera utilizado como un medio. Sin embargo, al incluirme en el subgrupo de los seres racionales, estaré encantado en desear que se cumpla la norma para todos, ya que como ser racional no podré ser utilizado como un medio, mientras que yo sí que podré hacerlo con todos los seres no racionales. Y lo mismo sucede al confinar la dignidad del ser humano en su racionalidad. Incluso, debido a las trampas que se pueden llevar a cabo siguiendo la formulación del imperativo categórico, un nazi podría desear universalmente que todo miembro de una raza inferior sea exterminado. Simplemente con no incluirse, con cualquier subterfugio (ser racional, raza superior...), salvaría su propio trasero. Es cierto que aquellos definidos como raza inferior no estarán de acuerdo con la definición, pero tampoco lo están las mujeres con la idea de que son naturalmente inferiores a los hombres. Al final, el problema radica más en cómo se determina quién pertenece al subconjunto a eliminar, no en la universalización de la ley.

Intentar justificar la norma defendiendo que los animales o las personas con severas deficiencias cognitivas no pueden darse leyes a sí mismas y que por tanto el deber —ya que según la doctrina kantiana tendríamos que actuar exclusivamente por deber— nos posibilita utilizarlos como medios; o que también estamos obligados por él a discernir entre ciudadanos activos y pasivos, con la eliminación de derechos que conlleva la distinción, no parece aceptable. Según vengo defendiendo, cualquier teoría que cree bolsas amplias de exclusión es una teoría tremendamente injusta, proporcionalmente injusta atendiendo a los motivos de la exclusión.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, de que esta concepción deja fuera a un grupo importante de personas, es en esta idea kantiana de la dignidad humana como

²⁰⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 104.

²⁰⁷ O, dicho de otra forma, sólo los seres racionales no pueden ser utilizados como medios.

racionalidad y en las condiciones de la justicia de Hume que sustenta Rawls su teoría de la justicia, probablemente la más importante de todo el s. XX (por lo menos en lo que se refiere al ámbito de la filosofía política).

1.4. Una teoría de la justicia.

Como el propio Rawls reconoce²⁰⁸, uno de sus principales objetivos fue encontrar una teoría alternativa a la que para él era la dominante en el mundo anglosajón: el utilitarismo. Teoría, defendida por mentes tan brillantes como Hume o Adam Smith, que a pesar de ser errada (en opinión de Rawls) no había sido desbancada por ninguna otra, siendo sus críticos incapaces de presentar alternativas convincentes. Así, « [e]l resultado era que, con frecuencia, andábamos forzados a elegir entre utilitarismo e intuicionismo racional, lo que tendía a llevarnos a abrazar alguna variante del principio de utilidad circunscrito y restringido por constricciones intuitivas aparentemente ad hoc»²⁰⁹.

Partiendo de esta premisa, y con los objetivos claramente definidos²¹⁰, Rawls establece su teoría de la justicia como equidad. Con ella logrará, por un lado, mostrar las debilidades del utilitarismo y, por otro, desbancarla como teoría dominante. Sin embargo, a pesar de que no niego las virtudes que posee, considero que ni mucho menos se puede considerar la de Rawls una teoría justa. Algo que espero poder demostrar en lo que sigue. Aunque, antes, de manera similar a lo que he hecho en los apartados anteriores, daré una visión de conjunto respecto al planteamiento rawlsiano, e indagaré sus posibles defectos desde el punto de vista de la imparcialidad. Finalmente, quiero mostrar lo que esta teoría implica para el tema que nos ocupa: a quiénes excluye del contrato y qué bolsas de exclusión genera.

1.4.1. Justicia y equidad: ¿Cómo somos y por qué cooperamos?

Teniendo en cuenta la diversidad de visiones comprensivas acerca del mundo (a nivel filosófico, moral y religioso) que conviven en una misma sociedad, Rawls considera necesario establecer unos principios básicos que permitan a las personas que viven en dicha sociedad, pero que tienen visiones del mundo sumamente diferentes, cooperar entre ellas. Porque, al fin y al cabo, ese es nuestro objetivo cuando nos unimos,

²⁰⁸ Véase prefacio de *Una teoría de la justicia* o de *El liberalismo político*.

²⁰⁹ RAWLS, John. *El liberalismo político*, ed. cit., p. 10.

²¹⁰ Véase nota 187.

sacar alguna ventaja de la unión. En último término la sociedad se basa en la cooperación entre personas para obtener un beneficio mutuo. Así que para poder cumplir nuestros objetivos necesitamos de leyes y principios que nos permitan colaborar hasta con aquellos con visiones del mundo diferentes de las nuestras, por lo menos que diverjan hasta cierto punto. Estas leyes y principios serán los que determinen la justicia, y, ésta, la equidad de la sociedad. Es decir, habrá justicia cuando las cargas, las obligaciones y los derechos básicos estén equitativamente distribuidos. Unos deberes y obligaciones, por otra parte, que tienen que ser desplegados por las instituciones básicas que regulan la sociedad. Estas últimas serán las encargadas de definir la constitución o de establecer las diferentes “disposiciones económicas y sociales”.

La sociedad está constituida por personas, hasta aquí estaremos todos de acuerdo. Pero debe estarlo por una clase determinada de ellas, sobre todo para que la cooperación sea posible. Nos podemos imaginar un mundo habitado por seres terriblemente egoístas, que no sólo piensan en su propio bien sino que están dispuestos a matar a cualquiera para lograrlo, pero en un escenario como éste no será posible la cooperación. Tampoco lo será en ese otro donde todo se puede encontrar en abundancia. En ninguno de estos mundos, que recordemos son dos de los escenarios presentados por Hume, ni habrá lugar para la justicia, ni las personas que los habitan cooperarán. Finalmente, para que se dé la cooperación deben concurrir unas circunstancias determinadas. Solamente en un mundo de relativa escasez individuos relativamente egoístas cooperarán. Y no hay duda de que es para este último escenario para el que Rawls quiere establecer su teoría. Esta clase de personas, en un mundo semejante, serán las únicas que cooperen y acepten las reglas del juego. Pero, ¿cómo personas egoístas van aceptar reglas que no sean las que más les favorezcan? Si la cooperación se basa en la ventaja propia, ¿por qué deberían hacerlo?

Para Rawls las personas poseen “cuatro rasgos especiales” que les permiten vivir en sociedad. 1) El primero de ellos consistiría en ser capaces de «proponer términos equitativos de cooperación, cuya aceptación por los demás resulte razonable esperar»²¹¹, y de atenerse a dichos términos si así lo hacen los demás. Por eso pueden cooperar. Se atienen a normas y reglas que les favorezcan no sólo a sí mismas sino al conjunto de los cooperantes, aun sabiendo que otras disposiciones les podrían favorecer más. ¿Por qué entonces las aceptan? Sencillamente porque si tan sólo asumieran las normas que más

²¹¹ RAWLS, John. *El liberalismo político*, ed. cit., p. 113.

favorecen a cada uno, no existiría cooperación alguna. Siendo conscientes de ello, las personas definidas por Rawls serán capaces de establecer y de regirse por “normas equitativas de cooperación”. 2) Como segundo rasgo, y al hilo de lo anterior, admiten el peso de sus juicios, sosteniendo solamente “doctrinas comprensivas razonables”. 3) El tercer rasgo especial las sitúa como miembros plenamente cooperantes de la sociedad durante toda su vida y como necesitados de ser reconocidos como tales. 4) Por último, poseen “una psicología moral razonable”²¹².

Esta definición de lo que es una persona no deja de ser una ficción, algo reconocido por el mismo Rawls, pero una ficción válida para establecer los principios básicos de justicia que regirán la sociedad. Sin embargo, se ven claramente las costuras. El punto tres, a pesar de no especificar qué es ser cooperante durante toda una vida, deja un regusto de exclusión. Porque sea lo que sea eso, parece evidente que todas aquellas personas que no lo sean (plenamente cooperantes) carecen de un rasgo fundamental para ser personas y, por tanto, deben dejar de serlo. Aunque quizás hemos ido demasiado lejos y simplemente carecer de alguna de estas características no implica dejar de ser persona. Lo que sí parece evidente es que si son estos rasgos los que permiten a las personas vivir en sociedad, esto es, cooperar para obtener un beneficio, aquellas que carezcan de alguno de ellos no serán consideradas cooperantes, quedando fuera de la sociedad y del contrato.

En cualquier caso, son estos cuatro rasgos los que definen el sentido de la justicia de las personas. Es decir, la facultad para proponer juicios apoyados en razones validadas públicamente, que puedan ser discutidos y aceptados por otros, junto con la intención verdadera de acatar y actuar según dichos juicios es lo que nos permite hablar de sentido de la justicia. Algo, por otra parte, fundamental para la cooperación. Es en este aspecto que Rawls considera a las personas razonables.

Como vemos, la sociedad, definida como un sistema de cooperación equitativa, necesita para existir de ciudadanos con un sentido de la justicia determinado. Y, a su

²¹² Este tipo de psicología es determinada a su vez por cinco rasgos de los ciudadanos: «a) además de una capacidad para una concepción del bien, los ciudadanos poseen una capacidad para aceptar principios políticos razonables de justicia y un deseo de actuar de acuerdo con esos principios; b) cuando los ciudadanos creen que las instituciones y los procedimientos políticos son justos [...] están prontos a prestar su contribución si están seguros de que los demás harán lo propio; c) si otras personas prestan su contribución de manera manifiestamente intencionada, la gente tiende a generar confianza en ellas, y d) esa confianza se hace más robusta a medida que el éxito de las instituciones y los procedimientos políticos se va manteniendo; y e) la confianza aumenta también a medida que las instituciones básicas diseñadas para garantizar nuestros intereses fundamentales son reconocidas de un modo firme y voluntario». *Ibíd.*, p. 196.

vez, las personas razonables necesitan un tipo de sociedad determinado para subsistir y progresar. En definitiva, la palabra clave en las dos partes de la ecuación es la cooperación. Pero, ¿cooperar para qué?

Para que dos personas colaboren, ambas deben sacar algún beneficio; quizá una de ellas acepte ganar menos que la otra con la colaboración, pero en general las dos deberán obtener un beneficio similar. Si la ayuda mutua no redundase en ningún bien para ninguna de las partes, si el resultado de colaborar o no hacerlo fuera el mismo, la cooperación perdería su sentido. Por otra parte, si tan sólo una de las partes obtuviese réditos, probablemente, tendríamos que hablar de esclavitud o dominación y no de colaboración. Pero como en el tipo de sociedad que nos plantea Rawls la cooperación es (y debe ser) equitativa, todos obtendrán un beneficio acorde con el trabajo realizado en el ámbito cooperativo. De todas formas, como vemos, la respuesta a la pregunta que hemos planteado anteriormente tiene fácil solución. Sencillamente, cooperamos con el objetivo de obtener un beneficio propio. Por lo que, además de los rasgos que hemos visto que poseen las personas definidas por Rawls, hay que añadir una característica extra: saben lo que quieren y por eso cooperan. Es en este sentido, por tener su propia concepción del bien, que son racionales, además de razonables, como las habíamos definido hasta ahora. Son su razonabilidad y racionalidad los elementos que las convierten en iguales y libres, permitiéndoles formar parte de la sociedad y, por tanto, ser ciudadanos. Alguien que no posea estas dos facultades morales, un sentido de la justicia y una concepción cualquiera del bien, no podrá ser considerado ni ciudadano ni persona.

Por otra parte, Rawls introduce un tercer elemento, que denomina ‘bienes sociales primarios’: aquellos bienes que cualquier persona racional quisiera poseer, independientemente de su concepción del bien. Por ejemplo, los derechos y libertades básicas, la libre elección de empleo, el acceso a las instituciones políticas y económicas, los ingresos, la riqueza y el autorespeto. Así pues, las instituciones públicas, “la estructura básica”, deberá no sólo garantizarlos sino también promoverlos... por igual. Sin embargo, esa estructura básica no tiene porqué preocuparse de lo que las personas hagan con ellos, ni qué provecho sacará cada uno. En este sentido, se considerará que se encuentran en el mismo estado dos personas que tengan la misma cantidad de ingresos, aunque una de ellas tenga que gastarse la mitad de lo que gane en analgésicos para

calmar los dolores que una enfermedad le hace padecer. Sucede que se coloca el énfasis en el acceso a esos bienes primarios, obviando su satisfacción.

De todas formas, si la sociedad es un sistema equitativo de cooperación, cuyo papel es garantizar los bienes sociales primarios a ciudadanos racionales y razonables (como se podría resumir lo dicho hasta ahora), el reto consiste en cómo establecer, qué criterios hay que seguir, qué principios se deben instituir, para lograr un sistema equitativo de cooperación o, lo que es lo mismo, una sociedad justa. Al fin y al cabo, desde el mismo título de *Una teoría de la justicia* queda patente que es esto precisamente lo que Rawls está buscando. Para ello, para explorar el “cómo hacerlo”, debemos considerar los dos principios que determinarán el concepto general de justicia, que serán el fundamento para discernir si el sistema creado es justo:

[Primer principio:] Cada persona tiene un derecho igual al más amplio esquema de libertades iguales básicas compatibles con un esquema similar de libertades para todos.

[Segundo principio] Las desigualdades sociales y económicas son permisibles siempre que i) sean para el mayor beneficio esperado de los menos aventajados; y ii) anden vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.²¹³

Por el primer principio, todos los ciudadanos deberán ostentar las mismas libertades básicas en un nivel suficiente para que nadie resulte perjudicado al serle reservadas menos que al resto de ciudadanos. Estas libertades se podrían reducir a un núcleo fuerte sintetizado en la libertad política (el derecho a ser elector y electo en unas elecciones), la libertad de expresión, reunión y conciencia. También se extiende a la libertad personal, al derecho a no ser agredido ni física ni psicológicamente. Sin embargo, no todas valen por igual. En caso de conflicto algunas podrían reducirse, hacerse menos extensas, en favor de otras. Pero, en cualquier caso, la libertad sólo puede ser restringida en favor de la propia libertad. Así: «a) Una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos; b) Una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor»²¹⁴.

²¹³ *Ibidem*, p. 307. La formulación del primer principio es diferente en *Una Teoría de la justicia* y en la revisión posterior que se lleva a cabo en *Liberalismo político*. Nosotros utilizamos esta última versión pues es para Rawls la definitiva.

²¹⁴ RAWLS, John. *Una Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura, 2006, p. 228.

Por el segundo, denominado ‘principio de la diferencia’, son aceptadas las desigualdades, siempre y cuando éstas redunden en los “menos aventajados” y sean compatibles “con cargos y puestos” accesibles “bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades”. No se podría impedir el acceso a un cargo determinado por razones de raza, por ejemplo. Con todo, aunque dichos puestos sean en potencia accesibles universalmente, no lo serán de hecho, pues dependerán de algún tipo de preparación académica o técnica. Por otra parte, se deben buscar mecanismos para que dichas desigualdades redunden de manera positiva en los más desfavorecidos. Por ejemplo, que los que más dinero ganen paguen más impuestos.

Sobre la base de estos principios de justicia, con los objetivos de preservar y desarrollar las dos facultades morales y la consecución y establecimiento de los bienes primarios en una medida suficiente, serán instauradas las instituciones y los principios que compondrán la estructura básica (como pueden ser la constitución, el parlamento y el resto de instituciones políticas, sociales y económicas importantes). Esta estructura básica, siguiendo el principio de la diferencia, permite las desigualdades sociales y económicas atendiendo a los orígenes sociales, a las dotes naturales de los individuos y a la fortuna personal de cada uno. Dichas desigualdades no son sólo inevitables, por el segundo principio de justicia que sienta las bases de la estructura básica, sino que también, por lo menos en general, son beneficiosas para mantener la cooperación social. Entre otras razones, debido a la necesidad de incentivos para que se dé tal cooperación. Así que, aunque Rawls admita que nadie merece una capacidad natural o una posición social superior o inferior, esto no implica que haya que hacer desaparecer dicha diferencia. Habría, en todo caso, que tratar de que ésta favoreciese al menos afortunado. Así, los más dotados naturalmente (porque sean más fuertes, más inteligentes...) también serán favorecidos socialmente. Esto se debe a que gracias a los incentivos los mejores se verán motivados a, por ejemplo, trabajar más. Trabajo que beneficiará a toda la sociedad. De otra forma, si los primeros no se sintiesen incentivados, trabajarían menos y los peor situados no se podrían aprovechar de ese beneficio del que sí sacarían partido en el primer escenario. De ahí que sea admisible desde el punto de vista de la justicia y un bien relativo la existencia de desigualdades sociales y económicas.

Pero, ¿por qué los mejor dotados no pueden trabajar más y sacar el máximo rendimiento a sus capacidades simplemente porque así se sienten realizados o porque saben que con su esfuerzo benefician a la sociedad? Como hemos visto más arriba, las

personas cooperan por sacar un beneficio propio, así que intentarán sacar el mayor provecho que puedan en la medida de sus posibilidades, sin importar el resto. Realmente no están identificados con las normas de justicia que la teoría les prescribe para la convivencia. « [...] la idea de que las desigualdades están justificadas si son necesarias para beneficiar a los que están peor situados, se da porque los agentes son (o pueden ser) en el mercado maximizadores del interés propio»²¹⁵. Por eso Cohen asegura que aceptar la idea de los incentivos es como aceptar un chantaje²¹⁶. Si, como el propio Rawls considera, no se debe compensar a nadie por sus dotes naturales, puesto que no dependen de nosotros, de nuestro esfuerzo, sino del azar, ¿por qué después se acepta que se utilicen esas dotes para obtener una ventaja?

En cualquier caso, el de la diferencia quedará supeditado al primer principio, así que tales desigualdades entre individuos a nivel social o económico no pueden dar como resultado una desigualdad en las libertades entre los mismos individuos. Aunque si retomamos la idea de los bienes primarios, y el desigual desaprovechamiento de los mismos, y sumamos ese tercer escenario posible en el que la cooperación no es llevada por personas exclusivamente egoístas, sí que nos podemos encontrar en el caso de que surja cierta desigualdad en las libertades entre los individuos. Recordemos a aquella persona con dolencias graves que necesitaba más ingresos para comprar medicamentos que paliasen su dolor. Si, por ejemplo, debido a los dolores no pudiera aportar lo suficiente, o sus dotes naturales se vieran mermadas, nos encontraríamos con que 1) obtendría menos aprovechamiento de los bienes primarios a su alcance y con que 2) el principio de diferencia redundaría en su perjuicio, si creemos como posible ese tercer escenario anteriormente propuesto.

Una vez consideradas el tipo de sociedad y las clases de personas (y su psicología) que se convertirán en ciudadanos cooperantes, y sabiendo que el objetivo planteado se centra en determinar la estructura básica que gobernará dicha cooperación, sobre la base de determinados principios de justicia, y los bienes primarios básicos que tal estructura deberá garantizar a cualquier ciudadano, es hora de establecer qué clase de procedimiento será el adecuado para conseguir lo que Rawls se propone.

²¹⁵ COHEN, G.A. *Incentives, Inequality, and Community*. [En línea]. En: The Tanner lectures on human value. (Mayo de 1991, Stanford). Disponible en: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/c/cohen92.pdf

²¹⁶ Algo inadmisibles si tenemos en cuenta que «el dar a cada quien según la medida de su amenaza de fuerza no es una concepción de la justicia». RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., p. 133.

1.4.2. La posición Originaria.

En realidad, es a través de un determinado procedimiento como se debe llegar a la conclusión de qué bienes primarios son aquellos que pueden ser queridos para cualquier persona definida como racional y razonable. Sin embargo, tal como lo he presentado hasta ahora, podría parecer que está todo dado. Si es esa la sensación, simplemente se debe a que he mostrado las conclusiones antes que el procedimiento por el cual supuestamente se llegarán a tales conclusiones. Esta forma de proceder, que me parece adecuada para nuestros propósitos, quizás haya podido despistar a algún lector. De todos modos, en este apartado nos centraremos en dicho procedimiento, al que Rawls denomina la posición originaria y que será el punto de partida para llegar a una sociedad justa. Sin embargo, desde mi punto de vista, también será la base de las bolsas de exclusión que fomentará la teoría y, por tanto, la negación del objetivo de crear una sociedad justa.

Para determinar qué principios de justicia deben regir una sociedad definida como un sistema equitativo de cooperación y habitada por personas poseedores de las dos capacidades morales ya citadas (una idea de la justicia y una concepción cualquiera del bien) y a las que, a través de las instituciones (la estructura básica) establecidas por los primeros principios, se les desplegará una serie determinada de bienes primarios básicos, Rawls crea una ficción que considera la mejor forma posible para poder llevar a cabo semejante trabajo. Ficción que le alejará de la tradición contractualista, pues ya no nos encontramos con un estado de naturaleza al que invocar, sea éste idílico o en continua guerra. Por el contrario, la posición originaria nos sitúa ante una especie de asamblea donde un grupo de representantes establecen en diferentes estadios desde los principios de justicia hasta la constitución y las instituciones legislativas y judiciales.

Dichos representantes, aunque sepan que sus representados tienen las dos facultades morales, actuarán solamente como seres racionales, es decir, pensarán en sus propios intereses y, a través de ellos, en los de sus representados. En este aspecto, y a diferencia de las personas que integrarán la sociedad que poseen una autonomía plena, ellos son solamente racionalmente autónomos. Además, para que tal comportamiento sea adecuado, Rawls añade una condición que, a la postre, supone la introducción de lo razonable desde el exterior de los propios representantes. Por esta condición, denominada “velo de ignorancia”, nadie sabrá ni su posición social, ni su concepción del bien, tendencias psicológicas... Así que cada representante para pensar en sí mismo

deberá hacerlo en todos sus representados, pues no sabe en qué situación se encontrará una vez levantado el velo. De esta forma no se atreverá a legislar a favor de un grupo determinado, pues no sabe a qué grupo pertenecerá, ni tampoco favorecerá una doctrina comprensiva en particular²¹⁷.

Sin embargo, a pesar del “velo de la ignorancia” —que como veremos más adelante a algunos críticos les parecerá demasiado grueso— los representantes sí que conocerán algo sobre su situación que será relevante para la toma de decisiones, lo que echaría por tierra todo el entramado rawlsiano. Si nos fijamos en la estructura de la posición originaria, las personas que deben decidir, desde el primer momento, tienen conocimiento de que son poseedores de las dos facultades morales. También saben, porque así será su comportamiento, que son racionales. Al sustraérsele parte de su personalidad, como es la de su razonabilidad —ésta será impuesta desde el exterior, por el velo, pero no se exige a los contratantes que miren más allá de sus propios ombligos—, se guiarán exclusivamente por lo que les interese conseguir más adelante. Es decir, si otorgan algún tipo de beneficios a los menos favorecidos será única y exclusivamente por temor a que, una vez destapado el velo, descubran que ellos se encuentran en ese grupo.

Así las cosas, si tuvieran la seguridad de que no podrían bajo ninguna circunstancia pertenecer a un determinado grupo social, étnico... no tendrían ningún reparo, teniendo en cuenta las características que les ha impuesto Rawls, en dejarlo de lado. Y eso es precisamente lo que ocurre. Los contratantes saben que bajo ningún concepto serán personas que no tienen una idea de la justicia y/o una concepción cualquiera del bien. A aquellos individuos que pertenezcan a dicho grupo no habrá porqué ofrecer ninguna protección, beneficio... independientemente de las necesidades que posean. Lo cual parecería echar al traste el objetivo de establecer a partir de la posición originaria una sociedad justa.

A pesar de ello, siguiendo los pasos anteriormente expuestos, Rawls supone que se estará en una posición inmejorable a la hora de asentar determinados principios de justicia que puedan ser aceptados por cualquiera, independientemente de la doctrina

²¹⁷ «Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios. Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible adaptar principios a las circunstancias de nuestro propio caso. Debemos asegurar, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones de las personas sobre su bien, no afecten los principios adoptados». RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 30-31.

comprehensiva, de su concepción del bien. Claro que, en último término, se limita ese “cualquiera” a todo el que acepte vivir en una democracia liberal y comparta de una forma u otra los valores que las sustentan. La justicia como equidad solo funcionará en este formato —en otros como en una república islámica, su implantación sería imposible—. En cualquier caso, y volviendo a las partes de la posición originaria, los principios de justicia deben ser establecidos teniendo en cuenta el bien de las personas representadas con la información que las partes poseen y las restricciones a que deben atenerse.

En el primer campo, el de la información que poseen, nos encontramos «una breve lista de alternativas procedentes de la tradición de la filosofía moral y política»²¹⁸, así como su conocimiento de la posesión por parte de sus representados de las dos facultades morales (son racionales y razonables). En el segundo, como ya hemos dicho, las restricciones del “velo de ignorancia”. De esta forma, las partes en la posición original conocerán las doctrinas políticas y morales que se han sucedido a lo largo de la historia, si bien desconocerán en qué punto de la historia se sitúan; al igual que tampoco sabrán si están “adscritas” a alguna de ellas. «Sin embargo, dados los hechos generales acerca de la psicología humana y del funcionamiento de las instituciones sociales, las partes conocen la estructura general de los planes de vida de las personas racionales [...]»²¹⁹.

Este punto es fundamental para que las partes puedan establecer los bienes primarios, lo que será difícil si no conocen aunque sea someramente los posibles planes de vida que tengan las personas racionales. Tales bienes serán seleccionados a través de un proceso de inducción donde se decide qué elementos de uso social y universal son necesarios para que cada persona pueda seguir su propia concepción del bien y cultivar sus dos facultades morales. Así, con los dos principios de justicia ya definidos, se establecen cinco clases de bienes primarios:

1. Las libertades básicas (libertad religiosa, de pensamiento...) suponen la base para el cultivo por parte de las personas de sus dos facultades morales, a saber, una noción de lo que es la justicia y una concepción cualquiera del bien.

2. La libertad de movimiento y de elección de empleo dentro de un amplio catálogo de oportunidades.

²¹⁸ RAWLS, John. *El liberalismo político*, ed. cit., p. 342.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 347.

3. Que los cargos de responsabilidad obtengan diversos privilegios que den cabida a las diferentes capacidades sociales de las personas.

4. Ingresos y riqueza destinados a obtener una variedad indeterminada de objetivos. Estos bienes se entienden como de uso universal.

5. Por último, “las bases sociales del autorrespeto” impulsadas por las instituciones públicas y que potencian el sentido del valor del yo, las facultades morales y la confianza de los individuos en sí mismos para lograr sus propias metas.

Como es de suponer, los diferentes apartados en el que se han subdividido los bienes primarios están interconectados entre sí. Es cierto, eso sí, que algunos son de mayor importancia que otros. Por ejemplo, si careciéramos de autorrespeto probablemente no tendríamos ganas de llevar a cabo ningún proyecto, ni nos marcaríamos metas que superar, y, de hacer algo, no le daríamos ningún valor. Si no nos valoramos a nosotros mismos y nos consideramos inferiores aceptaremos estar coartados en nuestras libertades básicas, de movimiento, de elección de empleo..., pues nos parecerá que nos merecemos todo lo malo que nos pase. De manera que «sin autorrespeto nada parece digno de ser emprendido y, aun si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad para acometerlas»²²⁰.

Pero, recordemos, una libertad sólo puede ser disminuida por la libertad misma, así que, aunque difieran en su importancia, solamente se pueden ponderar tomando como valor algunas de ellas. Estaría fuera de lugar, por ejemplo, aumentar los ingresos y la riqueza de una persona a cambio de limitarle la libertad de conciencia o de movimiento. Sin embargo, para el buen funcionamiento de un debate sí que sería correcto limitar la libertad para interrumpir.

Finalmente, todas estas consideraciones que se establecen en la “posición originaria”, los dos principios de la justicia y qué bienes primarios deben ser desplegados para todos los ciudadanos, se debaten a través de lo que Rawls llama el “equilibrio reflexivo”:

En la búsqueda de la descripción preferida de esta situación trabajamos desde los extremos. Empezamos por describirla de tal modo que represente condiciones generalmente compartidas y preferentemente débiles. Vemos entonces si estas condiciones son lo bastante fuertes como para producir un conjunto significativo de principios. Si no, buscamos ulteriores premisas igualmente razonables. Y si es así, y estos principios corresponden a las

²²⁰ Ibidem., p. 356.

convicciones meditadas que tenemos acerca de la justicia, tanto mejor. Es de suponer, sin embargo, que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aún los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como ‘equilibrio reflexivo’. Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación.²²¹

Este proceso se tendrá que llevar a cabo en las diferentes etapas, determinando los principios de justicia en un primer momento, pero, también, los bienes primarios básicos, y, más adelante, la constitución y las instituciones políticas y económicas que regirán la sociedad. En cada fase del proceso el velo de ignorancia se irá haciendo cada vez menos denso, pues el bagaje de las decisiones tomadas anteriormente debe influir en los juicios posteriores. Por ejemplo, la constitución no puede contradecir los principios de justicia, y así sucesivamente.

1.4.3. La parcial imparcialidad

La intención que tenía Rawls de conseguir una teoría imparcial de la justicia que pudiera ser aceptada por cualquier persona independientemente de su concepción del bien, es decir, de la teoría comprensiva razonable a la que se pudiera adherir, fue modificada por él mismo, para restringirla a aquellas que vivieran en, o cuando menos pudieran aceptar las normas de, una democracia liberal.

El *Liberalismo político* está plagado de referencias a discusiones que llevaron a Rawls a darse cuenta de errores, o apartados confusos, de *Una teoría de la justicia*. Como es natural, el filósofo estadounidense tratará de solventar en la medida de lo posible todos esos problemas y aunque en algunos casos lo conseguirá, creo que en no pocos tan sólo creerá que lo ha logrado, aunque quizás no lo haya hecho. Además, el propio Rawls asume, en varias ocasiones, su incapacidad de resolver ciertos problemas,

²²¹ RAWLS, John. *Una Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 32.

optando por relegarlos a un segundo plano y considerarlos como menores. Pero no lo son en absoluto, y mostrarlo será mi intención en este y el siguiente apartado. En primer lugar, trataré de mostrar que Rawls falla al intentar crear una teoría imparcial. Para terminar asegurando que ni tan siquiera es justa. En definitiva, se trata de demostrar el colapso completo que se produce en la teoría rawlsiana si la enfrentamos a la discapacidad.²²².

Uno de los inconvenientes fundamentales (ya apuntado), desde nuestro punto de vista, tiene que ver con “el velo de ignorancia” y su densidad.

Las partes en la posición originaria desconocen no solo su situación social, estatus económico... Tampoco conocen sus propias preferencias, no saben qué pensamiento político o ético pueden profesar. Por el contrario, conocen las teorías políticas y éticas que han existido, además de las leyes económicas y los rasgos principales de la psicología humana. Es con esta base con la que deben decidir. Y si bien es cierto que Rawls asegura, y esa es su defensa, que es un supuesto que no pretende ser históricamente real (no pretende su existencia), aún así está expuesto a varias críticas. 1) Para empezar, ¿qué clase de omnisciencia tienen las partes respecto a la psicología humana en general, aunque desconozcan por completo la suya propia, cuando no hay una teoría consolidada? Tal vez conozcan las diversas teorías que existen pero no cuál es la correcta, puesto que no hay un consenso establecido. 2) Además, al segar el contexto de esas teorías sociales generales —pues de otra manera las partes conocerían en qué momento histórico se encuentran, pudiendo perjudicar con conocimiento a las generaciones posteriores— se está realmente negando un conocimiento preciso. Sin las circunstancias históricas (el cómo y el por qué surgieron), desconociendo las propias sociedades particulares, ¿qué nos queda? Sin contar que parece muy cuestionable la posibilidad de separar conocimiento general y preferencias particulares. 3) Por otra parte, tampoco queda clara la necesidad de que el velo sea tan denso. De hecho, una parte de la crítica considera que con limitar el conocimiento identitario de las partes, de su propia identidad, sería suficiente. Así, éstas tendrían la posibilidad de conocer las diversas circunstancias en las que podrían encontrarse (socioeconómicas,

²²² Para un análisis más completo de la teoría de Rawls, de las críticas recibidas y de la revisión llevada a cabo por el propio Rawls véase CEPEDA, Margarita. *Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia*. Colombia: Colección Tesis laureadas, 2004. Es un trabajo que vamos a seguir en nuestra exposición en este apartado. En este sentido también me ha sido muy útil GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.

capacidades...), pero sin estar capacitadas para servirse de esa información, pues cada parte desconocería su propia identidad, es decir, cuáles de los datos desplegados le corresponderían a cada uno. Ya que es el conocimiento de las circunstancias personales la que pone en peligro la imparcialidad de las elecciones, no debería haber problema en incluir todo aquello que no supone un riesgo para una arbitrariedad. Parece como si Rawls no quisiera arriesgarse y prefiriese cerrar todo lo posible el grifo de la información, no vaya a ser que siendo menos estricto pudiera colarse por una rendija un rayito de luz que echase al traste toda la teoría por parcial. Precaución exagerada si como dice Hare:

Todo lo que las POPs [las personas en la posición original] deben ignorar es su papel como individuos en el mundo real. Esto quiere decir que sería posible asegurar la imparcialidad mientras se permite a las POPs conocer toda la historia del mundo —no sólo las condiciones generales que la gobiernan, sino también el presente curso de la historia y los alternativos, que serían resultado de las diferentes acciones llevadas a cabo por individuos, y en particular saber que en el mundo habría individuos *a*, *b*...*n* que serían afectados de diversos modos por dichas acciones— siempre y cuando las POPs ignoren qué individuo son (es decir, si es *a*, o *b*, etc.). La imparcialidad estaría garantizada incluso por este velo muy económico, porque si la POP no sabe si es *a* o *b*, no tiene motivos para escoger sus principios de manera que coincidan con los intereses de *a* y no con los de *b*, cuando estos intereses están en conflicto.²²³

Una contrarréplica plausible a este punto de vista rechaza este tipo de velo menos denso, pues permite a las partes calcular las probabilidades. Si sé que el 50% de las personas son *a*, el 30% *b*, el 15% *c*, y *d*, *e* y *f* se reparten el 5% restante, puedo suponer que no seré ni *d* ni *e* ni *f*. Claro, al no saber si soy optimista o pesimista, si me gusta el riesgo o soy sumamente miedoso, esa suposición solamente se verá determinada por el cálculo de posibilidades que pueda realizar. En estas circunstancias, y teniendo en cuenta que las partes sólo piensan en sí mismas (aunque no sepan qué son), las personas situadas entre el porcentaje inferior se verán perjudicadas, o cuando menos es posible que lo sean, por las decisiones tomadas en la posición original con un “velo de ignorancia” más tenue. Sin embargo, al borrar el contexto social y las preferencias personales, al mantener un velo muy denso (como hace Rawls), tal vez se esté

²²³ HARE, R.M. Rawls' theory of justice. *The Philosophical Quarterly*, 23 (91): pp. 144-155, 1973.

eliminando directamente la posibilidad de tomar decisiones de cualquier tipo, por poseer demasiada poca información. Sin contar que es denso donde no tiene que serlo y muy tenue en otros aspectos, ya que existe un grupo h^{224} al que las partes saben que no pertenecerán y al que, teniendo en cuenta es, les negarán el pan y la sal.

Por otro lado, también es problemática la noción de bienes primarios. No cuáles deberían desplegarse y la forma en que están jerarquizados, sino la necesidad de acapararlos. Las partes de la posición original suponen que las personas a las que representan querrán cuanto más mejor de cada bien primario. Sin embargo, esto contradice la idea de la no alineación respecto de las concepciones del bien. Si todas son igual de válidas, ¿por qué no admitir que un asceta, por ejemplo, no quiere más ingresos y riquezas, sino menos? Al presuponer que todos quieren más en lugar de menos, se está priorizando una concepción del bien respecto a otra. Y aunque se asuma que no es un posicionamiento moral sino pragmático, para garantizar a todos que sigan su propia concepción del bien, puesto que nadie impide al asceta donar todas sus posesiones, todavía quedaría por resolver el tipo de sociedad que tal noción posibilita y que es contraria a la actitud moral del asceta. Es decir, incluso pudiendo éste quemar todo lo que posea, no podrá hacer lo mismo con las posesiones de los demás, así que se verá obligado a vivir en una sociedad que va en contra de su propio punto de vista moral. Y aunque a esta crítica Rawls podría contraargumentar que en ese caso la concepción comprensiva del asceta no sería razonable —condición indispensable para que sea aceptada—, puesto que obliga a los demás a seguir una noción del bien diferente a la que desean, la figura del asceta parece dejar cierta desazón a la hora de ver la pertinencia de las reglas en la posición originaria. Da la impresión de arbitrariedad o de que cuando menos no es del todo cierto la idea de imparcialidad. Las reglas encauzan a las partes hacia el objetivo final, para que éste sea lo que debe ser y no lo que naturalmente podría ser.

Otro ejemplo de ello, de esa arbitrariedad, es la base de la decisión de las partes. Para Rawls la mejor estrategia a la hora de decidir qué bienes primarios deben ser desplegados para todos los miembros de una sociedad es la que se conoce en teoría de juegos como *maximin*.

Imaginemos un juego en que los participantes tienen cada uno tres opciones para obtener un premio que fijaremos en 10 monedas. Para hacer más sencillo el ejemplo,

²²⁴ Este grupo sería el de aquellos individuos que no tuvieran ninguna de las dos facultades morales.

supondremos que sólo hay dos participantes (1 y 2) con tres cartas cada uno (a, b y c). Dependiendo de la jugada que lleven a cabo, se llevarán más o menos. Veamos una pequeña tabla para precisar las diferentes jugadas y lo que se llevará cada participante con cada una:

		Jugador 1		
		A	B	C
Jugador 2	A	2 8	9 1	3 7
	B	4 6	5 5	6 4
	C	9 1	2 8	7 3

Situándonos en la posición del jugador 2 (negrita), suponiendo que no tenga ninguna posibilidad de descubrir, o por lo menos de hacer un cálculo aproximado de la carta que sacará el jugador 1, Rawls nos dirá que su mejor baza es seguir la estrategia *maximin*, ya que ésta es la que le permitirá perder menos. En nuestro ejemplo, sería jugar la carta B.

Si el jugador 2 se decantase por la A podría ganar 9 monedas pero también quedarse solamente en 2 o 3. Si optase por la C sus ganancias podrían ser de 7 e incluso de 9 pero con el riesgo de quedarse con tan sólo 2 monedas. Sin embargo, al optar por la carta B se estará garantizando un mínimo de 4 monedas, el doble que con las otras dos opciones. Es decir, la estrategia *maximin* nos sitúa en el peor escenario posible, y dentro de éste, nos impele a elegir la opción que más nos convenga. Sin duda alguna es una forma de jugar conservadora y miedosa, pero es mucho lo que las partes en la posición originaria se están jugando como para ponerse a arriesgar. Aunque, ¿por qué no? Si desconocen sus propias preferencias, si no saben si son personas a las que les gusta arriesgar o no, ¿cómo tomar la decisión? En nuestro ejemplo, por qué no optar por la C, que si bien en un caso los dejará peor parados (solo obtendrían 2 monedas) les posibilitaría alcanzar 7 e incluso hasta 9 monedas. Con la carta B, en el mejor de los casos, conseguirán 6 monedas, así que jugando la carta C hay un 66,6% de probabilidades de superar esa cifra²²⁵. Pero eso a las partes no les interesa, sólo quieren perder lo menos posible. Como tampoco son envidiosas, les da lo mismo lo que ganen los demás siempre y cuando se puedan conformar con lo que tienen. Curiosamente, al

²²⁵ No hay manera de saber qué carta sacará el otro jugador, así que daremos el mismo porcentaje de posibilidades a todas las opciones, siguiendo el principio de razón insuficiente, por el cual se establece que si no se conocen las probabilidades de manera objetiva se debe actuar como si todas tuvieran el mismo porcentaje de probabilidad de salir (si no hay nada que haga pensar lo contrario).

desconocer su propia concepción del bien, y sus preferencias, no pueden saber cuál es el mínimo con el que se conformarían, pero lo que si saben es que son miedosos (no se atreven a arriesgar), por lo que parece colarse por una rendija del velo un rasgo de la personalidad de los contratantes que debería estar ocultado por éste.

1.4.4. La justicia ausente.

Con mayor o menor éxito, las objeciones anteriores tratan de poner en duda la supuesta imparcialidad de la “posición originaria”. Rawls pretende establecer dos principios de justicia y determinados bienes primarios, y para lograrlo hace trampas. Si esto es cierto, la teoría dejaría de ser imparcial, pero podría seguir siendo justa, que es su objetivo principal. De hecho, finalmente parece reconocer que cualquier persona no es capaz de aceptar los dos principios, ni esos bienes primarios. Sólo aquellas que acepten la democracia liberal²²⁶, que tengan un esquema de valores aceptables para tal democracia, podrán seguir la teoría de la justicia rawlsiana. Sin embargo, quiero ir más allá y asegurar que sea o no imparcial, desde luego no es justa, algo que ya hemos podido vislumbrar en los apartados anteriores. Objeción a la que, por cierto, Rawls solo responde con evasivas.

Para empezar, recordemos qué es para él una sociedad. Es cierto que las definiciones difieren entre *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político*, pues el énfasis que se ponía sobre el beneficio mutuo en el primero, no es tal en el segundo. O no lo es en apariencia, porque en ambos libros lo que queda claro es que las personas en sociedad aceptan cooperar, situándose en una situación quizás menos ventajosa para ellos, siempre y cuando todos hagan el mismo esfuerzo de cooperación. Hasta el punto de que Rawls niega la ciudadanía a alguien que no sea «plenamente cooperante durante una vida completa». Y, por definición (por *su* definición) alguien que no es ciudadano tampoco será persona. Así que de la sociedad quedarán excluidos todos aquellos que posean una fuerza productiva inferior a la de la mayoría, o al último por debajo del cual se establece la improductividad.

Recordemos, también, que las personas que nos presenta Rawls poseen dos facultades morales (una noción de la justicia y una concepción cualquiera del bien). La primera las convierte en seres razonables y la segunda en racionales. La acotación es

²²⁶ «Como ya va dicho, la concepción de la justicia más razonable para un régimen democrático ha de ser, hablando laxamente, liberal». RAWLS, John. *El liberalismo político*, ed. cit., p. 189.

elocuente, ya que sitúa en la racionalidad, siguiendo en este punto a Kant, la igualdad de las personas²²⁷. Más allá, no sabemos qué habrá. Animales, plantas... Pero sin razón no hay humanidad. Y no se coopera con las gallinas o los caballos, sólo se hace con los iguales, con las personas, con los ciudadanos...

A poco que nos fijemos nos encontramos con dos clases de exclusión, aunque parezcan entremezclarse. Por un lado están aquellos que no pueden ser cooperantes durante una vida completa, pero que sí poseen las dos facultades morales; por otro, aquellos que carecen de una noción de la justicia y/o una concepción cualquiera del bien, es decir, no poseen las dos facultades morales. De los primeros no se puede decir que sean ciudadanos, de los segundos ni siquiera que sean personas. Y con los que no son personas no hay justicia que valga: « [a]unque no he sostenido que la capacidad de un sentido de la justicia sea necesaria para tener derecho a los servicios de la justicia, parece que no se nos exige, sin embargo, que se haga una estricta justicia a criaturas que carecen de esta capacidad»²²⁸. ¿Justicia? Bueno, quizás. Que no sea estricta, por lo menos. ¿Y qué es una justicia no estricta? ¿Acaso una teoría de la justicia puede ser un *poco* justa solamente?²²⁹

Admitir, a base de subterfugios, que, por ejemplo, alguien con autismo no se merece un trato igual que el resto, negando que sea persona o asegurando que los demás no están “obligados” a tratarle “de acuerdo con una justicia estricta”, no es admisible si lo que se pretende es elaborar una teoría justa. Barrer debajo de la alfombra lo que estorba para tener una teoría aseada y limpita, sin duda alguna, no la hace más justa, sino más bien lo contrario. Pero todavía hay algo más que enraíza con las bases de la teoría de Rawls y tiene que ver con lo comentado hasta ahora y el tipo de contratantes existentes en la posición Originaria.

El velo de la ignorancia impedirá cierto tipo de conocimiento a las personas que determinarán la estructura básica. Personas que, por otra parte, tienen una actitud

²²⁷ «El poseer esas facultades en el grado mínimo «requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace las personas iguales». *Ibid.*, p., 49.

²²⁸ RAWLS, John. *Una teoría de la justicia.*, ed. cit., p. 463.

²²⁹ Que un perro no tenga la posibilidad de votar en unas elecciones a un parlamento determinado no supone que la Constitución que así lo sanciona sea menos justa para con él. Que aceptase que puede ser apaleado, en cambio, sí que sería una injusticia. No se trata de una justicia menos o más estricta, sino de aplicar los derechos que se considera corresponden a cada uno. En el caso de que se demostrase que, por seguir con el ejemplo, los perros pueden y deben votar, habría que reconocer que se cometió una injusticia con ellos. De todas formas, el caso del perro atañe a la justicia para con los animales no humanos. De lo que estamos tratando aquí, sin embargo, es de la justicia para con los animales humanos, por lo que no es necesario hacer suposiciones de ciencia-ficción.

exclusivamente racional, entendido esto como un comportamiento egoísta, y más bien miedosa. Por eso, al pensar tan sólo en sí mismas, pero desconocer su situación material, tratarán, a la hora de determinar la estructura básica que regule la sociedad, de dejar en la mejor posición posible a los menos aventajados. No vaya ser que una vez levantado el velo descubran que ellos se encuentran entre los que peor están. Sin embargo, hay un par de cosas que el velo de la ignorancia no les tapara. Esto es, sus dos facultades morales. Las personas contratantes saben perfectamente que tienen una concepción del bien y un sentido de lo que es la justicia. Así que, como su comportamiento esta guiado únicamente por el egoísmo, no dudarán en dejar fuera a cualquiera que no posea las dos facultades morales que, no olvidemos, son las que determinan quién es persona y quién no lo es. Por tanto, no es que haya justicia pero menos estricta (ya de por sí un eufemismo intolerable), sencillamente no hay. Si consideramos que un número determinado de seres humanos no son personas y los dejamos fuera a la hora de determinar la estructura básica, las instituciones, el cuerpo normativo... que regularán la sociedad, tendremos como resultado una sociedad injusta sustentada en una teoría política injusta.

Pero como decíamos más arriba, existen dos clases de excluidos. Aquellas personas que carecen de una forma u otra de las dos facultades morales, o cuando menos de la que compone su razonabilidad (una noción de lo que es la justicia), y que por eso mismo siguiendo las definiciones de Rawls no podríamos considerarlas como tales, como personas; y por otro lado, aquellas que aun pudiendo ser personas no pueden ser plenamente cooperantes durante una vida entera, es decir, no son aceptadas como ciudadanas.

En este segundo caso, Rawls sí parece tener las cosas claras, e incluso marca un contundente objetivo: « [...] recuperar a la gente por medio del cuidado sanitario para que vuelvan a ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad»²³⁰. La noción de recuperación supone olvidar a aquellos que nunca fueron “plenamente cooperantes”, pero aceptemos que este olvido es subsanable y que podemos extrapolar el objetivo, alcanzando así a los no-cooperantes de nacimiento, a los que nunca han cooperado al nivel exigido por Rawls. No habremos avanzado demasiado. La cuestión principal seguirá sin ser respondida porque en realidad ni tan siquiera se ha intentado responder,

²³⁰ RAWLS, John. *El liberalismo político*, ed. cit., p. 218.

porque probablemente ni siquiera ha salido a la luz. Es precisamente esto, llevarla a primer plano, lo que pretendo.

John Rawls, sea consciente de ello o no, está totalmente influenciado por la visión del modelo médico. Si nos fijamos detenidamente en su discurso de lo que se trata es de rehabilitar a la gente contrahecha, a aquellos que por cómo son estorban y siempre estorbarán mientras sigan siendo como son. La forma de hacerlo, en este caso, es el “cuidado sanitario”. Bien, estos son punto por punto los argumentos del modelo médico. A través de un discurso donde se responsabiliza al azar o al individuo de su condición se posibilita la inhibición de la sociedad y de toda su responsabilidad respecto a dicha condición. El papel de ésta, de la sociedad, se fijará en segunda instancia para subsanar aquello de lo que no tiene ninguna culpa. Pero supongamos el caso de una persona que o bien de nacimiento o por accidente carece de piernas y que para desplazarse usa una silla de ruedas. Supongamos también que nos la encontramos ante un escalón. La respuesta de Rawls (y del modelo médico) tendría que ser la siguiente: pongámosle un par de piernas nuevas, vendamos la silla de ruedas (no olvidemos que el dinero es un bien primario) y a cooperar. ¿Y mientras tanto? ¿Y si no es posible ponerle piernas nuevas? Aquí Rawls se queda mudo, no hay respuesta. Y aunque la hubiera, creo que siguiendo este camino no podría ser acertada. Si especulamos nos encontramos que la exclusión sería la norma.

Pero es posible dar otra respuesta, y es curioso que Rawls no haya pensando en ella: rebajar el escalón. De esta forma no se asume que el problema es la persona en silla de ruedas, a la que hay que rehabilitar, sino que es el espacio de la ciudad por el que transitamos el que está mal diseñado. Incluso, de esta forma, por lo menos en alguna clase de individuos, se podría dar el caso de que pudieran cooperar tal como lo requiere Rawls. Al poder transitar la ciudad serían capaces de acceder a un puesto de trabajo, y de esta manera ser productivos, contribuir al tejido económico de la sociedad en la que viven. Da igual que tenga dos piernas, una o ninguna, el foco de atención para una teoría política que pretende ser justa debe ser otro. Y es precisamente aquí, en este punto, donde vemos el problema: hay personas que estorban, que molestan a Rawls para diseñar su teoría. Al igual que a la tradición en la que se sustenta, lo mismo que toda una serie de pensadores, filósofos políticos... hicieron antes que él, tras componer un ser humano irreal, de cartón piedra, y confrontarlo con *lo que hay*, con las personas de carne y hueso que transitan la ciudad, no les queda más que el autoengaño o la

exclusión. Deshacerse de todos aquellos seres que con sus muñones, sus carencias y “desgracias personales” deslucen lo que debiera ser una teoría pulcra de la justicia.

Decíamos más arriba que era curioso que Rawls no se hubiera planteado la segunda posibilidad²³¹, la de rebajar el escalón, pero realmente no lo es en absoluto. Esta opción no considera a la persona en silla de ruedas un problema, mientras que Rawls sí lo hace. Por eso no ve otra posibilidad más que la de rehabilitarla, teniendo en cuenta que no vale, que no sirve. Ni tan siquiera se plantea qué sucedería si la persona que debe ser rehabilitada se negase a serlo. Se entiende que, por seguir con el ejemplo, la persona sin piernas debe querer, y sólo puede quererlo, ser rehabilitada. Pero sucede que, para empezar, tal vez se niegue aunque sólo sea porque esa consideración infravalora su propia identidad. Lo de menos son las piernas nuevas, lo intolerable es tener que considerarse un inútil inservible, que es en el fondo lo que está planteando Rawls. “Necesitas poder andar para cooperar tal y como lo exige la teoría, así no nos sirves”. Siendo así las cosas, no nos queda más que hablar de opresión, ya que (recordemos a Taylor) negar el reconocimiento de alguien es una forma de opresión. Algo que, por supuesto, no es baladí en ningún caso pero mucho menos cuando estamos hablando de justicia. ¿Cómo una teoría puede ser justa si propone oprimir?

Rawls, en cualquier caso, considera que la cuestión de las personas con alguna discapacidad (física o mental) puede esperar a ser tratada, si acaso, cuando moleste menos; pero para lo importante, para las decisiones cruciales que tomarán las partes en la posición originaria, no es necesario tenerlas en cuenta. Así las cosas, ni los dos principios de justicia ni los bienes primarios considerarán sus necesidades, ya que para los que tienen que tomar las decisiones no existirán. Lo cual lastra de inicio la teoría y provoca una disfunción obvia a la hora de organizar las instituciones y el modelo político, puesto que las personas sordas o ciegas, por ejemplo, sí que podrían ser cooperantes tal como lo exige Rawls si se les hubiera tenido en cuenta desde el principio. Si no son productivas es debido a cómo está organizada la ciudad, no a que por su naturaleza sean improductivas. ¿Por qué no, entonces, introducir una variable más entre los bienes primarios que permitiera por lo menos al grupo de personas que acabamos de mencionar ser productivas? ¿Por qué no eliminar del conocimiento de las partes si sufren alguna deficiencia?

²³¹ Claro que Rawls en ningún momento se vio en la necesidad de responder al dilema del escalón. Si consideramos evidente su respuesta no es porque él la haya dado explícitamente, sino porque es lo que se sigue de sus comentarios al respecto.

Martha Nussbaum asegura que hay tres razones para ello:

1) Primero porque añadir a las personas con deficiencias más o menos graves en el cálculo para determinar los bienes primarios a establecer supone una pérdida evaluadora importante a la hora de definir los criterios para considerar a una persona en una situación más desventajosa que otra. Se podría dar el caso, con los nuevos criterios, de que una persona con mayor riqueza que otra estuviera más desfavorecida. Por ejemplo, por mucho que tuviera dinero para comprar un buen coche, un billete preferente de autobús, de avión o de tren...; por mucho, decimos, que una persona en silla de ruedas pudiera tener el poder adquisitivo suficiente para llevar las acciones anteriormente mencionadas, si no existen coches adaptados que pueda conducir o autobuses, aviones... accesibles a los que poder montar, dicha persona se encontrará en peor situación que alguien que tan sólo tenga dinero para comprarse un modesto utilitario o para viajar en clase turista en un avión. La riqueza y los ingresos pierden su poder evaluador, por lo menos como único criterio para medir la desigualdad. Al incluir más elementos en el diseño de los bienes primarios se haría más complejo discernir entre quiénes están en mejor o peor situación, con lo que el Principio de la Diferencia comenzaría a tambalearse. Y para salvarlo Rawls es incluso capaz de traicionarse a sí mismo, pues a pesar de considerar el autorrespeto como un bien primario esencial — recordemos que es fundamento del resto— se olvida de él al considerar qué debe medir la desigualdad.

Los gays y lesbianas que vivían en Estados Unidos antes del 2003, donde sus relaciones sexuales privadas eran ilegales y podían ser perseguidas judicialmente, por mucho que tuvieran altos ingresos, si atendemos a criterios de autorrespeto, es difícil asegurar que estuvieran en una situación favorable (y en cualquier caso, ¿con respecto a quién?). Es, nos dice Nussbaum, el miedo a perder un criterio evaluador sólido para medir la desigualdad (ingresos y riqueza) lo que lleva a Rawls a dejar en conocimiento de las partes si tienen alguna deficiencia grave.

2) La segunda razón tiene que ver con la tradición del contrato social. Las partes legislan para un mundo habitado por normales, en sentido estadístico. Las deficiencias que la estructura de la sociedad permitirá serán las más comunes, las que no imposibiliten aquella igualdad aproximada que requería Rousseau y, en definitiva, toda la tradición contractualista. Por tanto, esas deficiencias estadísticamente anormales o menos comunes no se verán atendidas en el espacio público. Para que lo sean, será

preciso hacer modificaciones más o menos costosas, en el plano económico, cuyo beneficio será desigual. ¿Para qué va a querer alguien que no tenga deficiencias auditivas, visuales o motoras semáforos con señales sonoras, aceras rebajadas, autobuses accesibles...? Asintiendo con Gauthier, sencillamente no le renta. No le trae a cuenta cooperar. El asunto se desplazaría de la justicia a la caridad, al plano personal o social caritativo. Creemos las instituciones, las normas, las leyes, la estructura básica de la sociedad y después, tras todo ese proceso, veamos qué se puede hacer. Pero después de la justicia.

Aunque, quizás, algunas reformas no sean tan caras. Que un paso de una acera a otra tenga en lugar de un bordillo una pequeña rampa no parece que pueda encarecer en exceso el proyecto final de reestructuración urbana. Y de esta forma es probable que a un número determinado de personas se les pudiera integrar en el sistema cooperativo requerido. Además, tal vez algunas adaptaciones para ciertos tipos de deficiencias compensen al sumar n trabajadores al tejido productivo de la sociedad. 3) Pero, y aquí está la tercera razón, por muchas adaptaciones que se hagan, da igual lo costosas que sean, habrá personas que debido a sus deficiencias no podrán cooperar. Tal y como son no sirven. Así que su única opción será la rehabilitadora, en el caso de que fuera posible, de cambiar su propio cuerpo para ser válidas de nuevo o por primera vez. Naturalmente, estas últimas disquisiciones no incumben a aquellas que carezcan de las dos facultades morales. Para éstas en ningún caso hablaremos de justicia o, en su defecto, si se hace, se hará de justicia menos ‘estricta’.

El propio Rawls se cuestiona si la justicia como equidad está capacitada para hacer frente a los retos planteados. Quizás valga para la mayoría de los casos, pero en algunos pocos, como en el de las personas con deficiencias mentales y físicas graves o los animales no-humanos, sea insuficiente. Aunque, de todas formas, sea o no sincera la preocupación, considere finalmente que su teoría es funcional para todos los casos o no, parece que la respuesta no le va hacer desecharla o, cuando menos, modificarla radicalmente.

Es injusto enseñar a una persona que vale menos, que es inválida, que no merece ser considerada en los mismos términos de justicia que los demás por el hecho de que sus ojos, sus oídos, sus piernas... no funcionan “correctamente”. Cualquier teoría que aliente o acepte este discurso, consciente o inconscientemente, no puede ser considerada justa, aun suponiendo que sea válida para el resto de casos, para todos los demás.

¿Cómo tener en el seno de la ciudad, de la sociedad, a personas excluidas? ¿Cómo soportar la mirada de aquellos que son expropiados del derecho a ser en igualdad de condiciones? Porque, no nos engañemos, es de lo que se trata. No es lícito dejar para después, para más tarde (cuando moleste menos) la existencia degradada de una sola persona. Sobre todo cuando son los propios fundamentos teóricos los que justifican tal degradación.

1.5. Otras dos formas de contractualismo moderno.

De todas formas, aparte del de Rawls existen otras formas de contractualismo moderno, algunas de las cuales se separan bastante del contrato social tradicional. En concreto vamos a considerar, siguiendo a Martha Nussbaum, a dos de ellas: la representada por David Gauthier y la de Thomas Scanlon.

1. El contractualismo representado por Gauthier sigue la senda de Hobbes: nos propone un tipo de seres humanos completamente egoístas que cooperan únicamente por propio interés. La fuente de la socialización es el egoísmo y éste será siempre su exclusiva guía. Pero no se trata de seres estúpidamente egoístas. No son perversos porque les atraiga el mal, los contratantes de Gauthier pretenden maximizar sus preferencias y por ello terminan cooperando con los que le rodean, aunque sólo con aquellos de los que puedan sacar algún provecho. Un caso paradigmático de esto, situándonos en la teoría de juegos, es el dilema del prisionero.

Dos compañeros de celda (supongamos prisionero 1 y prisionero 2), condenados a unos cuantos años de internamiento, han elaborado un plan para poder escapar de la cárcel. Ambos tienen dos opciones: cooperar o delatar al compañero. Si prisionero 1 decide decantarse por la delación obtendrá una considerable reducción de condena, aunque todavía le quedaría bastante por cumplir; si, por el contrario, decide seguir adelante con el plan previsto, tanto él como su compañero podrán huir, a no ser que el delatado sea él y vea aumentada su condena. Prisionero 2 se encuentra en la misma situación (obtendría los mismos beneficios y castigos). Sin duda alguna la mejor opción sería la de la cooperación, aunque, al no saber cómo actuará la otra parte, es más beneficioso ser el primero en delatar, por aquello de ser previsores.

Suponiendo el ejemplo anterior, el contratante presentado por Gauthier no tiene duda: hay que cooperar. Entre otras cosas porque a la hora de pactar no se encontrará con los condicionantes anteriores. El contrato solamente será válido si las partes no se

encuentran bajo coacción y pueden actuar libremente. Si existiera la amenaza de algún tipo de castigo el pacto no sería válido. Las partes deben ser libres para contratar lo que consideren oportuno, así que solamente les cabe reprocharse a ellos mismos su incapacidad para negociar, en el caso de no obtener lo que habían supuesto que iban a conseguir antes de sentarse a la mesa de negociaciones. Porque, al fin y al cabo, es de eso de lo que se trata, de conseguir con la cooperación más de lo que se podría lograr por cuenta propia. Sin embargo, si lo único a computar es el interés personal (propio) de cada contratante, ¿por qué cumplir los pactos y no abandonarlos en cuanto se ha obtenido el beneficio requerido? Sencillamente, nos dirá Gauthier, porque «las personas que están auténticamente dispuestas a un cumplimiento más riguroso de las prácticas morales que el que se seguiría de sus intereses en el momento de actuar [“maximizadores restringidos”], pueden esperar estar mejor que las que no están dispuestas a hacerlo»²³².

En este sentido son racionales, buscan la maximización de sus propios intereses; egoístas, solamente se mueven por sus preferencias; y desinteresados, no les importa lo que puedan conseguir los demás. Pero, además, hay otra característica, probablemente la más controvertida, de las personas contratantes que nos presenta Gauthier: su dotación personal, que se entiende como «el conjunto de todas aquellas capacidades físicas y mentales a las que cada uno tiene acceso directo y puede utilizar para conseguir ciertos productos derivados de su esfuerzo personal»²³³. Es con estas características que las personas, las partes contratantes, se sientan a negociar, únicamente atendiendo a su dotación natural, bajo la premisa de no estar coaccionadas y, por tanto, de poder elegir libremente. Así las cosas, la dotación natural se entiende como la medida de intercambio, como una suerte de moneda. Si yo estoy más dotado que tú tendré que obtener más. En caso contrario, estaría ganando menos de lo que podría lograr por mi cuenta y riesgo, así que ya no me interesaría en absoluto colaborar. Claro, como asegurábamos más arriba, esta noción de dotación natural es bastante controvertida. Nos volvemos a encontrar con Robinson Crusoe.

²³² GAUTHIER, David. ¿Por qué contractualismo? *Doxa*, n. 6: p. 31, 1989. En el ejemplo del prisionero, qué duda cabe que si ambos mantienen su palabra y cooperan se encontrarán en mejor situación (libres) que si uno de ellos, o ambos, deciden delatarse.

²³³ GONZÁLEZ-CASTÁN, Óscar. El contractualismo liberal de Gauthier como falsa ideología. *Doxa*, n. 20: p. 463, 1997.

Las personas, que presuntamente no deben nada de sus capacidades físicas e intelectuales a la sociedad, negocian para ver qué pueden conseguir de ella, uniéndose entre sí. Esto sencillamente es una falacia. No somos mónadas libres de influencias ajenas, ni todo se lo debemos a la genética (ni tampoco somos *tabulas rasas*, claro). Si nazco en un Estado donde las niñas no pueden ir a la escuela, y yo soy una de ellas, no podré entonces aprender ni a leer ni a escribir; si nazco en una sociedad donde los negros son esclavos, y yo soy negro, mis capacidades estarán mermadas. Si, por el contrario, me encuentro en un entorno social donde se me ayuda a progresar tanto intelectual como físicamente, donde se me enseña a convivir con mis carencias, a asumirlas y a mejorar, me encontraré en una situación mucho más ventajosa. Sin embargo, Gauthier olvida todo lo anterior, y parte de hechos consumados, de comunidades establecidas, ya que

Ahora, nosotros —los Europeos occidentales y nuestros descendientes, cuyo pensamiento está moldeado por la ideología contractualista— no tenemos ninguna razón para esperar que sea rentable o beneficioso para nosotros cooperar con los países superpobalados o subdesarrollados de la mayor parte del mundo. Teniendo en cuenta la finitud de los recursos de la Tierra, sus ganancias son nuestras pérdidas.²³⁴

Nosotros, que somos mejores que ellos, ¿por qué vamos a cooperar con “los países superpobalados o subdesarrollados? ¿Qué nos pueden ofrecer a cambio de nuestros conocimientos técnicos, que nos hacen vivir por más años y en mejores condiciones? Por eso no hay reproche alguno a los colonos americanos que diezmaron y arrasaron las civilizaciones autóctonas. Los mejores con los mejores. Por supuesto, esto no tiene nada que ver con la dotación natural de los individuos, al contrario. No se sientan a la mesa personas desnudas, solamente con sus capacidades; se sientan civilizaciones enteras, europeos occidentales con sus vástagos, frente a los países superpobalados o subdesarrollados, con lo que queda más patente el error de base.

El contractualismo aristocrático de Gauthier, como no podía ser de otra manera, deja fuera a aquellas personas que tienen tan poco (en cualquier aspecto) que no pueden

²³⁴ GAUTHIER, David . The social contract as ideology. *Philosophy and Public Affairs*, 6 (2): p. 159, 1977.

ofrecer nada como contrapartida. Naturalmente, también a las personas con deficiencias físicas y/o intelectuales.

Gauthier parte de premisas falsas, se equivoca al considerar individuos desnudos de toda relación social y que no deben nada de lo que son (de sus capacidades) a su entorno, a su educación, alimentación... Por intentar salvar la moralidad de la crisis en la que se encuentra, frente a los ataques de Nietzsche, Mackie y otros autores, establece una premisa lo más fuerte posible, a partir de la cual avanzar: el egoísmo y la cooperación por el beneficio propio. Sin embargo, Gauthier se niega a avanzar. Eso es todo lo que hay, nos dice. Pero no, hay más. Las personas no solamente cooperan por beneficio propio —por lo menos entendido éste como la maximización de los propios intereses—, lo hacen por muchas otras razones. Sería suficiente con mirarnos a nosotros mismos para comprender que esos “hombres egoístas”, como nos presentan, no somos nosotros. Son seres extraños que quieren suplantarnos, que pretenden hacerse pasar por nosotros. No les dejemos, no ha lugar.

2. Existe otro tipo de contractualismo que concibe la cooperación y sus motivos de forma diferente. Es el caso del presentado por Thomas Scanlon que, a pesar de sus similitudes con la tradición contractualista y con los planteamientos rawlsianos, difiere de ellos en dos puntos clave, fundamentales para lo que aquí estamos tratando. Ya que si bien la teoría moral de Scanlon es «contractualista y el contrato es también hipotético, la determinación del contenido de los principios morales ocupa un lugar central, y comparte [con Rawls] la tesis de que el sentido de los juicios morales es práctico y no metafísico»²³⁵, como también coincide en su crítica al utilitarismo, lo que le acerca a los planteamientos contractualistas de Rawls; finalmente, por otro lado, se separa de las dos tesis fundamentales de la tradición del contrato social, las cuales hemos criticado durante todo nuestro análisis, como son: « [l]a idea de que las partes en el contrato social son más o menos iguales en poderes y capacidades, y la idea asociada del beneficio mutuo como objetivo buscado al optar por la cooperación en lugar de la no cooperación»²³⁶.

El punto clave en la teoría moral de Scanlon es la “razonabilidad”, ya que ésta es la guía para determinar si un acto es correcto o incorrecto. Más concretamente, incorrecto será todo acto rechazado por un sistema normativo que, a su vez, nadie pudiera rechazar

²³⁵ CASTRO RIVERA, Faviola. ¿Ética sin metafísica? El contractualismo moral de Thomas Scanlon. *Diánoia*, 52 (59): pp. 43-65, 2007.

²³⁶ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 80.

de forma razonable como «base para un acuerdo general informado y no-forzado»²³⁷. Es decir, se centra más que en aquello que puede ser “aceptado razonablemente”, en lo que razonablemente no se podría rechazar. Así, algo será correcto si nadie puede rechazarlo, no hay ningún criterio evaluador al que podamos acudir. Solamente la “idea de justificabilidad” ante los otros es el elemento validador. En definitiva, por lo menos aparentemente, es la convención lo que determina si un acto es correcto o incorrecto. Así que «lo que una persona puede rechazar razonablemente dependerá de las aspiraciones y condiciones que sean importantes en su vida, y éstas también van a depender de la sociedad en que vive»²³⁸.

Este aparente relativismo donde parece que lo razonable se entiende como una entidad maleable que tanto pudiera estar al servicio del consecuencialismo como del intuicionismo —por diferentes razones, dos posturas morales criticadas por Scanlon, el primer caso representado por el utilitarismo— se disipa en parte cuando nos preguntamos, como así lo hemos hecho con el resto de autores analizados, quiénes formarán parte del pacto, del acuerdo moral —hay que tener en cuenta que el de Scanlon no es un contrato político como el de Rawls, por ejemplo—.

Para que un ser cualquiera sea considerado moral se tienen que cumplir dos condiciones. Primero debe tener un bien, no exactamente una concepción del bien como en Rawls, sino una situación tal que se pueda decir que a dicho ser le va mejor o peor, que lo que se le haga le influye de alguna manera a favor o en contra. De esta forma, aunque no sea capaz de discernir entre lo que es bueno o malo para él, desde fuera, un albacea [*trustee*] podría aceptar de forma razonable lo que le es bueno, o por lo menos “no malo”. Además, para tener un trato moral con otro ser, nuestros bienes tienen que ser comparables. La segunda condición del trato requiere que tenga una visión del mundo, que haya «algo así como lo que le parece a él que es el mundo»²³⁹.

Siguiendo las anteriores condiciones para la moralidad, si nuestros bienes tienen que ser comparables para tener un trato moral, parece que todos los animales no humanos quedarán fuera. Es difícil asegurar que nuestros bienes sean comparables, una gallina (por ejemplo) ni siquiera tiene el derecho a la vida, salvo como alimento para los humanos. O por lo menos ese es su status en la sociedad actual. Se las hacina, no se tienen en cuenta sus intereses vitales... Una actitud que desde el punto de vista de la

²³⁷ SCANLON, Thomas . Contractualismo y Utilitarismo. Estudios Públicos, n. 101: p. 292, 2006.

²³⁸ *Ibid.*, p. 294.

²³⁹ *Ibidem.*, p. 296.

teoría de Scanlon sólo tendría sentido si nuestros bienes no son comparables. Y aunque según qué teóricos (como es el caso de Peter Singer) consideren que es necesario dar un trato justo, por seguir con el ejemplo, a las gallinas, éste no parece ser el caso de Scanlon. El bien de los seres humanos y del resto de los animales tal vez sea inconmensurable y entonces el trato moral puede divergir. Pero, ¿qué ocurre con los animales humanos? Entre ellos sí parece obvio que podemos hacer la comparación. Aunque un niño autista no tenga ninguna concepción del bien, esto no le dejaría fuera del pacto moral a no ser que estiremos tanto la cuerda como para asegurar que su bien y el del resto de personas que lo rodean no son comparables. Pero no parece “razonable” aseverarlo, por lo menos sin romper del todo la cuerda. Sin embargo, si avanzamos un poco más hacia el extremo, ¿qué sucede con una persona en coma vegetativo o con un niño anencefálico? En estos casos no está claro que exista ese ser que tenga una visión de lo que es el mundo y tampoco se puede asegurar que los bienes son comparables, si tenemos en cuenta que son incapaces de realizar las actividades normales de los seres humanos. Entonces, ¿entrarían dentro del contrato moral? O tal vez podríamos tratarlos como lo hacemos con los animales no-humanos sin faltar en absoluto al acuerdo moral, es decir, sin hacer nada incorrecto. Siguiendo la premisa de la razonabilidad, parece obvio que se puede argüir razonablemente que es incorrecto aderezar un caldo con los huesos de una persona en coma.

Sugiero que las capacidades de control deliberativo y beneficio recíproco tienen importancia, cualquiera sea el grado de ella, no como condiciones cuya ausencia suspende el marco moral en conjunto, sino como condiciones que alteran los deberes que los seres tienen y los deberes que otros tienen para con ellos.²⁴⁰

El “marco moral” no queda en suspenso entonces, sino que los deberes divergen. Pero en qué medida, a nivel político, ¿cómo afecta esa diferencia en los derechos de las personas con diferente control deliberativo y/o con las que el beneficio recíproco se suma de otra forma?, ¿o simplemente las cuentas no salen?

Desgraciadamente, es algo que no puede responder, pues « [...] Scanlon trata sólo con principios éticos y no entra en cuestiones de teoría política»²⁴¹. No lleva a cabo una lista de bienes primarios como sí hizo Rawls. Y aunque es relevante que disminuya la

²⁴⁰ Ibidem., p. 297.

²⁴¹ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 80.

importancia del beneficio recíproco y el control deliberativo hasta el punto de incluir en el pacto a todas aquellas personas que según la tradición contractualista deberían quedarse fuera, a pesar de su importancia, no es suficiente. No lo es porque, al final, seguimos dejando sin respuesta a la persona en coma (por ejemplo). Ni tan siquiera se le dice desde la teoría que está fuera. Simplemente, el silencio. Pero al cuestionarnos por la justificabilidad, por la razonabilidad de ese principio que altera los deberes dependiendo del control deliberativo y el beneficio recíproco, descubrimos que la afectada no es sólo la persona en coma. Alguien con autismo severo también quedaría a la espera de una respuesta que no llega, o que deja al albur de criterios que le alejan de la justicia. Porque, ¿es razonable abandonar a una persona autista en “centros especiales”, fuera del sistema educativo normalizado? ¿Es razonable recluir a un tetrapléjico en una residencia? Si sus características alteran los deberes para con ellos, ¿por qué esforzarse, y hasta qué punto hacerlo, para ofrecerles una oportunidad más allá de una vida encarcelada?

Siguiendo a Scanlon es difícil encontrar una respuesta justa en el sentido de la no exclusión. Sin establecer una lista de bienes, como sí hace Rawls, sin determinar qué es exactamente esa alteración de deberes y en qué medida depende ésta del control deliberativo y el beneficio recíproco, nos encontramos desamparados, sin un camino por el que transitar. Y es precisamente lo que nos esconde Scanlon.

Por otra parte, considero que el paso dado por él es crucial para abandonar la idea de igualdad aproximada que ha lastrado toda la tradición del contrato social. Scanlon demuestra que es posible ser contractualista alejándose de los planteamientos que excluían a aquellas personas que no pudieran cooperar de una forma determinada, sancionada por el teórico político correspondiente. Sin embargo, como he intentando mostrar, a pesar de ese distanciamiento, todavía queda un reducto de dicha concepción. Aunque ya no suspenda la relación moral sí que incide de manera fundamental en ella modificando los deberes, tanto los que tienen ciertas personas para con los demás como los que los demás tienen para con ellas. Sin embargo, si dispusiéramos de una lista a la que atenernos, también podríamos establecer los mínimos y desplegarlos para cualquier persona, independientemente de las capacidades cognitivas o físicas que posea. Desgraciadamente, Scanlon no nos ofrece nada que se le parezca, más bien al contrario. No puede haberla si todo el *corpus* normativo depende en exclusiva de lo que razonablemente en un contexto determinado se puede defender.

1.6. Los errores del contractualismo.

Como hemos visto, prácticamente toda la tradición del contrato social, casi todos los autores a los que nos hemos referido hasta ahora, han perpetrado de continuo — pasándose de unos a otros la ignominiosa idea de que no ocurre nada— una execrable injusticia. Una niña autista no tiene derechos, si acaso caridad, desde arriba. Un joven ciego no debe exigir más que limosna a la puerta de una iglesia. Y no pasa nada. Todo a mayor gloria de la igualdad aproximada, de la cooperación entre iguales. Es este punto el que ha llevado al contractualismo, desde Hobbes hasta Gauthier (durante tres siglos de filosofía política), por una senda terriblemente equivocada. Al considerar la sociedad como un conjunto limitado de individuos al que únicamente se puede acceder asumiendo cierta igualdad de capacidades de sus miembros, forzosamente se deja fuera a todos aquellos que se alejen en exceso de esa igualdad. Sin embargo, si nos salimos de esa ficción contractualista, y bajamos al mundo real, nos damos cuenta de que las ciudades son habitadas por individuos que según la teoría no deberían existir y, de hacerlo, tendrían que existir en otro lado. Pero la teoría se equivoca, se niega a ver lo que sucede y por eso trata de evadirse suponiendo individuos inexistentes, errando al definirnos cómo somos, por qué hacemos lo que hacemos o qué es lo que depende de nosotros.

Ya hemos visto en el caso de David Gauthier que asume las capacidades de cada uno como algo que se puede esgrimir, como algo que se debe poner encima de la mesa para negociar. De lo contrario, dirá Gauthier, los contratantes más capaces se levantarían de la mesa: si no van a conseguir algo más en la cooperación que lo que puedan conseguir por su cuenta, ¿por qué les va interesar cooperar? Sin embargo, no es una opción que tengamos. Somos en sociedad, somos porque cooperamos, de lo contrario seríamos otra cosa. Suponer que existe algo así como una negociación al margen, no sólo es una ficción, sino que es una terrible equivocación. Da lo mismo que se mantenga, como hace Rawls, que al no depender nuestras capacidades naturales de nosotros mismos no deberíamos obtener ninguna ganancia por ellas. Desde mi punto de vista, poner el foco en la “negociación” es el error de base, porque de esta forma siempre recurriremos al contrato, a las ganancias y a las pérdidas... Pero la sociedad no es eso, creo firmemente que es más que el mero cálculo. Por eso nos deberíamos situar en las necesidades de cada ser humano que vive en sociedad, independientemente de sus capacidades.

Deberíamos, a partir de ahí, crear la estructura básica, las constituciones, las leyes... De lo contrario será imposible no crear importantes bolsas de exclusión.

Acabo de asegurar que Rawls considera que nuestras capacidades naturales no deben ser tenidas en cuenta, pero realmente no es así. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, en el que examinábamos a fondo la teoría rawlsiana, la igualdad aproximada es un punto crucial para el filósofo estadounidense: «podríamos decir que quienes tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares»²⁴². A pesar de asegurar que la lotería natural no debería influir a la hora de establecer la estructura básica, no queda duda de que si “los que tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares”, aquellos que difieran en ellas también tendrán que diferir en sus perspectivas vitales. Pero, ¿por qué? ¿Por qué fijarse en las capacidades para determinar un tipo de vida, en lugar de en las necesidades? Dos personas con capacidades cognitivas y físicas diferentes pueden poseer las mismas perspectivas de vida, pueden necesitar lo mismo. Desde este punto de vista, además, quedaría inhabilitada la idea de igualdad aproximada referida a las capacidades. Ésta ya no sería el factor evaluador. ¿Por qué, entonces, esta noción de igualdad aproximada ha estado vigente de una forma u otra durante toda la historia contractualista? Creo que se debe por un lado a una concepción errónea de lo que somos, de qué son y quiénes son personas; y, por otro, a una idea equivocada de lo que significa la “deficiencia”.

1. Respecto al primer punto, los teóricos clásicos del contrato social conciben a las personas, que a la postre serán los contratantes, como seres medrosos y egoístas. Para Hobbes el miedo era el único aliciente que les hacía unirse, para Locke la posible pérdida de la propiedad privada... Sólo atendían a sus propios intereses y si miraban a su alrededor era exclusivamente por si conseguían sacar alguna ventaja de sus semejantes. Aquellos de los que no se podía esperar nada eran obviados y, en cualquier caso, alejados de los principios de la justicia. Ésta no les atañaba, por lo que el trato que recibiesen, en ningún caso, podría ser tildado como injusto. Sin embargo, los humanos no sólo cooperamos con la intención de sacar un beneficio más allá de la propia cooperación. Ya hemos visto en nuestra “historia de las deficiencias” cómo existen pruebas de los cuidados que recibieron personas con deficiencias en la prehistoria, lo que demuestra que el cuidado del *otro* ha sido crucial en nuestra especie. Pero no es necesario irse tan lejos, con observarnos a nosotros mismos, y a las personas que nos

²⁴² RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., p. 78.

rodean, nos damos cuenta de que no nos guiamos exclusivamente por el egoísmo²⁴³. Y es precisamente por este error a la hora de definir al ser humano que el contractualismo se convierte en una teoría injusta.

Si lo que se quiere es establecer una serie de principios para una sociedad cualquiera, los cuáles, teóricamente, han tenido que ser consensuados por los miembros de dicha sociedad, es crucial determinar cómo son todos y cada uno de esos miembros.

La consideración de estos casos difíciles además de introducir prematuramente problemas que podrían conducirnos más allá de la teoría de la justicia, puede distraer nuestra percepción moral haciéndonos pensar en personas distantes de nosotros y cuyo destino despierta angustia y compasión²⁴⁴.

Sin embargo, como podemos comprobar en la cita anterior, lo que la mayoría de los teóricos contractualistas hacen es apartar los considerados “casos difíciles” y alejarlos del contrato. De esta forma pretenden lograr establecer las bases de la cooperación entre personas que, realmente, ni son como los teóricos aseguran que son, ni son todos los que existen, ni, por tanto, todos los que vivirán en la sociedad regida por el contrato social. Por eso, la sociedad contractualista es irreal. Tanto el estado de naturaleza, como los motivos para la unión asumen prejuicios como hechos contrastados y trampean para concluir lo que querían concluir desde un principio. Este error de base, la creencia en la igualdad aproximada, en una concepción parcial (en el sentido de incompleta) de la psicología humana, convierte a la tradición contractualista en una teoría *injusta* de la justicia. A pesar de que, como hemos visto en el último apartado, teóricos como Scanlon, adscritos al contractualismo, han tratado de alejarse de esos prejuicios de los teóricos contractualistas, considero que desde este punto de vista teórico es muy difícil dar una respuesta aceptable a la cuestión de la discapacidad.

2. Más si cabe, teniendo en cuenta que los teóricos contractualistas están imbuidos por el modelo médico —algo que no tiene que ver con la teoría propiamente, pero que influye en ella de manera determinante— que, como ya hemos visto en la primera sección, es una manera francamente errónea de tratar a las personas consideradas

²⁴³ A este respecto es muy interesante el artículo de Rojas Marcos cuyo título *El voluntariado es bueno para la salud* es de por sí muy elocuente y sintetiza la tesis que defiende. ROJAS MARCOS, Luís. El voluntariado es bueno para la salud. [En línea]. *El País*. Madrid, 5 de diciembre de 2001. Disponible en: http://elpais.com/diario/2001/12/05/opinion/1007506811_850215.html.

²⁴⁴ RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., p. 100.

discapacitadas. Al colocar el énfasis en el problema personal que supuestamente supone una deficiencia tanto física, como intelectual o sensorial, obviando lo *discapacitante* que es la estructura de la ciudad, se tiende a desvirtuar, a menospreciar el valor de la persona considerada deficiente. Se le invalida como miembro de la sociedad, convirtiéndolo (o por lo menos tratando de hacerlo) en un ser minusválido. Es muy curioso cómo a pesar de la importancia que le dan al autorespeto autores como Rawls, no tengan ningún problema en seguir (consciente o inconscientemente) punto por punto las tesis del modelo médico. A pesar, incluso, de asegurar que

[...] se debe tratar de que los menos favorecidos tengan confianza en el sentido de su propia valía, lo cual limita las formas de jerarquía y los grados de desigualdad permitidos por la justicia. Así, por ejemplo, los recursos para la educación no se asignarán única ni necesariamente, de acuerdo con lo que previsiblemente puedan rendir como capacidades productivas, sino de acuerdo también al valor que tengan como medios que enriquecen la vida personal y social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos»²⁴⁵.

Asentiría al párrafo anterior sin ningún problema, y de hecho considero que es uno de los fundamentos de la educación inclusiva, si no fuera porque parece impregnado de la idea de igualdad aproximada que se infiltra en las bases contractualistas. Cuando Rawls se refiere a “los menos favorecidos” o cuando Rousseau asegura que el contrato social hace desaparecer las diferencias naturales, tenemos que ser conscientes de que no todos estamos incluidos. Que sólo aquellas personas que física, sensorial y cognitivamente sean consideradas similares serán contratantes. Por eso Kant excluía a las mujeres, porque las consideraba inferiores. Pero, por si todavía queda alguna duda, y mostrando lo que espero haber mostrado, no es mi intención reformar el contractualismo tratando de deshacer todas las bolsas de exclusión que se han creado a lo largo de la historia de esta teoría política. Si no he errado en mi exposición, se debería ver como necesario explorar otras teorías que puedan responder de manera más justa al problema de la discapacidad.

Y, por supuesto, las hay. Existen otras formas de tratar la cuestión. Otras perspectivas, algunas igual de erróneas en el fondo, en la forma o en toda su extensión. Pero otras que por lo menos han sido capaces de un tratamiento mucho más justo.

²⁴⁵ Ibid., p. 109.

Algunas de ellas, de las primeras y de las segundas, las vamos a analizar en buena parte de lo que queda de trabajo. Por lo menos veremos las que creemos más importantes, las que han tenido más influencia a nivel teórico y en la práctica de las políticas sociales, económicas... que se han desarrollado durante el siglo pasado. Pero también nos fijaremos en aquellas que de una forma u otra consideramos son el camino a seguir, el correcto para lograr una teoría más justa, por lo menos eso. Más justa que todas las anteriores.

II. EL UTILITARISMO.

El utilitarismo es una de las corrientes políticas que más influencia ha tenido desde el siglo XIX hasta nuestros días. Y aunque ese influjo se haya ejercido sobre todo en el mundo anglosajón (especialmente en Estados Unidos) el viejo continente también se ha visto influido por sus ideas. Es cierto que acabada la Segunda Guerra Mundial, en Europa (en la parte más septentrional) se impuso la socialdemocracia como sistema político dominante, pero la doctrina utilitarista siempre ha estado presente de una manera u otra en el sistema económico que impera en occidente, por lo que tampoco los europeos nos hemos salvado de su influjo. Ésta es una de las razones, su influencia, por la que autores como John Rawls o Amartya Sen han tratado de desbancar al utilitarismo. La otra gran razón por la que lo han intentado es por considerarla peligrosamente errónea.

La doctrina utilitarista no es homogénea —como sucede con todas las teorías exitosas— y a lo largo de su historia ha sufrido cierta evolución o, si se prefiere, han surgido corrientes que aunque con un núcleo común trataban de desvincularse en cierta forma de la raíz que les unía. Así, además del utilitarismo clásico, nos encontramos con variantes como el utilitarismo del término medio o el utilitarismo de las reglas. La intención de este apartado no será analizar pormenorizadamente todas ellas, lo cual tampoco sería muy interesante. Nuestra intención, al igual que en los apartados anteriores, es mostrar cómo trata la teoría en su conjunto a la discapacidad —o cómo podría llegar a hacerlo si se lo plantease—. Sin embargo, a diferencia de la metodología utilizada para analizar la teoría contractualista, en esta sección pretendo centrarme menos en los autores y más en el concepto mismo de utilidad, y, si acaso, en las diferentes variantes de utilitarismo y sus diferentes enfoques respecto a lo que nos importa (la discapacidad).

2.1. Cuando las preferencias no sirven a la utilidad.

La intención primordial del utilitarismo, como la de cualquier teoría de la justicia, es formular una serie de principios que nos sirvan para guiarnos a la hora de establecer unas instituciones justas y ventajosas. Pero, a diferencia de los contractualistas, los teóricos utilitaristas no van a basarse en una ficción contractual²⁴⁶ para a partir de ahí

²⁴⁶ «Aunque la sociedad no esté fundada sobre un contrato, y aunque nada bueno se consiga inventando un contrato a fin de deducir obligaciones sociales de él [...]» MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p.152.

determinar qué es la justicia y a quiénes incumbe. Al contrario, el utilitarismo pretende sustentarse sobre la base del proceder individual real, de lo que hacemos cada uno en nuestro día a día, aunque las consecuencias de la doctrina puedan llegar a ser totalmente incongruentes con ese proceder. De todas formas, antes de continuar deberíamos definir de alguna manera el concepto de utilidad, para saber de qué estamos hablando.

Según Rawls, el primer teórico en definirlo de forma explícita fue Hutcheson que en su *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* aseguraba que la mejor acción «es la que procura la mayor Felicidad para el mayor Número y que, la peor, la que, del mismo modo, ocasiona miseria»²⁴⁷. Es decir, utilidad es lo mismo que felicidad. Y aunque, como aseguraba Aristóteles, no todos están de acuerdo en qué es felicidad²⁴⁸, podemos seguir en este punto a Stuart Mill cuando afirma que «por felicidad se entiende el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer»²⁴⁹. También Bentham, uno de los fundadores del utilitarismo clásico, aseguraba que «la naturaleza ha puesto al hombre bajo el imperio del placer y del dolor: a ellos debemos todas nuestras ideas, de ellos nos vienen todos nuestros juicios y todas las determinaciones de nuestra vida»²⁵⁰. De esta forma, lo que cada individuo busca es aumentar su placer a la vez que evitar el dolor. Estas son las dos únicas cosas deseables como fines en sí mismas y, por tanto, son precisamente lo que llamamos felicidad. Así que ésta será el elemento prioritario en la teoría utilitarista, aquello que debe ser maximizado para el mayor número posible de personas. Pero, aun asumiendo ese concepto restringido de felicidad, a todas las personas no le causan las mismas cosas dolor y/o placer. ¿Cómo

²⁴⁷ HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. USA: Liberty Fund, 2004. Tratado II. Sección III. VIII. Sin embargo, podemos encontrar en filósofos anteriores definiciones sobre lo que es la utilidad, como es el caso de Baruch Spinoza cuando asegura que «entiendo por bueno lo que sabemos que nos es útil y por malo, en cambio entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien». SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis, 1980, p. 187. Para comprobar la relación con el utilitarismo de pensadores clásicos ver SANDOVAL BARROS, Cristóbal. *Utilitarismo clásico en la teoría política contemporánea*. Colombia: Ediciones Uninorte, 2010.

²⁴⁸ «En efecto, unos la consideran [la felicidad] una de las cosas visibles y manifiestas, como el placer, la riqueza o el honor; otros, otra cosa —y a menudo una misma persona la tiene por cosas diferentes: la salud cuando está enfermo, y la riqueza cuando es pobre». ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 50.

²⁴⁹ MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 50. Para Adam Smith, «la felicidad consiste en la tranquilidad y el gozo. Sin sosiego no puede haber disfrute, y cuando la calma es absoluta, cualquier cosa es capaz de entretener». SMITH, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 268.

²⁵⁰ BENTHAM, Jeremy. *Tratado de legislación civil y penal (Tomo I)*. México: Ed. Tribunal superior de justicia del distrito federal, 2004, p. 3.

medirlo entonces? ¿Cómo puede el legislador establecer las normas que regirán la sociedad basándose en el principio de utilidad?

Siguiendo a Bentham nos encontramos con que el legislador tiene que distribuir dos clases de objetos: los derechos y las obligaciones. Unos y otras están imbricados entre sí y con los objetos de la otra categoría, de manera que otorgarle un derecho a alguien (por ejemplo, el derecho de propiedad) es limitárselo a otra persona y, por lo tanto, obligarla a cumplir dicha limitación. De esta forma, los derechos y las obligaciones suponen una disminución de la libertad —algo en lo que estarían de acuerdo la mayoría de los contractualistas, por lo menos del ala más liberal—, por lo que el legislador tendrá que intentar que la norma que instaure sea menos perjudicial (o más beneficiosa) que la acción que prohíbe. Así, siendo su objeto primordial «la mayor felicidad posible de la comunidad [...] la principal función del gobierno es proteger al hombre contra las penas»²⁵¹. Así, éste «se acerca a la perfección, a medida que la adquisición [de derechos] es más grande, y el sacrificio más pequeño»²⁵². Es decir, cuando el bien total que proporcionan los derechos supera a todo el mal sumado que suponen las obligaciones, ya que «lo conforme a la utilidad o al interés de una comunidad, es lo que es propio para aumentar la suma total del bienestar de los individuos que la componen»²⁵³.

Antes hemos definido la utilidad como felicidad y a ésta como placer y ausencia de dolor, pero sin saber qué cosas nos aportan lo primero y cuáles nos cobijan del segundo tampoco es que hayamos dicho demasiado. A grandes rasgos, nos dirá Bentham, cuatro son los pilares gracias a los cuales obtendremos placer y disminuirémos el dolor, es decir, gracias a los cuales encontraremos la felicidad: subsistencia, abundancia, seguridad e igualdad. Así, el trabajo de todo gobierno utilitarista, cuya misión es maximizar la felicidad del conjunto de la sociedad, será facilitar la subsistencia, consolidar la abundancia, mantener la seguridad (en este apartado se incluiría la libertad individual) y potenciar la igualdad. Tarea ardua y difícil, porque si ya de por sí será complicado lograr el objetivo en cada apartado, en muchas ocasiones surgirán conflictos entre varios de los elementos de la lista elaborada más arriba²⁵⁴. En esas ocasiones, se

²⁵¹ BENTHAM, Jeremy. *Tratado de legislación civil y penal (Tomo II)*. México: Ed. Tribunal superior de justicia del distrito federal, 2004, p. 23.

²⁵² *Ibid.*, p. 24.

²⁵³ BENTHAM, Jeremy. *Tratado de legislación civil y penal (Tomo I)*, ed. cit., p. 4.

²⁵⁴ «La igualdad, por ejemplo, exigiría una cierta distribución de bienes que es incompatible con la seguridad». BENTHAM, Jeremy. *Tratado de legislación civil y penal (Tomo II)*, ed. cit., p. 34.

verá obligado a jerarquizarlos de alguna manera, distribuyendo los recursos y dando prioridad a aquellos que considere más importantes.

A la primera mirada se ve que la subsistencia y la seguridad se ponen en el mismo nivel: la abundancia y la igualdad son manifiestamente de un orden inferior. En efecto, sin la seguridad, la igualdad misma no duraría un día; y la abundancia no puede existir sin la subsistencia: los dos primeros objetos son la vida misma; los dos últimos son los ornatos de la vida.²⁵⁵

Además, como ya hemos dicho, dentro de la seguridad —que tiene muchas ramificaciones— nos encontramos la libertad, la cual será sacrificada por la “seguridad general”, ya que no es posible sancionar ninguna ley sin limitar de una forma u otra la libertad. Así, en busca del bien mayor, el legislador tendrá que ir sacrificando bienes subordinados que entorpezcan en cierta manera la consecución de aquél. Como, por otra parte, hacemos los individuos en nuestro día a día. Al igual que somos capaces de privarnos hoy de algún bien para poder obtener mañana uno mayor o, incluso, podemos aceptar sufrir algún mal a la espera de lograr algún tipo de beneficio superior, así el legislador tendrá que perjudicar a una parte del cuerpo social en beneficio de otra si de esta forma logra maximizar el bien a nivel global. De acuerdo, pero, ¿cómo es posible que si cuentan los intereses de todas y cada una de las personas que quedan bajo el auspicio de un gobierno se pueda sacrificar el de alguna de ellas en aras del bien común? ¿No se estaría de esta forma negando eso mismo que se pregona defender?

Lo que sucede es que si bien a la hora de realizar la operación aritmética los sumandos son las preferencias de cada persona, el resultado final de la suma es lo que en exclusiva contará para el legislador. Cada persona se convierte así en una parte del cuerpo social, y por lo mismo que en un caso de gangrena se puede llegar a cortar un brazo para salvar al resto del cuerpo, sin tener en cuenta el interés del brazo, un individuo puede ser sacrificado si eso conviene a la comunidad. Medir qué es lo mejor para la sociedad guiándose por el criterio de utilidad en busca de lograr la felicidad política (subdividida ésta en: subsistencia, abundancia, seguridad e igualdad) será la labor ineludible de cualquier gobierno utilitarista.

²⁵⁵ Ibid., p. 35.

Las objeciones que podemos presentar en este nivel son ciertamente obvias. Parece del todo escandaloso aceptar que se pueda perjudicar la vida de una persona, hasta el punto de acabar con ella, simplemente porque al hacer los cálculos obtenemos que sin que exista (por las razones que sea) el cómputo de felicidad general será mayor. Claro, los defensores del utilitarismo nos asegurarán que en la práctica eso es imposible, ya que realmente los males que conlleva el asesinato serán superiores al bien que pudiera suministrarnos. En este sentido podemos discutir sobre la utilidad del asesinato de un terrorista fugado, de los bienes o males que puede acarrear, pero esa realmente no es mi intención. En tales casos, tal vez, el utilitarismo saldría indemne, pero considero que si acercamos la lupa a otros casos, si nos fijamos en lo que podría suceder con otras personas, el edificio utilitarista se desmorona como un castillo de naipes.

En realidad, cualquier persona que no haya cometido algún delito nos sirve como ejemplo. Sólo tenemos que poner el foco en el cálculo que el utilitarismo lleva a cabo para determinar lo que es la felicidad. Para ello, recordemos, hay que sumar los placeres y al resultado restarle las penas²⁵⁶. Cuanto mayor sea el saldo, se entenderá que mayor será la felicidad. Si, por ejemplo, una persona no sufre si alguien le pega, sino al contrario, ese supuesto dolor habría que colocarlo en la columna de los placeres. Y así sucesivamente con todo aquello que a un individuo le suponga un placer o una pena. Después, habría que sumar el resultado individual para determinar la felicidad global de la comunidad, que a la postre es el principal interés del legislador. Sin embargo, y obviando ahora si existe un método fiable para lograr saber lo que siente cada persona, nos encontramos con un problema que parece habersele pasado por alto al utilitarismo: ¿qué sucede cuando una persona está condicionada para ver como normal, y por tanto no sentir como una pena, el ser vejada?

Ya sabemos, lo vimos en la primera parte de este trabajo, que tendemos a adaptar nuestras preferencias y, por tanto, si el entorno nos enseña a asumir ciertas circunstancias que nos degradan es probable que las aceptemos como asumibles. De esta forma, puede suceder que un grupo de personas en situación de semi-esclavitud, obligadas a vivir hacinadas y a trabajar 12 horas diarias en talleres ilegales, se quejen al ser liberadas porque les han dejado sin trabajo. Al no conocer la existencia de otra

²⁵⁶ Bentham realiza una taxonomía de las diferentes clases de placeres y penas que a su parecer existen. No es intención de este trabajo analizarlas, por lo que no las consignaré aquí más que para lo que sea útil a la tesis que pretendo defender en este apartado. Para comprobar la lista ver BENTHAM, Jeremy *Tratado de legislación civil y penal (Tomo I)*, ed. cit., pp. 74-87.

posibilidad, no pueden saber que están siendo explotadas. En este caso, siguiendo la doctrina utilitarista, lo inasumible sería la liberación de los esclavos, ya que si seguimos su razonamiento y hacemos el cálculo de las penas y los placeres, nos encontramos con que esas personas no consideraban una pena vivir en esas condiciones y, sin embargo, se quejaban amargamente por haber perdido su trabajo. Por lo tanto, es plausible que un gobierno utilitarista les restituyese su condición de esclavitud y dejase libre a sus explotadores, más todavía si consideramos también la felicidad de estos últimos, lo que siguiendo la doctrina utilitarista deberíamos hacer. Para quien crea que esto puede ser un caso aislado, ya que, salvo excepciones, en occidente no existen los esclavos, le sería conveniente leer el apartado anterior (“la identidad discapacitada”). Si el lector ha seguido con atención el razonamiento aquí ofrecido, se dará cuenta de que existe una cantidad importante de personas que son excluidas y vejadas a diario, pero sin conciencia de que lo son. Todas aquellas que han sido estigmatizadas, infravaloradas, consideradas inferiores por tener una discapacidad física o mental. A todas esas personas que han asumido ese lenguaje degradante se les ha *incapacitado* para entrar en igualdad de condiciones en el cálculo utilitarista. Siendo así que o bien se acepta dejarlas fuera, con lo que daría igual tanto su felicidad como el bien o el mal que pudieran padecer, y entonces no se podría asumir el utilitarismo como una teoría justa; o se admite que dinamitan de tal forma la operación aritmética que ésta ya no es válida y, por tanto, tampoco este punto de vista utilitarista.

Mi objeción va más allá de la acusación habitual que se le hace al utilitarismo, asegurando que si salen las cuentas se puede ir en contra de una persona hasta el punto de pisotear todos sus posibles derechos. La posición que mantengo es que al no establecer una serie de reglas por la que regirse, limitándose a seguir un cálculo racional, nos encontramos con que no se tienen en cuenta varios factores por los cuáles quedaría anulado dicho cálculo. Si, por ejemplo, aceptamos que la razón de que alguien admita ser esclavo es el condicionamiento social, y entendemos que realmente no es lo que desearía esa persona si hubiera tenido opción a la elección, no podríamos asumir ciertas situaciones. Está claro que de lo contrario, y siguiendo al utilitarismo clásico, las personas consideradas deficientes estarán expuestas de manera evidente a la discriminación

De todas formas, y por continuar con el razonamiento utilitarista, nos queda por saber cómo puede ser posible que el legislador determine cuál es el grado de felicidad

de cada individuo, sobre todo si tenemos en cuenta que no existe ningún cuerpo normativo del que echar mano. Es en este punto donde entra en juego una figura especial, que le resulta muy útil al utilitarismo: el espectador imparcial.

Al igual que el estado de naturaleza en el contractualismo, el espectador imparcial es una ficción, aunque muy útil para estructurar la teoría. En este caso, si tenemos en cuenta que lo que se propone cada individuo es lograr la felicidad —o cuando menos el grado máximo de ella—, para poder establecer algún tipo de regla para la gobernanza de la sociedad se hace necesario saber las preferencias de cada individuo, si queremos que cuenten todas y cada unas de las personas de dicha sociedad. Además, habrá que tener en cuenta el comportamiento de cada persona para lograr ese grado, el que sea, de felicidad. Y esto es, precisamente, lo que la figura del espectador imparcial nos proporciona. No se encuentra implicado en lo que cada persona quiere, por lo que puede, desde fuera, determinar qué es lo que en conjunto desea cada una. Si el objetivo de los individuos es maximizar su propia felicidad, el del espectador imparcial será maximizar la felicidad de la sociedad. Así, por lo mismo que somos capaces de sufrir de forma voluntaria un mal si creemos que ese padecimiento nos supondrá un bien futuro (aquí se puede poner el ejemplo que se quiera), el espectador imparcial podrá perjudicar a un miembro determinado, o a un conjunto de ellos, en aras de maximizar la felicidad general.

Se imagina así estar en el lugar de cada persona y una vez que lo ha hecho con todas, la fuerza de su aprobación queda determinada por el balance de satisfacciones a las que ha respondido simpáticamente. Una vez que se ha puesto en el lugar de todas y cada una de las partes afectadas su aprobación expresará el resultado total. Los dolores imaginados simpáticamente cancelan los placeres imaginados también simpáticamente, y la intensidad final de la aprobación corresponde al total neto de sentimientos positivos.²⁵⁷

Hemos vuelto otra vez al punto anterior: se consideran las preferencias de cada persona para luego, finalmente, obviarlas. O peor, para hacer que se vuelvan contra sí mismas. ¿Para qué contabilizar lo que yo deseo si, finalmente, el legislador obrará de tal forma que mis deseos serán revocados? Es indudable que esta forma de actuar no parece muy propicia, por lo menos, para las minorías. Sin embargo, un utilitarista convencido

²⁵⁷ RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., p. 179.

puede espetarnos que, sea como sea, es así como actuamos, que si nos movemos para lograr la felicidad (el bien propio), el objetivo del gobierno tiene que ser lograr la felicidad política aun a costa de nosotros mismos porque, en realidad, no somos más que una parte sacrificable de ese cuerpo que es la sociedad.

Considero que aquí se detectan dos errores de base. 1) Por un lado es difícilmente defendible el asegurar que somos algo así como un órgano no-vital de un cuerpo cualquiera. Aunque crea que la visión liberal de la persona es errónea y que para *ser* necesitamos ser en comunidad, eso no puede implicar que nuestras vidas a nivel individual no cuenten más que para llevar a cabo un cómputo inicial; y que, después, tengamos que “rezar” para acabar en el lado de la mayoría el mayor número posible de veces si queremos llevar una vida más o menos digna. Al no existir ninguna regla a la que acudir, algún derecho que se pueda esgrimir para defendernos de determinadas acciones, nos encontramos dependientes por completo del “buen ojo” de ese espectador imparcial que determinará cuáles serán las acciones a seguir para maximizar la felicidad política, el bien de la comunidad.

2) Por otro lado, es una falacia que las personas nos comportemos así. Es cierto que buscamos nuestra felicidad —y de ahí la fuerza que ha tenido el utilitarismo a lo largo de su historia—, aunque también lo es que su naturaleza es de difícil determinación. Pero es del todo contraintuitivo aceptar la tesis utilitarista, en particular la corriente benthamiana, de que las personas se guían por su propio egoísmo pero que aceptarían tirar por la borda todos sus planes si eso beneficia al bien común. En realidad, no es exactamente esto lo que podemos deducir de la doctrina de Bentham. Más bien que, como las personas son egoístas en su proceder, el legislador deberá actuar de la misma forma pero tomando a los individuos como miembros de un mismo conjunto. Este último sería lo único importante. Sin embargo, aun asumiendo que un gobierno actuase de dicha forma —y se debe reconocer que en muchos casos es exactamente así como actúan los gobiernos—, si éste fuera siempre su proceder, los miembros de ese conjunto terminarían por sublevarse. Es incomprensible suponer que seres egoístas podrían llegar a aceptar sufrir por el bien de los demás. Para esto se necesita un espíritu benevolente, que nos remite a aquel mundo ideado por Hume habitado por seres del todo altruistas que pensaban en el bien de los demás, olvidándose de sí mismos. En este escenario, nos recordaba el filósofo escocés, no sería necesaria la justicia. Parece incongruente, entonces, el tipo de persona que nos presenta el utilitarismo (egoístas) y el escenario

posterior que pretende establecer. Sin embargo, no es del todo cierto que sea un problema del utilitarismo, ya que existen otros modelos utilitaristas que no adolecen de este error.

2.2. La jerarquía de las preferencias: el juicio de los mejores.

Hemos visto en el capítulo anterior cómo las personas actúan por su beneficio propio, con el objetivo de maximizar el placer y de minimizar el dolor. Siguiendo esta secuencia entendemos que el utilitarismo considera a las personas como seres egoístas, que sólo piensan en sí mismas. Si, al final, la sociedad se regula como un todo será por la imposición del espectador imparcial en la figura del legislador, no porque de forma individualizada las personas en comunidad consideren el bien de los demás. Sin embargo, esta visión del utilitarismo es bastante parcial e injusta, porque la doctrina utilitarista ha cambiado a lo largo del tiempo y sus versiones divergen en varios puntos. No es una teoría monolítica, así que todos sus seguidores no tienen por qué postular exactamente los mismos principios. De hecho, esta divergencia nos la encontramos casi desde el principio. Sólo tenemos que comparar en este punto que estamos tratando, la concepción de la persona, lo planteado por Jeremías Bentham y lo que años después postuló John Stuart Mill.

En esta sección no quiero centrarme particularmente en lo que defiende cada autor, pero está claro que existe una diferencia entre el pensamiento benthamiano y el milliano. En este segundo la exigencia que se le hace a la persona es mucho mayor. Para empezar, la jerarquización entre los diferentes placeres es mucho más evidente que en Bentham. No todos valen igual y, por tanto, se puede deducir que no todos deben contar lo mismo: «Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros»²⁵⁸.

Si en la operación aritmética, en la suma de placeres y penas para determinar el grado de felicidad, establecemos una jerarquía entre los primeros, podríamos obtener cifras totalmente diferentes que con la opción anterior, la de tratar a todos los placeres por igual. De esta forma, tal vez no se considere el placer de hacer daño a otra persona, pues al de infligir dolor se le puede otorgar una puntuación lo suficientemente baja como para que ante el placer de sentirse seguro quede totalmente anulado. Y así se podría proceder con cualquier otro, desde la lectura hasta el trabajo manual o

²⁵⁸ MILL, John Stuart. *El utilitarismo*, ed. cit., p. 52.

cualesquiera que nos podamos imaginar. Sin embargo, ¿cómo determinar qué placer es mejor que otro? Si no tenemos reglas a las que acudir, si todavía cuenta la opinión de cada individuo, ¿cómo hacer la elección?

De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ése es el placer más deseable. Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, y no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar del otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia.²⁵⁹

Serán los que hayan experimentado un tipo de placer los que formen el jurado y los que decidan, a través de su propio actuar, si dicho placer merece la pena. Así, si aquellas personas que sepan tocar la flauta y sean capaces de disfrutar de la lectura, deciden que el primer placer es superior al segundo, de manera que preferirían tocar la flauta tan sólo de vez en cuando aunque eso supusiese que no pudieran leer ningún libro nunca más, habría que establecer que el tocar la flauta es un placer superior al de leer un libro. Da igual el número de personas que sin saber tocar ningún instrumento prefieran la lectura, puesto que la “superioridad cualitativa” es tal que la “cuantitativa” pierde casi toda su fuerza. Por eso, el mejor juez será aquél que conozca en primera persona todos los placeres, de forma que sea capaz de jerarquizarlos. Eso sí, siguiendo esta doctrina utilitarista, no contará sólo su opinión, ya que cualquier persona que haya gozado de dos placeres estará capacitada para determinar la jerarquización. Esto supondrá llevar a cabo un número sin fin de sumas y restas —y, asumiendo la paradoja de Arrow²⁶⁰, sería imposible establecer un sistema de votaciones a través del cual se pueda generalizar las

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 52 y 53.

²⁶⁰ Arrow considera varios factores para lo que sería una “función de bienestar social deseable”, a saber: dominio universal no restringido, transitividad, unanimidad, ausencia de dictadura e independencia de alternativas irrelevantes. Según Arrow, cualquier proceso de decisión colectiva violará alguno de los puntos anteriores y, por tanto, no es posible decidir. Para una mejor formulación del teorema de imposibilidad de Arrow ver CORONA RAMÓN, Juan Francisco. *Una introducción a la teoría de la decisión pública* (“*public choice*”). Madrid: Ed. Instituto Nacional de Administración Pública, 1987, pp. 19-23.

preferencias—, lo que resulta bastante problemático. De todas formas, considero que hay un problema mayor a tener en cuenta.

Stuart Mill asegura que siguiendo su método se establece que los placeres superiores (del intelecto) están jerárquicamente por encima de los “bestiales”²⁶¹. De ahí que afirme que es mejor ser una persona insatisfecha que un cerdo satisfecho —no hay que confundir felicidad con satisfacción—. También serán mejor aquellos que produzcan un bien a los demás. Por eso el placer de ayudar a alguien en peligro estará mejor “puntuado” que el goce de ver sufrir a otra persona. Sin embargo, para llegar a esta conclusión no podemos seguir el método antes descrito. Porque sólo los que disfruten viendo sufrir a alguien pueden formar parte del jurado que determine el valor de dicho placer. Entonces, ¿en virtud de qué podemos determinar que hacer el bien a los demás es el mayor placer?

[...] con todo, toda mente suficientemente inteligente y generosa para participar, aunque sea en pequeña e insignificante medida, en la tarea, derivará un noble goce de la propia contienda, al que no consentirá en renunciar mediante ningún chantaje en forma de indulgencia egoísta.²⁶²

Nos encontramos, entonces, con que el jurado se torna de repente compuesto solamente por hombres inteligentes y generosos. Como éstos son los que elegirían la lucha por el bien común por encima de cualquier placer egoísta, esa primera se convertirá en la mayor fuente de felicidad. Independientemente de lo que puedan pensar los hombres no suficientemente inteligentes o generosos. Ellos ya no cuentan, o no cuentan tanto. Así que nos encontramos con una especie de utilitarismo aristocrático en el que la opinión de algunos cuenta más que las de otros. Eso sí, suponiendo que la búsqueda del bien común es la mayor fuente de felicidad, será buscando el bien de esos

²⁶¹ «Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes están igualmente familiarizados con ambas cosas y están capacitados para apreciarlas y gozarlas, muestran realmente una preferencia máximamente destacada por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas. Pocas criaturas humanas consentirían en transformarse en alguno de los animales inferiores ante la promesa del más completo disfrute de los placeres de una bestia. Ningún ser humano inteligente admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser un ignorante, ninguna persona con sentimientos y conciencia querría ser egoísta y depravada, aún cuando se le persuadiera de que el necio, el ignorante o el sinvergüenza pudieran estar más satisfechos con su suerte que ellos con la suya». MILL, John Stuart. *El utilitarismo*, ed. cit., p. 53.

²⁶² *Ibidem.*, p. 63

otros, por lo menos en la medida que formen parte de una mayoría, como su opinión tenga más relevancia.

Sucede, por tanto, que la de aquellas personas que no sean capaces de llevar a cabo esas actividades que proporcionan los placeres superiores contará menos que las que sí puedan realizarlas. Si ninguna persona instruida quiere ser ignorante es porque lo primero es mejor que lo segundo; lo mismo sucede con la locura y la cordura... Y aunque estemos de acuerdo con ella, ¿qué supone esta formulación a nivel práctico? Sobre todo después de establecer que sólo los que hayan experimentado dos placeres pueden juzgar correctamente cuál de los dos es superior. Aunque de esta idea surge una paradoja: sólo una persona que durante una parte de su vida haya tenido la capacidad de ver intacta y, más adelante, se haya quedado ciega, puede formar parte del jurado que decida si el ser invidente es mejor que no serlo. De igual forma ocurrirá con la pérdida de los demás sentidos o de la movilidad de las extremidades, etc. Si se diera el caso de que la mayoría de esas personas decidieran que el ser ciego, sordo... es mejor que no serlo, habría que aceptar su veredicto. Sin embargo, lo que ocurriría realmente es que esas personas serían tildadas de necias o locas y, por tanto, su juicio anulado. Sencillamente es un juego con las cartas marcadas. Al igual que en los casos anteriores, como el contractualismo, se establece a priori quiénes tendrán que tomar las decisiones y después se comienza a construir el edificio social.

Así, el “voto” de los sabios y de los más instruidos contará más²⁶³. Pero ¿cómo casar esta concepción con la idea utilitarista de que la opinión de todas las personas cuente por igual? La clave, si penetramos un poco más profundamente en la teoría milliana, es la concepción de la persona. Si antes nos encontrábamos ante un ser humano egoísta, que sólo mira por su propio interés opuesto a la sociedad, ahora nos encontramos con que ese interés coincide con el de los demás:

Aunque sólo en un estado muy imperfecto de la organización social uno puede servir mejor a la felicidad de los demás mediante el sacrificio total de la suya propia, en tanto en cuanto la sociedad continúe en este imperfecto estado, admito por completo que la disposición a realizar tal sacrificio es la mayor virtud que puede encontrarse en un hombre. Añadiré que en estas circunstancias, aunque parezca paradójico, la capacidad consciente para prescindir de la

²⁶³ «Consideremos, como ilustración, la idea de Mill de que las personas con mayor influencia y educación deberían tener votos extras para que sus opiniones tuviesen una mayor influencia». RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., p. 219.

felicidad es la que asegurará mejor la posibilidad de consecución de tanta felicidad como sea obtenible.²⁶⁴

Teniendo en cuenta el estado de cosas, sacrificarse por los demás, renunciar a la propia felicidad, no sólo es la “virtud más elevada”, sino que paradójicamente es la mejor manera para lograr la felicidad. Sea la afirmación más o menos contraintuitiva²⁶⁵, lo que está claro es que el concepto de persona ha sido modificado. Al cambiar el foco de la felicidad, al transportarlo del placer privado al bien común, se logra que aun actuando por egoísmo, las personas se sacrificarán por los demás. Por supuesto, si el objetivo de cualquiera es su felicidad, y el mejor camino para lograrla es sacrificarse por los demás, es de tontos no hacerlo. Sin embargo, si acudimos al mundo real, las cosas no parecen estar tan claras. O por lo menos las personas no parecen coincidir plenamente con esta idea. Pretenden seguir sus propios planes de vida y, aunque eso suponga un alto grado de sacrificio por los demás (familia, amigos, compañeros e incluso desconocidos), no llegan al extremo de sacrificarlo todo al bien común. Ciertamente, como puede responder Mill, la mayoría de las personas no lo hacen, pero es que la virtud no está al alcance de todo el mundo y mucho menos lo estará la mayor virtud de todas.

En esta clase de utilitarismo las opiniones de todos no cuentan lo mismo, por lo que la conducta tendrá que ser fijada por los más sabios e inteligentes, cuyos votos tendrán más peso en la decisión final. Los demás, aquellos no instruidos o no avezados en según qué temas (placeres), será mejor que sigan a los primeros, para que tanto unos como otros puedan alcanzar la felicidad. La sociedad que resulte de este sistema se regirá por la opinión de un grupo indeterminado de sabios que deberán pensar más en los demás que en sí mismos, porque «entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente»²⁶⁶. Una situación que nos recuerda en exceso al modelo médico. También en aquél las decisiones son tomadas por una minoría (el cuerpo médico) en beneficio de una mayoría (las personas consideradas discapacitadas) sin

²⁶⁴ MILL, John Stuart. *El utilitarismo*, ed. cit., p. 65.

²⁶⁵ Que se desee la felicidad de uno mismo no implica que se desee la felicidad de todos, y mucho menos que para conseguir la propia felicidad haya que renunciar a ella. Por un lado, una cosa es lo deseado y otra distinta lo que es digno de ser deseado; por otro, Mill parece caer en la “falacia de composición”, es decir, que infiere que el todo (querer la felicidad de los demás) es verdad porque así lo es una parte (querer la propia felicidad). Ambas objeciones ya han sido varias veces planteadas por los críticos de Mill.

²⁶⁶ MILL, John Stuart. *El utilitarismo*, ed. cit., p. 66.

tener en cuenta la opinión de éstas últimas. Es de suponer que las consecuencias serían las mismas con modelos de gestión de decisiones tan similares²⁶⁷. Si, como hemos visto más arriba, y siguiendo la doctrina milliana, no se puede tomar una decisión sobre algo que no se ha vivido, ¿cómo entonces aquellos que pueden andar o ver u oír... pueden decidir sobre los que no pueden andar o ver u oír...? Por la misma razón, me temo, que los instruidos decidirán sobre los no instruidos, los locos... O que los médicos (aunque en este caso sería mejor hablar de los sanos) tomarán las decisiones sobre los enfermos. La situación de los primeros, en cada par, se entiende mejor que la de los segundos y eso será suficiente para determinar quién debe mandar y quién obedecer, poniendo énfasis en esto último.

De todas formas, si hay placeres que son mejores que otros, ¿qué supone ser imparcial para Mill? Porque parece evidente que en este caso ser imparcial no es lo mismo que en el de Bentham.

Según este último, suponía tratar todos los placeres y todas las penas por igual, para después sumar las gozadas y padecidas por cada individuo en comunidad, y así poder determinar qué acciones llevar a cabo para lograr la mayor felicidad política posible. De esta forma, nos encontrábamos con que si llegado el caso la mayoría se congratulaba en hacer padecer a una persona podía resultar congruente hacerlo teniendo en cuenta el objetivo primordial. Sin embargo, ahora, si establecemos que el valor de disfrutar con el dolor ajeno es realmente ínfimo, la suma del placer de todas las personas que gocen con ello puede ser inferior al sufrimiento de una sola persona. De esta forma conseguiríamos zafarnos de las críticas respecto a que el utilitarismo puede llevarnos a hacer sufrir a una persona, no por supuestas razones de justicia, sino simplemente porque así le place a la mayoría. Pero añadimos un supuesto que, en mi opinión, invalida el no recurrir a normas establecidas. Si las opiniones ya no valen por igual, si existe una jerarquía de placeres... ¿Por qué no considerar un conjunto de normas morales inviolables? Si el mayor placer es el de ayudar a los demás, éste estará jerárquicamente por encima del resto y, por tanto, nadie puede ser dañado por placer puesto que éste estará (sea cual sea su posición) por debajo. Entonces, ¿por qué no dejarlo plasmado de una vez por todas y así evitar la inseguridad que se le achaca al utilitarismo?

²⁶⁷ Aunque Stuart Mill no haga ninguna referencia a la discapacidad, estoy convencido, teniendo en cuenta su entusiasmo con respecto a la ciencia y su concepción de la persona, que su opinión respecto de la incapacidad sería totalmente asimilable a la que preconiza el actual modelo médico dominante, y que, por otra parte, tenía una influencia brutal en la época del filósofo inglés.

2.3. Los derechos en el utilitarismo.

Así, a menudo se piensa que lo que está mal con el utilitarismo (que es de esta forma) es una concepción muy estrecha del bien. El utilitarismo, se dice, no tiene adecuadamente en cuenta los derechos y su no-violación; en cambio, les deja una condición derivada. Muchos de los casos de contraejemplos para el utilitarismo se ajustan a esta objeción, por ejemplo, castigar a un hombre inocente para salvar a un barrio de una sangrienta venganza. Sin embargo, una teoría puede incluir de manera primaria la no-violación de los derechos, pero incluirla en un lugar equivocado y de una forma incorrecta. Supongamos que alguna condición acerca de la minimización del total (ponderado) de la suma de violaciones de derechos esté integrada en el estado final deseable de ser logrado. Entonces, tendríamos algo así como un “utilitarismo de los derechos”; las violaciones de los derechos (a minimizar) simplemente reemplazarían al total de felicidad como el estado final relevante en la estructura utilitaria.²⁶⁸

Hasta aquí nos hemos referido a un tipo concreto de utilitarismo, al conocido como de actos, aunque en la última parte hemos visto que Mill esboza una forma diferente de tratar el concepto de utilidad, lo que nos ha dado pie a preguntarnos por qué no determinar una serie de reglas, permitiéndonos introducir otra corriente utilitarista que, creo, bebe directamente de John Stuart Mill, y que en la cita de Nozick nos encontramos referida como “utilitarianism of rights”; es decir, utilitarismo de los derechos o las reglas. Si el de actos se centraba en cada acción particular y la felicidad se determinaba según qué grado de placer o pena comportasen dichas acciones individualizadas, el de las reglas establece que «en lugar de juzgar las acciones directamente de acuerdo con la utilidad de sus consecuencias, hay que juzgarlas en función de su conformidad con un conjunto de normas y justificar estas últimas apelando a la utilidad general»²⁶⁹.

Así, de ser una doctrina básicamente consecuencialista, donde sólo importaba la bondad del resultado final, aunque para ello hubieran sido utilizados medios execrables, con las reglas parece que el utilitarismo se convierte, quizás sólo parcialmente, en una teoría deontológica. Ahora hay que acudir a una serie de normas para determinar la bondad o no de una acción. Por eso, «estos utilitaristas aducen que las normas que

²⁶⁸ NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Gran Bretaña: Blackwell, 1999, p. 28.

²⁶⁹ HERNÁNDEZ, Andrés. *La teoría ética de Amartya Sen*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006, p. 89.

prohíben e impiden la violación de los derechos son buenas en general»²⁷⁰, ya que redundan de manera positiva en el bienestar general. Siendo así, todas las acciones que contravengan las normas que favorecen la felicidad general irán en contra del bien de la comunidad y por tanto deberán ser prohibidas.

Sin embargo, con esta nueva concepción utilitarista, nos encontramos con que se ha perdido aquella noción de que todos los deseos contaban por igual. Recordemos que aquella obligaba a ir de uno en uno, contando cuáles eran estos deseos y cómo se podían conjugar para potenciar la felicidad general. Ahora, por el contrario, existen unas reglas determinadas a las que acudir, a las que se nos remite porque son las que mejor conjugan los intereses de todos, el bienestar general. Sin embargo, ¿qué sucede cuando una acción concreta que viola una de esas reglas se encuentra en una posición mejor para conseguir el objetivo primordial (la felicidad general) que la regla antedicha? O «por qué no elegir otra norma que exija respetar derechos sólo en determinadas circunstancias, por ejemplo, cuando esté en juego la vida de muchas personas y no la de unas pocas»²⁷¹. En el caso de que tengamos que acabar con la vida de una persona para salvar la de cientos, por ejemplo. ¿Quién puede decir que ese acto no beneficia a la felicidad en general? ¿Por qué, entonces, no violar las reglas? En este punto nos encontramos con una de las críticas más demoledoras que se le puede hacer a esta clase de utilitarismo, pues supone mostrar que realmente el introducir un conjunto normativo no es más que puro maquillaje y, en el fondo, adolece del mismo error que el de actos. Pero, ¿tenemos la certeza de que es un error solamente del utilitarismo y de que las teorías no consecuencialistas pueden responder de otra forma diferente?

Suele decirse en contra del consecuencialismo que llevaría a un agente a cometer terribles actos, siempre que éstos prometiesen las mejores consecuencias. No prohibiría absolutamente nada: ni la violación, ni la tortura ni incluso el asesinato. Esta acusación da en el blanco pero por supuesto sólo es relevante en circunstancias terribles. Así, si alguien con valores ordinarios consintiese la tortura, esto sólo sería en circunstancias en las que existe un gran beneficio potencial —salvar vidas inocentes, evitar una catástrofe— y en las que las malas consecuencias no incluyesen, por ejemplo, la defensa del derecho a torturar por parte de las autoridades del Estado. Tan pronto queda claro que esta acusación sólo es relevante en circunstancias horribles, deja de ser claramente perjudicial. Después de todo, el no

²⁷⁰ Loc. cit.

²⁷¹ Loc. cit.

consecuencialista tendrá que defender a menudo una respuesta igualmente poco atractiva en estas circunstancias. Puede ser espantoso pensar en torturar a alguien, pero debe ser igualmente espantoso pensar en no hacerlo y a consecuencia de ello permitir, por ejemplo, la explosión de una potente bomba en un lugar público.²⁷²

Si hacemos caso a Pettit, por mucho que existan reglas como las de no torturar, en casos extremos nos veremos obligados a no satisfacerlas, a violarlas, en aras de conseguir un bien mejor. Fácilmente nos puede venir a la mente la imagen de un policía interrogando a un terrorista que ha colocado una bomba en algún lugar de la ciudad. ¿No es acaso permisible que el primero torture al segundo para intentar encontrar la bomba y desactivarla antes de que explote y así salvar la vida a cientos de personas? ¿Es que alguien puede aceptar que la integridad física de un terrorista está por encima (o al nivel) de la vida de cientos de personas? Pues en estos casos, nos dice Pettit, el consecuencialismo (o las teorías teleológicas) y el no consecuencialismo (o no teleológicas) defenderían lo mismo. Y en cualquier caso, tanto uno como otro en raras ocasiones tendrán que hacer frente a extremos semejantes, por lo que no supone una crítica a tener muy en cuenta. Parece, más bien, que «seguir una regla cuando se demuestra que hacerlo tiene, en el plano individual, más desventajas que ventajas (computando todos los efectos de la acción, incluyendo el debilitamiento de la regla) supone una adoración irracional a las reglas»²⁷³. Así que es de suponer que el verdadero utilitarista vería complicado el seguir el utilitarismo de las reglas²⁷⁴.

De todas formas, considero, por volver al argumento de Pettit, que se olvida de un asunto importante, al cual ya hicimos referencia anteriormente: las personas no siempre sabemos lo que queremos. De hecho, en grupos sociales determinados las preferencias vienen totalmente condicionadas por la educación recibida y por la presión del entorno. En estos casos, como son el de las personas consideradas con algún tipo de discapacidad, considerar sus preferencias para determinar sus necesidades (o el cómputo total de la felicidad general) probablemente nos lleve a errar en el resultado final. Y esto

²⁷² PETTIT, Philip. “El consecuencialismo”. En: SINGER, Peter (ed.). *Compendio de ética*. [En línea]. Adaptación: Miguel Moreno Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1995. Disponible en: <http://www.bioetica.org/umsa/produccion/singer.htm>

²⁷³ SANTIAGO NINO, Carlos. *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 2003, p. 396.

²⁷⁴ «Cualquiera que sea la utilidad general de contar con una cierta regla, si uno ha alcanzado de hecho un punto desde el que ve que la utilidad de infringir la regla en una determinada ocasión es mayor que la de respetarla, entonces no cabe duda de que sería totalmente irracional no infringirla». WILLIAMS, Bernard. *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 106.

es lo que importa. No es intención de este apartado averiguar cómo deberían comportarse las personas, a nivel individual, sino (siguiendo a Bentham) cómo debe hacerlo el legislador. Así que, teniendo en cuenta este punto de vista, considero que la figura utilitarista del observador imparcial no es útil a no ser que sea consciente de lo que no lo son aquellas personas sobre las que, siguiendo sus preferencias, legislará. Algo que creo que es más de lo que el observador imparcial puede hacer. Es decir, tendría que introducir una variante correctora para aquellos casos en el que el placer o el dolor padecido se vieran mitigados u ocultados por el condicionamiento social. Lo que supone bastante más de lo que el utilitarismo exige al espectador imparcial. Y si bien es cierto que el utilitarismo de las reglas puede en parte solventar este problema, al establecer una serie determinada de normas a las que acudir independientemente de la evaluación de las preferencias, parece que para ese camino o no hace falta el utilitarismo, si se queda corto, o deja de ser utilitarismo, si se aleja demasiado.

Además, en la defensa del consecuencialismo frente a las teorías deontológicas que hace Pettit, creo que hay una pequeña trampa u olvido. Si bien es cierto que los casos extremos, por su propia esencia, se darán en pocas ocasiones y que probablemente, ya se sea consecuencialista o no, la actuación final no diferirá en mucho, no lo es tanto la consecuencia moral del hecho. Supongamos que dos policías, uno consecuencialista y otro deontológico, tienen que interrogar a dos terroristas que han colocado una bomba que está a punto de explotar en algún lugar de ciudad. Si aceptamos lo que hemos dicho hasta ahora²⁷⁵, probablemente ambos policías terminen torturando a sus interrogados. Sin embargo, en el primer caso, no hay ninguna consecuencia moral. O de haberla, es buena. En el segundo, si realmente es consciente de haber infringido una norma moral, un rasgo de lo que un *buen* policía *debe ser*, aunque se congratule de haber salvado la vida de cientos de personas no puede hacer lo mismo con haber torturado a una persona. Para el consecuencialista no hay nada que objetar.

Pero podemos avanzar un poco más y alejarnos de los extremos. ¿Qué sucede si la bomba no está colocada? ¿Si de lo que se trata es de encontrar un zulo con explosivos, armas...? Probablemente el consecuencialista no se lo piense y obtenga la confesión como más convenientemente pueda. Aunque, es cierto, aún se puede alegar que tampoco nos hemos alejado tanto del extremo. Deberíamos olvidarnos de malvados

²⁷⁵ Que supone, además de que en una situación extrema similar cualquier persona actuará de manera similar —independientemente de su concepción del mundo—, considerar que la tortura es útil en cualquier caso para lograr información veraz del interrogado, algo que dista mucho de estar demostrado.

terroristas ya que, afortunadamente, la mayoría de las personas sobre las que un gobierno tendrá que legislar no va poniendo bombas y sembrando el caos por la ciudad, al más puro estilo de los villanos de los cómics de Marvel o DC. Sin embargo, nos alejemos todo lo que nos alejemos, para de esta forma disipar las respuestas desagradables que el consecuencialismo (y el utilitarismo, claro) tendría que dar en según qué casos, siempre quedará un regusto amargo. Porque, ¿qué pensaríamos de un padre que educa a su hijo asegurándole que actúe siempre según más placer obtenga de cada situación, sin importar nada más? Es probable que no dijéramos de él que es un padre modelo.

Uno de los efectos perturbadores cuando la gente se convierte en utilitaristas activos y conscientes es que tienden a degradar el patrón de medida moral: comienza a operar una ley de Gresham por la que las malas acciones de los hombres malos obliga a hombres mejores a hacer cosas que, en mejores circunstancias, serían también malas. La razón de esto es simple: un utilitarista está siempre justificado a hacer la cosa menos mala que sea necesaria para evitar la cosa peor, cosa peor que, si no lo impidiera la menos mala, ocurriría en las circunstancias dadas (incluyendo, por supuesto, la cosa peor que cualquier otro podría hacer) y lo que de esta forma está justificado a hacer puede ser algo que, considerado en sí mismo, es bastante sucio.²⁷⁶

De todas formas, llegado a este punto, nos encontramos con un problema que atañe al utilitarismo pero no a cualquier teoría consecuencialista; si bien el primero entra dentro del espectro de la segunda, no ocurre así a la inversa. Por eso, la defensa que hace Pettit no tiene por qué servir para el utilitarismo y, de hecho, considero que no lo hace. Por un lado, como ya hemos visto, el legislador utilitarista clásico fallaría al establecer su gobierno exclusivamente basándose en un cómputo global del placer y dolor percibido por sus gobernados, porque ese placer y dolor que sentirán éstos estará mediado por su entorno, por el condicionamiento social... Y en muchos casos esta influencia desvirtuará el resultado de la suma. Por otro lado, no nos olvidemos, el utilitarismo de las reglas tampoco nos es útil puesto que o se queda corto o se convierte en algo diferente al utilitarismo, por lo que la teoría que buscamos tiene que ser otra. De todas formas, antes de seguir la búsqueda, me gustaría reseñar un último apunte sobre el

²⁷⁶ WILLIAMS, Bernard. *Introducción a la ética*, ed. cit., p. 108.

utilitarismo, y, más concretamente, qué sucede cuando aplicamos la noción de utilidad al mercado y cómo afecta esta combinación a la gobernanza política de la sociedad.

2.4. Utilidad y eficiencia económica.

Las proposiciones convencionales de la moderna economía del bienestar están basadas en la combinación del comportamiento egoísta, por un lado, y de la evaluación del logro social mediante algún criterio basado en la utilidad, por otro. De hecho, el criterio tradicional de la economía del bienestar solía ser el utilitarista: valorar el éxito por el tamaño de la *suma total* de utilidad creada —al considerar que nada más tenía un valor intrínseco—.²⁷⁷

Al considerar solamente la *suma total* se obvia la situación particular de las personas, contando únicamente los datos macroeconómicos para establecer si una determinada sociedad es rica o pobre, por ejemplo. De hecho, son estos datos (como el PIB) los que los organismos internacionales miden para determinar el ranking de las naciones más ricas. Así dará lo mismo si una persona se muere de hambre en caso de que a su alrededor haya diez que viven en la opulencia. Además, como «se diagnosticó entonces que las comparaciones interpersonales de utilidad eran “normativas” o “éticas” [y que éstas comparaciones carecían de sentido] la afirmación de que la persona A es más feliz que la B sería absurda»²⁷⁸. De esta forma, si diez personas se mueren de hambre y una vive en la opulencia, si esta riqueza es lo bastante grande como para compensar la pobreza del resto, todo estará bien. En esta trampa caemos cuando escuchamos estadísticas que nos hablan de la renta media o per cápita de un país. Si una persona gana un millón de euros y otra cero, cada una de las dos (nos dice la estadística) ganan 500.000 euros. Pero, además, «sea lo que fuere, con la aparición anti-ética al abandonar la economía del bienestar las comparaciones interpersonales de utilidad, el criterio superviviente fue el de la optimalidad de Pareto»²⁷⁹. Es decir, todo tiene que seguir igual.

Según el óptimo de Pareto, un sistema cualquiera, en este caso pongamos una sociedad, será eficiente (Pareto superior) cuando no se pueda mejorar la situación de

²⁷⁷ SEN, Amartya. *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 48.

²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 48 y 49. Con “entonces” Amartya Sen se refiere a la década de 1930 y, más concretamente, al economista británico Lionel Robbins. *Loc. cit.*

²⁷⁹ *Loc. cit.*

alguno de sus miembros sin perjudicar a algún otro. Es decir, por simplificar, si tenemos 10 unidades distribuidas igualmente entre dos personas (5 y 5) no podremos hacer una distribución diferente sin perjudicar a alguna de ellas, por lo que habría que determinar que es una distribución eficiente. Pero, en realidad, seguirá siéndolo sea cual sea la distribución inicial, porque si de las 10 unidades iniciales una persona posee 8 y la otra 2, si quisiéramos redistribuir las unidades de cualquier forma estaríamos perjudicando a alguna de las dos personas. La conclusión, como es fácil de comprobar, es que tanto el óptimo de Pareto como el considerar absurdas las comparaciones interpersonales suponen mantener el *status quo*, dejar las cosas como están, independientemente de cómo estén. De esta forma, la economía del bienestar, que se sustenta en estas bases y que es fruto de introducir el concepto de utilidad en el ámbito económico, no sólo no es un criterio válido de justicia (tampoco lo pretende), sino que ni tan siquiera funciona como una teoría económica válida. Por lo menos si entendemos a ésta, a la economía, como la ciencia que trata de establecer los métodos más eficaces para satisfacer las necesidades materiales del ser humano, teniendo en cuenta que vivimos en un mundo de bienes relativamente escasos y, cuando menos, limitados²⁸⁰.

Para satisfacer las necesidades materiales de una persona, primero, se tiene que saber cuáles son éstas y qué puede hacer con los bienes obtenidos para satisfacerlas. De lo contrario es completamente imposible lograr el objetivo inicial. Y para determinar qué puede hacer cada persona con *sus* bienes es fundamental analizar qué pueden hacer los demás con ellos. Algo que sin hacer comparaciones interpersonales tampoco es posible.

Conviene distinguir entre dos críticas que se puedan hacer al bienestar basado en la utilidad [...] En primer lugar, se puede argumentar que la utilidad es, en el mejor de los casos, un reflejo del bienestar de una persona, pero el éxito de esta no se puede evaluar exclusivamente en términos de su bienestar [...] Una persona puede valorar la promoción de ciertas causas y la existencia de ciertas cosas, aunque la importancia que se atribuya a estos acontecimientos

²⁸⁰ Tampoco podemos obviar las palabras de Rawls cuando asegura que «una doctrina de economía política debe incluir una interpretación del bien público basada en una concepción de la justicia. Ha de guiar las reflexiones de los ciudadanos cuando consideren los problemas de política económica y social. [...] Un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino un modo de crear y de adaptar los deseos futuros.». RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., p. 244.

no se refleje en una mejora del bienestar. En segundo lugar, se puede discutir que el bienestar personal deba considerarse en términos de utilidad en vez de en otros términos.²⁸¹

Es bastante evidente que hacemos muchas cosas que no suponen una mejora en nuestro bienestar. Incluso las hay que lo perjudican. No somos seres enteramente egoístas así que no tenemos por qué actuar exclusivamente de esa manera. Como dice Sen, tenemos que arrancarnos la camisa de fuerza del egoísmo. Liberados de ella podremos actuar como realmente somos, podremos llevar a cabo acciones que no dependan del beneficio económico ni de una mejora directa en nuestro bienestar. Y no porque nos engañemos, como puede ser el caso de un fumador que por un placer inmediato probablemente se esté condenando a padecer un cáncer en el futuro, sino porque hacemos cosas por creer en ellas, más allá del beneficio propio que podamos obtener. Por eso, medir el bienestar en términos de utilidad probablemente sea un error, sobre todo si tenemos en cuenta que existen otras formas de valorarlo. «Si en la valoración ética, se juzga el provecho de la persona —al menos parcialmente— en términos de consideraciones del tipo libertad, entonces habrá que rechazar [...] el utilitarismo y el bienestar basado en la utilidad»²⁸².

Todo este entramado que sustenta el bienestar basado en el concepto de utilidad es el que impera en la economía mundial. Y, no nos engañemos, tal como están las cosas el dinero es fundamental para lograr mejoras sociales y/o políticas. Sin ir más lejos, para que una persona invidente pueda votar en un estado democrático en las mismas condiciones que el resto de sus conciudadanos es necesario poner a su disposición papeletas electorales en formato braille. Así que, para hacer efectivo su derecho al sufragio activo (un derecho político fundamental), se hace necesario establecer una partida presupuestaria para hacer frente al coste de las papeletas en braille. Sin embargo, si seguimos este modelo económico donde lo que importan son los datos macroeconómicos y se excluyen como irrelevantes las comparaciones interpersonales, se optará por dejar las cosas como están (en el caso planteado, sin papeletas electorales en formato braille) ya que la utilidad general, los índices macroeconómicos, presentarán datos positivos. Esto sucede porque las pequeñas divergencias no quedan plasmadas. Lo que ocurra a cientos o a unos pocos miles de personas no tiene peso cuando nos

²⁸¹ SEN, Amartya. *Sobre ética y economía*, ed. cit., p. 58.

²⁸² *Ibid.*, p. 64

referimos a comunidades de decenas o cientos de millones. Además que medir la situación de una persona en términos de su capacidad económica es un tremendo error. «Todas las cosas que importan de verdad no se suelen comprar con dinero. En este sentido, la contabilidad nacional es un sistema limitado. Lo que ocurre es que en economía hay pruebas suficientes para decir que un incremento de la economía está correlacionado con la educación, la sanidad o la esperanza de vida»²⁸³.

Esas “pruebas suficientes” quedan desbordadas cuando las enfrentamos a la discapacidad. Un incremento en la economía no supondrá para una persona con discapacidad intelectual una mejora en su educación si se le excluye, como se hace habitualmente, del sistema educativo normal y se le transfiere al especial; una persona con una lesión medular se verá limitada si es considerada como una enferma y se le recluye en algún centro especializado donde deberá pasar el resto de su vida. La idea de que un incremento de la economía está correlacionado con la mejora de la educación, de la sanidad... presupone que no existe opresión, que esos avances llegarán a *todo el mundo*. Sin embargo, no ocurre tal cosa. En todas las sociedades una parte de la población está oprimida —y aunque la lista es diversa, aquí nos estamos refiriendo a las personas consideradas con algún tipo de discapacidad, claro—. De hecho, en este caso específico, la mejora económica, el PIB o la renta per cápita no dice gran cosa o, si dice algo, es una estupenda mentira. Pero, para comprenderlo mejor, veamos el siguiente supuesto.

Dos personas con los mismos problemas de movilidad —ambos se desplazan en una silla de ruedas— viven en dos países distintos, con gobiernos diferentes. La renta del sujeto A es superior a las del sujeto B, mientras el primero tiene unos ingresos de 3.000€ al mes, los del segundo son tan sólo de 1.200€. Sin embargo, la ciudad donde vive el sujeto A carece de aceras rebajadas, el transporte público no está adaptado, y tampoco hay posibilidad de acondicionar un coche particular, los edificios no tienen ascensores ni rampas, etc. Por el contrario, en la ciudad donde vive el sujeto B todo el transporte público está adaptado, las aceras rebajadas y los edificios tanto públicos como privados tienen ascensores y rampas. Atendiendo exclusivamente a los ingresos de cada uno deberíamos asegurar que el sujeto A se encuentra en mejores condiciones que el sujeto B, pero si tenemos en cuenta las condiciones en las que se encuentran cada

²⁸³ FERNÁNDEZ, David. ¿Existe el PIB de la felicidad? [En línea]. *El País*, España, 27 de septiembre de 2009. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/09/27/sociedad/1254002401_850215.html

uno (lo que pueden hacer con ese dinero) la situación del primero es insostenible, ya que no podría salir de casa sin gastarse buena parte de su sueldo en contratar a una o varias personas para que le ayudasen a bajar a la calle, etc. Sin embargo, si seguimos a Sen y en las consideraciones tomamos en cuenta valores como la libertad... sí que estaríamos en una mejor posición para determinar las necesidades de ambos y su estado actual.

La propuesta de Amartya Sen la analizaremos más adelante, así que ya veremos cuál será su alternativa. Sea como fuere, considerando las críticas anteriores parece un error el modelo económico basado en el bienestar entendido como utilidad que ha imperado durante el siglo XX y que, desafortunadamente, sigue muy vigente hoy en día. Esa concepción va en contra del concepto mismo de la economía como ciencia. Es incomprensible que a pesar de los esfuerzos de economistas como Sen para demostrar que los cimientos en los que se basa son erróneos todavía siga manteniéndose en pie.

2.5. El egoísmo destronado.

Creo haber mostrado por qué el utilitarismo, en sus diferentes variantes, no es una teoría política justa. Y aunque sea cierto que no todas comparten los mismos defectos, sostengo que el utilitarismo en su conjunto mantiene un mismo error: el de olvidar el condicionamiento social no sólo en las preferencias de los individuos, sino también en su capacidad para considerar algo como bueno o malo y, por tanto, de sufrir o sentir placer. Como se ha visto en el capítulo sobre la historia de las deficiencias, a lo largo de la historia muchas personas han sido asimiladas como despojos, como estorbos que había que apartar de la circulación, de la vista de los normales. En estas circunstancias, si nos limitamos a preguntar qué es el bien y el sufrimiento para cada uno, no encontraremos una respuesta adecuada. Lo que se nos responda estará sesgado, imbuido por el oprobio, por la sensación de culpa que ha sido inculcada a lo largo de los siglos. Y tampoco será suficiente, como hace el utilitarismo de las reglas, establecer un mínimo que no hay que sobrepasar a partir del cual ya podemos guiarnos por el mayor bien para el mayor número de personas. Las prácticas aceptadas por esas reglas, como son las que hemos visto que funcionan en el modelo médico, seguirán cometiendo el mismo error. Aunque el trato físico sea diferente —no cabe duda de que en occidente, al menos, ya no se asesina a las personas consideradas con deficiencias—, el rasgo fundamental que aquí nos atañe sigue vigente: el del condicionamiento social. Desde el tipo del lenguaje

(minusválido, discapacitado, subnormal...) hasta las prácticas médicas, se teje una red de personas infravaloradas. Esta valoración externa contamina la del propio individuo.

Independientemente de todo lo demás, si no se tiene en cuenta este factor, el del tercer enfoque que planteaba Lukes, el utilitarismo es inviable desde el punto de vista de la justicia. Es decir, no podemos considerarla una teoría justa. Sin embargo, como ya hemos dicho, no todo el utilitarismo adolece de los mismos males y, por otra parte, hay aspectos positivos que nos pueden servir como guía para encontrar una teoría lo más justa posible. En este sentido me parece muy ilustrativo resaltar la idea utilitarista de Stuart Mill desde un punto de vista diferente del que hemos llevado a cabo hasta ahora. Antes hemos puesto el énfasis en lo que considero una equivocación, pero ahora quiero hacerme eco de los puntos más interesantes (desde mi punto de vista) de su teoría.

Stuart Mill ataca la figura del ser humano egoísta que sólo mira por sus propios intereses²⁸⁴, núcleo central de los teóricos del contrato social y de buena parte del utilitarismo. Partiendo de esta base, concediendo al ser humano una lista más amplia de emociones que llevan a la acción, nos encontramos con una persona mucho más rica emocionalmente, que se preocupa por su entorno, por lo que les pasa a los seres queridos y a otros miembros de su especie e incluso de otras especies. En definitiva, nos encontramos con nosotros mismos y no con ese engendro que nos presentan los teóricos de la economía del bienestar y una parte importante de los contractualistas:

De haber algo innato de este tipo, no veo la razón por la que el sentimiento innato no pudiera ser el de la consideración de los placeres y los dolores de los demás. Si existe algún principio moral que sea intuitivamente obligatorio, yo diría que éste debe serlo.²⁸⁵

El hombre llega, como por instinto, a ser consciente de sí mismo como un ser que, *por supuesto*, presta atención a los demás. Llega a resultarle el bien de los demás algo a lo que natural y necesariamente ha de atender, en igual medida que a las necesidades físicas de la existencia.²⁸⁶

²⁸⁴ «Como tampoco existe una necesidad intrínseca de que ningún ser humano haya de ser un ególatra ocupado sólo de sí mismo, carente de toda suerte de sentimientos o preocupaciones más que las que se refieren a su propia miserable individualidad». MILL, John Stuart. *El utilitarismo*, ed. cit., pp. 61-62.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 86.

²⁸⁶ *Ibidem.*, p. 90.

Esta visión de lo que es el ser humano tiene una importancia capital para entender el camino que queremos tomar, el nuevo modelo (a todos los niveles) que creo debería imperar, en lugar del vigente. En el ámbito de la economía es habitual situar como enemigos irreconciliables nuestros propios intereses y los de los demás. Si atendemos a los primeros tendrá que ser frente a los segundos, y si son estos últimos los beneficiados será perjudicando a nuestros intereses. Así que, como es imposible conjugar los dos, como es lógico, nos decantamos por los primeros, y si hacemos caso a los demás es simplemente porque los necesitamos para nuestros intereses. Visión, por otra parte, compartida por la teoría contractualista tradicional. Sin embargo, lo que nos dice Mill es que no hay tal contraposición, más bien al contrario. Mi interés es el de los demás y viceversa. Ese “demás” puede ser más o menos amplio, pero *es* de tal manera que está completamente imbricado con el *yo*, con lo que somos. Precisamente ese interés por el entorno, por la familia, por los amigos, por el sufrimiento que padece cualquier ser de nuestra especie (e incluso de otras) es lo que nos convierte en seres humanos. Negarlo, como se ha hecho habitualmente, es convertirnos en algo que no somos.

Esta nueva consideración de cómo somos, genera otra disposición hacia el cuidado de nuestro entorno. Me cuido al igual que cuido a los que me rodean, porque me quiero, porque les quiero. Algunos pensarán que Mill exagera, y es insostenible pensar que el mayor bien de una persona sea abandonar su búsqueda para darse a los demás. Pero no hace falta llegar a ese extremo para salir de la falacia de que somos, exclusivamente, egoístas por naturaleza. Para empezar porque si se acepta que existen sentimientos innatos, no hay ninguna evidencia para negar que la preocupación por el otro no sea innata, más bien al contrario. Y si los sentimientos no son innatos y se aprenden —lo cual no quiere decir que no sean naturales—, razón de más para pensar que no tienen por qué ser los sentimientos egoístas los que preponderen.

Quizás entendamos mejor lo anterior utilizando como ejemplo nuestra capacidad para hablar. Tenemos una disposición natural para aprender a hablar, pero el tipo de idioma que hablemos será elegido por el entorno social en el que nazcamos. Los japoneses hablan japonés no porque su disposición natural sea hablar japonés, sino porque han nacido en Japón. Pues bien, lo mismo sucede con los sentimientos. Salvo excepciones, habitualmente producidas por algún daño cerebral, los seres humanos tenemos una disposición natural para interesarnos en nuestro entorno, para implicarnos emocionalmente con las personas que nos rodean, para indignarnos ante lo que

consideramos injusto... Pero para todo ello es fundamental el tipo de educación que recibamos, ya que será la que determine, al igual que pasa con el aprendizaje de un idioma, la clase de sentimientos que desarrollaremos, o mejor dicho, los que consideraremos que debemos poseer.

Sin embargo, ésta no es la vía que han seguido las políticas económicas o sociales que dominaron el siglo XX y que, igualmente, lo están haciendo durante el XXI. Curiosamente, aunque todas ellas tienen supuestamente la intención de conseguir una sociedad más justa, transitan por caminos equivocados para lograr su objetivo —es cierto que algunas más que otros.

Hasta ahora hemos analizado dos de las grandes teorías que han dominado la historia de la filosofía política y, en el caso de la segunda (el utilitarismo), también la teoría económica. Espero haber demostrado por qué son teorías que fallan, que crean bolsas de exclusión inadmisibles y que, aunque terriblemente diferentes en otros aspectos —sólo hay que leer la crítica denodada del utilitarismo que hace Rawls—, comparten el mismo análisis de la discapacidad y mantienen el mismo modelo médico. Modelo que, tras haber leído la primera parte de este trabajo, espero que no pueda ser defendido, sobre todo teniendo en cuenta que sí existe una alternativa. De todas formas, y aunque hablaremos de ella extensamente, todavía queda camino que recorrer para ello. Todavía nos quedan por analizar tres teorías políticas que en cierta medida, por su amplitud, engloban a las hasta ahora mencionadas.

III. LIBERALISMO vs REPUBLICANISMO. La negación de los invisibles.

Cuando tratamos el contractualismo añadí un pequeño apunte sobre el liberalismo, principalmente por la necesidad de presentar a Hume, figura fundamental para entender a Rawls, el objetivo principal de aquel apartado. Pero qué duda cabe que fue un apunte demasiado breve y el liberalismo es tan importante que sería un grave error no reservarle un apartado más amplio. 1) En el ámbito económico, unida su concepción política con la idea utilitarista del bienestar, su dominio es cada vez más amplio. El llamado neoliberalismo se ha asentado, casi de manera unánime, en el pensamiento de las élites y sólo tenemos que fijarnos en las “recetas” que se dan para salir de las diferentes crisis económicas que asolan al mundo para darnos cuenta de qué es exactamente lo que se está pidiendo. Parece que la concepción económica de la socialdemocracia esté en retroceso y que incluso en países de una amplia tradición socialdemócrata, como es el caso de Alemania, las tesis neoliberales son las que se preconizan, las que se elevan a categoría de necesidad y única vía a seguir para mantener el *status quo*. Naturalmente, entiendo que existen otras vías de acción y que mantener las cosas como están no es ni mucho menos la mejor opción posible. Más bien al contrario, puesto que está bastante comprobado que siguiendo con las mismas líneas de actuación no es que vayamos directos a un precipicio —algo que parece inevitable— sino que estamos acelerando para llegar lo antes posible a él.

2) Por otra parte, a nivel político, el liberalismo también es una teoría dominante, expandiéndose desde el mundo anglosajón al resto del planeta. De todas formas, esta división entre política y economía liberal no es del todo acertada, puesto que forman parte del mismo cuerpo ideológico, la una sin la otra no es posible. Sin la idea del individuo que preconiza el liberalismo político no podríamos entender la concepción del mercado liberal. Y sin la comprensión de éste último nos veríamos incapaces de analizar la democracia liberal, pues el liberalismo la entiende como una democracia de mercado.

Precisamente, estos dos aspectos son los que más me interesan, ya que son los culpables de que el liberalismo obvие de manera flagrante a las personas consideradas con algún tipo de discapacidad. Las olvida al plantear una concepción irreal de lo que el individuo es y, como consecuencia de ello, las excluye del mercado, a la postre, el único ámbito donde se podrá adquirir aquello que nos permitirá vivir una vida digna.

Esta visión liberal de la ciudadanía y el mercado pretendo contrastarla con la republicana, que si bien confronta a la primera y plantea una idea muy diferente de lo que debe ser el ciudadano, al final, parece cometer los mismos errores cuando se trata de la discapacidad. En el caso del republicanismo, debido a su necesidad de un tipo específico de ciudadanos, creo que termina excluyendo a toda aquella persona que no entra dentro de esos parámetros (error compartido con el contractualismo, por ejemplo). Además, en su forma contemporánea, y al igual que los casos precedentes, está imbuido de la lógica del modelo médico, claramente dominante en todas las teorías políticas del siglo pasado y del presente. La discapacidad es vista como un problema personal más que social, como algo que tal vez incumba a la sociedad o al Estado ayudar a mejorar, pero no como parte causante sino desde fuera del propio concepto de discapacidad o minusvalía.

Para analizar estos dos aspectos del liberalismo y su contraste con el republicanismo, seguiré a Félix Ovejero y su libro *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, aunque siempre sin perder de vista el objetivo principal de nuestro análisis: ver cómo la concepción del individuo y la estructura del mercado conforman un tipo de gobierno (el de la democracia liberal) que es terriblemente injusto con las personas consideradas con algún tipo de deficiencia.

3.1. El ciudadano liberal.

Soy consciente de que la idea que tienen del individuo tanto el liberalismo como el contractualismo es idéntica, ya que beben de la misma fuente. Uno de los grandes padres del contractualismo, John Locke, también lo es del liberalismo. Pero al igual que no todos los contractualistas eran liberales (Hobbes o Rousseau son dos claros ejemplos de ello), tampoco todos los liberales son contractualistas (Hume o Adam Smith, entre otros muchos). Y lo mismo sucede con el utilitarismo de Bentham o Mill. Así que quizás pudiera parecer que este apartado es innecesario. Sin embargo, mi objetivo es criticar los aspectos que en los anteriores no han sido tratados, principalmente porque la intención era atacar a las bases contractualistas, en el primer caso, y a las utilitaristas, en el otro. Pero ahora el enfoque será diferente, aunque naturalmente existan puntos coincidentes. Quiero situar el foco en la clase de ciudadano que nace de la noción de individuo liberal y el resultante modelo político (la democracia liberal) que es sustentado por ese tipo de ciudadano que surge del liberalismo. Creo que en una

mayoría de países que pueblan el planeta Tierra, entre ellos España, aunque el Estado no sea contractualista o utilitarista, sí que está sustentado por la noción liberal del ciudadano y, desgraciadamente, una visión cada vez más radical. Pero, antes que nada, conviene aclarar el concepto clave de este apartado, el del individuo: «El liberalismo es *individualista* tanto metodológica como axiológicamente. Para el liberal, la sociedad es un conjunto de individuos: el individuo tiene prioridad ontológica y es la base de explicación y valoración de las realidades y fines sociales; la sociedad no tiene entidad propia, y menos aún fines o intereses específicos»²⁸⁷.

Este es el núcleo básico al que cualquier liberal (ya sea contractualista, utilitarista...) se adscribirá sin ninguna duda. Es a partir de aquí como se formulan las tesis liberales. Pero es tan amplio, o tan mínimo, que partiendo de esta misma base se pueden llegar a puntos extremadamente alejados entre sí. Aunque no por eso es algo vacío. Si el individuo tiene prioridad ontológica, se le debe reservar una serie de derechos naturales, que posee por el mero hecho de ser. Es más, todo lo que se haga tendrá que estar pensado para él. Y por encima de todo el Estado. El fin de éste será preservar aquellos derechos que por naturaleza le corresponden al individuo, pero nada más. No podrá salirse de ese estrecho margen.

Para un liberal, la mejor sociedad es aquella en la que el número de intromisiones en la vida de los ciudadanos es mínimo. Las instituciones políticas tienen como objetivo evitar que los demás interfieran, sin mi consentimiento, en mi vida. [...] Los acuerdos contractuales constituyen la única fuente legítima de obligaciones.²⁸⁸

Así, los impuestos serán una intromisión. Es cierto que son necesarios, por ejemplo, para pagar a las fuerzas de seguridad que evitarán “que los demás interfieran, sin mi consentimiento, en mi vida”, y aunque esto los pueda convertir en una intromisión admisible, seguirá siendo intromisión al fin y al cabo. No son fruto de un contrato que un individuo puede elegir firmar o no. Por la mera casualidad de nacer bajo las reglas de un Estado cualquiera, se verá obligado a hacer frente al pago de un número determinado de cargas impositivas. Sin embargo, la opinión sobre cuál debe ser la cuantía de éstas y

²⁸⁷ PEÑA, Javier. “La ciudadanía”. En: ARTETA, Aurelio, GARCÍA GUITIÁN, Elena y MÁIZ, Ramón (eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 236.

²⁸⁸ OVEJERO, Félix. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanism*. España: Katz, 2008, pp. 48-49.

cómo deber ser gastado el montante final es algo que dependerá mucho del tipo de liberalismo al que nos enfrentemos. Para algunos liberales tienen que ser una excepción y ni mucho menos deberán destinarse a mantener una sanidad o educación pública. Otros probablemente abrirán un poco más la mano, pero desde luego no aquellos que consideren como única fuente legítima de obligaciones los acuerdos contractuales o que admitan junto con Locke que el único motivo de que exista la sociedad es para garantizar la propiedad privada. Y es precisamente éste el principal error del liberalismo dominante.

Si se considera a la sociedad ya no sólo como algo sin entidad propia sino como una herramienta de la que hace uso el individuo para sus propios fines pero de la cual, si no le fuera útil, podría prescindir; si se establecen las obligaciones de manera unidireccional (de la sociedad para el individuo, pero no viceversa); si, en definitiva, se supone a la sociedad como una instancia más a la que el individuo puede acceder, creo que además de llevar a cabo un análisis erróneo se está haciendo un flaco favor a lo que supuestamente se quiere defender: a la persona.

Los individuos por el hecho de serlo, no tienen ningún derecho natural. Por eso una rosa o una mosca no tienen adscritos ninguna clase de derechos. Ni tan siquiera los individuos humanos lo tienen. La vida de un embrión de dos semanas, en muchos países, puede ser interrumpida definitivamente si por algún motivo la madre no quiere seguir con el embarazo. Y tan sólo los que consideran que el alma es transferida en el cuerpo en el momento de la gestación verán un asesinato en ese hecho. Realmente, el sujeto de derechos es la persona. Y es a ésta a la que va dirigida la defensa liberal. Es sobre esta entidad como se pretende desarrollar la sociedad, para salvaguardar sus derechos naturales. Sin embargo, surge la paradoja de que una persona sólo tendrá derechos, y no siempre los mismos, dependiendo del Estado-nación del que sea súbdita o, para centrar mejor el análisis, ciudadana. En última instancia es la ciudadanía la garante de los derechos²⁸⁹. Aunque es cierto que, si continuamos en el ámbito de la teoría, bien podemos mantener que es la persona, a través de la ciudadanía, la que los ostenta. Que un norcoreano tenga menos derechos que un alemán será una injusticia terrible, precisamente porque tanto uno como otro son considerados personas y hay una

²⁸⁹ Los centros de internamiento temporales en los que son recluidas las personas a las que no se reconocen su ciudadanía son una clara muestra de esto.

serie determinada de derechos que le corresponden a ambos, independientemente de su nacionalidad.

Aparentemente la alternativa es 1) o bien considerar que la ciudadanía remite indudablemente a una comunidad particular, y que por tanto los derechos de ciudadanía han de estar restringidos a los ciudadanos, aunque se reconozcan también a los forasteros ciertos derechos como derechos humanos; o bien, b) concebir los derechos del ciudadano sobre una base universalista, como derechos del hombre [...]. La verdad es que la ciudadanía moderna, tal como se define a partir de las revoluciones francesa y americana, es universalista.²⁹⁰

Una vez asumido que es la persona la que ostenta los derechos de ciudadanía, admitamos de momento los derechos que un liberal aceptaría²⁹¹, tenemos que asumir también que la persona sólo es en sociedad. No es que ésta sea una opción para mejorar la vida de aquélla, sino que es su única posibilidad de existir. Por eso es un error enfrentar ambos conceptos como si la sociedad no fuera más que un mal menor que la persona tuviera que soportar para poder llevar una vida acorde con su dignidad. Al contrario, la sociedad es el caldo de cultivo necesario para que la persona tenga dignidad. Y teniendo en cuenta que esta clase de ciudadano enfrentado a su entorno es el que ha dominado la teoría política desde Locke, resulta crucial desmontar las endeble bases sobre las que se asienta. Este ciudadano liberal horada el concepto mismo de ciudadanía, hasta vaciarlo casi por completo. Es un ciudadano de mínimos. De las tres clases de derechos en los que según Marshall se divide la ciudadanía (civil, política y social²⁹²), el liberal sólo ostentaría las dos primeras, ya que la tercera, la social, conlleva un Estado más fuerte, que esté capacitado para hacerse cargo de la sanidad, la educación... Que asegure a cualquier persona “un mínimo de bienestar económico”. Pero para todo ello deberíamos transferir al Estado un porcentaje de las

²⁹⁰ Peña, op. cit., p. 227.

²⁹¹ « [Todos los seres humanos] tienen un derecho incondicionado a exigir su reconocimiento como ciudadanos plenos de un Estado liberal». ACKERMAN, Bruce. *Justicia social en el Estado liberal*. USA: Universidad de Yale, 1980, p. 88.

²⁹² A la primera le corresponderían derechos tales como la libertad de expresión, de pensamiento o religión, derecho a la propiedad privada o a la justicia...; la segunda se referiría al derecho de participar en el ámbito político bien sea como miembro electo de un parlamento, gobierno local... o como elector de los miembros de dichos estamentos; la tercera abarcaría «desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad (sistema educativo, servicios sociales...)». MARSHALL, T.H. y BOTTOMORE, Tom. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 23.

ganancias particulares. Un gobierno pobre, depauperado, no estará capacitado para llevar a cabo las políticas necesarias que garanticen ese mínimo. Y la única posibilidad para lograrlo es a través de los impuestos que, como podemos advertir desde el nombre mismo, son una imposición.

El ciudadano liberal se encuentra en una encrucijada a la hora de elegir entre los derechos naturales, que el liberalismo considera como pre-sociales, y el vivir en sociedad. Para él, los primeros son los realmente importantes y, en muchos casos, obligarán a no ir más allá, a adelgazar el Estado de tal manera que se encuentre tan famélico que apenas pueda ocuparse de ninguna de las tareas que se le asigne.

En estos casos, dirá el buen liberal, será el mercado el que se encargue de ofrecer a los ciudadanos lo necesario para saciar sus necesidades. Toda esa cantidad ingente de dinero que no pase de sus bolsillos a los del Estado les permitirá el costearse ellos mismos los productos que les posibiliten llevar la vida que deseen. Así, será el mercado el marco regulador de las necesidades. La sanidad o la educación se desarrollarán a través de éste, convirtiéndose en privadas y no-obligatorias²⁹³. Incluso, algunos liberales (como es el caso de Nozick) propondrán que también la seguridad sea suministrada por el mercado, convirtiéndose el Estado, de esta forma, en una rémora inservible.

3.2. El ciudadano republicano

A diferencia del liberal radical, que no tiene ningún interés en participar en la comunidad, que está deseoso de evadir toda responsabilidad, el republicano asume que la participación es necesaria para la Sociedad y para él mismo como perteneciente a ella. Sin embargo, dentro de esta corriente política podríamos distinguir a varias clases de ciudadanos, dependiendo ya no del énfasis que ponga cada uno en la participación, que podemos aceptar como el mismo, sino en la definición psicológica de los ciudadanos. También en este aspecto voy a seguir la distinción en cuatro modelos que lleva a cabo Félix Ovejero en el ya mencionado *Incluso un pueblo de demonios*. Así que, a la liberal, debemos sumar tres tipos de ciudadanía más:

²⁹³ En contra de la educación obligatoria se expresaba así Álvaro Vargas Llosa: «Pero ocurre que el Estado, en vez de proteger al individuo de los atentados contra su libertad, lo quiere proteger contra la ignorancia. El derecho a ser libre se vuelve derecho a dejar de ser ignorante, obligación que tienen los demás de acabar con tu ignorancia». VARGAS LLOSA, Álvaro. Mensaje a la semilla (contra) la educación pública y obligatoria. [En línea]. *Nexos*, México, 6 de junio de 1996. Disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=448304>

1. El primer tipo de ciudadano republicano asumiría que la participación es sumamente importante para el buen estado de la república pero que, desgraciadamente, las personas no sienten ningún tipo de inclinación hacia ella. Es decir, aunque sea deseable no es algo a que tiendan los individuos. Por eso, teniendo en cuenta el aspecto psicológico de la persona y la necesidad de la participación para el mantenimiento de la república, no hay otra salida que hacerla obligatoria: «La virtud que no se da debe ser impuesta»²⁹⁴. Las “virtudes cívicas” deben ser implantadas por el Estado, para moldear el ciudadano que se requiere pero en contra de lo que el propio ciudadano quiere (lo que parece un sinsentido). El legislador sabe que los miembros de una república necesitan tener ciertas características para su funcionamiento; además, también sabe que sus miembros vivirán mejor bajo un Estado sostenible que fuera de él. Si esto segundo — vivir bien, en este punto da igual cómo lo definamos— es lo que las personas desean, deberán aceptar la imposición de ciertas virtudes que deberían poseer para llevar a cabo sus propios fines. Sin embargo, ¿una virtud impuesta es realmente una virtud? Cuando pensamos en alguien virtuoso nos imaginamos a una persona que actúa correctamente por los motivos correctos, no porque le obliguen a ello. Una persona que no asesina porque teme que la metan en la cárcel no es virtuosa. Así que para incluir a las cívicas en el campo de las virtudes, no deben ser aceptadas por una ciudadanía coaccionada, sino por una que, en plena libertad, cree en ellas. Sólo si existe la conciencia de que deben ser seguidas por su bondad intrínseca, podrán ser consideradas virtudes y a las personas que las sigan virtuosas. Desgraciadamente, es precisamente esto lo que se niega desde esta concepción.

2. Otra clase de ciudadano republicano, al contrario que la anterior, no sólo asume que la participación es intrínsecamente buena, sino que también considera que las personas se sienten inclinadas de forma innata a ella. Su paradigma, aunque sólo si la idealizamos lo suficiente, es el de la democracia de la Atenas de la Antigua Grecia. «En lo esencial, nos dice que tenemos una disposición al autogobierno, a querer regirnos por nuestras mejores razones, algo que, de un modo completo, sólo es posible practicar participando en la polis»²⁹⁵. Claro, no deberíamos olvidarnos de que la Atenas Clásica estaba sustentada por los esclavos y que sin ellos no hubiera sido posible para los hombres libres participar en la polis, la única forma de lograr de “modo completo” el

²⁹⁴ Ovejero, op. cit., p. 229

²⁹⁵ Ibid., p. 230.

“autogobierno”. También tenemos que recordar que las mujeres o los metecos, al igual que los esclavos, carecían de los mismos derechos políticos que los hombres libres, por lo que tampoco se les estaba permitido *autogobernarse*.

3. Por último, la tercera clase de ciudadano republicano estaría de acuerdo en considerar que la participación es algo instrumental (como el liberal) y, además, que el ser humano está predispuesto a ella. Como vemos, es una mezcla de las posturas anteriores. «En este sentido, la libertad de la república vendría a ser una suerte de subproducto de la naturaleza humana, esencialmente virtuosa»²⁹⁶. Aquí, lo importante no es la participación en sí misma, sino lo que se logra a través de ella. Desde este punto de vista, si se pudiera conseguir más sin participar, no habría ninguna objeción que hacer. Si esta objeción no es válida, se nos dirá, sencillamente es porque la deliberación es la única opción posible para lograr el autogobierno.

Teniendo en cuenta los tres modelos anteriores, nos surge una pregunta que temo será respondida de manera similar independientemente del modelo al que hagamos referencia: ¿Qué sucede con aquellas personas que no son capaces de participar, de lograr la virtud social, y en definitiva, de autogobernarse?

En el primer supuesto (el punto 1) la respuesta parece evidente: éste es concretamente el caso en el que se encuentran todas las personas. Sencillamente, como ya se ha dicho, habrá que educarlas, obligarles por la fuerza a la participación. Por ejemplo, multar a aquellas que se nieguen a ir a votar en unas elecciones generales (o de cualquier otro tipo, siempre y cuando atañan a la cosa pública). Así estaría solventado el problema de la participación. Se le obliga al ciudadano pero no para cercenar su libertad sino para fomentarla. Sin embargo, esta respuesta no parece la indicada. Es cierto que se responde, pero a otra pregunta, no a la que hemos formulado. No se trata de no querer ir a votar, sino de no tener la capacidad para hacerlo. Una persona con autismo severo, por ejemplo, podría encontrarse en esta situación. Es cierto que se pueden tomar medidas para facilitar su acceso al voto (a través de la figura del mentor, por ejemplo) pero me temo que esta opción no sería admitida como una forma de participación efectiva por este tipo de republicanismos. En definitiva, la duda que surge es si se verá a esta clase de personas como un ciudadano de verdad. Aunque, realmente, a la vista de la respuesta de Rousseau —uno de los defensores de este tipo de ciudadanía— se aclaran mucho las cosas. En realidad, al revisar los otros dos modelos y plantearles la misma cuestión, nos

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 232.

encontramos con que la respuesta termina siendo similar. Ante el colapso inicial (¿no se supone que todas las personas estábamos inclinadas a la participación?) les queda una única salida: no son ciudadanos republicanos.

En realidad, al contrario que en otras ocasiones, creo que esta respuesta no es tan obvia y que es posible responder de otra forma sin retorcer mucho los conceptos de autogobierno y participación que defiende el republicanismo. De hecho, si creo que finalmente la respuesta será *porque no son ciudadanos republicanos* se debe a la concepción que los teóricos políticos en general, y los republicanos en particular, tienen de la discapacidad (cuando tienen alguna, claro). El propio Félix Ovejero asume esta postura al asegurar que «obviamente en la (mala) situación del incapacitado no hay intromisión arbitraria»²⁹⁷. Vuelven a resonar los ecos del modelo médico. Una vez más se olvida de que la estructura de la ciudad, del Estado... incide de manera crucial en “la mala situación del incapacitado”, que una acera no rebajada o un semáforo no-sonoro son obviamente una intromisión arbitraria en la situación del incapacitado. Sólo asumiendo las tesis del modelo médico se puede hacer semejante aseveración. Hay que recordar, entonces, que este modelo asume como normal la internalización de aquellas personas consideradas discapacitadas; que asume como normal el tomar decisiones sobre dichas personas sin considerar la opinión que podrían tener ellas mismas... En definitiva, que se les considera como seres incapaces de regir su propia vida. Y, para el republicanismo, alguien así no puede ser ciudadano.

Sin embargo, existe otra forma de ver la discapacidad, asumida por el modelo social, que permite una mejor alianza con el republicanismo pero que, desgraciadamente, no está todavía muy extendida entre los filósofos políticos. Un modelo que casa muy bien con la idea de necesitar al otro, a la sociedad, para ser realmente humanos, para llegar a ser realmente *yo*:

Necesitamos de los otros de tres modos fundamentales: nuestros caracteres, propósitos y conocimientos en buena parte están socialmente conformados; la materialización de las propias metas o el pleno ejercicio de los derechos son deudores de una sociedad que los reconoce y proporciona recursos para su consumación; la propia identidad social (la

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 152.

condición de padre o profesor) depende de un diseño institucional que es inevitablemente social.²⁹⁸

Es una lástima que a pesar de todo lo anterior, a pesar de admitir que para ejercer los derechos necesitamos que la sociedad los reconozca y proporcione recursos para hacerlos efectivos, Ovejero no considere un problema social que una persona ciega no pueda votar; que alguien que se mueve en silla de ruedas no pueda acceder a edificios, transporte o ni tan siquiera transitar por la calle; que un sordo no pueda ser atendido por la administración pública en la única lengua en la que puede comunicarse; y un largo etcétera. Sin embargo, “obviamente en la (mala) situación del incapacitado no hay intromisión arbitraria”. Por eso, antes de pensar que el republicanismo es capaz de dar una respuesta diferente al asunto de la discapacidad, considero que primero debe abandonar el modelo médico. Sólo así puede llegar a ser una teoría más justa.

Todavía quiero ahondar un poco más en los resultados que surgen de esa unión entre republicanismo y modelo médico, pero, antes, siguiendo el orden inicial, tenemos que volver un momento al liberalismo. Por lo que hemos visto hasta ahora, sabemos que el republicanismo está enfrentado a las tesis liberales del mercado —y eso es un paso importante—, ya que la participación y el resto de virtudes políticas no pueden sino mantener un Estado fuerte, aunque en su grado de fortaleza haya discrepancia, algo imposible siguiendo las reglas del mercado. Éstas, llevadas al ámbito de la política, como vimos en la sección dedicada al “ciudadano liberal”, en última instancia conllevan un gobierno famélico. Creo que todavía no hemos visto todas sus consecuencias, así que merece la pena volver a ellas.

3.3. Invisibles ante el mercado.

Las tesis liberales del mercado siguen a pies juntillas la archiconocida teoría smithiana de la “mano invisible”. Según ésta, sin que nadie intervenga —y con “nadie” nos referimos al Estado—, los clientes podrán adquirir lo que buscan, los precios se regularán por la competencia, al igual que la calidad de los productos, sin relación alguna con ningún sentimiento altruista. Es más, será precisamente el egoísmo —lo que explica el éxito de la teoría— el motor de todo el mecanismo. Mejor, imposible. Sin embargo, los defensores de esta tesis se olvidan de apuntar que es mentira que el

²⁹⁸ Ibidem., p. 147.

mercado provea a todos sus clientes de manera que éstos consigan cubrir sus necesidades²⁹⁹. Sólo serán cubiertas aquellas que tengan una demanda suficiente o puedan ser adquiridas a un alto precio. Un ejemplo de la primera puede ser el arroz, los cereales..., cualquier alimento que forme parte de la alimentación diaria de la mayoría; el caviar o un Rolls Royce sirven para ilustrar la segunda opción. En este caso será el alto poder adquisitivo de los potenciales clientes lo que hará posible su existencia. De lo contrario, nadie se dedicaría a elaborar productos de lujo puesto que no saldría rentable hacerlo. Realmente éste es el quid de la cuestión: la rentabilidad, porque si sólo se satisfacen aquellas necesidades que sean rentables es mentira que todas las necesidades son atendidas.

Si yo no tengo dinero para comprarme un Rolls Royce, el mercado no me satisfará. Aunque poca gente verá en esto un problema, y tampoco es mi intención cuestionar qué sucede con los gustos caros y en qué medida éstos deben ser satisfechos. Pero, en cualquier caso, es una respuesta que queda fuera del ámbito del mercado. Ante una petición semejante, desde este punto de vista, se nos respondería de la siguiente manera: “si no puedes costearte tus gustos, mala suerte, busca un trabajo mejor pagado o confórmate con otros más baratos; en lugar de un coche de lujo cómprate un utilitario o ve en bicicleta”. Recordemos que este entramado se mueve gracias al egoísmo. No hay nada más allá de él. Aunque, claro, si no es de preferencias de lo que estamos hablando sino de derechos de ciudadanía... ¿Es admisible confinar los derechos en el apartado de la rentabilidad?

Supongamos que debido a algún tipo de lesión medular o atrofia muscular (para el ejemplo importa poco la clase de la que estemos hablando) una persona requiere una adaptación específica para conducir un coche. Como dicha adaptación, es de prever, la necesitarán un número muy bajo de personas, nos encontraremos con que el mercado la asimilará como si fuera un artículo de lujo y, por tanto, su precio será sumamente elevado. Sin embargo, al contrario que el Rolls Royce, no serán los ricos los que para mostrar su poder o para satisfacer sus gustos caros requerirán la adaptación, sino aquellas personas que padezcan la lesión o atrofia mencionada. Algunas tendrán dinero para sufragar el gasto, pero otras no. En cualquier caso, el mercado no les ayudará en

²⁹⁹ «Pero la idea neoliberal de que los mercados deberían reemplazar en todo a los bienes públicos es ridícula [...] Ni la “mano invisible”, ni un Estado de bienestar mínimo, pueden proveer los bienes públicos que una sociedad decente debe ofrecer». GIDDENS, Anthony. *La tercera vía y sus críticos*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 42-43.

esto. Sencillamente, no podrán conducir un coche. Incluso aunque tengan un trabajo y un sueldo medio, probablemente, no puedan hacer frente al coste de comprarse un coche adaptado³⁰⁰. Quizás sea injusto, podrá contestar un liberal, pero hay muchas personas que por diversas circunstancias no pueden moverse en transporte privado. Para eso está el transporte público.

Admitiendo esta respuesta, hay que dejar patente que ya no será el mercado el que satisfaga sus necesidades, sino el Estado. Porque la única opción que el mercado tendría de lograr en este caso satisfacer las necesidades del grupo de personas antedicho es ofreciéndoles puestos de trabajo donde puedan ganar dinero suficiente como para hacer frente al gasto. Sin embargo, en una economía de libre mercado esto último dependerá de las aptitudes de los contratados y no de sus necesidades, así que nos seguimos encontrando en un callejón sin salida a no ser que nos remitamos al transporte público. E incluso en este caso todavía no se habría solucionado el problema.

Ya hemos dicho anteriormente que no todos los liberales están de acuerdo en la supresión del Estado. De hecho, la mayoría de ellos lo ven como algo necesario, sólo que no le otorgan mucha capacidad de intervención. Por eso, quizás, la mayoría liberal no tenga ningún problema en admitir que se cree una red potente de transporte financiado en parte por las arcas públicas (a través de impuestos) y en parte por sus usuarios, y gestionado por alguna empresa privada, por ejemplo. De esta forma, toda aquella persona que no tenga dinero para comprar un coche podrá moverse por su ciudad y el resto del país. Pero volviendo al caso que nos compete, al de aquellas personas con esa lesión medular —y ahora podríamos ampliar mucho más el abanico— por la que necesitaban una adaptación cuyo coste no podían hacer frente, sería necesario entonces adaptar el transporte público para que pudieran acceder a él. Lo que supone un coste económico añadido, si bien tampoco parece que el sobrecoste fuera inasumible. De todas formas, independientemente de su coste, como es el Estado y no el mercado el que se hace cargo³⁰¹, es de suponer que todos los trenes, autobuses... deberán estar adaptados para poder satisfacer las necesidades de todos los ciudadanos y así hacer creíble el mantra liberal. Pero nada más lejos de la realidad, no ocurre así en absoluto. Al convertir el mercado en la guía a seguir, el Estado se construye siguiendo sus bases y

³⁰⁰ Dependiendo de las adaptaciones, el coste final (coche incluido) puede rondar los 60.000€.

³⁰¹ En el ejemplo utilizado hemos indicado que la gestión sería privada, con lo que el problema a la hora del mantenimiento de las adaptaciones será mayor. En cualquier caso, la objeción será válida aun y cuando la gestión también sea pública.

concorre en los mismos problemas: «Las mujeres y los incapacitados son claros ejemplos de grupos sociales que han visto ignorados sus problemas porque las clases políticas simplemente no los “percibían”»³⁰². Al igual que el mercado, la clase dirigente es ciega ante aquellas situaciones que le son ajenas. Al final, gobierna no para todos los ciudadanos, sino para la mayoría, para la parte visible. Todo lo que queda escondido, que no se hace ver, se ignora.

Pero todavía nos falta una arista más para cerrar el círculo. Siguiendo con nuestro ejemplo anterior, descubrimos que la adaptación del transporte público es necesaria pero no suficiente, porque las personas con una lesión medular se mueven sobre una silla de ruedas y, si de lo que hablamos es de una tetraplejia, la silla deberá ser eléctrica. Sin este “apéndice” no podrán caminar. Así que volvemos, de nuevo, al tema económico. El mercado actuará de la misma manera que con el anterior ejemplo: si la demanda es escasa el precio del producto será elevado. Así, será el Estado el que se tenga que hacer cargo del coste, total o parcial, de la compra de la silla de ruedas eléctrica. O de lo contrario, se les obligará a quedarse confinadas en sus camas, hasta el día en que mueran, a todas aquellas personas que necesiten una silla de ruedas pero no puedan costeársela. Es curioso que mientras el liberalismo político proclama la independencia del ser humano, la necesidad de preservar sus derechos naturales..., acepte esta situación de opresión que padecen millones de personas en todo el mundo. La prefieren a asumir que necesitamos ayuda de nuestro entorno, de nuestra familia, de la sociedad y, en última instancia, del Estado, para poder llevar una vida digna. No se dan cuenta de que no intervenir también es una interferencia. Parten de una idea errónea de la persona y sobre esta equivocación se construye todo el edificio posterior.

Para la concepción liberal, los individuos son máximamente libres cuando son mínimamente sociales, cuando no se ven interferidos por los otros, en particular, cuando las instituciones públicas no reclaman su participación y cuando no se entrometen en su vida y en sus acuerdos. La democracia liberal, como se vio, es el diseño institucional llamado a resolver esa complicada ecuación: cómo lograr, con las mínimas intromisiones, con la mayor libertad negativa, que individuos egoístas aseguren “buenas” decisiones colectivas una vez asegurada la igualdad política (voto).³⁰³

³⁰² Ovejero, op. cit., p. 90.

³⁰³ Ibid., pp. 110-111.

Pero cuando un edificio se construye sólo con escaleras (sin ascensor); cuando los semáforos no tienen señales sonoras; cuando las aceras no están rebajadas; cuando la administración no está preparada para atender en lengua de signos..., se está perpetrando una flagrante intromisión. Y el Estado, por omisión, será el principal culpable y, por extensión, la sociedad que lo sustenta. Los mismos liberales que dicen luchar contra la intromisión, serán culpables de la propia intromisión. Serán culpables del encierro masivo de millones de personas, y da lo mismo que sea en casa de sus familiares o en instituciones construidas *ad hoc* para llevar a cabo tal encierro. Esa democracia liberal sustentadora de todo el entramado de exclusión-reclusión será la principal impulsora de la destrucción de la libertad negativa. Sólo obviando a una parte de la sociedad, de esos individuos por los que se dice luchar, es posible aceptar semejante situación. Y negar la evidencia sólo se explica por una tremenda ceguera: un Estado lo suficientemente débil como para no ser capaz de controlar el mercado y desplegar una red asistencial que facilite la satisfacción de las necesidades de cada persona, por lo menos las mínimas para hablar de vida humana digna, no debería ser aceptado por ningún liberal que contemplara sin prejuicios la realidad que le rodea. El problema es que, como a los políticos de los que hablaba Ovejero, no la ven; sencillamente son incapaces de percibirla.

3.4. Invisibles ante el Estado.

Si el mercado es incapaz de atender las necesidades de determinadas personas, debería ser el Estado el que se hiciera cargo de ellas. En este caso, la postura liberal entraría en colapso, si tuviera que admitir que el mercado no está capacitado para atender las necesidades de las personas (aunque sólo fueran algunas de ellas), sin embargo, desde el punto de vista republicano, nos podemos enfrentar a esta “incapacidad” sin problemas. Mientras el liberal mira con recelos la injerencia estatal, el republicano la abraza como necesaria y justa. Pero da igual lo grande y fuerte que sea un Estado, las competencias que posea o la capacidad que tenga para entrometerse en todos los asuntos públicos y privados, no alcanzará aquello que no vea. Los gobiernos están regidos por personas y las leyes que promulguen inevitablemente estarán guiadas por sus teorías acerca del mundo. De igual forma, las teorías (en este caso políticas) son formuladas y mantenidas por personas. La realidad que no vean éstas no será reflejada en sus teorías, las cuales no podrán guiar la promulgación de leyes en el mismo sentido

en el que lo hubieran hecho de no ser invisibilizada aquella realidad. Considero que de este círculo vicioso es imposible salir salvo que, por una parte, los sujetos que se encuentran en la zona negada se esfuercen por salir de ella, mostrándose al mundo; y, por otra, los teóricos y gobernantes políticos reconozcan la existencia de los primeros.

Es precisamente éste último punto el que lastra la teoría republicana. La ceguera de los teóricos que la sustentan es la principal causante de la exclusión de determinadas personas, de determinados ciudadanos que dejan de serlo por no cumplir el canon establecido para cualquier ciudadano. No como potencia, como posibilidad o como meta, sino como imposibilidad. Trazando esa línea imaginaria se aparta a todas aquellas personas que queden más allá de ella, las que no cumplan los requisitos establecidos. Pero, al igual que en el caso del cuervo blanco, la estructura (aparentemente sólida) se derrumba en cuanto se encuentra una persona que por su condición real debería ser considerada una ciudadana pero que la definición teórica de cómo es un ciudadano la excluye de la ciudadanía. Si descubrimos un cuervo blanco deberíamos dejar de decir que todos los cuervos son negros. Con mayor razón, deberíamos asumir que la definición dada sobre cómo es un ciudadano tiene que ser modificada. Lo que debería ser no tendría que ocultarnos lo que *es*. Claro, a la inversa tampoco. Tenemos que mantener el ideal, saber cuál es nuestra meta e intentar alcanzarla. Pero esta forma de actuar reforzará precisamente las prácticas que no se están llevando a cabo. Podemos creer en la deliberación como un bien en sí mismo y, por tanto, considerar que la capacidad para deliberar debe ser poseída por todos los ciudadanos. Si convertimos este deseo, esta potencialidad, en una especie de nota de corte, nos enfrentaremos a un grave problema.

Está claro que cualquier definición que hagamos de lo que es una persona o de la ciudadanía nos llevará por un camino tortuoso. Abrir la mano no es sencillo, aunque sea esto precisamente lo que la humanidad lleva haciendo durante siglos. Salir del mullido *nosotros*, de los *normales*, acercarnos cada vez a más entidades extrañas, es francamente oneroso. Los ciudadanos de la antigua Atenas, defensores de la democracia y de la libertad, estaban convencidos de que sólo ellos se merecían los derechos adheridos a su ciudadanía. Si se les hubiera pedido que compartieran sus privilegios con las mujeres, con los extranjeros y los esclavos, probablemente hubieran atravesado con su espada (de tenerla a mano) al postulante de semejante aberración. Sin embargo, es el proceso que se ha llevado a cabo. Los derechos acogen a cada vez más entidades en su

seno, ya no sólo a los miembros de la especie *homo sapiens sapiens*, aunque es cierto que no de la misma manera ni con la misma intensidad. Se siguen levantando barreras tras las ya derribadas. Y lo más enervante de todo no son las propias barreras sino que, en muchas ocasiones, es difícil discernir si éstas son fruto del prejuicio o si realmente tienen una base más sólida. Creo que en este último caso nos encontramos cuando tratamos con el republicanismo y la discapacidad (o por lo menos con un tipo de ésta).

Estoy de acuerdo con la concepción republicana de la ciudadanía, de lo que un buen ciudadano republicano debe ser. Un Estado debería potenciar la virtud social entre sus miembros, porque esto último es crucial para su fortaleza y considero que solamente un Estado fuerte puede mantener un sistema social justo —esta fortaleza la podemos entender de diversas maneras pero aquí no me interesa discutir esta discrepancia en la intensidad—. Lo que pretendo exponer es que a pesar de compartir las tesis republicanas en este aspecto, es difícil mantener su propuesta de fondo. La diferencia reside tanto en el punto de partida como en los puntos secundarios en los que se asienta. Por el primero, el republicanismo se equivoca en la definición del *quiénes*; mientras que por los segundos en el *cómo*. 1) La teoría republicana considera que solamente los sujetos con una capacidad determinada para la deliberación —algunos entenderán que ésta es innata mientras que otros supondrán que debe ser impuesta— pueden ser considerados con un status similar de ciudadanía. El resto se queda fuera completa o parcialmente, pero nunca al mismo nivel que los anteriores. Esta clase de individuos es molesta para la teoría, así que a lo largo de su historia el objetivo principal, consciente o inconscientemente, ha sido apartarlos. Es cierto que las nuevas corrientes republicanas se han visto obligadas a afrontar su existencia pero la respuesta dada tampoco ha sido aceptable. 2) Si la primera crítica es respecto al *quiénes* son considerados ciudadanos aquí nos damos cuenta de que también existe un error en el *cómo* se considera a los que quedan fuera de la ciudadanía, al sustentarse la teoría republicana en esas balizas secundarias encarnadas en el modelo médico.

Estos problemas de gestionar el asunto de la discapacidad que le surgen al Liberalismo y al Republicanismo, creo que se plasman claramente cuando afrontamos los conceptos de libertad que defienden tanto los partidarios del primero como los del segundo. Así que pasemos a analizarlos con mayor detenimiento, para una comprensión mayor del planteamiento que defienden.

3.5. Dos conceptos de libertad.

Isaiah Berlin, en su famoso ensayo *Dos conceptos de libertad*, establece una distinción meridiana entre dos clases de libertad: la negativa y la positiva. La primera tiende a relacionarse con el liberalismo, mientras que la segunda está más cercana a la rama republicana representada por Rousseau. Para Berlin ambas son irreconciliables, aunque eso no convierte a ninguna de las dos en falsas e innecesarias, y corren el riesgo de ser lo suficientemente manipulables como para destruir a su contraria e, incluso, a sí misma. En este sentido, la libertad positiva es particularmente peligrosa y de ahí que Berlin ataque sus excesos con vehemencia. Esta visión dual de la libertad ni es la única existente, ni el pensador británico fue el primero en formularla —antes que él Constant ya habló de libertad de los modernos y de los antiguos en un sentido parecido³⁰⁴— pero su pluma nos parece lo suficientemente elocuente como para seguir su planteamiento.

Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. [...] Si otros me impiden hacer algo que antes podía hacer, entonces soy en esa medida menos libre; pero si ese espacio es recortado por otros hombres más allá de lo admisible, entonces puede decirse, que estoy siendo coaccionado o hasta esclavizado.³⁰⁵

1. La anterior es una definición clara de lo que significa el concepto de libertad negativa. Será la interferencia de otros hombres (de otras personas) en lo que yo haga, en mi “actividad”, la que disminuirá o eliminará mi libertad. Así, estaré siendo coartado si alguien me encadena y me encierra en una habitación o si, con cualquier otro método,

³⁰⁴ « [La libertad de los modernos] Es para cada uno el derecho de dar su opinión, de escoger su industria y de ejercerla; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, sin requerir permiso y sin dar cuenta de sus motivos o de sus gestiones. Para cada uno es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para dialogar sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieren, sea simplemente para colmar sus días y sus horas de un modo más conforme a sus inclinaciones, a sus fantasías. Finalmente, es el derecho, de cada uno, de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea a través de representaciones, peticiones, demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración. Comparad ahora esta libertad con la de los antiguos. Esta consistía en ejercer colectiva pero directamente varios aspectos incluidos en la soberanía: deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, celebrar alianzas con los extranjeros, votar las leyes, pronunciar sentencias, controlar la gestión de los magistrados, hacerles comparecer delante de todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles; al mismo tiempo que los antiguos llamaban libertad a todo esto, además admitían como compatible con esta libertad colectiva, la sujeción completa del individuo a la autoridad del conjunto». CONSTANT, Benajamin. Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. [En línea]. Compilador: Oscar Godoy. *Revista de Estudios Públicos*, n. 59, 1995. Disponible en: http://www.cepchile.cl/1_1031/doc/seleccion_de_textos_politicos_de_benjamin_constant.html

³⁰⁵ BERLIN, Isaiah . *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 209.

me impide salir de ella. Por la misma razón, una ley que me castigara con la muerte si salgo de casa también será considerada una interferencia y una disminución del grado de libertad que poseo. Pero si en lugar de una ley son una riada o un huracán los que me obligan a encerrarme en casa, sería una estupidez, nos dirán los defensores de la libertad negativa, hablar de coacción. La naturaleza no coarta, sencillamente *es*. Así las cosas, la intervención humana, y sólo ella, puede limitar nuestra libertad. Por eso, si existiera un único hombre en toda la faz de la tierra sería libre, aun y cuando estuviera atrapado en alguna cueva o cercado por bestias salvajes. Probablemente terminaría muriéndose de hambre y sed en el primer caso y devorado en el segundo, pero siguiendo esta idea no se debería decir que no haya sido libre. Y por la misma razón, una persona que por alguna enfermedad estuviera incapacitada para moverse no podría acusar a nadie (¿a quién?) de estar siendo coartada. Solamente si esta imposibilidad se debe a la mano de algún otro ser humano estaríamos legitimados para hablar de coacción y de falta de libertad.

Me considero víctima de coacción o esclavitud únicamente cuando creo que mi incapacidad para conseguir una determinada cosa se debe a la circunstancia de que determinados seres humanos me han hecho algo a mí que, a diferencia de otros, me impide tener dinero bastante para pagarla. En otras palabras, este uso del término depende de una teoría social y económica particular acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. Si mi falta de medios materiales se debe a mi discapacidad mental o física, sólo diré que he sido privado de libertad (y ya no hablaré sólo de pobreza) si acepto la teoría. Además, hablaré de esclavitud u opresión económica si creo que me encuentro en estado de necesidad por culpa de una organización particular que considero injusta.³⁰⁶

Quizás pueda parecer, por la cita anterior, que Berlin asimila pobreza con discapacidad, ya sea mental o física, como si fuese la única posibilidad para alguien con tales atributos. En realidad la introducción del condicional (“si mi falta de medios...”) deja bastante a las claras que esa no era la intención del pensador británico. Lo que no podemos obviar es que no parece entender muy bien qué significa eso de la “discapacidad mental o física”. Afirma que lo que aseguremos al respecto dependerá de una teoría social y económica particular, y no creo que esto se pueda negar, pero da la impresión de que todo lo reduce a la capacidad adquisitiva del individuo en cuestión.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 209.

Está claro que si yo tengo el dinero suficiente para comprarme una ciudad entera y adecuarla a mis necesidades no tendré ningún problema en moverme a través de ella y, de igual forma, si tengo la capacidad económica necesaria como para adaptar todas las ciudades y países por los que tenga que transitar el problema se reducirá sobremanera. Pero esto, además de poco factible, no es a lo que se refiere Berlin. Más bien, a lo que parece estar refiriéndose es a la condición de “pobreza económica”. Si soy pobre por mi incapacidad física o mental y ésta, a su vez, se debe a una organización determinada que considero injusta, es entonces cuando hablaré de falta de libertad, de coacción y de esclavitud.

Sólo si planteo que a causa de la organización social y/o política que impera en el país que he nacido se me ha privado el acceso a la educación podría denunciar que he sido coaccionado. Por la misma razón, si se me cortan los brazos por pertenecer a una determinada casta, y este hecho me lleva a la pobreza, podré denunciar que mi libertad ha sido cercenada. Sin embargo, la persona que por algún tipo de enfermedad nace sin brazos no puede achacar su falta a ningún otro hombre o mujer y, por tanto, no tiene sentido hablar de carencia o disminución de libertad. Es cierto que probablemente pueda hacer menos cosas que si tuviera brazos pero no es lo mismo la libertad que sus condiciones. En este caso, quizás tenga menos opciones de ser libre en el mismo sentido que sus coetáneos con las extremidades superiores funcionales, pero no hay ningún ser humano que se lo esté impidiendo. Si posee las mismas libertades que los demás (de opinión, de voto...) y sólo ve disminuidas el resto de opciones por causa de su enfermedad, tendríamos que hablar de un asunto médico más que político.

Sin embargo, en realidad, “soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad”. Entonces, ¿por qué se entiende como interferencia a la libertad de movimiento de una persona que se le encadene a una pared y no que se le impida salir de su casa obligándola a salir por escaleras que por su constitución física no puede transitar? ¿Es que acaso no han sido “un grupo de hombres” los que han construido las escaleras que impiden que pueda salir? Es cierto que a otras personas no les resultará ningún problema pero eso no resta un ápice la fuerza de la argumentación. Si se accediese a los edificios a través de las ventanas en lugar de por las puertas, todas aquellas personas que no pudieran escalar hasta ellas se verían obligadas a permanecer o bien dentro, encerrados para siempre, o bien fuera, expulsados de por vida. ¿Son las condiciones de libertad las que están siendo mermadas

o es la libertad misma la atacada? Decir que no hay ninguna ley que les impida el acceso es asumir las palabras de Hobbes cuando aseguraba que si alguien te amenazaba con una pistola para que le dieras todo tu dinero, eras libre de negarte a hacerlo aunque la consecuencia fuera la muerte.

De hecho, creo que se asemeja bastante a la situación del encadenado, al que Hobbes veía como un agente no-libre. Si yo no puedo andar es lo mismo que me encadenes o que me rodees de escaleras. No son las condiciones en las que puedo acceder a la libertad las que son atacadas, es la libertad misma. Soy libre si ningún hombre ni ningún grupo de ellos interfieren en mi actividad, en caso contrario no lo soy. Lo que defiende es que en este sentido mínimo que establece la libertad negativa, la estructura de la ciudad (construida por hombres, no lo olvidemos) oprime. No se debe culpar a la carencia de piernas cuando existen sillas de ruedas, cuando se pueden construir rampas y ascensores; no se debe culpar a la falta del sentido de la vista cuando existen programas de voz, semáforos sonoros... Es precisamente lo que hacen esos hombres cuando levantan edificios, cuando construyen automóviles y, claro, cuando promulgan leyes, o dejan de hacerlo, lo que establece una separación entre los que pueden y no pueden, entre los que son libres para vivir la ciudad y los que no lo son. Y si esto es verdad, si el más mínimo gesto, como puede ser el de construir una acera, coarta la libertad de una persona, aunque solo sea una, ¿se puede defender la libertad negativa tal y como es formulada más arriba? El propio Berlin responde:

Igualmente, la falta de esta libertad se debe a que se cierren esas puertas, o a que no se abran, como resultado, querido o no querido, de determinadas actividades humanas alterables, o del funcionamiento de las gestiones de los hombres; aunque sólo puede llamarse opresión a estos actos si es que han sido queridos deliberadamente (o, quizá, si van acompañados de la certeza de que pueden dificultar determinadas posibilidades).³⁰⁷

Efectivamente, son esas puertas cerradas, de manera intencionada o no, las que cercenan la libertad, las que la disminuyen. No a las condiciones que permiten satisfacerla, sino a ella misma. De todas formas, siguiendo estos criterios, tal vez sea excesivo hablar aquí de opresión. De acuerdo, pero en cualquier caso me parece un paso importante si aceptamos que lo que es seguro es que estamos hablando de una

³⁰⁷ Ibidem., p. 70.

disminución de la libertad. Llegando a un acuerdo en este sentido habremos ganado una importante batalla, principalmente, al liberalismo económico imperante en nuestro mundo. Pero, aun admitiendo lo anterior —que al parecer es lo más complicado de asumir— todavía nos quedaría otro frente más en el que dar batalla, y del que el propio Berlin también fue consciente: la libertad no es sólo la satisfacción de nuestros deseos. No se reduce simplemente a hacer lo que yo quiera. Principalmente porque eso que “yo quiera” puede haber sido manipulado, consciente o inconscientemente. Por esa misma razón, los estoicos aconsejaban querer solamente lo que se pudiera obtener, y de esta forma liberarse de las cadenas del deseo. Así, Séneca aseguraba que había que llamar « [...] bienaventurado al hombre aquel para quien no existe lo bueno ni lo malo, sino un espíritu bueno o malo [...] para quien la verdadera felicidad consistirá en el desprecio de los placeres»³⁰⁸. Si somos libres cuando se satisfacen nuestros deseos y lo que queremos es *nada*, será imposible no ser libre.

4.39 Tu mal no reside en un principio rector ajeno, tampoco en una modificación o alteración de lo que te rodea. (2) ¿Dónde, entonces? Donde se encuentre tu suposición sobre los males. Que no se produzca esa suposición y todo está bien. (3) Incluso si lo que le es más cercano, el cuerpo, se corta, se quema, supura todo él, se gangrena, a pesar de ello que se mantenga tranquila la parte que hace suposiciones sobre eso, esto es, que no juzgue que algo es malo ni bueno de lo que por igual le puede acontecer al hombre malo y al bueno.³⁰⁹

La dos soluciones que tengo cuando me duele una pierna, como también plantea Berlin, son o bien tratar de calmar el dolor mediante fármacos (por ejemplo) o bien cortarme la pierna³¹⁰. Este último ejemplo es el que se asemeja a lo que nos solicita el estoicismo, y toda esta corriente ascética, cuando nos conmina a sentir lo menos posible para así liberarnos de las cadenas de nuestros deseos, esos demonios que nos alejan de lo que somos en realidad y que nos llevan hacia el pecado y el dolor. Básicamente lo que se nos pide es que dejemos de ser humanos para así no sufrir como lo hacen ellos. Que lo camuflen hablando del *yo* “real” o “superior” no debería engañarnos. Amar, sentir miedo, sufrir, y una larga lista de sentimientos, forman parte de lo que una

³⁰⁸ SÉNECA. *Sobre la felicidad. Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Biblioteca Edaf, 1997, p. 72.

³⁰⁹ MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Madrid: Cátedra, 2004, pp. 111-112.

³¹⁰ Es cierto que el dolor reflejo lleva a algunas personas que han perdido una pierna a sentir dolor por esa misma pierna que ya no poseen, pero al final (con terapia y tiempo) ese dolor tiende a desaparecer o disminuir.

persona es. Alguien que nunca ha amado no es más libre que otra persona que sí lo haya hecho y ahora sufra por ello. Seguir esta vía de argumentación nos abocará a asegurar que los más felices, los más libres entre nosotros, son los muertos, aquellos que ya no son nada.

Todavía tenemos que analizar la otra propuesta, la libertad positiva, pero antes es conveniente que nos quedemos con una última definición que da Berlín sobre la libertad negativa, en la que creo se muestran sus verdaderos puntos fuertes, ya que nos servirá más adelante en nuestro camino: «El grado de libertad negativa de un hombre está en función, por decirlo así, de qué, y cuántas, puertas tiene abiertas, de con qué perspectivas se le abren y de cómo están abiertas. Esta fórmula no debe llevarse demasiado lejos, pues todas las puertas no tienen la misma importancia»³¹¹.

2. Frente a esta idea de libertad, nos encontramos con otra que nos impele al autogobierno. El esclavo no es libre, aunque sus deseos sean satisfechos, porque su vida depende del poder arbitrario de su amo. Él no es quien establece las líneas que quiere seguir, sino la benevolencia o estupidez de su dueño. Así que quiero ser “yo”, liberarme de la heteronomía en la que se me obliga a vivir, darme mis propias leyes por las que regirme y, en última instancia, gobernarme a mí mismo. Pero, ¿qué significa realmente el autogobierno? Al fin y al cabo se puede reducir a poco más que lo que solicita la libertad negativa. Si ésta exige que nadie me moleste y se me deje hacer lo que me plazca, la positiva sencillamente eleva un poco el listón pidiendo que eso que quiero lo desee realmente yo, que no dependa de lo que otro —sea ésta la figura que sea— me haya obligado a pensar. Pero, en el fondo, sigue siendo algo personal, que no implica a los demás, sino al portador de los deseos. Y, de hecho, están tan imbricados que en ambos casos surge el mismo problema: ¿cómo podemos saber que quiero lo que quiero y soy yo quien realmente lo quiere?

Los partidarios de la libertad negativa responderían que si bien quizás no podamos saberlo —tal vez sea cierto que seamos incapaces de discernir entre mis deseos genuinos y los impuestos— los demás se encontrarán en la misma situación para con nosotros. Yo no seré un buen juez, pero resulta que ellos tampoco. Incluso aun suponiendo que se encuentren en una situación mejor que yo mismo para determinar mis deseos, es algo que en última instancia es imposible demostrar. Así que mucho menos lo será que esa opinión que alguien tiene respecto a lo que yo realmente quiero se

³¹¹ Berlín, op. cit., p. 79.

institucionalice y se convierta en ley y norma a seguir. Así, en palabras de Taylor podríamos decir que:

Otros, aquellos que nos conocen íntimamente, y que nos superan en sabiduría, están indudablemente en una posición para asesorarnos, pero ningún organismo oficial puede poseer una doctrina o una técnica mediante la cual pueda conocer cómo ponernos en el buen camino, porque tal doctrina o técnica no puede en principio existir si los seres humanos difieren en su autorealización.³¹²

Al final, es la incapacidad técnica o doctrinal la que nos impide llevar a cabo este proceso. Sin embargo, ¿esto quiere decir que si la hubiera se legitimaría el que otra persona me dijera lo que yo deseo? Si alguien, sin ningún tipo de dudas, al modo del espectador imparcial utilitarista, supiera mis deseos más íntimos, lo que mi *yo verdadero* quiere, ¿podría obligarme a hacer algo que aparentemente no quiero hacer pero que sí desearía de conocerme mejor? ¿Puede obligarme a ser feliz, a ser libre, a...?

La segunda etapa presenta una doctrina que pretende mostrar que no podemos hacer lo que realmente queremos, o seguir nuestra verdadera voluntad, fuera de una sociedad de una cierta forma canónica, incorporando verdadero autogobierno. De ello se desprende que sólo podemos ser libres en una sociedad, y que ser libre es gobernarnos colectivamente de acuerdo con esta forma canónica.³¹³

Solamente dentro de la sociedad seremos capaces de desplegar nuestras capacidades y nos podremos gobernar a nosotros mismos. Entonces, únicamente en sociedad seremos libres, conoceremos nuestro verdadero *yo*. Es a esto a lo que nos estaríamos refiriendo con autogobierno, gobernarse a uno mismo pero en el entorno social, rodeado de otras personas que también se autogobiernan. Pero de esta interacción de *yoes autogobernados* es probable que surjan roces, disputas que deben ser solventadas. La materia prima de ambas doctrinas es la misma y, a la vez, completamente distinta. Ambas se refieren al individuo pero mientras que la primera (la libertad negativa) considera a individuos aislados que tratan de no entrar en conflicto entre sí; la segunda nos transporta a un mundo diferente, donde los

³¹² TAYLOR, Charles. "What's wrong with the negative liberty?" En: GOODIN, Robert y PETTIT, Philip. *Contemporary political philosophy: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 390.

³¹³ Loc. cit.

individuos están socializados y no pueden *ser* los unos sin los otros. Si cada uno es el dueño de sí mismo, la única opción que nos queda es la del acuerdo. Establecer entre todos los miembros de la sociedad una serie de leyes por las que regirse pero que, al haber sido elegidas por todos sus miembros, no permitan que ninguno pierda su capacidad de gobernarse a sí mismo, de autogobierno.

Hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual, al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y se quede tan libre como antes [...] Esta persona pública, que se forma así por la unión de todas las demás, recibía en otro tiempo el nombre de *ciudad* y ahora recibe el de *república* o el de *cuero político* [...].³¹⁴

Nos encontramos entonces con la idea de “Voluntad general”, que no es más que el bien común, que rige los intereses de todas las personas que conviven en una misma ciudad o república. Siendo que esta clase de voluntad «es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública»³¹⁵ no parece que exista ningún motivo racional para ir en contra de ella. Lo que ese *cuero político* determine será lo que deberemos seguir. ¿Por qué no hacerlo si no es más que la ley que nos hemos dado a nosotros mismos? Si la infringimos o protestamos contra ella deberemos ser castigados sin miramientos, y esto no se puede entender como opresión, puesto que uno no se puede oprimir a sí mismo. Negarse a seguirla sólo puede deberse a una ceguera moral e intelectual, al desconocimiento de lo que mi *yo real* quiere. Así que el objetivo de la “Voluntad general”, representada por el gobierno de la República, debe ser que todos y cada uno de sus miembros acaten sus normas, sin ninguna excepción y sin ninguna compasión. «Además, todo malhechor que, al atacar el derecho social, se convierte por sus fechorías en rebelde y traidor a la patria, deja de ser miembro de ella al violar sus leyes, e incluso le hace la guerra [...] y cuando se hace morir al culpable, no es tanto como ciudadano cuanto como enemigo»³¹⁶.

Aquél que traicione las leyes que rigen la “patria” se situará al margen, convirtiéndose en su enemigo. Como tal habrá que luchar contra él. Las personas se escinden entre lo que aparentemente son y lo que verdaderamente son. «El yo

³¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*, ed. cit., pp. 59-60.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

³¹⁶ *Ibidem.*, p. 76.

auténtico puede concebirse como algo que va más allá del individuo»³¹⁷ como, por ejemplo, formando parte de una raza, de una iglesia o de un Estado regido por la “Voluntad general”, el bien común. Sin embargo, en toda esta estructura parece que nos olvidemos de algo sumamente importante: las personas forman parte del Estado y, por tanto, éste se conforma por aquellas. Es un viaje de ida y vuelta. Suponer que pierden su individualidad porque en su conjunto forman un ente único es un tremendo error. No es cierto que al unirme a los demás me convierta en parte de un Todo uniforme. Una parte de él podrá oprimirme, aplastarme y destruir mi vida si tiene el suficiente poder para ello. Sobre todo si como asegura T. H. Green «el ideal de la verdadera libertad consiste en que todos los que forman parte de la sociedad humana tengan, por igual, el máximo poder para hacer de ellos lo mejor»³¹⁸. En nombre de lo “mejor” que me merezco ser, aunque yo no sea consciente de ello, se me moldeará. El objetivo está definido y las cartas echadas.

Una vez más resuena el eco del modelo médico. Un grupo de políticos, de sabios, de técnicos, conocen cómo deben ser las cosas, lo que es mejor para los demás: para sus súbditos, para sus pupilos, para sus pacientes. Decidirán sobre sus vidas sin su consentimiento porque éstos no serán capaces de saber lo que realmente quieren, son incapaces de discernir entre lo que es mejor y peor para ellos. Y aunque realmente parezca una traición al concepto inicial de autogobierno, al diluir a las personas en un conjunto homogéneo, como si se tratara de una bandada de estorninos, todos los gobiernos despóticos que son y han sido sobre la tierra se basan en esta idea. No puede ser casual. Este es el principal motivo por el que pensadores de la talla de Isaiah Berlin desconfían de la libertad positiva. En cualquier caso, tal como se entiende la idea de autogobierno, sin necesidad de estirar el concepto en exceso, cualquier persona con autismo severo (alguien que es incapaz de saber que si hace 5 grados bajo cero no debe ir por su bien en bermudas) no podría ser libre ya que está incapacitado para autogobernarse. Todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre la posibilidad de que las dictaduras, los gobiernos autoritarios y, en definitiva, cualquiera que quiera oprimir a un semejante, se apoyen en el concepto de libertad positiva, en la idea de autogobierno, de dividir el *yo* en dos y subsumirlo en un mar uniforme de *yoes*

³¹⁷ Berlin, op. cit., p. 218.

³¹⁸ Ibid., p. 219.

igualmente uniformes, es lo que se ha llevado a cabo, y se sigue haciendo, con las personas consideradas con algún tipo de deficiencia, sobre todo si ésta es intelectual.

Sin embargo, al contrario que en el resto de casos, no hay ningún teórico liberal adscrito a la libertad negativa que se haya dado cuenta de este hecho. Y de hacerlo, probablemente asienta con sus colegas defensores de la libertad positiva y asegure con ellos, al unísono, que es cierto que no son libres. Incluso aunque tratemos de ser justos con ellos, de ofrecerle una vida digna, no son libres. Da igual cómo definamos la libertad, que nadie nos moleste para llevar a cabo nuestros propósitos o que podamos autogobernarnos, en ambos casos habrá personas que no podrán ser libres. Cómo tratarlas será un problema moral, pero la respuesta que les demos partirá de esta base, como bien lo vio Stuart Mill, aunque él probablemente no se diera cuenta, cuando aseguraba que « [a]unque no cause daño a nadie, una persona puede obrar de tal modo que nos incite a juzgarla, y a pensar que se trata de una persona que está loca, o que se trata de un ser de orden inferior»³¹⁹. Ejemplos ambos de seres que no son libres y a los que es lícito encerrar o apartar de la visión de los normales por su propio bien (tanto el de los primeros como el de los segundos).

Lo cierto es que la locura en nuestros días no significa lo mismo que en el siglo XIX. Sabemos diferenciar entre enfermedad mental y discapacidad intelectual, conocemos más de cerca la esquizofrenia o la bipolaridad... ¿Quién no recuerda al matemático John Nash maravillosamente representado por Russell Crow en *Una mente maravillosa*? Somos, en definitiva, más capaces de entender lo que hace un siglo se entendía como locura. Por eso hoy es difícil despachar el tema tan fácilmente, por lo menos hacerlo sin ruborizarse. Que haya personas esclavizadas por unos años perversos a las que haya que liberar es un problema más técnico que moral³²⁰. Pero admitir que existen personas que por su condición física o mental, no sólo no son libres, sino que no pueden serlo, considero que supone un puñetazo en el estómago de toda la teoría moral y política contemporánea. Salir de éste lodazal es francamente complicado. Es más, la salida probablemente pase porque caigamos todos en él.

3. Frente a la idea de la libertad, que aquí hemos asumido sin problemas, nos encontramos a lo largo de toda la historia de la humanidad con la idea de que todo está determinado. Según esta teoría nos engañamos al pensar que elegimos: si

³¹⁹ MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Edaf, 2004, p. 175.

³²⁰ En el sentido de que no existe dilema moral, ya que todos, o la gran mayoría, coincidiremos en que deben ser liberados.

hacemos algo es porque todo el entramado social que nos sustenta (familia, amigos, educación...) nos impele a ello. O tal vez sean las fuerzas ocultas de la historia, como aquél *Espíritu* hegeliano que prácticamente se encarnaba en los grandes personajes de la historia para llevar a cabo sus propósitos. Da igual, lo importante es que estamos determinados a hacer lo que hacemos, sin remisión. Sin embargo, como aduce Berlin, no sólo los contrarios a esta corriente, sino que también sus propios defensores, actúan como si fuera falsa. De lo contrario, tendríamos que cambiar todo nuestro lenguaje moral, deberíamos dejar de hablar de culpa o de responsabilidad. ¿Si yo no puedo hacer otra cosa de lo que hago, por qué voy a ser castigado? Sería tan injusto castigar a un ladrón como a alguien al que se le considerase feo. Pero esto no sucede así. De hecho, todo el aparato legal, aquello que llamamos habitualmente Justicia, se basa en la presunción de que somos responsables de nuestros actos. Y lo mismo ocurre con el lenguaje que utilizamos. Así que seamos libres o no, actuamos como si lo fuéramos, por lo menos en parte.

Una persona a la que se le ha diagnosticado un trastorno como la cleptomanía no será juzgada de la misma forma que otra, en el caso de que ambas hayan sido detenidas por hurto, ya que la primera tiene una enfermedad que le impele a robar. Pero si cuando el tendero le llama la atención por haberle robado, aquella le agrede e incluso asesina, no tendrá ningún atenuante. En este sentido no se entiende a una persona como enteramente libre o como completamente no-libre. Se le juzga de diferente manera según sus acciones. ¿Acaso un fumador empedernido es menos libre que un alcohólico? En algunos casos tal vez sí pero en otros no... Parece que nos hemos desviado, esto no es la libertad civil. ¿Dónde está aquello de hacer lo que se desea, de seguir la propia conciencia de cada uno...?

Pues evidentemente es una buena cosa que los científicos de la sociedad nos recuerden que el ámbito de la posibilidad de elegir que tiene el hombre es mucho más limitado que el que solíamos suponer, que las pruebas de las que disponemos ponen de manifiesto que muchos de los actos que con demasiada frecuencia se suponía que estaban bajo el control del individuo no lo están, que el hombre es un objeto de la naturaleza (científicamente predecible) en mayor medida de lo que a veces se ha supuesto, que la mayoría de las veces los seres humanos obran como lo hacen por determinadas características que se deben a la

herencia, al medio físico o social o a la educación, por determinadas características biológicas o físicas.³²¹

Nuestra libertad es más estrecha de lo que se pensaba. Incluso, tal vez, hasta el punto de desaparecer. En cualquier caso, como hemos dicho anteriormente, ésta no es la asunción habitual, la sociedad entera actúa de otra manera y, con los mimbres que tenemos, es bueno que así sea. Entonces, ¿por qué apartar y encerrar a un número de personas aduciendo que no son libres? ¿Es que acaso ellas no podrían decir lo mismo de aquellas que las encierran? Si, como poco, nos vemos incapaces de afirmar hasta qué punto una persona es libre; hasta qué punto un fumador fuma porque quiere, porque el tabaco es una droga que le tiene atrapado o porque tiene una inclinación genética a las adicciones, es completamente incongruente asegurar de una persona que no es libre, mientras que de otras se mantiene lo contrario. Con esto no estoy tratando de diluir la responsabilidad ni la culpa, al revés.

En todos nuestros actos no somos igual de responsables. Recordemos al cleptómano o a la fumadora. Quizás estos sean casos paradigmáticos pero no únicos ni especiales. En realidad, desconocemos cuán determinados estamos en cada cosa que hacemos o incluso pensamos. De algunos sabemos más que de otros, nada más. Sabemos que si una persona con autismo severo sale en pleno invierno con una camiseta corta no lo hace porque quiere, porque realmente sea su deseo. Por eso alguien, un familiar o un cuidador profesional, le pondrá un jersey y un abrigo encima. ¿Es por ello menos libre? ¿En qué sentido? ¿Es más libre una persona que por tradición familiar elige estudiar derecho y ser abogado, casarse con su novia de *toda la vida*...? Llevar, en definitiva, una de esas vidas anodinas que hemos visto tantas veces en las películas y leído en las novelas, de las que creemos estar a salvo. Qué duda cabe que si el protagonista de una de esas historias tuviera el arrojo de zafarse del yugo de la tradición familiar y lanzarse a vivir “su propia vida” (lo que indudablemente hará nuestro héroe) podríamos gritar, al unísono, que ¡al final es libre! ¿Pero qué sucede si descubrimos que su disposición genética le predisponía a la rebelión, si su catarsis viene provocada por un tercero que conoció casualmente...? Todo lo que hacemos y queremos está granado de sucesos que no controlamos, que no dependen de nosotros pero que son motivadores de nuestros actos.

³²¹ Berlin, op. cit., p. 161.

Desde el punto de vista que mantengo, tal vez se tenga la impresión de que la libertad no es más que una convención (como aseguraba Hume que era la justicia), una de tantas, que nos permite vivir tal como lo hacemos. Si esto supone defender una suerte de relativismo por el que se defendería que la libertad de una persona depende de la sociedad, del Estado-Nación en el que le haya tocado nacer, no puedo estar más en desacuerdo. Considero que sea lo que sea, sin duda alguna, es universal, debe ser aceptada en la misma medida para cualquier persona, independientemente de su origen. De esta forma, creo que no hay que entender la idea de libertad aisladamente, sino como acompañante de otros conceptos como el de justicia, por ejemplo. Teniendo en cuenta el conocimiento que tenemos del ser humano probablemente no quede otra posibilidad. Es cierto que Berlin asegura que entonces es otra cosa, que no hay que confundir libertad con igualdad, justicia o bienestar. Y tal vez tenga razón, pero considero que siguiendo por esta vía nos encontramos que sencillamente la libertad no es nada. Si no podemos asegurar que cada acto, cada cosa que quiero, que alguno de mis deseos son realmente míos; si ni siquiera sabemos ya qué es eso de “mío”, ¿cómo dejar a la libertad herida de muerte y abandonada a su suerte? Asegurar que aunque estemos determinados actuamos como si no lo estuviéramos no es suficiente para hacer frente al determinismo o al relativismo.

Pero a pesar de las cosas que desconocemos, incluso de las que sabemos que desconocemos, podemos asegurar que alguien esclavizado no es libre o que tampoco lo será si se le encierra en un cuarto sin dejarle salir nunca; que una persona a la que se le castiga por pensar diferente está siendo coaccionada y por tanto no es libre... Si nos fijamos en todos estos casos, nos referimos a lo que otros hacen a una persona. Sutilmente se ha cambiado el foco. Lo importante ya no es lo que yo quiero o *mi* autogobierno, sino lo que el resto me hace, la relación entre la sociedad y mi *yo*. En realidad, es la misma relación que establecen los defensores de la libertad negativa pero dada la vuelta. Es a través de esta inversión que nos damos cuenta de que solamente seremos libres en sociedad. No porque ésta nos haga libres (que también, pero igualmente puede esclavizarnos) sino porque no existe fuera de ella. Como decíamos más arriba, si sólo existiera un ser humano en toda la faz de la tierra y se quedase encerrado en una cueva no dejaría de ser libre. La naturaleza no esclaviza, los hombres sí. De la misma manera, una persona sepultada por un alud no perderá su libertad. Entonces, si son los hombres y las mujeres los que coartan la libertad de sus

semejantes, si sólo se es libre en sociedad porque fuera de ella sencillamente no existe, el campo de su definición debe ser más amplio de lo que habitualmente estamos acostumbrados a consignarle. En particular, de las dos posturas que hasta aquí hemos analizado, las de la libertad negativa y la positiva. Y, ciertamente, existen más aproximaciones, otros intentos de acercarse a la libertad. Concretamente me voy a referir a otros dos, al margen de los ya mencionados. Por un lado, la libertad como no-dominación que plantea Pettit y que intenta ser una especie de síntesis de la negativa y la positiva. Por otro, la libertad social, que a pesar de la crítica a la que le somete Berlin, considero que es la aproximación más útil para nuestros objetivos.

3.6. La libertad como no-dominación.

En 1997 Philip Pettit escribió *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Según sus propias palabras, su intención era sentar las bases de una doctrina alternativa a la liberal y a la comunitarista, a la vez que superar la distinción planteada en el s. XIX por Benjamín Constant entre la libertad antigua y la libertad moderna. En qué se fundamenta esta distinción ya lo hemos visto en las propias palabras del pensador francés, aunque no está de más asegurarnos qué considera Pettit que son: «La libertad moderna se dejaría al arbitrio de nuestra propia voluntad privada; la libertad antigua consistiría en compartir el poder de una voluntad pública democráticamente determinada»³²². La primera enfatiza la ausencia de interferencia. Así, recordando el ejemplo del esclavo, diríamos de él que es libre si, de hecho, nadie interfiere en sus acciones aunque en cualquier momento su amo lo pudiera hacer. Desde el punto de vista del republicanismo de Pettit esta situación es inaceptable. Da igual el motivo, da lo mismo que gracias a sus tretas el esclavo manipule a su amo y éste le deje actuar como le venga en gana. Es cierto que aquí la capacidad de dominación la encontramos en estado latente pero amenazando con surgir de su letargo en cualquier momento. El objetivo principal no es luchar contra la interferencia sino contra la dominación.

Supongamos que un atracador es arrestado por un policía. La injerencia del Estado sobre él, a través de sus fuerzas represoras, no sólo será permisible sino deseable. En este supuesto el defensor de la «libertad moderna» también se congratulará de la

³²² PETTIT, Philip. *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 37.

intervención estatal, ya que para él la única misión del Estado radica en evitar todo tipo de interferencias (y está claro que atracar a alguien lo es). Aún así seguirá pensando que es una interferencia. Necesaria, cierto, pero interferencia al fin y al cabo. Desde esta posición toda ley es coercitiva y, a lo sumo, un mal menor. Por el contrario, Pettit niega la mayor: que caiga en el ámbito de la dominación. Y, por supuesto, niega que toda ley lo haga. La diferencia estriba en que para el republicanismo sólo existe dominación cuando la interferencia es arbitraria. Mientras una ley, y el actuar de un gobierno, tenga en cuenta los intereses de la persona, o personas, afectada (es decir, interferida) no será arbitraria. Por tanto, no entrará en la esfera de la dominación. La libertad como no-dominación supone la existencia de otras personas con las que convivo, de las que no me aísla. Es teniendo en cuenta esa relación como se puede determinar el grado de dominación que padezco o, a la inversa, que no padezco. De un asceta guarecido en una cueva y con la única compañía de las raíces con las que se alimenta no se podría decir que está dominado (ni todo lo contrario); de un esclavo, sí.

Siendo así las cosas, siguiendo el hilo de la argumentación, nos damos cuenta fácilmente de que si se me coarta mi capacidad de elección estoy sufriendo una interferencia arbitraria y, por tanto, siendo dominado. Si ante esta situación un gobierno es incapaz de intervenir a mi favor o, peor aún, interviene en mi contra, será un mal gobierno republicano (también será un mal gobierno liberal). Por la misma razón, si un ciudadano que, pongamos por caso, se desplaza en silla de ruedas no puede hacerlo efectivamente, su no-dominación se vería aumentada si se le dotasen de medios de locomoción, al posibilitarle un mayor abanico de opciones no-dominadas. Esta conclusión parece coherente con lo propuesto por Pettit, sin embargo, nuestro autor nos dice que « [e]l estado puede o no ofrecer al disminuido físico, por ejemplo, medios que faciliten la locomoción [...] Esta observación sugiere que, enfrentados los republicanos a la opción de un estado más, o menos, permisivo, se enfrentan también a la opción de un estado más, o menos, expansivo»³²³.

De que lo haga o no, de que ponga a su disposición medios para facilitar su locomoción, dependerá de en qué quiera convertirse. ¿Qué camino seguir? ¿Mayor intensidad pero menor alcance o, por el contrario, menor intensidad pero mayor alcance? Si es la segunda vía la tomada, el Estado deberá introducirse en un número más amplio de ámbitos. Tiene que garantizar la no-dominación en muchos campos para

³²³ *Ibíd.*, p. 143.

evitar el *dominium* (la dominación ejercida por un individuo o un conjunto de ellos), por lo que debe agrandarse, formar una red funcional sólida y eficiente, además de ingente, corriendo el riesgo de convertirse en un *imperium*: un Estado totalitario insaciable que exige cada vez más competencias hasta dominar todos los ámbitos de la existencia de los habitantes del país que rige, tanto lo público como lo privado. Un Estado como éste es una aberración y algo contra lo que debemos luchar con todas nuestras fuerzas. Así que Pettit nos aconseja que nos guíemos por la intensidad en lugar de la extensión. Es cierto que de esta forma quizás garanticemos un menor número de derechos para un menor número de personas pero como contrapartida, además de escapar del *imperium*, los que estén efectivamente garantizados tendrán una base sólida. Lo primordial, como se ha repetido hasta la saciedad, es garantizar la no-dominación que es un bien primario [sic]³²⁴.

En realidad, utilizar la terminología de Rawls en este asunto no parece una buena idea, a no ser que se quiera caer en sus mismos errores. Como ya vimos, el concepto de bien primario trae consigo una concepción específica de la persona (y ésta del ciudadano): un bien primario es aquél que cualquier persona razonable quisiera tener; una persona es aquella que posee las dos capacidades morales (la noción de lo que es la justicia y una concepción cualquiera del bien); además, «una persona es alguien que puede ser ciudadano, esto es, un miembro de la sociedad plenamente cooperante durante una vida entera»³²⁵. Alguien en silla de ruedas no sería ciudadano³²⁶; un individuo con deficiencias cognitivas severas no sólo no sería ciudadano sino que tampoco persona. De todas formas, no creo que Pettit haya realizado esta secuencia de razonamiento. Un bien primario es definido como algo con la suficiente fuerza e importancia como para ser deseado por cualquier persona. Así que podemos decir sencillamente que la libertad como no-dominación es querida por cualquiera independientemente de carecer o no de las dos capacidades morales. Para este viaje no necesitamos llenar nuestras alforjas con la terminología rawlsiana.

³²⁴ *Ibid.*, p. 125.

³²⁵ RAWLS, John. *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica*. Gomez, Carlos (ed). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, ed. cit., p. 202.

³²⁶ Depende de cómo definamos el concepto de cooperación plena sí que podríamos asegurar su ciudadanía. Supongo que de alguien que colabore con el tejido productivo Rawls diría que es ciudadano. Aunque para ello habría que adecuar el mercado laboral para que pudiera cooperar. En cualquier caso, la definición así formulada prácticamente excluye a cualquier persona real.

Desde el punto de vista del republicanismo defendido por Pettit, un Estado debe regirse por la norma de la intensidad, limitando así su alcance. Lo que sucede es que siguiendo este consejo se generan importantes bolsas de exclusión, lo que no parece preocuparle en exceso. Aparentemente ni siquiera se entiende como un mal menor, sencillamente no hay otra opción, hay que evitar el peligro del *imperium* a toda costa.

Si a un ciudadano no se le permite escolarizarse, si se le impide ejercer su derecho a la educación, siguiendo el lenguaje de Pettit, diremos que está siendo dominado. Además, tremendamente dominado si entendemos con Marsahall que la educación «es el requisito previo imprescindible de la libertad civil»³²⁷. De ser así se le estará privando la condición de posibilidad de tener los derechos que emanan de la libertad civil. El Estado no debería mirar hacia otro lado ante semejante situación, puesto que ésta no parece ser una de esas esferas que sería conveniente que estuvieran no-dominadas pero sin ser prioritarias. Al contrario, es de las más fundamentales. Por eso mismo se deberían establecer todos los mecanismos necesarios para garantizarle el acceso a una educación que le equipare al resto de los ciudadanos de dicho Estado. De igual forma, nos encontramos en la misma situación frente al derecho a participar en la vida política, ya sea como elector o como electo. Por poner solamente dos ejemplos que el republicanismo aceptaría como derechos que deben estar ciertamente no-dominados. Recordemos: pocos derechos pero intensamente garantizados.

Claro, ¿cómo se le puede garantizar el derecho a una educación conveniente a una persona que es ciega, sin organizar la estructura de la ciudad de manera que pueda acceder a un centro donde ejercer ese derecho, sin formar un cuerpo docente capacitado para impartirle clase, sin aislarle pero atendiendo a su individualidad (hay niveles de cegueras, por supuesto)? No nos engañemos, sin alcance no hay intensidad posible... En los derechos. Porque no sucede así en las personas, en la ciudadanía. A una persona le pueden “alcanzar” intensamente todos los derechos que le asigna su adscripción a un Estado como ciudadana, mientras a otra le son cercenados. Por supuesto, para alguien que tiene posibilidad de comprarse, mantener y/o conducir transporte privado será una merma en su libertad el que le impidan el acceso al transporte público, pero esta restricción no le impedirá en absoluto que se traslade a su puesto de trabajo, al centro de estudios o al colegio electoral (en el caso de que fuera época de elecciones y quisiese ejercer su derecho a voto). Sin embargo, una persona sin esa posibilidad, la de costearse

³²⁷ Marshall y Bottomore, op. cit., p. 35.

un vehículo privado, a la que le sea impedido el acceso al transporte público, se verá mucho más afectada al intentar llevar a cabo cualesquiera de las actividades anteriormente descritas. Si su movilidad depende exclusivamente de tener un acceso efectivo al transporte público, si se le restringe éste, se le estará impidiendo (de hecho) trasladarse a su puesto de trabajo, centro de estudios o colegio electoral. En realidad, de los tres, tan sólo el tercero no es un ejemplo hipotético.

Ciertamente, se puede esgrimir el contra-argumento de que es posible teletrabajar, estudiar a distancia y votar por correo. Pero el voto por correo es una opción para determinadas circunstancias que no son las de la persona con movilidad reducida, y, además, no se puede ofrecer como la única opción posible cuando hay fórmulas para llevar a cabo el voto presencial; estudiar a distancia aísla al estudiante y le sustrae una parte importante de la educación (la competencia e interacción social); y el teletrabajo, aparte de tener los inconvenientes de las dos opciones anteriores, está limitado a unas pocas profesiones. Por tanto, sencillamente, y en el mejor de los casos, se le está denegando el optar en igualdad de oportunidades al acceso al voto, a la educación y al trabajo. No sólo no le “alcanzan” muchas opciones no-dominadas, sino que las que supuestamente lo hacen, no lo están “intensamente”. Resulta que para que ciertos derechos estén garantizados de forma universal para todas las personas que viven dentro de un Estado se deben modificar ciertas condiciones materiales que de seguir vigentes imposibilitarían que se llevase a la práctica esa universalización. Es un error dividir intensidad y extensión sin atender a ningún factor más.

A pesar de todo, a pesar de que hemos visto que ciertas personas quedan excluidas de los derechos de ciudadanía, Pettit sostiene que el republicanismo considera que los individuos deben contar “uno por uno”, entendido esto como un ideal igualitario, pero no en el sentido de «que todos reciban una porción igual del bien»³²⁸ sino como igualitarismo estructural: « [...] una igualdad ante la ley y ante cualesquiera instrumentos prontos a la reafirmación de la libertad como no-dominación de la gente; no implicaba igualdad material»³²⁹. Pero en los casos que estamos analizando aquí, no es que no haya igualdad material (lo que no es buscado por la teoría), tampoco hay igualdad estructural. Una persona que no puede votar en las mismas condiciones que los demás no se encuentra en una situación de igualdad ante la ley. Lo mismo ocurrirá con

³²⁸ PETTIT, Philip. *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, ed. cit., p. 150.

³²⁹ *Ibid.*, p. 157.

una ciudadana que sin haber cometido delito alguno se le encierre. Este último caso es francamente paradigmático de lo que aquí estamos tratando y muestra bien a las claras la confusión en la que se encuentran Pettit y buena parte de aquellos que se dedican a la teoría política.

Imaginemos una persona con tetraplejia o con una lesión medular en la segunda o tercera vértebra (da igual el motivo, si es genético o sobrevenido) que no tiene movilidad alguna en sus extremidades inferiores y superiores, salvo un poco en los dedos. Necesitará ayuda para todas las actividades diarias, para lavarse, para vestirse e incluso para alimentarse. En estas condiciones, y asumiendo que no estamos a favor de la igualdad material (como asegura Pettit), lo mejor que puede hacer una sociedad por ella es construir residencias en las que poder atenderla a ella y a las demás personas que se encuentren en su misma situación. En dichos centros un cuerpo ingente de sanitarios compuesto por médicos, enfermeros, celadores... atenderá sus necesidades básicas como la alimentación o la higiene personal. Claro que estarán recluidas, puesto que no podrán salir, y tampoco tendrán la libertad de elegir sus propios horarios o las actividades que deseen realizar o... En definitiva, está bien a las claras que no solamente no son iguales materialmente a las personas que viven sus vidas fuera de la residencia, sino que tampoco son iguales “estructuralmente”. “De acuerdo —quizás se conteste lacónicamente—, ¿qué podemos hacer? Tienen una enfermedad incurable que no les permite hacer lo que el resto, ¿cómo tratarles igual? Hacemos lo que podemos, y esto es lo más que se puede hacer. Nos preocupamos por ellas y es por eso que las encerramos. Por su bien”. Resuena con toda su fuerza aquél miedo que sentía Berlin frente a la libertad positiva. Allí el “verdadero yo”, conocido exclusivamente por los que *nos* gobiernan, era el que se esgrimía para oprimir; aquí es el cuerpo, pero el fin y la conclusión es la misma: la opresión.

Sigamos con el ejercicio de imaginación. Supongamos ahora que a la misma persona con la misma lesión (o enfermedad) le concedemos una silla eléctrica que pueda conducir; supongamos igualmente que las aceras están rebajadas, el transporte es accesible, los edificios tienen ascensores y rampas, etc. Imaginemos también, que aquél cuerpo sanitario sale de los centros y va a las casas de esas personas... No es necesario que estén todo el día detrás de ellas, las levantarán, lavarán, vestirán y acostarán. Quizás también las tendrán que ayudar durante las comidas. En realidad, es una figura que ya existe, la del asistente personal, en diferentes modalidades. En cualquier caso, lo que

habremos conseguido es sacar a aquellas personas encerradas en residencias. Gracias a la tecnología podrán trabajar, conducir... Podrán relacionarse con las personas de su entorno, ir a locales de ocio (suponiendo que estén adaptados), mantener amistades... Pero nada de esto se conseguirá sin financiación. En este punto conviene recordar nuevamente las palabras de Berlin cuando aseguraba que la falta de libertad se debe a que las opciones que tenemos nos sean inaccesibles «como resultado, querido o no querido, de determinadas actividades humanas alterables, o del funcionamiento de las gestiones de los hombres». Será opresión «si es que han sido querid[a]s deliberadamente (o, quizá, si van acompañados de la certeza de que pueden dificultar determinadas posibilidades)».

Se ha demostrado que las opciones de esas personas (las del ejemplo que hemos utilizado en los párrafos anteriores) están siendo cercenadas “por actividades humanas alterables” e incluso oprimidas, ya que si no han sido queridas deliberadamente sí que sus responsables son conscientes de “que pueden dificultar determinadas posibilidades”. Creo que nadie objetará cuando aseguro que si a alguien se le encierra sin haber cometido delito alguno y existiendo la posibilidad de no hacerlo (lo de encerrarle) no se le estará tratando justamente ni es igual ante la ley, y mucho menos libre. Asumiendo lo anterior, desde el punto de vista de la misma teoría republicana que defiende Pettit, se tendrá que asentir cuando se afirma que esas personas no son libres, ni tratadas igualitariamente, más bien todo lo contrario. Con lo dicho hasta aquí me parece inconcebible mantenerse impasibles y, como mucho, asegurar que sí, que «el estado puede o no ofrecer al disminuido físico, por ejemplo, medios que faciliten la locomoción», que si lo hiciera estaría en una mejor posición pero que, en realidad, tampoco pasa gran cosa si no lo hace. Esta postura se entiende menos, si cabe, al añadir un apunte más respecto a la concepción de la persona.

Pettit concibe al individuo en sociedad como poseedor de *poderes*. Éstos serían los «factores que pueden incidir en el tejido político, jurídico, financiero y social»³³⁰. Así, debemos atender además de a su capacidad de defenderse de la interferencia arbitraria de alguien, a los poderes del otro (de ese *alguien*), para medir su libertad como no-dominación. Precisamente a esto se referiría Pettit con igualitarismo estructural y es lo que un buen Estado republicano tendrá que asegurar. Pero, ¿cuánto puede incidir en el tejido político una persona invidente a la que no se le permite votar en braille, teniendo

³³⁰ *Ibid.*, p. 153.

que depender (con suerte) de un buen samaritano que le “ayude” a hacerlo? ¿Qué poder financiero puede tener una tetrapléjica a la que se le impida³³¹ acceder a su centro de trabajo? ¿Cómo alguien encerrado en casa, obligado a encerrarse, puede ser un sujeto socialmente activo e influyente? La teoría republicana, al parecer, no es que sea incapaz de responder (que también) a todas estas cuestiones, es que ni siquiera se plantea los interrogantes anteriores. No aparecen, por ejemplo, entre los problemas que según Salvador Giner debe solventar la teoría: «La producción empresarial de la servidumbre (...) La estructura corporativa de la sociedad moderna (...) El control corporativo de la economía mundial (...) El socavamiento moral mercantil de la ciudadanía en condiciones de corporatismo avanzado (...) El neotribalismo (...) La producción mediática de la realidad»³³².

Hacer frente al dilema de la intensidad frente a la extensión y al problema de la igualdad material, aparentemente no entra dentro de la agenda republicana. Sin embargo, es algo difícil de comprender si hacemos caso a Antoni Doménech cuando asegura que la teoría republicana reconoce que «para existir políticamente es necesario no depender material ni espiritualmente de otros»³³³, salvo que con dependencia material única y exclusivamente entendamos dependencia económica. En cualquier caso, por todo lo visto, considero que esta forma de entender la libertad como no-dominación, y el entramado político que la sustenta, no son la vía adecuada para tratar de manera justa al mayor número de personas posibles. Las bolsas de exclusión que crea la desacreditan. El olvido reiterado por parte de la teoría republicana tradicional de toda una serie de sujetos intencionadamente excluidos junto con el inexcusable abandono de los teóricos republicanos actuales, que teniéndolos bien presentes los apartan por ser un estorbo para su teoría —o, cuando menos, los relegan a un segundo plano—, es insostenible.

³³¹ Aun aceptando que la imposibilidad de acceso viene dada por lo que se suelen llamar barreras arquitectónicas —suponiendo la no intervención humana—, el impedimento seguiría vigente. Pero es que, como es obvio, esas barreras son fruto de la estructura de la ciudad, y los edificios que la componen, perpetrada por los arquitectos y auspiciada por las élites políticas de la misma.

³³² GINER, Salvador . La estructura social de la libertad republicana. *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, n. 32: pp. 5-29, 2004.

³³³ DOMÉNECH, Antoni. “Democracia, virtud y propiedad”. En: ARTETA, Aurelio. GUITIÁN, Elena García y MÁIZ, Ramón (eds.) *Teoría política: poder, moral, democracia*, ed. cit., p. 292.

3.7. La libertad social.

En el libro *Liberalismo* L. T. Hobhouse plantea una división de la libertad diferente a la ya conocida oposición entre libertad negativa y positiva (o de los modernos y los antiguos que diría Constant). Como Hobhouse las define, la diferencia radicaría en que una es social y la otra asocial:

Surge una distinción entre la libertad antisocial y la social. La libertad antisocial es el derecho de un hombre a usar sus poderes sin tener en cuenta los deseos de nadie más que los suyos propios. Esta libertad es teóricamente posible para un individuo, [pero] es teóricamente imposible para una pluralidad de individuos que viven en contacto mutuo. [La libertad social] es la libertad que puede ser disfrutada por todos los miembros de una comunidad, y es la libertad de elegir entre las líneas de actividad que no impliquen daños a terceros. Como experiencia de los efectos sociales de la acción madura, y como la conciencia social está despierta, la concepción del daño es ensanchada y se profundiza en la comprensión de sus causas. Por consiguiente, el área de las restricciones aumenta. Pero, puesto que un daño infligido es en sí mismo devastador para el que lo padece, ya que disminuye su salud, constriñe su vida, coarta sus poderes, la prevención de tal daño le hace libre. La restricción del agresor es la libertad de la víctima, y solo por la restricción de las acciones por las que los hombres se dañan entre ellos es como en comunidad ganan libertad en todas las acciones que pueden ser perseguidas sin causar una discordia social definitiva.³³⁴

Atendiendo a la diferencia entre libertad negativa y positiva, sabemos que la primera aboga por la no interferencia, mientras que la segunda tiene que ver con el autogobierno. En ambos casos, la referencia es la relación que tiene el individuo consigo mismo. La libertad negativa, supuestamente defendida por el liberalismo, pretende que el individuo es libre cuando no es molestado para seguir sus planes, siempre y cuando éstos respeten los de los demás; la positiva, defendida por los republicanos, añade que todas las normas que rijan la vida de una persona deben ser consentidas por ella misma, de lo contrario no será libre. Así, un esclavo que se salga siempre con la suya, sepa manipular a su dueño, siguiendo el primer supuesto sería libre, puesto que nadie le impide hacer lo que quiere, pero no siguiendo el segundo, ya

³³⁴ HOBHOUSE, Leonard Trelawny. *Liberalism*. Gran Bretaña: Oxford University Press, 1944, p. 92.

que aunque de hecho no lo haga, el dueño del esclavo tiene el poder de obligarle arbitrariamente a hacer algo aun cuando sea en contra de su voluntad.

Sin embargo, según la formulación de Hobhouse, la libertad asocial pretendería que el individuo es libre cuando usa su poder sin tener en cuenta los intereses de los demás. Algo que, en una comunidad de individuos que viven en contacto (como es cualquier ciudad o Estado moderno), es del todo imposible. Así que sólo nos quedaría optar por la única factible de las dos, la libertad social, aquella que puede ser disfrutada por todos los miembros de la sociedad y que implica no dañar a otros, al resto de personas que nos rodean. Es decir, el énfasis no se sitúa en el yo encerrado en sí mismo, no se trata de que no me dañen los demás o de que me autogobierne, sino de no dañar al otro. Este cambio de enfoque hace temblar las bases del liberalismo tradicional, ya que obliga a cambiar la concepción del individuo. Para subsistir, el liberalismo parece necesitar de un ser solitario, que se mueva por el egoísmo y el afán de colmar sus deseos. El camino para lograrlo es lo que se llamará libertad. Sin embargo, si entre sus intereses añadimos al mismo nivel que el sentimiento egoísta, o incluso por encima, la necesidad —y no sólo por conveniencia— de no hacer daño a los demás, se trastoca toda la ética liberal tradicional. Si somos en sociedad, si somos con el otro, sólo seremos libres no dañándole, puesto que haciéndolo es evidente que nos estaríamos haciendo daño a nosotros mismos. Además, de esta forma podemos añadir al cuidado de sí el cuidado del otro, porque la inacción en muchos casos también es una forma de dañar.

Siendo así las cosas, al construir un edificio sin ascensor y/o sin rampa; al colocar semáforos sin señales sonoras, etc., se estaría perjudicando a una parte de esos otros, por lo que el agente de tal acción (en este caso la administración pública, el Estado) no sólo estaría restringiendo la libertad de esas personas, sino también la suya propia y, por extensión, la del resto de los integrantes del Estado. Es la sociedad en su conjunto la que debe ir obteniendo grados de libertad, mejorando la situación de los miembros de dicha sociedad.

Naturalmente que esta definición no está exenta de problemas. Para empezar porque la necesidad de acotarla hace que se traicione a sí misma. ¿Por qué esos “otros” son sólo los integrantes de una sociedad bajo el auspicio de determinado Estado? ¿Por qué no llega a todos los humanos? Y, si lo hace, como creo que debiera hacerlo, ¿es acaso posible? A lo largo de la historia de la humanidad, las tribus, las ciudades, los países..., cualquier organización humana más o menos extensa ha entrado en disputa con las

demás organizaciones humanas de su entorno. Y en el estado actual de las cosas, ese entorno ya es el mundo. Nos guste o no, estamos interconectados, así que muy poco (por no decir nada) de lo que hagan los miembros de un Estado dejará de afectar en alguna medida al resto de la humanidad. De ahí que la libertad social debiera estar globalizada; será más difícil que se haga efectiva, pero será más justa. Por otra parte, la idea habitual de libertad nos impele a hacernos la siguiente cuestión: ¿Por qué voy a ser yo menos libre pudiendo hacer todo lo que se me antoje? Si mi forma de actuar perjudica a alguien, será esa persona la que vea coartada su libertad, pero en ningún caso puedo ser yo.

Somos únicamente en sociedad, así que dañarla ya sea en su conjunto o perjudicando a alguno de sus miembros también nos repercute negativamente a nosotros mismos. Esta conclusión salta más a la vista en grupos pequeños, por lo que cuanto más lejos nos vayamos menos la percibiremos. Por eso la libertad social se diluye cuando hablamos de una sociedad global, cuando extendemos la libertad a cualquier lugar del planeta habitado por alguien considerado como persona. Sin embargo, desde mi punto de vista, ese debe ser su objetivo: yo no soy libre, verdaderamente libre, si los demás no lo son. Y ellos no lo serán si son oprimidos por mí (o por algún otro) directa o indirectamente. Lo que suma otro problema a la cuestión: si una persona es dañada, aunque yo no la haya perjudicado, según el criterio de la libertad social ¿dejaré de ser libre?

Parece que nos encontramos en un callejón sin salida. Si la formulación habitual de la libertad (entendida aquí como la libertad asocial) es un imposible, porque de lo contrario dejaríamos de ser personas y sólo éstas pueden llegar a ser libres, tampoco es viable la libertad social. En este último caso la imposibilidad no es teórica sino práctica. Creemos que el tipo de libertad que exige no se llevará a la práctica nunca, pero eso no quiere decir que no debamos intentar hacer todo lo posible para alcanzarla. Si somos conscientes de que es la única que puede llegar a ser, que es la única realmente humana, la única que concierne a las personas, sí que la podemos aceptar como objetivo. De hecho, es esta formulación de libertad la que tendremos en cuenta en la última parte del presente trabajo.

Considero que las ideas de libertad como no intromisión de los demás en mis planes o como autodomínio, por sí solas, no son válidas. Necesitan de un báculo que las apoye en el mundo exterior, de una guía que haga salir a la libertad de su mismidad. Porque, si dependemos para todo de las personas que nos rodean, ¿cómo no lo vamos a hacer para

ser libres? Y si yo necesito a los demás, también ellos me necesitarán a mí. Así, la persona se convierte en un ser interdependiente, todo lo contrario que los individuos liberales con complejo de Robinson Crusoe. Esta es una visión más real de lo que el ser humano realmente es.

Además, creo que es la única vía posible para salvar el concepto de libertad. Es cierto que quizás entonces, nos dirá Berlin, estemos hablando de otra cosa, de justicia e igualdad si se quiere, pero no de libertad. Sin embargo, visto lo visto, sabiendo lo que sabemos sobre la mente del ser humano y, sobre todo, lo que todavía no sabemos, no queda otra opción para seguir manteniendo nuestro lenguaje, para poder seguir hablando de libertad, de responsabilidad, o para escapar del peso insoportable del determinismo, que asimilarla a otros conceptos, como nos lleva a aceptar la idea de libertad social. Esta clase de libertad será inseparable de la justicia y de cierta clase de igualdad. Desde mi punto de vista, al contrario de lo que defiende Berlin, en lugar de debilitarla lo que conseguimos así es fortalecerla. De otra forma, no veo ninguna posibilidad de hacer frente a la idea de que no somos libres, de que estamos determinados genéticamente o socialmente, de que todos nuestros actos en realidad están gobernados por la heteronomía. Solamente pasando al deber ser —lo que debe ser la libertad humana teniendo en cuenta su única posibilidad de existencia como tal— podremos encontrar ese resquicio de luz que nos permita seguir hacia delante.

Hemos elevado sobremanera el listón para alcanzar la libertad. Ya no dependerá de lo que nos hagan lo demás a nosotros o de lo que nosotros autónomamente seamos capaces de llevar a cabo. Ahora, en el propio núcleo de nuestros planes de vida están imbricados los otros. No hay otra salida. En última instancia, siguiendo el modelo social, lo que pretendo es precisamente encontrar un modo de seguir moviéndonos —que en palabras de Bernstein al fin y al cabo es el único objetivo importante—. Pero, claro, tenemos que saber, si no hacia dónde nos movemos sí, por lo menos, qué estamos consiguiendo con el movimiento. Y para eso si bien no es necesaria una meta sí que necesitamos un punto de partida. Hasta ahora, lo que hemos hecho hasta aquí, ha sido negar, decir no... Tenemos que empezar a decir sí. Para ello nos servirán algunos de los elementos que hemos analizado (como la idea de libertad social), aunque del propio análisis que hemos llevado a cabo en su conjunto se pueden sacar interesantes conclusiones. De todas formas, y antes de pasar a ese *decir sí* tenemos que analizar una corriente política que hemos dejado al margen pero que en este punto en el que tenemos

tan presente la necesidad de movimiento (y su importancia), que hemos presentado un mapa con las concepciones más importantes de la idea de libertad... Llegados a este punto, decía, estamos “maduros” para adentrarnos en las procelosas aguas del socialismo y, más concretamente, de la socialdemocracia.

IV. LA SOCIALDEMOCRACIA.

La socialdemocracia es un movimiento político surgido a finales del siglo XIX que hunde sus raíces en el marxismo, pero que se separa de él en sus métodos. Así, la principal diferencia la encontraríamos en que « [...] para los socialdemócratas la transición de la sociedad capitalista al socialismo se pretende a través de medios pacíficos —reformas graduales dentro del sistema— y no de medidas violentas como la revolución con miras a destruir el capitalismo como modo de producción»³³⁵.

Socialismo y democracia son los conceptos clave, nada que no nos indique ya su denominación. Pero, ¿qué es socialismo? Y, claro, ¿qué es democracia? Si son los dos términos que la definen debemos saber antes qué demonios significan ellos. Lo cual, aunque necesario, me resulta bastante complicado llevar a cabo, sobre todo resumirlos en unas pocas páginas, que es concretamente mi propósito. En cualquier caso, trataré de hacer un análisis lo más razonablemente clarificador para el tema que aquí nos ocupa, que no es otro (recordamos) que enfrentar a las diferentes teorías políticas con las discapacidad y con las personas a las que se considera discapacitadas. Es desde esta perspectiva que debemos analizar la socialdemocracia, los dos conceptos clave de los que surge, como son el socialismo y la democracia, y lo que resulta de esta unión: el Estado de bienestar.

4.1. Socialismo.

El término socialismo surge por primera vez en la década de los años treinta del siglo XIX. No está muy claro dónde, ya que si bien algunos atribuyen su aparición al reformador inglés Robert Owen (y por tanto a Inglaterra como su país de origen), otros conceden la paternidad al filósofo francés Saint-Simon (entonces, oriundo de Francia), y tampoco es intención de este trabajo hacer una cronología del término. Lo que sí es más claro, por lo menos a decir de Bernstein, es que su origen no tiene nada que ver con el comunismo, ya que unos y otros podían ser socialistas «pero no eran comunistas, sino más bien adversarios del comunismo, y fueron, sobre todo, enemigos de la lucha de clases»³³⁶. Aunque esto tampoco es que nos sirva en exceso para encontrar una definición clara. Para empezar porque ya desde sus inicios el término obtuvo tanto éxito que fue manoseado de tal forma que personas de pensamiento político contrapuesto

³³⁵ Fundación por la Socialdemocracia de las Américas. *¿Qué es la democracia? Los principios y valores de la tercera vía*. [En línea]. México, 2006. Disponible en: www.fusda.org/socialdemocracia.pdf

³³⁶ BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo democrático*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 134.

podían utilizarlo sin error. De hecho, si atendemos a la clasificación que Marx y Engels llevaron a cabo en *El Manifiesto Comunista* nos encontramos con la existencia de tres grandes bloques de socialismo, con sus divisiones internas. Así, podemos diferenciar entre socialismo reaccionario, y dentro de este bloque entre socialismo feudal, pequeñoburgués y alemán o “verdadero”; socialismo conservador o burgués; y socialismo y comunismo crítico-utópicos³³⁷. Estos últimos serían los únicos verdaderamente comunistas, el germen del socialismo científico. A esta clasificación añadimos la noción de socialdemocracia gracias a Gottfried Kinkel, que en 1848 crea el término “socialdemócrata”. Aunque no será realmente a partir de 1863, de la mano de Ferdinand Lasalle, que comience a estructurarse la socialdemocracia como una concepción política independiente, aunque heredera, del marxismo. Emancipación que no culminará hasta bien entrado el siglo XX.

Los primeros socialistas, los Owen, Fourier... Aquellos a los que Marx y Engels denominaron como utópicos, pretendían «sacar de la cabeza la solución a los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época»³³⁸. Al encontrarse la producción capitalista y la conciencia de clase en un estado casi larvario, era imposible ver la inevitabilidad del socialismo —como así preconizaban los marxistas—, por lo que se trataba de crear proyectos de la nada con la intención, a través de ejemplos (como los falansterios de Fourier), de implantarlos más tarde en la sociedad. «Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, mas tenían que degenerar en puras fantasías»³³⁹. Este desconocimiento de la realidad social junto al “utopismo” de sus medios, son las dos principales críticas de los marxistas, aunque sin olvidar todo lo positivo que había encerrado en sus doctrinas.

En realidad, las dos críticas son una, ya que el “utopismo” viene dado por esa ceguera ante los hechos. Según Engels, para los utopistas el socialismo era algo así como la verdad absoluta, cuyo descubrimiento iluminará al mundo y acabará con todos los males. Así, como verdad absoluta que es, no está sujeta al tiempo y al espacio,

³³⁷ A diferencia de la opinión de Bernstein, para Marx y Engels: «los verdaderos sistemas socialistas y comunistas, los sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc. [...]». En lo que sí parecen concordar es en la negación de la lucha de clases, «pero la forma embrionaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, les lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase». MARX, Karl y ENGELS, Frederic. *El manifiesto comunista*. Barcelona: Edicomunicación, 1998, pp. 134-135.

³³⁸ ENGELS, Federico. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. [En línea]. Marxists Internet Archive, 2000. Libro I. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc>

³³⁹ Loc. cit.

siendo el azar el que posibilite su descubrimiento. Es esta concepción la que hará que sus métodos sean utópicos. Desconocer la realidad histórica, la necesidad de unas condiciones materiales específicas para la instauración del socialismo... es el pecado de los primeros socialistas. Así que «[p]ara convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad»³⁴⁰, acudiendo a la dialéctica hegeliana:

Sólo siguiendo la senda dialéctica, no perdiendo jamás de vista las innumerables acciones y reacciones generales del devenir y del perecer, de los cambios de avance y de retroceso, llegamos a una concepción exacta del Universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad, así como de la imagen proyectada por ese desarrollo en las cabezas de los hombres.³⁴¹

La diferencia entre unos y otros no serían pues los objetivos sino los medios. Los primeros están cegados por un velo de la ignorancia que les impide ver la realidad. Los segundos, gracias a la dialéctica, son capaces de ver ese proceso histórico que culminará inevitablemente en el socialismo. Si bien, en este caso será una dialéctica basada en el materialismo histórico —la conciencia del desarrollo histórico de la humanidad, cuyas «leyes dinámicas» deberá descubrir— en lugar de en el idealismo hegeliano. Con estos mimbres, a decir de Marx y Engels, estamos preparados para afrontar lo que el futuro inexorablemente nos deparará. Para empezar porque gracias a las primeras revueltas de los trabajadores, como la que estalla en Lyon en 1831 o la de los Cartistas en Londres, se posibilita el análisis de la historia de la humanidad (a excepción de su estado primitivo) como una continua lucha de clases surgidas por las relaciones económicas (de producción y de cambio) de cada época histórica.

De este modo el socialismo no aparecía ya como el descubrimiento casual de tal o cual intelecto de genio, sino como el producto necesario de la lucha entre dos clases formadas históricamente: el proletariado y la burguesía. Su misión ya no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto,

³⁴⁰ *Ibid.*, libro I.

³⁴¹ *Ibidem.*, libro II.

descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada.³⁴²

Este descubrimiento junto con el de la plusvalía —valor que crea el trabajo no pagado de los asalariados que supera al creado por su fuerza de trabajo y del que se apropia el capitalista gratuitamente— son en opinión de Engels los dos mayores descubrimientos de Marx y los que permiten dar el paso verdadero de ese socialismo rudimentario, utópico, al socialismo científico.

El punto que nos interesa aquí es la división de esas dos clases en lucha, la de los proletarios y la burguesía, o de manera más extensa (como vio Saint Simon), entre los ociosos y los trabajadores. Las dos primeras clases surgen de la evolución histórica de las condiciones económicas imperantes en cada época. Es cierto que existen los campesinos o la aristocracia, pero las dos en lucha en la fase del capitalismo son la burguesía y el proletariado. La una por mantener el poder acumulado gracias a las nuevas formas de producción y la otra, como clase desamparada que no tiene nada que perder, por ganarlo. Pero en este caso, en el del proletariado, es una victoria para la gran mayoría. Finalmente, porque es del todo inevitable (como aseguran Marx y Engels que demuestra el materialismo histórico), todas las clases desaparecerán y, con ellas, el Estado, que no es más que una superestructura, y como tal, pasajera.

Mientras la filosofía de la historia de los escritores anteriores hasta Hegel (y con particular fuerza precisamente en Hegel) avanza hacia un perfeccionamiento siempre mayor del Estado, la filosofía de la historia de Marx avanza a la inversa, hacia la extinción del Estado. Lo que para los autores precedentes es la sociedad prestatal, esto es, el reino de la fuerza irregular e ilegítima —ya sea él el bellum onmiun contra omnes de Hobbes, o el estado de guerra o de anarquía que, según Locke, una vez comenzado no puede ser abolido sino con un salto en la sociedad civil o política, o la société civil de Rousseau, en que está vigente el pretendido derecho del más fuerte, que en realidad no es derecho, sino mera constricción, o el estado de naturaleza como estado "sin ninguna garantía jurídica" y por lo tanto provisional de Kant—, para Marx todavía el Estado, el cual, en cuanto reino de la fuerza o, según la conocida definición que se nos da en *El Capital* "violencia concentrada y organizada de la sociedad", no es la abolición ni la superación, sino más bien la prolongación del estado de

³⁴² Loc. cit.

naturaleza, esto es el estado de naturaleza como estado histórico, o prehistórico, no sólo imaginario o ficticio, de la humanidad.³⁴³

Es en el seno de la sociedad civil donde surgen las clases. El papel del Estado, su único relevante, es a través del monopolio de la fuerza tratar de que la lucha de clases no se eternice fortaleciendo el papel de la dominante (en este caso la burguesía)³⁴⁴. Así que si desaparecen las clases, lo que ocurrirá con la victoria ineludible del proletariado, el Estado dejará de ser útil, sólo una rémora de un pasado que no merece la pena recordar.

Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime a la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, por tanto, su propia dominación como clase. En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.³⁴⁵

Claro, al ser el Estado instrumento de la Burguesía como clase dominante, el proletariado cuando llegue al poder tendrá que destruir todas las instituciones burguesas, para así convertir al Estado en instrumento suyo y no al revés, que sea el corcel el que termine domando al jinete, lo que sería un terrible error —que es precisamente lo que tratará la socialdemocracia, tomar el poder del Estado burgués desde el interior, sin destruirlo—. Pero, ¿qué sucede mientras se está destruyendo todo el edificio burgués? ¿Qué pasa con la vida que transcurre hasta que el proletariado deje de ser una clase dominante, de hecho, deje de ser una clase y destruya al resto? No parece nada claro y si lo está, acudiendo al resultado de los intentos que han llevado la etiqueta de comunismo, las conclusiones no son muy positivas. Desgraciadamente, todo lo contrario.

Si el socialismo es el resultado del análisis de las condiciones materiales e históricas y de la búsqueda de los medios para su culminación, o bien se ha errado en el análisis

³⁴³BOBBIO, Norberto. *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 136.

³⁴⁴ «El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra». Marx y Engels, op. cit., p. 123.

³⁴⁵ Ibid., pp. 123-124.

—algo que más tarde demostrará Bernstein, y la propia experiencia histórica— o bien los medios que se han utilizado no han sido los adecuados. Y es que para llegar al libre desarrollo de cada uno, antes hay que pasar por encima de los antagonismos de las clases, hay que olvidarse del “cada uno”, de la existencia individualizada para atender solamente al burgués, al agricultor o al proletario. Esta última clase, como la única carente de todo, como la única que no tiene nada que perder, será la encargada de dinamitar el Estado Burgués. Simplemente aquí no hay sitio para la idea de discapacidad. Y si bien es cierto que Marx y Engels se referían a los discapacitados, lo hacían refiriéndose únicamente a los mutilados o enfermos por las condiciones insalubres de las fábricas. La discapacidad existe, como por otra parte todo lo demás, únicamente adscrita al trabajo. Entonces, ¿en qué categoría incluimos al enfermo mental recluido en un sanatorio pagado por sus burgueses padres si casi con seguridad sus condiciones de vida lo acercarán más a los mutilados fabriles que a su opresora estirpe?

Sencillamente me veo incapaz de responder a esta pregunta. Está meridianamente claro que, al final, cuando la meta se alcance y “el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos”, todas las condiciones y necesidades de cada persona será cubierta. Se le dotará de lo que necesite independientemente de lo que pueda aportar a la sociedad. Pero, ¿hasta entonces qué? La revolución podrá pasar por encima de todo aquél que se le oponga, sin miramientos. Hemos visto los resultados de esto, pero aun suponiendo que lo que realmente se ha llevado a cabo todas las veces no es más que una traición al marxismo, una desviación leninista de lo que Marx propuso, nos queda la duda de por qué se va a considerar las necesidades de un burgués (independientemente de sus condiciones), cuando es precisamente su poder lo que se está intentando derrocar. Además, ¿cómo se le debería considerar? ¿A qué clase pertenecería realmente? «Una clase de una determinada sociedad [...] está formada por aquellos elementos de dicha sociedad que, como característica primordial, viven bajo las mismas condiciones de vida —condiciones de propiedad y de lucro— y constituyen una parte importante de la misma»³⁴⁶.

Durante la época del “Gran Encierro”, y en realidad durante la mayor parte de la historia de la humanidad, como ya hemos visto, principalmente aquellas personas consideradas con deficiencias cognitivas o con alguna enfermedad mental, mantenían unas condiciones de vida similares. Se les consideraba en minoría de edad durante toda

³⁴⁶ BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo democrático*, ed. cit., p. 148.

su vida, se les impedía la toma de decisiones y, habitualmente, se les encerraba. Carecían, sin ninguna duda, de libertad. También era difícil que fueran poseedores de propiedades (hemos visto como en muchos casos se les impedía heredar) o de lucro. Y si bien es cierto que este último aspecto se agravó con la producción capitalista que apartaba del mercado de trabajo, y por tanto del lucro, a muchas personas que antes sí podían acceder a él a través del trabajo familiar, esta situación no merma el argumento, más bien al contrario. Si lo que pretendo decir es que existía una clase, que el capitalismo homogeneizara su situación y ampliase su número añadiendo a otros discapacitados (principalmente para trabajar) sencillamente potencia su existencia como tal (clase). Solamente la coletilla de que además deben constituir “una parte importante de la misma” puede invalidar la idea de considerar la discapacidad, o más concretamente la discapacidad mental, como creadora de clase —habría que definir mejor qué es una parte importante de la sociedad para poder responder con más claridad—. En cualquier caso, al igual que el proletariado, no poseen nada por ellos mismos. Así que se encuentran más cerca de esta clase que de cualquier otra, independientemente de su adscripción formal.

Nos encontramos ante una nebulosa que nos impide ver más allá. Sin embargo, me da la impresión que, al igual que ocurría con el republicanismo, el trato hacia la discapacidad más que de la concepción política dependerá de cómo se entienda aquella, ya que ésta será la que determine el trato que reciban las personas con discapacidad no sólo durante la dictadura del proletariado, también en la etapa final, con el advenimiento del socialismo, cuando “el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos”. Y teniendo en cuenta la concepción vigente en el siglo XIX respecto a la discapacidad, tanto entre la burguesía, como entre el campesinado o el proletariado, mucho me temo que la respuesta iba a distar mucho de ser la adecuada. Primero habría que conceder que no son discapacitados, que el mismo termino excluye a la persona así denominada, anula su capacidad de acción y su libre desarrollo. En este sentido, es cierto, el socialismo será cuando se anule la concepción vigente de la discapacidad, o no será. Aunque de esto no tienen por qué darse cuenta los impulsores del socialismo. De hecho, es suficiente, como se ha hecho hasta ahora, con sacar de la ecuación con cualquier subterfugio a las personas consideradas con alguna discapacidad.

Pero el punto más peligroso de este proceso es la dictadura del proletariado, por otra parte la fase donde se han estancado todos los intentos (travestidos dirán algunos) de socialismo. Y es que si con el advenimiento de este último todas las clases desaparecerán, en el periodo dictatorial las clases estarán igual de vigentes que antes. Incluso más si cabe, puesto que el proletariado tendrá plena conciencia de clase. En este periodo los individuos serán tratados como pertenecientes a ésta o a aquélla, pero nunca como individuos, como personas individualizadas. En la primera sección ya hemos visto lo que supone tratar a alguien atendiendo solamente a una parte de su identidad. Incluso alguien nacido en el seno de una familia burguesa, adinerada, propietaria de fábricas textiles y vitivinícolas, incluso esa persona, además de todo lo anterior, puede ser socialista y/o comunista. En cualquier caso, por centrarnos, siempre, en cualquier periodo de la historia que se ha decidido establecer un tipo de identidad unitaria, las personas consideradas discapacitadas, solamente han sido discapacitadas. Si suponemos que en el camino al socialismo sólo se atenderán los problemas de clase, y en este aspecto, los que atañen a la producción —por otra parte la generadora de lo único que establece la diferencia—, no podemos saber qué sucederá con aquellas que se encuentran fuera del tejido productivo. En este sentido nos quedan dos opciones, o bien se les trata de reintroducir “a la fuerza” o bien se les deja fuera, en la periferia. No son proletarias porque no trabajan, ni son burguesas porque no poseen nada, entonces, ¿qué son? ¿Qué hacer con ellas hasta la llegada liberadora del socialismo?

Independientemente de lo anterior, los teóricos que sustentan la idea del modelo social de la discapacidad (como es el caso de Oliver) son claramente marxistas. Su crítica al capitalismo es deudora de la del pensador alemán. Aún así, no veo en el marxismo una respuesta adecuada. Es más, no veo respuesta alguna, salvo ese futuro hipotético donde a todos se les dará lo que necesiten. De todas formas, a decir verdad, será la socialdemocracia y no el marxismo la que haga frente a la discapacidad, la que intente responder al problema que plantea. Teniendo en cuenta que la socialdemocracia bebe directamente del marxismo, no puedo más que suponer que la respuesta de éste no sería mejor que la de aquélla.

El socialismo se podría definir como un movimiento hacia un ordenamiento social asociativo o hacia una realización de dicho ordenamiento social. En este sentido, concuerda también con la etimología de la palabra (*socius* = asociado) [...] ¿Cuáles son, pues, los requisitos para

la realización del socialismo? El materialismo histórico los encuentra ante todo en el desarrollo moderno de la producción. [...] Al igual que la producción, las condiciones de existencia de los productores se orientan también a la socialización y a la organización asociativa del trabajo. Cuando este desarrollo se halla bastante adelantado, la realización del socialismo se convierte en una exigencia inevitable para el desarrollo ulterior de la sociedad. Llevar a feliz término esta realización es tarea del proletariado organizado en partido de clase y para esto el proletariado debe conquistar el poder político.³⁴⁷

En el párrafo anterior nos encontramos las similitudes y divergencias básicas que existen entre el marxismo (o el materialismo histórico) y la socialdemocracia. En realidad, la discrepancia fundacional es la idea marxista del derrumbamiento del capitalismo y posterior conquista del proletariado del poder político³⁴⁸. Para la socialdemocracia esto no es así en absoluto. Desde Ferdinand Lassalle, para la socialdemocracia el cambio tendrá que provenir de reformas dentro del Estado burgués que posibiliten un gobierno democrático fundamentado en el sufragio universal y donde el trabajador reciba el rédito completo de su trabajo. En términos marxistas, que el plusvalor no recaiga en las mismas manos sucias del capital. Pero, como decimos, esto no se debe lograr a través de un levantamiento violento que culmine en la dictadura del proletariado. Estas tesis lassalleanas terminarán imponiéndose y a partir de la segunda mitad del siglo XX todos los partidos socialdemócratas terminarán por romper definitivamente con el marxismo. «Para la socialdemocracia posmarxista, la institución estatal pasa a convertirse en el centro alrededor del cual orbita la práctica totalidad de la acción transformadora [...]»³⁴⁹. Es la respuesta a la pregunta de cuáles son los requisitos para la realización del socialismo la que crea la diferencia, pero no así la definición de lo que es el socialismo.

El objetivo es la realización de un ordenamiento social asociativo pero, como movimiento, el socialismo tiene un punto idealista, siempre está en camino. Si es el Estado democrático la institución de donde los cambios deben surgir y, en última

³⁴⁷ BERNSTEIN, Eduard. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Madrid: Siglo XXI, 1982, pp. 183-184.

³⁴⁸ «Con otras palabras: no existe *ningún* factor desencadenante que, *de por sí*, compela a transformar las grandes empresas en empresas estatales. [...] La necesidad *social*, las relaciones *sociales* son las que constituyen los factores *objetivos* de la socialización de sectores de producción». BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo Democrático*, ed. cit., pp. 21-22.

³⁴⁹ CORDERO FUERTES, Juan Antonio. *Socialdemocracia Republicana. Hacia una formulación cívica del socialismo*. España: Montesinos, 2008, p. 45.

instancia, la que posibilitará el socialismo, eso que siempre está en camino es el Estado democrático. Es decir, la democracia.

4.2. Democracia.

Hasta finales de los años 50 del siglo XX, los partidos socialdemócratas, en su gran mayoría, seguían manteniendo las tesis marxistas, y en particular, el intento de lograr una sociedad sin clases. Concretamente, fue en 1959 cuando el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) en Bad Godesberg anunció la obsolescencia del marxismo y la necesidad de soltar lastre si se quería gobernar una nación lastrada por la postguerra, todavía convaleciente de la derrota en la Segunda Guerra Mundial. El objetivo final de lograr una sociedad sin clases desaparece del horizonte y lo que se trata a partir de entonces es “humanizar” el capitalismo a través de una profunda reforma del Estado. En este sentido, la democracia toma un papel primordial, diferente del que se le daba hasta entonces. De ser un punto intermedio en el proceso al socialismo se convierte en el estado final desde donde comenzar el movimiento. Deja de ser un estado larvario tras el que llegará la mariposa del socialismo. La larva es lo único que hay. Si para Lenin, en el primer estadio de la revolución rusa, se tendrá que imponer no una dictadura socialista, sino una dictadura democrática que no podrá tocar las bases del capitalismo; con el nuevo rumbo socialdemócrata tendrá que ser una democracia democrática la que nivele, que no derribe, esas bases. Parece que aunque Lenin también hable de socialdemocracia, su idea de democracia es diferente:

Su porvenir [el de la dictadura revolucionario-democrática del proletariado y de los campesinos] es la lucha contra la propiedad privada, la lucha del obrero asalariado contra el patrono, la lucha por el socialismo. Aquí la unidad de voluntad es imposible. Aquí nos hallamos en presencia no del camino que va de la autocracia a la república, sino del camino que conduce de la república democrática pequeño-burguesa al socialismo. [...] El socialdemócrata no debe olvidar nunca, ni por un instante, la inevitabilidad de la lucha de clase del proletariado por el socialismo, contra la burguesía y la pequeña burguesía más democráticas y republicanas.³⁵⁰

³⁵⁰ LENIN, Ilich Uliánov. *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*. [En línea]. Pekín: Ediciones Lenguas extranjeras, 1976. Edición digital preparada por David J. Romagnolo. Disponible en: <http://juventud.psuw.org.ve/wp-content/uploads/2009/05/dos-tacticas-de-la-socialdemocracia-lenin.pdf>

Para la socialdemocracia, desde mediados del siglo XX, la democracia ni es dictatorial, ni lucha contra la propiedad privada y, desde luego, parece haber olvidado el consejo de Lenin de tener siempre en mente la lucha contra la burguesía. El objetivo sigue siendo el obrero, pero los métodos a seguir no se parecen en nada. En lugar de abogar por una dictadura se mantienen las instituciones liberal-democráticas, se pretende una economía mixta, donde aunque la planificación sea estatal los medios de producción se mantienen en manos privadas; y, sobre todo, se abandona como obsoleta la idea de lucha de clases y de conquista violenta del poder por parte del proletariado. Así que por esto es por lo que se debe entender democracia dentro del ámbito de la socialdemocracia moderna. Como decía Derrida, la democracia es un término vacío que hay que llenar para que signifique verdaderamente algo —cómo nos recuerda esto a aquella afirmación sobre el liberalismo que hacía Giner Salvador y que parece bastante común para referirnos a los términos que copan la teoría política—. Sólo tenemos que ver la diferencia que existe entre el concepto democrático de Lenin y el de democracia liberal, bastante asumido por la socialdemocracia.

En este sentido, y al igual que el republicanismo, la socialdemocracia necesitaría un ciudadano activo, exigente con el gobierno a la vez que generoso con el Estado, para que los objetivos de la redistribución y de la igualdad social se cumplan realmente. Es curioso, entonces, cómo una de las críticas a las que se ha tenido que enfrentar la socialdemocracia, y que la han hecho escindirse en varios núcleos diferentes, sea la de adormecer el espíritu ciudadano, destruir la sociedad civil y con su ansia estatalizante, no dejar margen para la libertad. En lugar de un ciudadano que controle al gobierno para que éste cumpla con su misión redistribuidora, nos encontramos con un Estado que, desde arriba, fija un camino a seguir. Se llega a la paradoja de que la igualdad de oportunidades se convierte en una carencia total de ellas, ya que sin opciones para elegir, tampoco hay oportunidades. Estas críticas, que llegan principalmente desde el liberalismo, están atacando realmente el modelo de democracia socialista. Aunque, curiosamente, sean la misma cara de la misma moneda. Porque aunque conceptualmente la democracia liberal y social difieran en muchos aspectos, a nivel práctico, sus convergencias son mayores. Por eso en países tan liberales como Inglaterra pueden gobernar los laboristas sin necesidad de dejar todo patas arriba y en otros países tan socialdemócratas como Suecia, a la inversa, pueden gobernar los liberales sin

desmantelar el Estado social sueco³⁵¹. ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué esa convergencia entre el liberalismo y socialdemocracia?

En este sentido, el modelo socialdemócrata se deslinda de las tesis y acciones ortodoxas del marxismo, desde la interpretación materialista de la historia, la lucha de clases y la dictadura del proletariado hasta la teoría de la extinción del Estado.

De esta manera, la socialdemocracia, encabezada inicialmente por partidos políticos obreros, participa en el juego de poder de la democracia liberal. Así, el parlamentarismo y el electoralismo se presentan como los campos de batalla de este movimiento.³⁵²

Ambas teorías políticas se basan en la asunción del capitalismo como único motor posible de la economía. No pueden, entonces, salirse de sus márgenes, tienen que conceder lo necesario para mantener el motor en marcha. Así, tanto socialdemócratas como liberales, asumen la necesidad del crecimiento continuo, los unos para mantener el estado social y los otros para que se materialice la independencia y libertad de los individuos. En ambos casos, es la economía la garante de los derechos y libertades. Realmente, comparten la misma concepción de la persona, aunque no así de la ciudadanía. Si los liberales colocan la libertad por encima de todo lo demás, los socialdemócratas aquilatan ésta con otros derechos. Si el objetivo del liberalismo es ofrecer las herramientas para poder salir del pozo de los perdedores, la socialdemocracia trata de que no haya perdedores. Pero, eso sí, ambas comparten la misma noción, la misma definición, de lo que significa ser un perdedor.

4.3. El Estado del Bienestar.

Sabemos que el socialismo es el movimiento que trata de lograr “un ordenamiento social asociativo”, y que la democracia liberal es el medio elegido por la socialdemocracia para lograr el objetivo. El resultado de esta mezcla, y que es su producto más propio, es el llamado Estado del Bienestar.

³⁵¹ De hecho, actualmente en Suecia está gobernado el Partido Moderado, de tendencia liberal conservadora.

³⁵² Fundación por la Socialdemocracia de las Américas, op. cit., p. 2.

[...] el paso de una economía precapitalista-feudal al mercado significa la conversión de los individuos en meras mercancías. Es decir, la vida de los individuos pasa a depender exclusivamente de la posibilidad de vender su fuerza de trabajo.

En este marco, es que la inserción de los denominados derechos sociales permite hacer posible la existencia de las personas independientemente de las fuerzas del mercado.³⁵³

En este sentido se suelen clasificar diferentes tipos de socialdemocracias dependiendo del tipo de Estado de Bienestar que defiendan, y más concretamente, de su capacidad de “desmercantilización”. Del énfasis en la protección de los ciudadanos dependerá su posicionamiento. Así, un Estado del Bienestar que sólo proteja a los peores de entre los peores, diferirá de aquél que trate de poner bajo su ala protectora a cualquiera que lo necesite, que no excluya a ningún perdedor de entre los perdedores. Pero, realmente, ¿de qué estamos hablando? ¿Qué es ser un perdedor? Porque aunque quizás supongamos la respuesta, incluso puede que todos tengamos la misma intuición sobre cómo se debe responder a la cuestión, esto significará que estamos cortados por los mismos prejuicios pero no que la respuesta sea única, ni siquiera que la que demos sea la mejor.

No nos podemos olvidar que tanto el liberalismo como la socialdemocracia asumen la tesis capitalista del continuo crecimiento: los cimientos de nuestra sociedad sólo se mantendrán en pie si la maquinaria se encuentra en un movimiento perpetuo. Teniendo en cuenta que, como bien nos enseña la termodinámica, un móvil perpetuo no existe a no ser que se le aporte energía extra para que siga avanzando y que, en nuestro caso, dicha energía (los recursos que poseemos) es finita, la idea del crecimiento infinito es un absurdo. Pero, al margen de esta afirmación, lo que nos encontramos con esta idea es que si el crecimiento es necesario para mantener o mejorar nuestro nivel de vida todo aquél que no aporte lo suficiente para posibilitar ese crecimiento, o todo aquél que no reciba el suficiente beneficio por su aportación, tendrá que ser considerado un perdedor. A toda esa masa de personas irá dirigida el Estado del Bienestar. En este sentido, el paradigma de los perdedores son aquellas personas que no puedan acceder al mercado de trabajo. Es por eso que en situaciones de un alto grado de desempleo el Estado del Bienestar amenaza con saltar por los aires, porque es incapaz de soportar tal cantidad de

³⁵³ FURLANI, Mauro. El Estado del Bienestar: auge y resquebrajamiento. [En línea] Revista Electrónica de Psicología Política, 7 (20): p. 43, 2009. Disponible en: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/repp/v7n20/v7n20a05.pdf>

perdedores. Por el contrario, el liberalismo, al no importarle la cantidad de perdedores existentes, no se siente tan agobiado en tales circunstancias.

Si el Estado del Bienestar va dirigido a los excluidos del mercado de trabajo, la socialdemocracia tiene dos vías de acción: o bien posibilitar (o tratar de hacerlo) que todas las personas tengan un trabajo o, por el contrario, tratar de conseguir que no lo necesiten. Sin embargo, teniendo en cuenta las bases del capitalismo, aquellas que no trabajen se encontrarán en una situación peor (a no ser que se sea rentista o de familia rica). Es decir, aquellas que dependan del Estado. Y en el caso que nos ocupa, el de las personas consideradas discapacitadas, doblemente peor, ya que a la noción de “perdedor” se le suma la de la “normalización”, y aunque es cierto que se puede fundir con el primer término no conviene olvidar su importancia.

La idea normalizadora tiene que ver con el modelo médico, pero qué duda cabe que tiene más en común con la idea de igualdad socialdemócrata que con la idea liberal del individuo. En este último caso, el problema, como he planteado en las páginas anteriores, es una definición errónea de lo que es la persona. Sin embargo, en la idea socialdemócrata de igualdad se puede ver el germen de la anulación de la individualidad. Creo que no tiene por qué ser así, y que realmente en la mayoría de los casos no lo es, pero no ocurre lo mismo cuando nos enfrentamos a la discapacidad. Más por el modelo médico o rehabilitador que por la socialdemocracia en sí, como pasaba con el republicanismo, las personas que más se alejan de la norma son, en países con un peso importante de la socialdemocracia, excluidas. Pero se da la circunstancia de que no pueden ser excluidas del Estado del Bienestar porque ellas son, como integrantes del grupo de perdedores (y, sin duda alguna, los más perdedores de todos), las principales beneficiarias del mismo. Su desigual anormalidad lo que sí hace es sacarlas del ideal de igualdad. Hasta aquí llegamos, se podría decir, pero nada más:

En el año 1992, el Juzgado local de Flensburg, Alemania, decidió que los turistas *sin discapacidad* tenían derecho a que se les redujera el precio de un viaje, por haber sido enfrentados con turistas *con discapacidad* en un hotel. Ello fue la consecuencia de un reclamo interpuesto por una pareja, que había reservado un paquete completo de vacaciones con una agencia de viajes alemana para ir con sus dos niños. La reclamación se debía a que en el hotel se encontraban veraneando al mismo tiempo turistas con discapacidad. Durante una semana, el hotel estuvo ocupado por diez personas con discapacidades, algunas de las cuales se encontraban atadas a sus sillas de ruedas. Estas personas participaban en comidas

comunes en el comedor del hotel. La mayoría de ellas no podía comer de manera *normal*, y la comida les caía de la boca a los baberos que llevaban atados alrededor del cuello. Comían utilizando instrumentos, entre los cuales uno era similar a una jeringuilla. A entender de la parte actora, esta escena resultaba repulsiva y dañaba el bienestar de los demandantes y sus niños, quienes no tenían forma de evitarla debido a las horas comunes de la comida y de las pequeñas dimensiones del comedor. El Juzgado de Flensburg consideró que los demandantes tenían derecho a que se les redujera el precio del viaje, ya que el servicio ofrecido por la empresa de viajes demandada había sido inadecuado, y que la expectativa a tener unas vacaciones sin impedimentos se había visto afectada. Ello debido a que los demandantes y sus niños no habían podido disfrutar de sus comidas en el hotel sin ser perturbados, ya que esas experiencias no pertenecían a las expectativas del transcurso de unas vacaciones. En este sentido, la sentencia destacó que las comidas tranquilas en un hotel suponen parte integrante de una experiencia relajante en unas vacaciones. Por otro lado, en lo que atañe a la afectación de derechos de las personas con discapacidad alegada por la parte demandada, el Tribunal entendió en ese caso que su dignidad no se veía vulnerada a través del reclamo, ya que no estaban siendo marginadas porque habían podido hospedarse en el hotel. Desde el punto de vista planteado en la sentencia, de lo que se trataba era de dilucidar qué parte debía soportar el riesgo de las circunstancias que habían conducido al inevitable daño de las vacaciones del demandante con tal “lamentable espectáculo”. En realidad la resolución comentada asumió un modelo rehabilitador (e incluso de marginación encubierta o derivada, como prefiera llamarse), que no llegó a abordar el tema de la igual dignidad de las personas con discapacidad, por considerarlas desde una mirada piadosa, y no como ciudadanos titulares de derechos al igual que el resto.³⁵⁴

En 1992, y desde hacía 10 años, Alemania estaba gobernada por la CDU, encabezada por Helmut Kohl, un partido considerado demócrata cristiano, liberal y conservador. Independientemente de la dificultad de cuadrar los términos anteriores en una ideología, parece claro que no son socialdemócratas, así que se podría suponer que la referencia no cuadra muy bien en este apartado. Podría ser, pero considero que casa con la concepción socialdemócrata cuando es guiada por el modelo médico (y, no nos engañamos, es el que ha estado vigente durante todo el siglo XX y lo que llevamos de XXI). Se aceptan los derechos de las personas consideradas discapacitadas pero, sobre todo cuando su diferencia es desagradable, no se sabe muy bien qué hacer con ellas. Así nos encontramos con aberraciones como las de “dejarles” comer en un comedor público

³⁵⁴ Palacios, op. cit., pp. 90-91.

pero compensar a aquellas personas que se ven “obligadas” a presenciar semejante espectáculo. Como asegura Agustina Palacios, se convierte en caridad lo que debería ser justicia.

Pero tampoco tenemos por qué irnos tan lejos ni en el tiempo ni en el espacio. Además, tal vez hay quienes no acepten que el caso alemán que acabamos de mencionar atañe a la socialdemocracia, entre otras cosas porque ocurre en un periodo en el que la socialdemocracia no estaba gobernando. Lo que pretendo es analizar someramente las diferentes corrientes socialdemócratas, los diferentes tipos que en la literatura sobre la socialdemocracia se establecen, para enfrentar cada una con la idea y las políticas de la dependencia que llevan a cabo (poniendo especial énfasis en la aproximación española a la cuestión). Aunque la denominación es diversa, creo que la socialdemocracia se puede sintetizar en tres clases atendiendo a sus objetivos e instrumentos para llevar a cabo dichos objetivos. Así, siguiendo a Peter Hall, si atendiendo a la experiencia los instrumentos se modifican pero el entorno y las metas no; o si los instrumentos y su estructura se modifican pero no los objetivos; o si tanto instrumentos como entorno son modificados, y los objetivos son jerárquicamente trasladados; estaremos hablando de un modelo diferente de Estado Social³⁵⁵. En el primer caso podríamos hablar de socialdemocracia tradicional, en el segundo de socialdemocracia modernizada y en el último de socialdemocracia liberal³⁵⁶. Adscribiéndonos a las políticas que han llevado a cabo los diversos países, la socialdemocracia tradicional la podríamos circunscribir en los casos de Francia y Alemania; la modernizada al ámbito escandinavo; y la liberal a Gran Bretaña.

4.3.1. La socialdemocracia tradicional.

[...] la socialdemocracia tradicional ha conservado los beneficios sociales, la baja responsabilización individual y un mercado laboral muy regulado. No se implementó una política orientada a generar conductas activas por parte de los desempleados. La estrategia “bienestar social sin trabajo” produjo un desempeño pobre.³⁵⁷

³⁵⁵ HALL, Peter. Policy Paradigms, Social-Learning, and the State: The Case of Economic Policy-Making in Britain. *Comparative politics*, 25(3): pp. 275-296, 1993.

³⁵⁶ MERKEL, Wolfgang y PETRING, Alexander. La socialdemocracia en Europa. Un análisis de su capacidad de reforma. *Nueva Sociedad*, n. 217: p. 110, 2008.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

En realidad, lo que ha sucedido en Alemania durante los últimos años, y no sólo desde que la UCD retomase el poder de la mano de Angela Merkel, también en la última etapa de gobierno del SPD, dista mucho del panorama que acabamos de mostrar. En la última década, en Alemania se ha llevado una desregularización del mercado de trabajo muy importante. E, igualmente, se ha disminuido la carga fiscal. Por el contrario, en Francia sí que nos encontramos con un modelo de socialdemocracia más tradicional y, desde el punto de vista ideológico, más acorde con sus presupuestos básicos: «La distinción entre economía y sociedad de mercado, y la firme oposición a esta segunda, marcó toda la actividad del socialismo francés bajo el liderazgo de Jospin y, más ampliamente, la de la *izquierda plural* que gobernaba Francia entre 1997 y 2002»³⁵⁸. Pero, al margen de estas posibles discrepancias, creo que nos sirve la clasificación para nuestro planteamiento.

En Alemania³⁵⁹ se considera dependiente a aquella persona que necesite por lo menos 90 minutos diarios de atención, suponiendo que la mitad de la misma sea para cuidados personales. Éste sería el caso de los dependientes de grado I (dependencia moderada) hasta un grado III (gran dependencia), en el que la necesidad de atención requerida sea un mínimo de 4 horas diarias. La protección se da a través del Sistema de la Seguridad Social, a través de prestaciones que surgen de las cotizaciones a la SS, siendo universal limitada. Es decir, el beneficiario puede ser potencialmente cualquier persona que se adecúe a los baremos de dependencia pero el coste de los servicios tiene que ser asumido por lo menos en un 25% por el propio beneficiario (gastos médicos a parte, puesto que estos corren a cargo del Seguro de Enfermedad). En 2003, dos millones de alemanes eran beneficiarios de este servicio.

El caso francés es algo diferente puesto que a pesar de también estar dividido en grados, sólo pueden ser reconocidas como dependientes personas con 60 años o más. Así que aunque una chica de 30 años pueda tener los mismos problemas para desenvolverse en su día a día que un anciano de 70, la primera no podrá optar a las prestaciones que ofrece la Prestación Personalizada de Autonomía (si bien, sí a otras).

³⁵⁸ Cordero Fuertes, op. cit., p. 113.

³⁵⁹ Los datos del modelo Alemán y Francés se han obtenido del resumen elaborado por FEAPS del *Libro Blanco de la Dependencia*. Disponible en: http://www.cermi.es/es-ES/Biblioteca/Lists/Publicaciones/Attachments/16/libroBlanco_resumenFEAPS.pdf

Se estima que en 2004 había unos 800.000 beneficiarios. Por razones evidentes, menos de la mitad que el caso alemán.

Sin poder profundizar en exceso, por falta de datos, comprobamos que los criterios que se han seguido no son en principio los más adecuados. Algo realmente palpable en el modelo francés. Es totalmente arbitrario el criterio de la edad cuando estamos hablando de la dificultad de llevar a cabo las tareas básicas diarias. Además, en el modelo de copago alemán nos encontramos en que la necesidad de cuidado puede suponer un empobrecimiento del beneficiario. Si bien, en este sentido, habría que analizar la lista y precios de los servicios del catálogo para compararlos con la prestación económica, y así poder cuantificar el gasto al que deben hacer frente los beneficiarios. De todas formas, que se necesite ayuda para el autocuidado (por ejemplo) no debería suponer una carga económica que suponga un empobrecimiento de la persona que necesita dichos cuidados. Pero hay otro asunto más, que veremos más detalladamente cuando analicemos el caso español, y que queda sobre todo patente en el modelo francés. No se considera el desarrollo de la autonomía impedido por el entorno, tan sólo por las condiciones físicas, mentales o sensoriales del individuo. El cuerpo normativo dedicado a la autonomía de la persona si parte de un modelo médico, es decir, si parte de un análisis erróneo de los motivos de esa falta de autonomía, en ningún caso puede ser válido.

4.3.2. La socialdemocracia modernizada.

La socialdemocracia modernizada no liberaliza las estructuras del Estado de Bienestar y del mercado laboral, pero las moderniza. Bajo un «Estado de inversión social», reforma el sistema de bienestar para adaptarlo al nuevo contexto de competitividad global. Pero no lo reemplaza. Este tipo de socialdemocracia no reduce las responsabilidades sociales del sector público ni tampoco se limita a la política del mercado. Amplía el rol del «Estado posibilitador» al campo social. La reducción de las transferencias de dinero, la complementación de los derechos con obligaciones y la reforma del mercado laboral — manteniendo elevados estándares de seguridad social y servicios sociales— son la base de este tipo de gobierno. Dinamarca y Suecia corresponden a esta categoría.³⁶⁰

³⁶⁰ Merkel y Petring, op. cit., pp. 110-111.

A decir de Merkel y Petring, la atrofia estatal que sufre la socialdemocracia tradicional la han sabido compensar los países escandinavos, curiosamente en los que el Estado del Bienestar tiene más peso, modernizando las instituciones (los instrumentos) pero sin olvidar los objetivos, ni cambiar su jerarquía. Se ha potenciado el énfasis en la responsabilidad personal, reformando el mercado laboral y asistencial, aunque tratando de mantener los “estándares de seguridad social y servicios sociales”. Esto se ha dado principalmente, como es el caso de Suecia, por la crisis económica que sufrieron en la década de los noventa. Además, la mayoría de estas reformas la llevaron a cabo gobiernos conservadores, aunque fueron mantenidas por posteriores gobiernos de tendencia socialdemócrata. En cualquier caso, y desde el punto de vista de las leyes sobre la dependencia, el grado de satisfacción de los países escandinavos es muy elevado en comparación con la del resto de Europa. Concretamente, vamos a acercarnos al tratamiento sueco de la dependencia.

Existe un consenso extendido entre todos los países escandinavos en que « [l]as prestaciones deberían ser universales y estar basadas en derechos de ciudadanía, no en la caridad»³⁶¹. A partir de esta idea, en estos países, los servicios públicos se han convertido en los garantes de la expansión de los derechos de ciudadanía, no sólo entre los propios “dependientes”, sino que también entre la ciudadanía en general. Por ejemplo, que el Estado se haya hecho cargo, por razones de justicia, del cuidado de los ancianos, ha posibilitado el acceso de la mujer al mercado de trabajo. Esto no quiere decir que el cuidado no profesional de la familia tenga que darse de lado, sino que debe existir la posibilidad real de elegir. Tampoco debería ese cuidado familiar recaer siempre en las mismas manos (las de la mujer), pero ese análisis queda fuera del alcance del presente trabajo.

Nos encontramos con la idea de que la asistencia a las personas forma parte de los derechos de ciudadanía y que la autonomía de las personas es la base de éstos. Pero dependiendo de la concepción que tengamos de aquella daremos una respuesta diferente. Desde determinado punto de vista, se puede entender que personas con un alto deterioro cognitivo no pueden, de hecho, ser autónomas y que, por tanto, es estúpido hacer algo por su autonomía. Así que, en este sentido, también serán diferentes

³⁶¹ DAATLAND, Taylor y SVEN, Olaf. “Taylor, target, tinker, tune. Estrategias recientes en la protección de la dependencia en la vejez bajo el modelo escandinavo del Estado del Bienestar”. En: ARRIBA, Ana y MORENO, Francisco Javier (Comp.) *El tratamiento de la dependencia en los regímenes de bienestar europeos contemporáneos*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Política Social, 2009, p. 150.

sus derechos de ciudadanía. Esta concepción del asunto, y su evolución, lo vemos claramente en las políticas de los países escandinavos, desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días.

En los años 50 y el periodo de entreguerras estuvieron dominados por una ideología segregacionista, donde los diferentes tipos de dependencia se cubrían en servicios diferenciados para cada grupo y categoría, a menudo en grandes instituciones, cuando no bajo la custodia de la familia. Un ejemplo apropiado serían las instituciones centralizadas para los “retrasados mentales”. Se siguió una política de normalización e integración durante los años 60 y 70 que fue materializada más tarde en una política de desinstitutionalización y el desarrollo de sistemas de residencias locales, como una alternativa a las instituciones segregadas y centralizadas. La descentralización y la desinstitutionalización se convirtieron en la norma para la protección contra la dependencia. Esto era parte de una ideología integracionista, y una extensión de los derechos ciudadanos para incluir personas dependientes, fueran mayores o jóvenes, física o mentalmente discapacitados. Estos desarrollos incluyeron un reconocimiento de dichas dependencias no simplemente como individuales, sino como problemas construidos socialmente. Las discapacidades fueron definidas en términos sociales y relativos, como resultado de una mala adecuación entre las competencias individuales y las demandas ambientales, y como tales, se reconocieron como una responsabilidad social.³⁶²

En este proceso podemos ver claramente el cambio del modelo médico o rehabilitador a un modelo social de la discapacidad. Al hacer hincapié en el entorno, no sólo se desplaza la carga de la “culpa” sino que, al afinar el análisis, se puede mejorar de manera efectiva la autonomía de las personas con discapacidad, por ejemplo, sacando de los centros a los “retrasados mentales”, integrándolos y creando un entorno para que puedan desarrollar efectivamente sus capacidades, ya que su falta de autonomía no dependía exclusivamente de sus facultades cognitivas. De todas formas, para ver de manera más concreta lo que este cambio de paradigma supone en el trato con la discapacidad, vamos a acercarnos al caso sueco³⁶³ en tres ámbitos básicos, como son el de la educación, el trabajo y la autonomía (entendiendo ésta en un sentido amplio).

³⁶² *Ibid.*, p. 151.

³⁶³ La información, datos y citas que se referencien a continuación, a no ser que se indique lo contrario, han sido obtenidos del informe “dignidad y democracia”. INSTITUTO SUECO. Dignidad y democracia. [En línea]. Disponible en: <http://sweden.se/other-languages/spanish/Politica-Sueca-sobre-Discapacidad-high-resolution.pdf>

1. La Ley sueca de educación, siguiendo el modelo integrador, establece que los niños y niñas que necesiten ayuda especial en la escuela deben recibirla. Por eso, la mayoría acuden a colegios ordinarios, si bien existen centros educativos especiales como son los *Specialskolor* (para el alumnado con deficiencias sensoriales o motrices graves) y los *Särskolor* (para el alumnado con dificultades graves de aprendizaje) para aquellas personas que no puedan acudir a un colegio “normal”. Que existan escuelas especiales contradice los fundamentos de la educación inclusiva, así que sería conveniente averiguar si su existencia se debe a la imposibilidad del alumnado de acudir a la educación reglada ordinaria o si es el modelo sueco educativo el que impide su acceso.

Por lo que vemos, en un primer vistazo, la intención del sistema educativo sueco es el de la integración (como, en teoría, el de todos los sistema educativos europeos). Sin embargo, si nos acercamos un poco más, encontramos algunas normas que nos hacen torcer el gesto. Así, si acudimos al articulado, nos encontramos en la sección sobre “la oferta educativa en los programas nacionales” que «los municipios que decida el Gobierno podrán en sus Escuelas de Secundaria proveer adaptaciones específicas para personas con severos problemas para la movilidad (Escuela Secundaria con instalaciones para los alumnos con discapacidad física)»³⁶⁴. Es decir, que no todas las escuelas de secundaria tienen la obligación, por lo que entiendo ninguna la tiene, de adecuarse para integrar a aquellos alumnos con problemas graves de movilidad³⁶⁵. Así que la imposibilidad de integrarse de determinados alumnos parte de este punto. No es su imposibilidad de aprendizaje, pues no tiene porqué tenerlos, o sus deficiencias sensoriales, sino sus dificultades motrices. Sencillamente, si los colegios estuvieran adaptados para sus necesidades, como así obliga la ley, no harían falta los *Specialskolor* o, cuando menos, el número de sus alumnos se vería disminuido. De igual forma, los otros integrantes de estas escuelas, personas con deficiencias sensoriales (ciegos,

³⁶⁴ Ley General de Educación (1985:1100) [en línea]
<http://www.sweden.gov.se/content/1/c6/02/15/38/1532b277.pdf>

³⁶⁵ Una persona con graves problemas de movilidad es aquella con una discapacidad física severa, que se define como:

«En esta ley, discapacitado físico severo se debe considerar a

1. alguien cuya discapacidad física por sí sola o en combinación con otra alteración funcional tiene el efecto de que él o ella no pueda participar en un programa nacional o especialmente diseñado en las Escuelas de Secundaria y
2. que con el fin de poder llevar a cabo estudios de Secundaria necesita tener acceso a una Escuela de Secundaria con instalaciones para personas con graves discapacidades físicas y
3. requiere vivienda y en algunos casos alojamiento y cuidado residenciales». Law (1999:886)

sordos...), con la asistencia necesaria, en muchos casos, también podrían acceder a educación reglada normalizada.

Parece evidente que es un problema económico, porque no estamos hablando solamente de colocar un rampa aquí y un ascensor allá. Es más, y más costoso. Pero, entonces, independientemente del motivo, se estará traicionando la norma y la idea de integración. Y aunque no olvidamos que, curiosamente, la proporción de alumnos que termina secundaria es algo mayor entre las personas consideradas discapacitadas que entre las que no lo son, no podemos olvidar que el modelo educativo dista mucho de ser un modelo realmente integrador.

2. Respecto al mercado de trabajo « [e]l Estado tiene la responsabilidad de facilitar la consecución y conservación del empleo a través de sus agencias del mercado laboral». Al igual que ocurre en otros países, contratar a una persona con discapacidad puede suponer reducciones fiscales. Además, el Estado posee una empresa, Samhall, que se encarga de colocar a personas que no pueden obtener un empleo en el mercado de trabajo. Como los CEE en España, pero con más intervención estatal. En realidad, la diferencia radica en el papel del Estado como facilitador. Una diferencia fundamentalmente socialdemócrata. Según la doctrina liberal, por ejemplo, el Estado no tiene nada que ver con el mercado de trabajo, éste se autorregularía siempre y cuando existiese la libertad e información suficiente. En el caso socialdemócrata, por el contrario, el Estado tiene un papel activo en “la consecución y conservación del empleo”. A pesar de la desregulación del mercado laboral que se supone caracteriza a la socialdemocracia modernizada, no podemos perder de vista el papel estatal en todos los ámbitos sociales (desde un punto de vista liberal, su gran talón de Aquiles). De hecho, es esta característica la que incide en la importancia de los derechos de ciudadanía. Por supuesto, el acceso al mercado de trabajo dependerá del sistema educativo, de la adecuación del transporte público, de la accesibilidad de la administración... Todo ese conjunto de elementos que permiten llevar una vida autónoma, es decir, el control de la propia vida y la toma de decisiones que importan.

3. En este sentido, el Estado Sueco, sobre todo a nivel local, enfatiza en la necesidad tanto de la asistencia personal, como en el acceso progresivo a las distintas áreas que forman la ciudad (transporte, aceras, edificios...) y el propio domicilio. Como ya hemos visto, se ha producido desde mediados del siglo pasado un movimiento para la desinstitucionalización, para que exista una posibilidad real de vivir autónomamente. La

eliminación de las barreras en los lugares públicos, la accesibilidad del transporte público y de la administración pública, son elementos fundamentales para que los derechos de ciudadanía alcancen a todos por igual y podamos hablar de una vida autónoma. Sin embargo, depende de qué concepto de “público” tengamos, el alcance será mayor o menor. Porque, ¿es un transporte gestionado y propiedad de una empresa privada un elemento público? ¿Una peluquería, un restaurante o una tienda de ropa es un lugar público? Y si no lo son, ¿se les puede obligar a los primeros a dotarse de rampas o a los segundos de carteles en braille, rebajes...? Pero es difícil transitar por la ciudad si el acceso a la mitad de ella te está vedado. Solamente manteniendo una concepción amplia de lo que es público, de las competencias del Estado, conjugándolas con la libertad individual y de elección, es posible acercarnos al objetivo. Un objetivo todavía muy lejano, y que se encuentra trabado no sólo por cuestiones ideológicas, sino también por motivos económicos. Como hemos visto que ocurre en el caso sueco. Por ejemplo, el proceso de reasfaltado, de colocación de pasamanos, rampas, semáforos sonoros... que se está llevando a cabo en Suecia desde 2008, además de mostrar las carencias de las diferentes ciudades y pueblos suecos, depende completamente de las partidas económicas que se dediquen al respecto.

Así que nos encontramos con dos impedimentos, más intrincados entre sí de lo que quizás parezca. Por un lado la cuestión económica; por otro, la ideológica. Pero este segundo elemento influye de manera crucial en el primer factor. Para verlo más claramente, observemos el último modelo socialdemócrata que nos falta por analizar y comprobaremos cómo la cuestión ideológica influye plenamente en la económica. Incluso, la primera muchas veces se escuda en la segunda para no mostrar a las claras su verdadero posicionamiento.

4.3.3. La socialdemocracia liberal.

La socialdemocracia liberal reemplazó en forma parcial las regulaciones estatales por las soluciones de mercado y, de ese modo, se acerca a las ideas liberales. Los estándares sociales mínimos y la inclusión en el mercado laboral se procuran sobre la base de la economía más que a través de un programa generoso de seguridad social. El «nuevo laborismo» y la

socialdemocracia de los Países Bajos muestran rasgos de este tipo de socialdemocracia liberal.³⁶⁶

El modelo anglosajón de socialdemocracia liberal fue liderado por los *New Democrats* encabezados por Bill Clinton y el *New Labour* liderado por Tony Blair. Ambas corrientes tienen en común la idea de renovación, la necesidad de reinención frente al dominio de los partidos conservadores (los republicanos y los tories). La principal diferencia es que en el caso británico el modelo está asentado en unos fundamentos ideológicos —al contrario del caso americano que parece más una cuestión pragmática que programática—, siendo posible rastrear de una manera más fiable los supuestos en el que se basarán sus políticas. Supuestos teóricos que se pueden sintetizar bajo el nombre de “tercera vía” acuñado por Anthony Giddens.

La tercera vía parte de una idea básica sobre los Estados del bienestar: «crean problemas de dependencia, riesgo moral, burocracia, formación de grupos de interés y fraude»³⁶⁷. Pero tampoco aboga por un Estado mínimo como el neoliberalismo. De hecho, le parece absurda la idea de que el mercado pueda reemplazar en todo a los bienes públicos. Se trataría de conjugar lo mejor del liberalismo (la economía de mercado y sus instituciones políticas) para aplicarlo al socialismo. Pero, ¿no era eso precisamente lo que pretendía la socialdemocracia desde sus inicios? ¿O es que acaso se pretende renovar la socialdemocracia con más socialdemocracia? No, ni mucho menos. Bajo la retórica de potenciar la responsabilidad individual atrofiada por el bienestarismo nos encontramos con fórmulas teóricas que evocan al discurso liberal más errado. Así, «las personas que se benefician de bienes sociales deberían disfrutarlos responsablemente, y dar algo a cambio a la comunidad social en sentido amplio»³⁶⁸. ¿Qué significa “disfrutarlo responsablemente”? ¿Qué supone dar “algo a cambio”?

En apariencia es una petición asumible: tratar con cuidado lo que se recibe y hacerse merecedor de lo recibido. Pero bajo ese halo de responsabilidad se encuentra una evidente suspicacia, un cierto recelo hacia los *perdedores*. Estáis ahí abajo por alguna razón, no puede ser que no tengáis ninguna culpa, así que se os debe mirar con cuidado. Lo que sucede es que la discapacidad violenta todo ese entramado discursivo. ¿Bienes sociales? Claro, las aceras son un bien social, y que se las rebaje una necesidad

³⁶⁶ Merkel, Wolfgang y Petring, Alexander, op. cit., p. 111.

³⁶⁷ Giddens, op. cit., p.43.

³⁶⁸ Ibid., p. 62.

imperiosa para que determinadas personas puedan transitar la ciudad. Ahora bien, ¿cómo se “disfruta responsablemente” de una acera rebajada, de un semáforo sonoro o de una administrativa pública que domine la lengua de signos? ¿Y qué se debe dar a cambio? No, no es de esto de lo que debía estar tratando Giddens. El discurso parece más adecuado cuando hablamos de prestaciones económicas. Al fin y al cabo es de lo que se hablaba, de dinero. Si recibes recursos públicos tienes que ser responsable... Y eso qué significa, ¿que no puedo gastarme la prestación en cerveza o en droga; que si recibo una paga del Estado por encontrarme en paro debo buscar activamente empleo? De nuevo el discurso ha logrado ese aire de razonabilidad: si los recursos son limitados, como de hecho lo son, se debe priorizar. Si sólo hay dinero para dos personas, habrá que atender primero a la que es responsable, a la que sin culpa alguna está sufriendo el castigo del azar. No se trata de dejar de lado a los *perdedores*, solamente a los que dentro de éstos hacen todo lo posible por no salir del lodazal donde se encuentran. En todo caso, hay que darles herramientas para que salgan, no sacarles a la fuerza.

Lo mismo puede decirse de aquellos que no tienen la oportunidad de pasar del sistema de bienestar al trabajo; los niños, los discapacitados o enfermos, los ancianos y otros. No debe sugerirse que estos grupos deban ser penalizados en el tránsito de una política social pasiva a otra activa. Pero aun así tiene sentido intentar movilizar su potencial de acción y reducir su dependencia. La política social en estos contextos ha de estar conectada a otros esfuerzos, como mejorar las condiciones para los discapacitados y enfrentarse a los prejuicios contra ellos.³⁶⁹

Como siempre, nos surgen muchas dudas: ¿qué significa aquí reducir su dependencia? Si no deben ser penalizados por el tránsito de una política social pasiva a una activa, ¿qué medidas deben tomarse? En una primera instancia, la idea de enfrentarse a los prejuicios contra los discapacitados no podría parecer más adecuada, siempre y cuando no se haga desde la base de otros prejuicios. Quedan en el aire muchas preguntas que me temo sólo podemos responder acudiendo a las políticas efectivas basadas en éste modelo. Si el gobierno de Tony Blair fue el adalid de la tercera vía es de suponer que es una buena estrategia analizar su actuación para ver cómo se han plasmado estas ideas.

³⁶⁹ Ibidem., p. 119.

Históricamente, en Inglaterra ser anciano ha significado en un alto porcentaje una pérdida importante de poder adquisitivo. «Por ejemplo, en 1978 la Comisión Real para la Distribución de Rentas y Riqueza, *Royal Commission on the Distribution of Income and Wealth*, informó que una de cada tres familias de ancianos estaban en o por debajo del umbral de pobreza y que tres de cada cuatro familias vivían en los márgenes de la pobreza»³⁷⁰. Además, la brecha entre ricos y pobres aumenta, ya que al ser las pensiones mínimas muy escasas, los beneficios que se obtienen del alquiler de bienes inmuebles u otras inversiones hacen que la diferencia económica sea cada vez mayor. Por otra parte, sobre todo durante los mandatos de Margaret Thatcher y John Major, se produjo una liberalización salvaje del mercado de trabajo y del Estado del bienestar. Como consecuencia de ello:

Durante este periodo sólo el 40% de la fuerza de trabajo disfrutó de un empleo permanente a tiempo completo o de un autoempleo seguro, el 30% experimentó autoempleo inseguro, trabajo a tiempo parcial o eventual de forma involuntaria y el 30% fueron marginados con salarios de pobreza o prestaciones estatales de subsistencia. Como resultado, uno de cada tres niños creció en la pobreza. Las desigualdades entre los que “estaban peor” y los que “estaban mejor” se incrementaron mientras que la inversión en educación, formación, infraestructuras y protección social disminuyeron a expensas de las gratificaciones a corto plazo para los consumidores ricos, accionistas y directivos de industrias privadas.³⁷¹

Este es el panorama que se encontró el partido laborista liderado por Tony Blair, así que para analizar sus políticas tendremos que tenerlo en cuenta. Pero principalmente lo que tenemos que tener en cuenta son sus propios presupuestos y, más concretamente, su compromiso de respetar la austeridad fiscal que los diferentes gobiernos conservadores habían impuesto. A pesar de centrar su discurso en tres supuestos “educación, educación y educación”, su política demuestra más bien todo lo contrario, ya que «el gasto en este capítulo en los dos primeros presupuestos neolaboristas fueron en realidad menores (4,7% del PIB) que el gasto promedio anual en educación de los Gobiernos Thatcher (5,5% del PIB) y Major (5,2% del PIB)»³⁷². Y si bien en el tercero el aumento fue

³⁷⁰ BOND, John. Dependencia, exclusión social y vejez en el Reino Unido. En: Arriba, Ana, Moreno y Francisco Javier (Comp.) *El tratamiento de la dependencia en los regímenes de bienestar europeos contemporáneos*, ed. cit., p. 214.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 220.

³⁷² NAVARRO, Vincenç. La tercera vía: un análisis crítico. *Claves de razón práctica*, n. 96, 1999, p. 66.

considerable, al venir de tan abajo, las cifras siguen siendo insuficientes. No parece una buena medida para luchar contra la dependencia de los ciudadanos el recortar en educación, probablemente la base de la libertad. Por otra parte, y en un nivel más específico de la inclusión educativa, el sistema educativo británico fue uno de los pioneros en tratar el tema, gracias al informe Warnock³⁷³, pero está lastrado por una visión médica de la discapacidad:

Alan Clark, uno de los maestros ingleses y responsable del grupo señaló que para ellos no es usual contar con el equipo interprofesionales (maestros, fisioterapeutas, logopedas...) en su sistema educativo. De hecho, señaló que en su Inglaterra, las personas con discapacidad intelectual o con problemas de desarrollo son atendidos exclusivamente por el sistema sanitario, y no por el educativo³⁷⁴.

Mantener 1088 escuelas especiales (mas 72 privadas)³⁷⁵, un 4% de las escuelas totales, tampoco parece un síntoma de inclusión educativa. Por otra parte, la discapacidad se debe analizar desde un punto de vista global: si, por ejemplo, el transporte no está adaptado es superficial establecer que todas las escuelas tienen que ser accesibles. En cualquier caso, la segregación es un problema que atañe no sólo a Inglaterra, ya hemos visto el caso de Suecia. El añadido que nos encontramos aquí es que se considera la discapacidad tan sólo desde un punto de vista sanitario, que debe atañer únicamente al cuerpo médico. Si seguimos esta vía, obviando el componente social, nos encontraremos con que aquellas personas consideradas discapacitadas verán mermadas todas (o la mayoría) de sus opciones de llevar una vida autónoma, salvo si son “curadas”, claro.

Así, nos encontramos que a pesar de que en 2005 se estableció la *Disability Discrimination Act*, un informe elaborado en 2009 por “Trailblazers”³⁷⁶ (asociación

³⁷³ Conocido así por la presidenta del comité que lo desarrolló, Mary Warnock, postula ideas tan innovadoras como que ningún niño debe ser considerado ineducable, que la educación es un bien al que todas las personas debe tener derecho o que las necesidades especiales (NEE) son comunes para todos los niños. Se puede encontrar una síntesis del informe en AGUILAR MONTERO, Luis A. El informe Warnock. *Cuadernos de pedagogía*, n.197: 62-64, 1991.

³⁷⁴ APROSUBA-9. “Maestros ingleses se interesan por la forma de trabajo de Aprosuba-9”. Nota de prensa. Villanueva de la Serena, España. 13 de octubre de 2010.

³⁷⁵ COWEN, Robert. “El sistema educativo inglés”. En: Gasòliba, Edgar (coord.). *Los sistemas educativos europeos, ¿crisis o transformación?* [En línea]. España: Fundación la Caixa, 2005. Colección estudios sociales, n. 18, p. 78. Disponible en: www.fundacion.lacaixa.es

³⁷⁶ Se puede leer un resumen del mismo en CAMPAIGN FOR TRAILBLAZERS. Access to public transport – End of the line. [En línea]. Disponible en:

sobre la distrofia muscular) muestra cómo a causa de la falta de adaptación del transporte público a una persona con problemas de movilidad le sale más caro moverse por la ciudad, puesto que tiene que costearse un vehículo privado adaptado (sea de su propiedad o sea un taxi adaptado). La mayoría de estaciones de metro y trenes están sin adaptar, al igual que muchos autobuses. Por eso, en muchos casos, una persona que se mueve en silla de ruedas tiene que esperar hasta que llegue uno que permita su acceso, con la pérdida de tiempo e inseguridad que supone eso. En realidad, cualquier persona con movilidad reducida tiene serias dificultades para acceder al transporte público. Y está claro que sin poder transitar la ciudad es difícil ser realmente autónomo. Así, aunque se invierta mucho dinero en que las personas con discapacidad se incorporen al mercado de trabajo —en 2006 el gobierno del Reino Unido invirtió 360 millones de libras para fomentar el trabajo entre ellas (25.000 personas encontraron empleo gracias a la inversión)—, los índices de empleo seguirán siendo realmente bajos: «En el Reino Unido, los discapacitados de 26 años tienen cuatro veces más probabilidades de estar sin empleo que aquellos que no cuentan con discapacidad alguna»³⁷⁷.

Segregación en las escuelas; medicalización de la educación de personas consideradas con discapacidades cognitivas; exclusión de la vía pública para personas con problemas de movilidad, lo que limita en exceso los intentos de fomentar el acceso al trabajo de las personas con discapacidad... Sencillamente, las recetas ofrecidas por la tercera vía no funcionan. Primero porque de una forma u otra sigue vigente un modelo médico que imposibilita un análisis certero de lo que la discapacidad significa y de las necesidades de las personas con alguna discapacidad. Segundo, la falta de medios (principalmente económicos) imposibilita llevar a cabo las reformas necesarias en todos los ámbitos para dar una respuesta efectiva. Al suponer que la única fuente de autonomía es el trabajo, se entiende erróneamente que fomentando éste se soluciona todo lo demás. Es cierto que este punto es importante, y que la noción de ciudadano responsable se debe potenciar, pero resulta sospechoso que todos los discursos que dicen guiarse por la búsqueda de una ciudadanía más responsable terminen por adelgazar al Estado, por reducir las partidas en sanidad, educación... Y, en última

http://www.mdctrailblazers.org/campaigns/184_public-transport

³⁷⁷ Oficina Internacional del Trabajo. *Declaración relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo*. [En línea]. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_decl_fs_110_es.pdf

instancia, que terminen por rebajar los recursos (tanto económicos como humanos) dirigidos a las personas con discapacidades.

4.3.4. El caso español.

El Estado de bienestar de los países del sur de Europa se ha caracterizado principalmente por apoyarse en la familia para que ésta realice buena parte de lo que supuestamente le correspondería a sí mismo. En última instancia, el bienestar de las personas depende más de la red familiar, por lo que hablar en este caso de Estado de bienestar no deja de ser un eufemismo. Es cierto que, y centrándonos en el caso español, existe desde hace años una red sanitaria universal que ha sido respetada, hasta hace poco, por los dos grandes partidos que han gobernado el país en democracia. Tanto los socialdemócratas (PSOE) como los conservadores (PP) han mantenido unas líneas rojas, basadas fundamentalmente en el sistema sanitario y de pensiones que no se ha querido traspasar. Si bien es cierto que estamos hablando de un mínimo bastante exiguo en comparación con los países del centro y norte de Europa. Además, hasta 2006, no había ninguna ley que se dirigiera para lograr la autonomía de las personas con discapacidad. A pesar de que existían PNCs y otras ayudas, se echaba en falta una ley integral que posibilitase realmente la integración social de los *discapacitados*. Y, precisamente, esa era la misión de la *Ley 39/2006, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en situación de Dependencia*, porque

La atención a las personas en situación de dependencia y la promoción de su autonomía personal constituye uno de los principales retos de la política social de los países desarrollados. El reto no es otro que atender las necesidades de aquellas personas que, por encontrarse en situación de especial vulnerabilidad, requieren apoyos para desarrollar las actividades esenciales de la vida diaria, alcanzar una mayor autonomía personal y poder ejercer plenamente sus derechos de ciudadanía.³⁷⁸

Parece un objetivo muy loable y totalmente acorde con lo que en este trabajo se plantea. Y en primera instancia así es, pero desgraciadamente una vez acudimos al articulado de la ley encontramos varias discrepancias con el aparente objetivo. Aunque

³⁷⁸ Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia. Exposición de motivos, primer párrafo. BOE. España, 15 de diciembre de 2006, núm. 299.

antes de entrar en materia, existen dos términos en concreto que hemos dado por definidos a lo largo de este capítulo y que tendríamos que analizar más de cerca para poder comprender una parte de los motivos de las diferencias existentes entre las diversas socialdemocracias y su trato con la discapacidad, y la diferencia sustancial entre el modelo médico o rehabilitador y el social. Estos dos términos antónimos en cierta forma, no tienen por qué excluirse. Me estoy refiriendo a la noción de autonomía y de dependencia.

Habitualmente se considera que una persona dependiente no puede ser autónoma y, a la inversa, alguien con autonomía suficiente para vivir *a su aire* no será dependiente. De hecho, esta es la visión que tiene el liberalismo de la persona: un ser independiente, con poderes absolutos sobre sí mismo y que solamente se ve coartado por la coacción externa, ya provenga de otras personas o, más habitualmente, del Estado. En este sentido ambos conceptos se excluyen, si eres autónomo serás independiente y, si no, dependiente. Pero analicemos un poco más de cerca qué significan. Y para ello vamos a utilizar la misma definición que la propia “ley de dependencia” establece en su artículo segundo:

2. Dependencia: el estado de carácter permanente en que se encuentran las personas que, por razones derivadas de la edad, la enfermedad o la discapacidad, y ligadas a la falta o a la pérdida de autonomía física, mental, intelectual o sensorial, precisan de la atención de otra u otras personas o ayudas importantes para realizar actividades básicas de la vida diaria o, en el caso de las personas con discapacidad intelectual o enfermedad mental, de otros apoyos para su autonomía personal.

La dependencia es un estado permanente en que se encuentra una persona y que conlleva cierta pérdida de autonomía física, mental, intelectual o sensorial, haciéndose necesaria una serie de apoyos para que dicha persona lleve a cabo las “actividades básicas de la vida”. Nos encontramos nuevamente en la necesidad de definir esta última cláusula, y lo haremos algo más abajo, pero mantengámonos un instante más en el plan previsto. Tal como está definida, la dependencia es a la vez circunstancial (un estado) y consustancial (permanente). Pero, sobre todo, su origen tiene solamente tres posibles causas: la edad, la enfermedad y/o la discapacidad. Ya sea por separado o entremezclándose, estos serán los motivos de que una persona sea dependiente. Una vez más descubrimos el discurso del modelo médico errando el tiro y apuntando donde no

debiera: se olvidan, supongo que inconscientemente, de añadir a la estructura de la ciudad, a las leyes que se promulguen, a las políticas que se lleven a cabo... como causas co-partícipes de la dependencia. De lo contrario, se estará viendo tan sólo una parte del problema.

1. Autonomía: la capacidad de controlar, afrontar y tomar, por propia iniciativa, decisiones personales acerca de cómo vivir de acuerdo con las normas y preferencias propias así como de desarrollar las actividades básicas de la vida diaria.

De nuevo, “las actividades básicas de la vida” y la posibilidad de desarrollarlas son las que definen la autonomía, al igual que la dependencia, pero ahora nos encontramos con una segunda necesidad: “la capacidad de controlar, afrontar y tomar, decisiones personales”. En definitiva, decidir sobre lo que necesitamos y deseamos. Sin embargo, realmente, podemos desarrollar una capacidad para controlar y tomar decisiones personales a pesar de que necesitemos ayuda para llevar a cabo las actividades básicas de la vida (de momento, sean esas las que sean). Y la norma también es de la misma opinión, porque de lo contrario no podría denominarse a sí misma *Ley de Promoción de la Autonomía Personal...* cuando va dirigida precisamente a aquellas personas que necesitan ayuda para lo más básico, es decir, a las consideradas dependientes. Así, ofreciendo a una persona las ayudas necesarias para llevar a cabo las actividades básicas de la vida se potencia su autonomía. Seguirá siendo dependiente (atendiendo a la definición anterior) puesto que seguirá necesitando de la ayuda, pero será precisamente ésta la que le haga autónomo. Se puede dar el caso de una persona con cientos de millones en sus cuentas bancarias que necesite la ayuda de un ejército de sirvientes para que le preparen la comida, le limpien la casa, le conduzcan el coche e incluso le lleven su silla de ruedas. ¿En serio pensaremos de ella que es menos autónoma que sus sirvientes —a los que puede despedir cuando quiera y que dependen de él para mantener su trabajo— porque ellos no necesitan a nadie para lavarse o comer? ¿No es acaso evidente que para llevar una vida autónoma lo verdaderamente importante es poder tomar las decisiones por uno mismo y no quién te limpia el culo?

Pero la norma presentada a bombo y platillo por José L. Rodríguez Zapatero, por entonces presidente de España, se engaña a sí misma, y a pesar de pretender fomentar la autonomía traiciona su propia definición de la misma. En la práctica, la *ley de*

Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia deja mucho que desear por estar todavía muy influenciada por el discurso del modelo médico y, como no podría ser de otra forma, por carecer de un diseño eficiente y de la financiación necesaria para llevarse a la práctica.

Sin embargo, la Ley 39/2006, condiciona, finalmente, el acceso a las prestaciones y servicios a las posibilidades presupuestarias y a la negociación de los convenios bilaterales entre la Administración Central y las Autonómicas, lo que unido a que la dotación económica ha sido insuficiente, ha provocado un importante grado de ineficacia y de insatisfacción de los derechos.

Por otro lado, el recurso al mercado (centros especializados en las distintas situaciones de dependencia o bien la compra de cuidados que se prestan en los hogares que los demandan), muestra, en términos de igualdad y universalidad, importantes carencias al depender de la capacidad económica de los afectados.³⁷⁹

En muchos casos el copago puede suponer hasta el 90% de la capacidad económica del usuario. De esta forma, se potencia una de las figuras que contempla la ley, la del cuidado familiar. Finalmente, el Estado se limita a compensar económicamente a la familia (normalmente la madre, la mujer, la hija o la hermana) por cuidar al usuario. Siendo así las cosas, no parece que la ley haya logrado cambiar mucho la característica distintiva de los Estados de bienestar del sur de Europa. Por otra parte, es un ataque directo a la línea de flotación de la propia ley, puesto que impide la toma de decisiones, es decir, la autonomía que pretende potenciar. Y aunque se piense que simplemente es cuestión de dinero, que en realidad se trata del mismo dilema en el que se encuentra cualquier persona ante cualquier servicio, no se puede negar que es una merma en su autonomía, porque no estamos hablando de comprar un coche mejor o peor, o incluso de no comprar ninguno, por falta de dinero, sino de afrontar las (recordemos) actividades básicas de la vida.

En el tratamiento de la dependencia se tiende a distinguir entre actividades básicas e instrumentales. Las primeras serían las del autocuidado, cuidado personal y, en definitiva, aquellas que sirven para llevar una vida independiente en casa (comer,

³⁷⁹ DE ASÍS ROIG, Rafael y BARRANCO AVILÉS, María del Carmen. *El Impacto de la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad en la Ley 39/2006, de 14 de diciembre*. Cinca: España, 2010, p. 24

lavarse, vestirse, levantarse...). Las segundas son más complejas y se refieren a tareas domésticas, administración y propiedad. Ciertamente se podrían, y deberían, fusionar en un solo ámbito, puesto que las segundas no parecen menos básicas que las primeras a la hora de llevar una vida independiente. En cualquier caso, todas ellas son actividades que no pueden depender del mercado. Y, sobre todo, que una ley que pretende fomentar la autonomía de determinadas personas las haga depender de cuestiones económicas es un sinsentido absoluto.

Por otra parte, y en contraposición con lo que está ocurriendo, uno de los objetivos de la norma era profesionalizar la asistencia. Es decir, aliviar la carga asistencial que recae principalmente sobre los hombros de la familia. Sin embargo, teniendo en cuenta la necesidad de copago y a la tasación (limitación) de las horas de asistencia en el hogar, el camino que recorre la norma culmina en la internalización. A pesar de que en la propia ley se asegure que el usuario decidirá libremente sobre el ingreso en un centro residencial. ¿Cómo va a elegir si solamente se le ofrece una opción? Para realmente poder llevar a cabo una elección libre, el usuario tendría que poder elegir sin ningún tipo de coacción (la económica lo es, y muy grave). No es de extrañar que finalmente la opción de la remuneración para el cuidador familiar sea la opción más elegida. No sólo por los usuarios, también por la administración, porque sale más barato pagar un salario mínimo a unas miles de personas que dotarse de una infraestructura profesional para atender a los millones de dependientes que hay en España. Es la economía, sí, pero hay algo más. Si nos fijamos en el catálogo de servicios que establece la norma en el artículo 15, nos encontramos con: servicios de centro de día y de noche; de teleasistencia; de ayuda a domicilio; de atención residencial; y servicios de prevención de las situaciones de dependencia y fomento de la autonomía. Conviene recordar que más arriba se estableció que la dependencia surge por la edad, la enfermedad o la discapacidad. Es por ello que el catálogo disponible es claramente asistencialista.

La ley no está pensada para fomentar la colocación de semáforos sonoros o para rebajar las aceras, medidas que sin duda alguna aumentarían la autonomía de las personas con deficiencias visuales o con movilidad reducida. Es cierto que desde los ayuntamientos se están tomando medidas en esa dirección, pero es curioso que una norma que se autodenomina a sí misma como fundamento para la promoción de la autonomía no diga nada al respecto. Desde mi punto de vista, debería ser una norma transversal que centralizara a nivel teórico y práctico (es decir, presupuestario) todas las

medidas que se deban tomar para fomentar la autonomía³⁸⁰. Sin embargo, simplemente es una ley asistencialista que por culpa de su propia definición de dependencia pervierte su propia definición de autonomía. Así, ni fomenta la autonomía ni previene la dependencia, por lo menos todos sus casos. Resultará cierto alivio para muchas familias que tal vez ahora³⁸¹ puedan dejar a sus mayores con demencia senil o alzhéimer en centros de día o residencias. Incluso si el usuario se mantiene bajo el cuidado familiar, será positivo para ellas recibir una prestación económica (remuneración por sus servicios), ya que, aunque sea mucho menos de lo que un profesional cobraría, reciben dinero por algo que probablemente iban a hacer de todas maneras. Pero, ¿no se trataba de mejorar la situación de la persona con dependencia? Si al final lo único que se plantea es sacarlas de sus casas para meterlas en residencias... ¿En serio así se mejora su situación? En algunos casos tal vez. Sin embargo, esto no es lo que se había propuesto. Esto no es lo que nos habían prometido.

Fomentar la autonomía es dejar decidir al usuario si quiere mantenerse en casa o ir a una residencia; dotarle de medios para poder vivir de manera independiente; facilitarle el acceso a una educación inclusiva durante toda su etapa formativa; adecuar los medios de tránsito para que pueda acceder a todas las áreas de la ciudad (recreativas, administrativas, sanitarias...); posibilitar su acceso al mercado laboral a través de políticas de inserción; etc. Nada de lo anterior es nuevo y, de hecho, aunque de manera bastante deficiente, la mayoría de las medidas mencionadas se están llevando a cabo en España. ¡Pero aprobar una ley para fomentar la autonomía de las personas en situación de dependencia sin prestar atención a todo lo anterior es un sinsentido! Si, además, le sumamos la falta de financiación nos encontramos con un auténtico fiasco.

4.3.5. La socialdemocracia y el modelo médico.

Al igual que comprobamos que sucedía con el republicanismo, aunque esta vez creo que de forma más clara, si la socialdemocracia no ha sabido tratar con la discapacidad

³⁸⁰ Con esto no pretendo que la ley se convierta en un monstruo que fagocite todas las competencias de las demás áreas. Que determine el presupuesto no supone que la financiación pase a través suya. Los ayuntamientos pueden seguir haciendo la labor de reestructurar la ciudad para que sea más “amable”, pero la ley debería estipular controles (con capacidad para sancionar) que determinasen si se están llevando los presupuestos que plantea la norma. El problema aquí no es que la ley no diga nada respecto a los controles, es que no dice nada sobre todo lo demás.

³⁸¹ No es un “ahora” temporal, sino normativo. En el ahora temporal lo que ha sucedido es que la ley ha sido dinamitada por las prácticas del actual gobierno del PP, quedándose en muchas comunidades autónomas sin ningún efecto.

no ha sido por su base teórica. De hecho, hemos visto cómo varias socialdemocracias (las nórdicas) lo han hecho moderadamente bien (excelentemente si las comparamos con el resto). Parece más que no ha sabido aproximarse a ella, analizarla correctamente, y por eso las soluciones planteadas no son las correctas. Una vez más, en buena medida, se debe al modelo médico o rehabilitador, a su visión de la discapacidad. Pero es una simbiosis consciente. Que se pueda hacer uso de él sin soliviantar los cimientos de la socialdemocracia tampoco dice mucho de ella. En este sentido, al asimilar el lenguaje del capitalismo, se tiende a dividir la sociedad entre ganadores y perdedores. La socialdemocracia trataría de paliar la situación de estos últimos pero a la vez sustentaría el sistema que los deja en tal situación. Vive en una esquizofrenia continua que le impide hacer frente a los problemas que se le plantean. A pesar de que han surgido varios intentos de renovarla (desde la mencionada tercera vía de Giddens, a otras menos conocidas como la de la socialdemocracia republicana presentada por el español Cordero Fuentes) no ha conseguido posicionarse como una alternativa potente al neoliberalismo porque, en definitiva, maneja el mismo discurso y mantiene las mismas bases. La diferencia entre ambas teorías radica en que de los beneficios obtenidos del libre mercado la una quiere redistribuir parte de ellos a los que no han sacado rédito suficiente para que no sean considerados perdedores, mientras que la otra considera que los beneficios que obtenga cada cual del mercado, como éste se autorregula, serán justos. Lo demás será ayudar a los vagos y a los que no han hecho lo suficiente por salir adelante.

Sin embargo, incluso dentro de este discurso, la socialdemocracia, en muchos países, puede hacer mucho más de lo que hace para fomentar la autonomía de las personas consideradas con discapacidad. Para empezar, desechar términos como los de discapacitados o minusvalía. Pero este cambio de discurso no lo puede llevar a cabo con sus herramientas ideológicas, necesita de apoyos externos. Si el modelo médico no es válido, y mucho menos lo será el modelo de prescindencia, necesitamos de un tercero que posibilite este cambio. Desde los años 70 del siglo pasado, en que comenzaron a surgir en el mundo anglosajón los grupos por la vida independiente, que trataban de asimilar las oportunidades de las personas con discapacidad a las consideradas normales, se ha ido moldeando una visión diferente de la persona con discapacidad y su situación. Esa voz que se ha ido desarrollando por primera vez por las propias personas afectadas ha pretendido dejar claro que su situación puede y debe ser tratada desde la

política y no sólo desde el ámbito médico. Será partiendo de este hecho que estaremos en condiciones de hacer frente a los problemas que la discapacidad presenta a la sociedad.

A pesar de los avances, al movimiento por la vida independiente le ha costado desligarse por completo del discurso imperante. A través del tiempo y al extenderse a otros lugares, se ha ido conformando un modelo capaz de enfrentarse al médico. Siguiendo a Agustina Palacios, llamaremos a éste, modelo social, que además de sustituir el discurso vigente, amplía el ámbito de la discapacidad de lo personal a lo social, permitiendo de esta manera afrontar las verdaderas necesidades de las personas consideradas con discapacidad. A la par que este modelo ha surgido en España el de la diversidad, con la misma raíz que el social pero con algunas discrepancias que llevan a los propios autores a diferenciarlos. En lo que sigue vamos a analizar las nuevas formas de entender la discapacidad cuyo nexo de unión es su visión de la misma como una cuestión social, llevándolas a exigir políticas sociales diferentes y el cambio del discurso dominante y estigmatizante.

C. EN BUSCA DE LA TEORÍA MÁS JUSTA

I. LA JUSTICIA MERECEIDA.

Cada miembro de la comunidad debe tener derecho a alcanzar dentro de ella una posición de cualquier grado hasta la que le pueda llevar su talento, su industria y su buena fortuna. Y sus conciudadanos no pueden interponerse en su camino por una prerrogativa hereditaria o privilegios de rango, manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia, en una posición inferior.³⁸²

Hasta ahora hemos mostrado, por una parte, cómo históricamente han sido tratadas ciertas personas consideradas discapacitadas y, por otra, cómo las teorías políticas más importantes plantean que se les debe tratar. Pero, tal vez, leyendo las líneas que hasta aquí componen el presente trabajo no quede lo suficientemente claro —quizás no lo quede en absoluto— por qué deberían ser tratadas de diferente manera. Así que nos queda tratar la cuestión de la justicia merecida, de quiénes merecen ser tratados con justicia y en qué debe consistir este trato.

En la primera sección consideramos que la capacidad humana de sufrir es lo que fundamenta su dignidad. Ese nexo en común que tenemos todos es lo que nos impide ver sufrir a un semejante sin estremecernos. Por eso, en última instancia la otorgamos los propios humanos. Un ser humano que nace en una ciudad determinada, por el mero hecho de hacerlo, se convierte en parte de una comunidad formada por otros seres humanos. Establecimos entonces que la dignidad es el fundamento primero para considerarlo persona y ciudadano. Sin embargo, es una práctica común imponer barreras para delimitar quiénes tienen derecho a ser aceptados como tales. Mi intención es la de derribarlas ampliando los límites de la definición. Y aunque tal vez de la que demos también se puedan inferir otros excluidos, espero cuando menos que su número disminuya considerablemente. Por otra parte, este trabajo no es nada que no hayan intentando ya las diferentes declaraciones respecto de los derechos humanos. Así, en la Declaración del Foro de las ONG de la Conferencia Mundial contra el Racismo, celebrada en Durban el 3 de septiembre de 2001, encontramos que:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y tienen la capacidad de contribuir constructivamente al desarrollo y bienestar de sus sociedades y, que todas las

³⁸² KANT, Immanuel. On the common saying: ‘this may be true in theory, but it does not apply in practice’. II. On the relationship of theory to practice in political right. *Kant political writings*. Reino Unido: Cambridge, 1970, p. 73.

sociedades humanas deben aspirar a compartir valores de dignidad, equidad, justicia, tolerancia, solidaridad, pluralismo y multiculturalismo³⁸³.

No parece que haya mucha discrepancia a la hora de determinar qué individuo es un ser humano y, en cualquier caso, es obvio que todo ser nacido de un ser humano será por la fuerza de la propia naturaleza miembro de la misma especie de su progenitor. Definir qué es una persona quizás sea más complicado, pero, tomando una descripción general, podemos determinar que todo ser humano perteneciente a una comunidad cualquiera debe ser considerado una persona³⁸⁴. O, afinando un poco más, personas son «todos los seres con capacidad potencial para tener conciencia de su identidad como titular independiente de intereses y para ajustar su vida a sus propios juicios de valor»³⁸⁵. La idea de potencialidad propuesta asume *de facto* que todo ser humano, que por sus características como perteneciente a la especie humana tiene en potencia las características anteriormente descritas, debe ser considerado una persona.

Según Kant no es lícito que se le “cierre el paso” a una persona en virtud de “prerrogativas hereditarias” para mantenerla en un estado inferior al que le correspondería. Entendiendo, entonces, que cualquier persona debe ser libre para desarrollar sus capacidades atendiendo a su talento, aplicación y suerte, parece evidente que se deben tomar medidas para que tal propósito se haga efectivo. En la práctica, serán los derechos de ciudadanía³⁸⁶ los elementos de que se dotará a la persona para que pueda desarrollar todas sus opciones vitales, ofreciendo el suelo bajo el cual todo lo que se sitúe será considerado como insuficiente. Si nos adherimos a la idea de los derechos humanos, tenemos que admitir que en la práctica los que ostenta un alemán tienen más

³⁸³ Hago referencia a la Declaración de 2001 frente a la Declaración Universal de 1948 principalmente por una cuestión de cercanía temporal.

³⁸⁴ Como asegura la primera acepción del DRAE, « [persona es] cualquier individuo de la especie humana». Sin embargo, en otra época la definición no estaba tan clara, así «[e]n Virginia, en los años 90 del siglo XIX, una mujer a quien se le había denegado el derecho a ejercer como abogado apeló a la corte suprema de los EEUU, aduciendo una ley que contenía la palabra persona. La corte rechazó la apelación, concluyendo que era asunto del estado "determinar si la palabra persona se restringe a los varones". En Massachusetts, en 1932, se declaró que las mujeres no podían ser elegidas para formar parte del jurado, aunque la ley afirmaba que era elegible "toda persona con derecho a voto". La corte suprema del estado escribió que "de la omisión de la palabra varón no se puede deducir ninguna intención de incluir a las mujeres». NUSSBAUM, Martha. “Capacidades humanas y justicia social”. En: RIECHMANN, Jorge. *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid: Los libros de la Catarata, 1999, p. 78.

³⁸⁵ REY PÉREZ, José Luis. *El discurso de los derechos humanos. Una introducción a los derechos humanos*. Burgos: Universidad Pontificia Comillas, 2011, p. 29

³⁸⁶ Aunque la base sea la misma que la de los derechos humanos, la diferencia principal radica en que éstos son universales mientras que aquellos difieren dependiendo del nacimiento y la adscripción nacional de la persona.

posibilidades de hacerse efectivos que los de un ugandés. Lo cual no es óbice para considerarlo tremendamente injusto, más aún si buscamos que sean universalizables. Para lograr ese objetivo (su universalización) proponemos un igualitarismo estructural, sobre la base de unos derechos que ofrezcan el mínimo suficiente para llevar una vida humana digna a todos los seres humanos.

En la doctrina de la suficiencia el uso de la noción de “suficiente” se refiere al cumplimiento de un estándar más que a llegar a un límite. Decir que una persona tiene suficiente dinero quiere decir que él está contento, o que es razonable para él estarlo, no teniendo más dinero del que tiene. Y decir esto, a su vez, significa decir algo como lo siguiente: la persona no considera (o no puede razonablemente hacerlo) que todo lo que es insatisfactorio o preocupante en su vida (si algo lo es) es debido a que tiene muy poco dinero.³⁸⁷

La doctrina de la suficiencia para establecer el estándar no compara entre la situación real de las personas, sino que la comparación se realiza *con* la situación ideal. La comparación no es interpersonal, sino intrapersonal. Por eso al hablar de igualitarismo no lo hacemos en el sentido de que nadie obtenga más que nadie de la relación contractual, o de que lo que se obtenga de más sea en beneficio de los menos favorecidos. La referencia al igualitarismo se centra en la igualdad de derechos, pero su rendimiento no tiene por qué ser el mismo. Que todos tengamos derecho al trabajo no significa que todos tengamos que desempeñar las mismas funciones ni obtener el mismo salario. De lo que no habrá duda es de que todos deberemos tener igual acceso al trabajo. Cualquier traba que lo impida deberá ser eliminada o, cuando menos, se tendrán que llevar a cabo todos los esfuerzos para lograr minimizar su impacto en el buen desempeño del derecho en cuestión. En este sentido, el de los derechos se diferencia de otra clase de igualitarismo que exigiría la igualdad “real”. Siguiendo el ejemplo propuesto, que el salario fuera uniforme independientemente de la función que se lleve a cabo. Claro, ¿por qué obtener el mismo rendimiento cuando el esfuerzo es diferente, cuando ni la disposición ni la capacidad son las mismas? Los mejores deberían obtener más rendimiento puesto que ofrecen más, ¿o no?

³⁸⁷ FRANKFURT, Harry. Equality as a Moral Ideal. *Ethics*, 98 (1): p. 37, 1987.

1.1. “Lotería natural” y justicia.

No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas. Más aún, el principio de la igualdad de oportunidades sólo puede realizarse imperfectamente, al menos mientras exista en alguna forma la institución de la familia. El grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales. En la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación, y por tanto podríamos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigara también los efectos arbitrarios de la lotería natural.³⁸⁸

Si los mejores lo fueran porque a otros se les ha coartado sus capacidades, como denunciaba Kant, está claro que la situación sería totalmente injusta. Pero, además del condicionamiento social, también tenemos que tener en cuenta la “lotería natural” a la que hace referencia Rawls y de la que Kant no parecía darse cuenta. Nacer en una familia que potencie sus capacidades le dejará a una persona en una posición más ventajosa que la de otra que naciera en una familia pobre o con pocas ganas de atenderla. El éxito de una persona no dependerá entonces de su esfuerzo o de su talento, sino de la suerte que haya tenido a la hora de nacer en un lugar o en otro. A raíz de la crítica planteada por Rawls, otros autores de la talla de Dawkins, Nagel o G.A. Cohen, siguieron ahondando en esta idea hasta establecer una corriente de pensamiento denominada *igualitarismo de la suerte*. En realidad, hay muchas diferencias entre los planteamientos de los diferentes filósofos que se adscriben a esta corriente, pero tienen un nexo en común: para ellos, nadie se debe hacer cargo de lo que no es responsable.

Por otra parte, cuando se habla aquí de “suerte” se hace referencia a la concurrencia impredecible de eventos o circunstancias que están fuera del control de las personas y que no son atribuibles a la acción de otros sujetos, es decir, circunstancias o eventos inevitables.

³⁸⁸ RAWLS, John. *Una teoría de la justicia*, ed. cit., p. 73.

Este tipo de suerte se distingue de la que se da cuando, por ejemplo, alguien decide jugar en el casino. A este tipo de suerte se la suele llamar “suerte opcional”.³⁸⁹

La suerte (*brute luck*) excluye la responsabilidad; así que solamente la opcional, la que depende de los actos humanos, podrá ser castigada o recompensada. En este sentido, los pensadores adscritos a esta corriente de pensamiento no se refieren a los derechos, sino a aspectos más difusos como el ingreso o el acceso al bienestar. No se juzga si se le debe denegar a alguien indolente la posibilidad de voto, sino si esa persona (por ejemplo) se merece la misma o menor cantidad de sueldo que otra que se esfuerza más y obtiene más rendimiento de su trabajo. Como asegura Karl Knight³⁹⁰, gran parte del mal del Apartheid residía en que la desventaja sufrida por la población negra se fundaba en algo de lo que no eran responsables (el color de su piel). Si todo ese daño recibido fuese merecido, si se hubiera concebido como un castigo por sus actos, la injusticia sería menor. Si dos personas son encarceladas, una por asesinato y la otra por el color de su piel, aunque el trato que recibieran ambas en el recinto penitenciario fuera el mismo, todos estaremos de acuerdo en que el segundo caso es de una injusticia mayor, ya que mientras en el primero el castigo se centra en la responsabilidad que tiene la persona sobre sus actos, en el otro se basa en una contingencia que no depende de la persona castigada.

Por supuesto, si no es lícito castigar a alguien por algo de lo que no es culpable, si no se le debe cerrar el paso en virtud de alguna prerrogativa hereditaria, debemos admitir la injusticia de las carencias que pueda sufrir una persona por haber nacido en el seno de una familia con recursos económicos escasos. Por ejemplo, si debido a este hecho sufre de malnutrición y su crecimiento es deficitario, o no puede asistir a la escuela viéndose su educación resentida de manera significativa... La inacción también será un castigo. No hacer nada es el equivalente a hacerlo todo. Dejar “las cosas como están” es dejar que se cometa una injusticia. Deberíamos anular, o minimizar en la medida de lo posible, todas esas diferencias previas que no dependen de las elecciones de los individuos sino del azar. Sólo así podremos hablar de verdadera responsabilidad, podremos castigar y premiar justamente. Esto realmente es un trabajo imponente pero, a

³⁸⁹ PAGE DEPOLO, Olof. Igualdad, suerte y responsabilidad. *Estudios Públicos*, n.106: p. 158, 2007.

³⁹⁰ KNIGHT, Karl. *Luck Egalitarianism. Equality, Responsibility, and justice*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009, p. 106.

primera vista, tal vez case perfectamente con la idea defendida en el presente trabajo. Si la discapacidad no depende del individuo, sino que es un asunto social, sería terriblemente injusto no hacer nada al respecto. Pero, ¿qué es aquí *hacer algo*?

Desde el punto de vista del igualitarismo de la suerte se nos dirá que hacer algo es acabar con aquellas diferencias que surgen de la suerte. A nadie se le debería castigar por nacer sin brazos. Y dejar que su vida sea peor, que no tenga acceso a la educación o al trabajo por ese mismo hecho, es un castigo. En este punto tenemos varias vías de acción. 1) Por una parte, el Estado, a través de un ingreso económico determinado, puede compensar todas esas carencias del día a día que resultan de su falta de miembros superiores, para que tenga un acceso al mismo ingreso, o al mismo grado de bienestar, o a la ventaja, que tendría si poseyera los brazos. A partir de ahí, lo que hiciera con ese dinero sería responsabilidad suya. Si en lugar de alquilar una casa prefiere gastárselo en alcohol, para olvidar que a pesar de todo sigue sin brazos, será su problema, su decisión. De esta forma, se trata de conjugar el principio de responsabilidad con el de compensación, posibilitando el segundo la aparición del primero. Sin embargo, en el mismo ejemplo hemos añadido una apostilla que pone en serios apuros esta visión. Resulta que se gasta en alcohol todo el dinero de la prestación recibida porque sufre por no tener brazos. Probablemente con ellos no sería alcohólico, y aunque lo fuera nadie podría saberlo puesto que, en realidad, no los tiene. El hecho es que sufre por un azar que la prestación económica no consigue mitigar. ¿Qué hacer entonces? ¿Ofrecerle más dinero para que se ahogue en alcohol hasta morir? ¿Prohibirle la ingesta de bebidas alcohólicas y encerrarlo para vigilarlo? En el primer caso falla el principio de compensación, puesto que no se está compensando lo suficiente; en el segundo lo que yerra es el principio de responsabilidad puesto que la prohibición y el encierro es una merma absoluta de su libertad. Parece que la única posibilidad sería devolverle los brazos, algo que por otra parte la ciencia está bastante cerca de lograrlo. Pero ¿y si aún así sigue siendo alcohólico? Entonces, se podría afirmar que se ha hecho todo lo posible, se le ha compensado devolviéndole los brazos, así que si sigue siendo alcohólico es porque realmente desea serlo. Aunque, ¿si resultase que posee un gen que le hace propenso a la adicción de bebidas alcohólicas? En este caso sería preciso que tuviera conocimiento previo a la ingesta de alcohol de la existencia de dicho gen para que el principio de responsabilidad se mantuviera en pie. Si posee toda la información y aún así actúa de forma imprudente no ha lugar a compensación alguna, ya que eso es lo

que quiere. En realidad, podemos seguir *ad infinitum*. Resulta que es francamente difícil sentirse seguro de que son realmente sus deseos lo que le hacen actuar de tal forma, sin depender de una contingencia ajena.

2) La segunda opción nos remite a varias tesis expuestas hasta aquí. Si en el anterior punto se le ofrece dinero para compensar que no puede trabajar, en éste se trataría de hacer todo lo posible para que su acceso al trabajo fuera efectivo. Tal vez para ello se haga necesario una suma de dinero mayor que con la primera opción, o incluso que se deban combinar ambas, ya que a pesar de todo, el acceso al trabajo que se le pueda ofrecer sea muy limitado. En cualquier caso, el objetivo es centrarse en las capacidades más que en las carencias, en todo aquello que puede hacer a pesar de no poseer brazos. Además, seguramente con esta forma de actuar sea menos probable que termine alcoholizado, puesto que al posibilitar el desarrollo de sus capacidades se le aleja de la posibilidad de caer en un estado depresivo permanente, que le lleve al alcoholismo. De todas formas, ambas vías de acción se enfrentan al mismo problema: ¿Y si no se puede compensar?

Cuando nos encontramos con una persona que está en coma vegetativo a consecuencia de un accidente provocado por una maniobra imprudente de otra persona, ¿qué forma de compensar existe? La única solución es sacarla del coma, pero mientras se encuentra en dicha situación, siguiendo la doctrina del igualitarismo de la suerte, nos vemos incapaces de avanzar. Para hacer lo justo se deben eliminar las carencias que sufren las personas y de las que no son responsables. Es cierto que se puede pensar que la situación presentada es tan extrema y difusa que desde cierta perspectiva, al no tener ninguna de las capacidades que nos hace humanos, se plantee que en realidad no hay nada que compensar. Así que no nos vayamos tan lejos, cambiemos el foco y consideremos ahora a las personas que podemos denominar como «no efectivas»³⁹¹. Esta clase de personas que a pesar de todos los esfuerzos que hagan, de todo el pensamiento positivo que puedan desarrollar, de su motivación o de cualesquiera otros factores, «bajo el capitalismo son incapaces de generar ningún tipo de ingreso»³⁹² y así obtener el acceso a otros recursos. ¿Qué sucede con esta clase de personas “no efectivas” siguiendo los postulados del igualitarismo de la suerte?

³⁹¹ SMILANSKY, Saul. Choice-egalitarianism and the paradox of the baseline. *Analysis*. 63(2): pp. 146-151, 2003.

³⁹² *Ibid.*, p. 149.

Supongamos que en un mundo con dos individuos (A y B) se encuentra un recurso “x” que sintetiza todo lo que necesitan los sujetos A y B para vivir una vida plena. Esta clase de recurso “x” está dividido en unidades que deben ser repartidas teniendo en cuenta los méritos de ambos pero tratando de anular los factores que tengan que ver con la suerte. Así, si gracias a sus decisiones y esfuerzo A posee 6 unidades, mientras que por la misma razón B obtiene 4 unidades, estaremos ante una situación ideal en un mundo gobernado por el igualitarismo de la suerte, a pesar de que no exista una igualdad real. Sin embargo, si por culpa del azar B ve reducida la cantidad de sus recursos a 1 mientras que, de nuevo, gracias a sus decisiones y perseverancia A aumenta su posesión a 10 unidades, siguiendo esta doctrina igualitarista, habría que reponer esas 3 unidades perdidas por B de la reserva personal de A. Así, A se quedaría con 7 unidades mientras que B recuperaría sus 4 anteriores. Esa unidad neta que ha obtenido A es la resta de lo que ha ganado por su esfuerzo menos lo que ha perdido B por cuestión de la suerte (*brute luck*). Si nos limitáramos a reponer lo perdido por B se produciría una diferencia basada en la suerte y, por tanto, inadmisibles. Ante esta situación, Saul Smilansky nos habla de la paradoja de la línea base: si B en lugar de quedarse con 1 unidad las pierde todas (no siendo culpable de ello) y no existe ninguna posibilidad de compensarle dotándole de las unidades perdidas, la única solución que nos queda para que la diferencia entre A y B no sea injusta es quitarle todo a A, ya que así la desigualdad no se basará en la suerte, puesto que de hecho se habrá eliminado toda desigualdad. Pero de esta forma, aunque se mantenga intacto el principio de compensación, se dinamita el principio de responsabilidad, puesto que, haga lo que haga A, aunque sean sus decisiones juiciosas y efectivas, no obtendrá nada a cambio, debido al hándicap de B.

No sé hasta qué punto el igualitarismo de la suerte es capaz de zafarse de la paradoja propuesta por Smilansky pero lo logre o no, creo que nos encontramos con dos errores fundamentales: 1) por un lado considerar que los derechos se pueden obtener por compensación; 2) por otro, pretender que en primera instancia el igualitarismo deba ser interpersonal. Es la comparación la que le lleva a caer, o puede hacerlo, en la paradoja planteada por Smilansky. Da igual que sea el ingreso, el bienestar... o cualquier otra fórmula similar lo que se quiera medir, si en un primer momento no establecemos un mínimo del que partir nos estaremos equivocando. Una teoría que, en lugar de atender a unos derechos básicos, se centre en el beneficio neto que consigue cada persona en

comparación con los demás que forman una comunidad equivocará el camino. Así que lo que planteo es la necesidad de una línea de suficiencia desde la que ascender. Y esta es precisamente la doctrina de los derechos humanos.

Por otra parte, y centrándonos completamente en la cuestión de la discapacidad, el principio de compensación que postula el igualitarismo de la suerte plantea una dificultad añadida. Porque, incluso admitiendo la denominación, ¿cómo se compensaría? Y, sobre todo, ¿quién elegiría la forma de hacerlo?

Para ilustrar el problema acudamos a un ejemplo ya mencionado, el de los Sordos que no consideran su sordera una deficiencia, sino una forma diferente de percibir, y que se niegan a implantarse una membrana coclear que les permitiría oír e incluso (en algunos casos) que pretenden manipular el proceso de gestación para que el embrión resultante sea sordo. En estos supuestos nos encontramos con varios puntos irreconciliables. Por un lado, la sordera no está causada por la “suerte opcional”, por lo que debería ser compensada, pero al tratar de hacerlo (por ejemplo, subvencionando la membrana coclear) nos encontramos con que los Sordos no quieren ser compensados. Así que por ser esa su decisión, y siguiendo el principio de responsabilidad, no habría que hacer nada. Sin embargo, teniendo en cuenta lo que ya hemos visto en otros apartados, será difícil determinar si realmente es una decisión genuina, o si viene dada por el entorno, por el aislamiento en que se encuentran los Sordos en sus comunidades y la necesidad que tienen de unirse a través de un idioma y una cultura que sienten común. Si no estuvieran aislados, quizás su decisión sería diferente. En cualquier caso, como poco, nos queda la duda. Así que si nos decantamos por la acción, obligándoles a implantarse una membrana coclear, se estará violando el principio de responsabilidad; si decidimos dejar las cosas como están, es el principio de compensación el que puede verse resentido. No hay salida correcta porque se ha elegido el camino equivocado. Además, continuando con este hilo argumentativo, los nuevos avances científicos, más concretamente en el campo de la genética, suman un problema añadido.

Katherine y Bill se presentan al mismo cargo directivo de una gran empresa. La solicitud de Katherine contiene un certificado de mejora genética de Opti-Gene, que establece que su titular posee un conjunto de servicios genéticos destinados a aumentar la memoria y mejorar el sistema inmunológico. Bill, que no puede costearse una mejora genética, objeta que un contrato basado en la mejora genética es una violación de la igualdad de oportunidades.

Asegura que el trabajo debería adjudicarse en función del mérito. Katherine replica que el mérito significa que el puesto corresponde al mejor candidato, y ella es la mejor candidata, así que ¿dónde está el problema?³⁹³

En este ejemplo, y siguiendo el igualitarismo de la suerte, no encontramos excesivos inconvenientes para encontrar una conclusión satisfactoria. Katherine está más preparada que Bill porque tiene recursos suficientes para pagar ese “mejoramiento genético”, algo de lo que Bill carece. Así que estamos ante un caso claro de *brute luck*. Sin embargo, el problema surge al enfrentarnos a él. Parece evidente que habría que optar por ofrecer a Bill la posibilidad de modificar su ADN para estar en igualdad de condiciones que Katherine. Si, por el motivo que fuera, Bill se negara a dicho tratamiento, entonces sería decisión suya el encontrarse en unas condiciones menos aptas para el trabajo que Katherine. Así, *de facto*, se está obligando a Bill a que acepte ser modificado genéticamente. En lugar de crear las condiciones suficientes para que con las capacidades que posee Bill pueda llevar una vida igual de confortable que la de Katherine, se juega todo a la carta de la modificación genética. Da igual que Bill considere que al llevar a cabo dichos cambios está modificando lo que *es* en realidad. De esta forma, se acaba con la pluralidad y se mina el propio principio de responsabilidad, ya que, en realidad, tan sólo se está dejando una vía posible.

De todas formas, aun desechando la idea de los “mejoramientos genéticos”, porque históricamente ya hemos visto los resultados perversos que han generado, podemos decantarnos por eliminar las deficiencias evidentes. No es lo mismo obligar a todos a tener el mismo nivel en los diversos aspectos físicos y psíquicos, que mantener un nivel mínimo. Así, una persona puede tener más fuerza que otra, y no habría que intervenir en ese aspecto: dependerá de los gustos y necesidades que tengan cada una. Sin embargo, ambas deben poseer el sentido de la vista. De esta forma, se podría intervenir genéticamente para solucionar dicha deficiencia. Si la persona ciega se niega a ser intervenida, al ser una decisión suya, no tendría derecho a exigir cosas como semáforos sonoros, perros lazarillo... Si es ciega, es porque quiere serlo. Como hemos visto, desechamos los “mejoramientos genéticos” a favor del tratamiento de las deficiencias genéticas.

³⁹³ BUCHANAN, Allen, BROCK, Dan, DANIELS, Norman y WILKER, Daniel. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2000, p. 234

Ahora, supongamos dos personas (A y B) con el mismo defecto, pero sobrevenido por causas diferentes:

La persona A es de baja estatura debido a un tumor originado por causas genéticas que impide el funcionamiento de la pituitaria. La persona B es de baja estatura porque sus padres eran de baja estatura. Parece que A tiene un defecto, cuya corrección debería ser tratada, mientras que B, por otro lado, no tiene un defecto, y el tratamiento de su estatura constituiría un caso de «mejoramiento». Y eso que ambas afecciones tienen una causa genética, y ambas son fuente de sufrimiento y discriminación.³⁹⁴

Si desde el igualitarismo de la suerte se opta por “solucionar” tanto el defecto de A como el de B, puesto que ambos dependen de la suerte, se estará dando pie a que Katherine aumente su capacidad, previo pago, a través de un cambio genético, como así se hace con B. Lo que nos hará volver al problema anterior, que parecía haber sido solucionado al optar por el tratamiento de las deficiencias genéticas. Y si se decide abordar sólo la deficiencia de A, entonces se estará anulando el principio de compensación, puesto que éste exige que B también sea compensado. Tampoco parece una solución acabar con la deficiencia de A mientras se compensa económicamente la de B, ya que si B exige tener el mismo tratamiento que A —si sufren los mismos problemas, ¿por qué la diferencia?— o si A pretende seguir con su misma estatura y así recibir la compensación de B, no existen motivos para negarse desde la posición teórica del igualitarismo de la suerte. Todas las opciones parecen problemáticas en un sentido u otro. Pero, sobre todo, igualmente llevan un peligro inherente, aunque éste se haga más evidente con la primera opción. Se decida por el mejoramiento genético o por el tratamiento de las deficiencias genéticas,

[i]nevitablemente, las discusiones en torno a las elecciones de los padres con respecto a los hijos con problemas genéticos constituyen una seria amenaza para los propios afectados. Aun cuando estas elecciones no supongan acabar con niños enfermos ya nacidos —incluso si, como en el primer caso que presentan los autores, éstas suponen ante todo curar discapacidades en el útero o después del nacimiento—, resulta preocupante que el síndrome de Down, la sordera y la ceguera dejen gradualmente de existir. Las personas que padecen

³⁹⁴ NUSSBAUM, Martha. Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia. *ISEGORÍA*, n. 27: p. 14, 2002.

estas afecciones no sólo temen un aumento de la estigmatización y de las carencias de protección social, sino que sostienen enérgicamente (especialmente en el caso de los sordos) que ellos tienen una cultura valiosa que será olvidada si se aplica de forma generalizada una única norma relativa a las capacidades humanas.³⁹⁵

La diferencia, a pesar de la enconada defensa que hiciera de ella J. S. Mill, no es buena *per se*. A poca gente se le ocurriría defender que la psicopatía o la pedofilia es bueno que existan porque posibilitan formas de vida y de pensamiento diferentes a la norma. Pero más por el dolor que provocan, o pueden llegar a provocar, en otras personas que por el que “sufren” aquellas que *padece*n la diferencia. Por contra, si se pretende eliminar la ceguera o sordera de una persona es principalmente por el mal que padecen ellas mismas. Claro que, entonces, nos advierte Nussbaum, como tener un físico que no cuadra con el estereotipo sexual dominante también produce dolor, y puede provocarlo en altas dosis, «un progenitor bondadoso haría bien en realizar alteraciones genéticas para prevenirlos, dando lugar así a una nación de mujeres con grandes pechos y hombres musculosos»³⁹⁶. O, como también se pregunta Victoria Camps, «[s]i es bueno tratar de evitar tener un hijo hemofílico, ¿por qué no habría de serlo querer que nuestro hijo sea bien parecido, longevo o inteligente, suponiendo que pudiera lograrse?»³⁹⁷.

Un mundo así, probablemente, sea más pobre que el actual, entre otras cosas, porque si se obliga a seguir la norma dominante con toda seguridad dejen de existir intelectuales y artistas. La propia Nussbaum asegura que prefiere a su hija tal como es (entre otras cosas con un severo defecto perceptivo-motor pero también dinámica, divertida...) que si la hubieran «arreglado». No se trata de hacer un canto a la diferencia, sino de analizar la legitimidad de acabar con ella. Sobre todo cuando muchas de esas personas diferentes no quieren dejar de serlo. La ceguera es un impedimento para vivir cualquier mundo remotamente parecido al nuestro, hagamos las modificaciones que hagamos para “incluirla”, entre otras cosas porque las personas que la padezcan se perderán muchas cosas verdaderamente importantes. Pero también lo harán aquellas personas que no hayan leído nunca a Borges, se nieguen a ver las películas de Bergman o nunca hayan escuchado el *Agnus Dei* de Barber.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 16.

³⁹⁷ CAMPS, Victoria. ¿Qué hay de malo en la eugenesia? *ISEGORÍA*, n. 27: p. 59, 2002.

¿Por qué la vida de una persona ciega que contenga todo lo anterior (y mucho más) tiene que ser peor que la de un vidente sin nada de ello? Y si es esa diferencia física o de otra índole la que le lleva a explorar todos esos mundos llenos de riqueza, ¿desde qué perspectiva podemos asegurar que su vida sería mejor sin esa diferencia aunque eso supusiese la pérdida de lo que ha hecho que sea como es? Porque, dirán algunos, mientras que la ceguera le impide ver, la videncia no le impide hacer todo lo demás. Tal afirmación, sin un contexto concreto, es un evidente error, ya que «en ocasiones la genética produce resultados de forma indirecta, mediante un cambio en el ambiente del individuo: una diferencia física puede provocar que una persona sea tratada de manera diferente, dando lugar así a diferencias conductuales»³⁹⁸.

Con esto no se pretende defender la discriminación sobre la base de que el dolor sublima, sino que sólo en un contexto donde la diferencia física o psíquica no suponga una discapacidad, es decir, donde las personas que la padezcan sean integradas en la sociedad sin discriminación, en igualdad real de derechos y de oportunidades, tales personas serán libres para elegir si su deficiencia les impide vivir la vida que desean vivir. Que es de lo que se debería tratar. Los Sordos no quieren ser compensados sino que su médico les entienda cuando acuden a él o poder seguir el argumento y los diálogos cuando ven una película, etc. Obligarles a implantarse una membrana coclear, en el caso de que ésta fuera una posibilidad para todos los sordos, bajo el argumento de que esta opción es más barata que subtítular todas las películas y enseñar la lengua de signos a todos los funcionarios, es simplemente dominación, ya que se les estará denegando un parte importante de lo que supone su identidad y, por tanto, degradándola. Si, por su elección, se les deniega el acceso en igualdad de oportunidades a la sanidad, a la educación, al ocio..., en ningún caso se puede asegurar que se les esté dejando elegir. Si la opción que se da es la membrana coclear o quedarse sin derechos, ¿qué clase de elección es esa? En ningún momento se les estaría dejando vivir la vida que quieren, asumiendo las consecuencias de sus actos. Cuando la elección es vivir de una manera determinada o no vivir en absoluto, ¿dónde está la elección?

Por el contrario, si se establece que tienen derecho al acceso a la sanidad y al ocio, habrá que tomar medidas para que esos derechos se hagan efectivos. Sus supuestas carencias no son el problema, sino las carencias de la sociedad para hacer frente a sus necesidades. Tomando la cuestión desde otro punto de vista considero que se errará

³⁹⁸ Ibidem., p. 9.

siempre en la solución. Debemos partir de una línea de suficiencia³⁹⁹ que sea común para todos los seres humanos. Si se prefiere, podemos asimilarlas como necesidades básicas o capacidades, pero siempre teniendo en cuenta ese objetivo, esa línea que no se puede sobrepasar hacia abajo. Dejaremos de mirar a nuestro alrededor, a los demás, para centrarnos en ese punto en concreto. De esta forma, la igualdad será intrapersonal en lugar de interpersonal. Todos los seres humanos deberán tener los mismos derechos en sus diferentes etapas vitales, los cuales tendrán que hacerse efectivos por lo menos en un mínimo. Así, se podrá establecer que toda persona tiene derecho al ocio, pero no tiene sentido pretender que toda persona obtenga el mismo disfrute.

Supongamos, por ejemplo, que una persona por carecer de piernas no puede disfrutar jugando al baloncesto de la misma manera que otra con sus extremidades inferiores intactas. Si a pesar de tener acceso a actividades deportivas adaptadas, la primera persona sigue sin disfrutar con la misma intensidad que la segunda, e incluso si disfruta menos que si lo comparásemos con lo que podría hacerlo ella misma si tuviera las piernas en perfectas condiciones, desde la perspectiva de la línea de suficiencia, este problema no debería ser una cuestión central. Diferente sería el caso si la misma persona se viera *incapaz* de disfrutar plenamente de su deporte favorito a causa de los dolores que sufriera, los cuales se atenuarían si pudiera costearse unos analgésicos. Como hemos establecido, en el caso de que lo hayamos hecho, que toda persona tiene derecho a la salud, el Estado se vería obligado a facilitarle los analgésicos que ayudasen a paliar sus dolores.

Como he dicho anteriormente, la tesis que vamos a seguir se fundamenta en la teoría de los derechos humanos, que engloban a los de ciudadanía. La diferencia entre ambos es que los primeros van dirigidos a todos los seres humanos, mientras que los segundos se dirigen a aquellos en cuanto y tanto son ciudadanos de un país determinado. En la práctica, como los garantes de los derechos son los Estado-nación son sus ciudadanos los que poseen derechos, diferentes dependiendo del Estado al que nos refiramos. Los derechos como humanos están más que limitados. Pero atendiendo a su fundamentación no hay justificación alguna para la discriminación. La dignidad humana es la posibilitadora de que todos los humanos tengamos los mismos derechos: «el acto de

³⁹⁹ Como objetivo, no como límite excluyente. Serán necesidades que deben ser saciadas o capacidades que deben ser desarrolladas en todos los seres que potencialmente las posean.

respetar el dolor ajeno es lo que le confiere a los seres humanos una dignidad secular cuyo peso específico es afín al respeto de los divinos en las sociedades tradicionales»⁴⁰⁰.
¿Pero de qué estamos hablando realmente, de derechos humanos o de necesidades básicas? ¿Son la misma cosa o podemos diferenciarlas? Y de ser así, ¿cuáles son anteriores?

⁴⁰⁰ SENNETT, Richard. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama, 2003, p. 67.

II. NECESIDADES BÁSICAS VS DERECHOS NATURALES

«Por ello, se puede decir que necesidades son todo aquello que se presenta como carencia, como todos los elementos que le faltan a una persona para tener una existencia más o menos completa o satisfactoria»⁴⁰¹. Debemos determinar qué es una existencia completa o satisfactoria para poder establecer qué necesidades serán básicas. A su vez, éstas serán las que determinen qué es una existencia completa. Aparentemente es un círculo vicioso, pero considero que saldremos de él con la idea intuitiva que tenemos cada uno de lo que es una vida más o menos satisfactoria, que será respaldada con las necesidades básicas que establezcamos. De todas formas, aunque tengan un componente moral evidente, nada de lo dicho hasta aquí les otorga ningún valor jurídico. Una necesidad puede ser la base de una ley, pero no es una ley. Y un derecho sólo se puede esgrimir si está refrendado por un cuerpo normativo.

El carácter insoslayable de las necesidades, entendido como el grave perjuicio que causa su no satisfacción, es lo que constituye las necesidades en razones, razones para su satisfacción [...] Si concluimos argumentativamente que existe una necesidad básica y que ésta puede constituir un derecho eso significa que existe a la vez un deber de colmar la necesidad para un tercero distinto del que la sufre.⁴⁰²

Desde esta perspectiva, las necesidades básicas son el fundamento para los derechos humanos. Son sus carencias, lo que necesitan los humanos para llevar una vida digna, las que obligarán a un tercero (a los Estados) a establecer una serie de derechos que las satisfagan. Sin embargo, ésta no es la única perspectiva posible. Por ejemplo, desde un punto de vista iusnaturalista, hay una serie de derechos naturales que ostenta el individuo previamente a entrar en sociedad. Ésta deberá garantizarlos, pero no otorgarlos. Sobre esta idea se fundamenta el contractualismo⁴⁰³. El pacto social se establece sobre la base de ciertos derechos que se quieren garantizar. En realidad, el liberalismo, sea contractualista o no, tiene en sus genes esta concepción de los derechos. La libertad es un derecho inherente al individuo humano, el Estado puede defenderlo o violarlo pero no puede otorgarlo. Así, no existe diferencia alguna entre necesidades y

⁴⁰¹ Rey Pérez, op. cit., p. 85.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 93.

⁴⁰³ «El reconocimiento de los derechos humanos o fundamentales en el constitucionalismo del XVIII representa la translación al derecho positivo de la teoría de los derechos naturales elaborada por el iusnaturalismo racionalista desde comienzos del siglo precedente: su objeto o finalidad, sus titulares y su contenido resultan coincidentes». PRIETO SANCHÍS, Luís. Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial. *Revista del centro de estudios constitucionales*, n. 22: pp. 9-57, 1995.

derechos. Son la misma cosa, puesto que éstos, como aquellas, son naturales. En apariencia la discusión resulta ser puramente nominal pero dependiendo de la perspectiva desde la que establezcamos nuestra teoría, nuestras conclusiones serán potencialmente diferentes.

Así, si distinguimos entre necesidades y derechos, cada una de aquellas para ser colmada puede necesitar una lista diversa de derechos; si son la misma cosa, derechos será lo único que haya. Si se considera la necesidad de alimento como básica, tienen que desplegarse determinados derechos para que dicha necesidad sea satisfecha: desde el derecho al trabajo, para poder tener acceso a una fuente de ingresos con la que adquirir alimentos, hasta una renta básica, si no hay otra manera de saciar la necesidad. Por el contrario, si lo que se establece es un derecho a la alimentación, esto simplemente supondrá que no se debe impedir que ninguna persona acceda a las fuentes de ingreso para adquirir alimentos, pero no que haya que llevar a cabo ninguna acción positiva. Desde esta perspectiva, los derechos naturales son negativos. No se tiene derecho a ser alimentado, sino a no ser obstaculizado para buscar el alimento. En realidad, se entiende que son las libertades negativas las que definen los derechos naturales. Éstas son las que deben ser defendidas por el Estado que surge del contrato social. Así, cualquier ley que entre en colisión con ellas tendrá que ser abolida o derogada; todo gobierno que las imposibilite, destituido; y cualquier persona que las violente, detenida. Pero los derechos naturales, aquellos que el individuo ostenta antes de entrar en sociedad, son limitados. Por ejemplo, no se puede entender como un derecho natural el que emana de una ley que determine la necesidad de un subsidio o renta básica. En el estado de naturaleza no existía tal cosa. La vida, la libertad y la propiedad, esos son los únicos que se pueden esgrimir como naturales. Por lo que garantizarlos será el único objetivo de las instituciones:

La artificialidad de las instituciones significa que, en realidad, éstas carecen de fines propios y existen sólo para salvaguardar las libertades y la seguridad que necesariamente ha de acompañarla, por lo que, en consecuencia, toda limitación de la libertad ha de justificarse racionalmente, no en cualquier idea particular acerca de lo virtuoso o de lo justo, sino precisamente en la mejor preservación de los derechos⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Loc. cit.

De ahí que dentro de la división habitual de los derechos, entre políticos, civiles y sociales, los que caen en las dos primeras categorías sean los únicos considerados como naturales, previos a (los civiles) y garantes de (los políticos) la entrada del individuo en sociedad. Los sociales son sobrevenidos, dependen de la adscripción como ciudadano y por tanto deben estar lógicamente en un plano inferior a los anteriores. Si en los primeros ámbitos quedan enmarcadas las libertades (de voto, de culto, de movimiento...), a los últimos le corresponderían aquellos que garantizan el acceso a la estructura social (educación, sanidad...). Si las primeras son negativas y proponen al Estado su no-intervención o, en caso de que intervenga, que lo haga para evitar la intervención de un tercero; los segundos exigen una acción positiva por parte del Estado. Si las primeras se pueden aplicar de manera universal, sin coste, los segundos exigen la diferencia, estipular para quiénes irán dirigidos y para quiénes no, en qué medida... Y son sumamente costosos. Por eso, estos últimos dependerán de la capacidad económica de cada Estado, ampliándose o mermándose según aquella, mientras que las libertades son absolutas e inalienables. Esta visión, a pesar de estar muy extendida, me parece del todo errónea.

Primero porque considero que todos los derechos son sociales (los naturales no existen), aunque su fuerza moral se sustente en las necesidades básicas. Ésta es la línea argumentativa que voy a seguir, pero antes me gustaría desmontar la idea de que las libertades preceden a los derechos sociales, que las primeras no gravan la economía estatal o que son universales mientras que los derechos sociales no lo son. Seguiré con los argumentos con los que comencé cuando analicé el republicanismo de Pettit, aunque atendiendo ahora a la idea de derechos.

Según la aceptada división de la ciudadanía realizada por Marshall⁴⁰⁵, ésta se parcela en tres partes: civil, política y social. A la primera le corresponderían derechos tales como la libertad de expresión, de pensamiento o religión, derecho a la propiedad privada o a la justicia...; la segunda se referiría al derecho de participar en el ámbito político, bien sea como miembro de un parlamento, gobierno local... o como elector de los miembros de dichos estamentos; mientras que la tercera abarcaría «desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares

⁴⁰⁵ Marshall y Bottomore, op. cit.

predominantes en la sociedad (sistema educativo, servicios sociales...)»⁴⁰⁶. Recordemos que solamente los correspondientes a la civil y política son considerados como derechos naturales, por las razones antes expuestas: son universales, absolutos, no requieren de acciones positivas y no suponen un coste para el erario público.

En realidad, esta última afirmación resulta falsa, si tenemos en cuenta que para garantizar alguna de ellas, como el derecho a la propiedad, es necesario tener un cuerpo policial y/o militar con un coste muy elevado. Para hacerlo con otras, como el derecho a participar en el ámbito político, además de lo anterior se debe costear las elecciones, subvencionar a los partidos políticos —si bien esto, en teoría, no es obligatorio, ya que se pueden autofinanciar—, etc., lo que también supone un alto coste para las arcas públicas. La dicotomía entre derechos negativos y positivos basada en la carga económica que supondrían los segundos frente a los primeros resulta complicada de mantener con que se realice un análisis somero de cómo, de hecho, se mantienen todos los derechos.

“Donde hay un derecho, hay un remedio” es una máxima legal clásica. Los individuos gozan de derechos, no en sentido moral sino legal, sólo si su propio gobierno repara en forma justa y predecible las ofensas que sufren. Este punto tiene un efecto importante, dado que revela lo inadecuado de la distinción entre derechos negativos y positivos. Lo que muestra es que todos los derechos que se exigen en forma legal son necesariamente positivos.⁴⁰⁷

Cualquier derecho que se haga efectivo lo será por la fuerza de la ley, con el coste que supone eso. Mantener un sistema legal eficiente y justo supone instruir a un cuerpo de profesionales (jueces, fiscales, abogados del Estado, etc.), dotarles de un sueldo y de recursos. Además, es necesaria una red de edificios bien equipados (a todos los niveles: tecnológico, de personal de apoyo...) que posibilite el trabajo de ese cuerpo de profesionales. De igual forma, se requiere de un conjunto de penitenciarias donde castigar a aquellas personas que hayan infringido alguno de los derechos protegidos por la ley. Lo que supondrá, a su vez, la contratación de personal que administre y gestione dichas penitenciarias. También, para controlar el buen funcionamiento de todo ese sistema legal, será preciso contratar e instruir a personas capacitándolas para supervisar

⁴⁰⁶ Ibid. p. 23.

⁴⁰⁷ HOLMES, Stephen y SUSTEIN, Cass R. *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos aires: Siglo XXI, 2001, p. 63.

y controlar el óptimo funcionamiento del sistema. Y podríamos seguir más allá, con cualquier norma que queramos que sea cumplida: las leyes anti-monopolio, de libertad de expresión, de propiedad privada, etc.

La financiación de derechos básicos a través de ingresos derivados de los impuestos nos ayuda a ver con claridad que los derechos son bienes públicos: servicios sociales financiados por los contribuyentes y administrados por el Estado para mejorar el bienestar colectivo e individual. Todos los derechos son, entonces, derechos positivos.⁴⁰⁸

Esta errónea distinción entre derechos negativos y positivos suele llevar consigo (desde cierto punto de vista) la consideración de que, por decirlo sucintamente, cuanto menos gobierno mejor. Al considerar que para mantener los derechos negativos es suficiente con que el gobierno “no moleste” y se limite a utilizar la fuerza necesaria para que los demás tampoco lo hagan, se llega a la conclusión de que el mejor gobierno es el que no se ve, el que no interrumpe el discurrir “natural” de la economía, del día a día de sus ciudadanos. Pero esta pretensión es un auténtico sinsentido. Un gobierno ausente está incapacitado para actuar, para proteger los derechos que se le han consignado proteger. Pero es que, además, la ciudadanía continuamente requiere a sus gobiernos que actúen, necesita de ellos para mantener su propiedad ante los intrusos, para conocer las condiciones en las que puede heredar... En nuestro día a día surgen decenas de preguntas sobre lo que podemos o no podemos hacer: «¿Puedo cortar, sin aviso, las ramas del árbol de mi vecino que penetran en mi propiedad? ¿Tengo derecho a amontonar una pila de basura en mi jardín delantero? ¿Puedo instalar una cerca eléctrica alrededor de mi terreno con voltaje suficiente para matar a los intrusos? [...]»⁴⁰⁹. Al final, serán las leyes las que determinen mi “poder” y siempre de manera positiva, porque que yo pueda legalmente cortar las ramas del árbol de mi vecino supone que él no podrá tomar represalias contra mí y que, de hacerlo, será castigado. Y lo mismo ocurrirá allá donde coloquemos la lupa, incluso en el mercado, supuestamente dominado por el muy liberal concepto del *laissez faire*. «Los mercados libres no marchan bien si los delincuentes pueden ejercer sin inhibiciones su violencia en busca de provecho. Si bien los libertarios reconocen esto, no consiguen apreciar hasta dónde

⁴⁰⁸ Ibid., p. 69.

⁴⁰⁹ Ibidem., p. 89.

invalida su clamorosa oposición al “gobierno”, a los impuestos y al gasto público»⁴¹⁰. Para la economía liberal la validez de los contratos es fundamental, y éstos sólo podrán serlo si existe detrás un órgano coercitivo capaz de castigar a aquellos que los incumplan. Así que la idea de un gobierno mínimo que se limite a garantizar los derechos negativos, los únicos que deben ser considerados como tales, es de una imposibilidad manifiesta. Todos los derechos conllevan costes para que puedan hacerse efectivos, además de necesitar de acciones positivas para su defensa. Si yo tengo acceso a la propiedad privada es porque el gobierno me ampara ante todos aquellos que quieran usurpar mi propiedad.

Si no se llevasen a cabo esas acciones positivas, el derecho a la propiedad privada, por ejemplo, sólo lo ostentarían aquellos que pudieran costearse seguridad privada que la defendiese. Bien, se puede argüir, aceptamos que la seguridad es una función estatal vital, pero de ahí no pasamos. Policía, jueces y ejército, estos son los funcionarios que un gobierno necesita. Ir más allá, es superfluo e innecesariamente costoso para cumplir los derechos que, por otra parte, no necesitan nada más para ser universales, para estar disponibles para toda la ciudadanía de un Estado determinado. En realidad, se comprueba fácilmente que además de los anteriores, para garantizar el derecho a un juicio justo (por ejemplo), son precisos abogados y fiscales, alguaciles, a parte de funcionarios que controlen que no haya irregularidades, etc. Existen más ejemplos de esta clase (como todo el cuerpo funcional que se necesita para garantizar el derecho a unas elecciones justas), pero creo que es más efectivo para nuestros propósitos cambiar un poco el paso, porque quizás se siga pensando, a pesar de lo dicho, que el acceso a las elecciones, la libertad de tránsito, etc., son universales (salvo en caso de sanción), absolutas y, en principio, no tienen por qué requerir una acción positiva, más allá del mínimo necesario para garantizarlas. ¿Seguro?

Recuperemos el caso de la persona invidente que desea votar en las elecciones generales. Sin ninguna acción positiva y específica por parte del Estado dicha persona no podrá votar. Son necesarias papeletas en braille que sólo ella, y aquellas que ostenten la misma característica visual, va a utilizar. Para que este derecho sea universal se deben tomar medidas dirigidas única y exclusivamente a un grupo determinado de la población. La legislación tiene que discriminar para que el derecho llegue a todas las personas. De lo contrario, ni es universal ni absoluto. Y para que se le reconozcan las

⁴¹⁰ Ibidem., p. 92.

dos condiciones anteriores tiene que dejar de ser negativo, puesto que requiere de una medida positiva y con un coste económico adicional. Algo parecido sucede con la libertad de movimiento. Si no se estructura la ciudad de una manera determinada (acción positiva) es un derecho que no puede ser universal y mucho menos absoluto. Está claro que con escaleras, aceras sin rebajar, etc., aquellas personas con problemas de movilidad no podrán moverse libremente y, en muchos casos, no podrán hacerlo en absoluto, viéndose encerrados en sus hogares o residencias. ¿Cómo puede considerarse, entonces, que el Estado está haciendo efectiva la libertad de movimiento si por su forma de actuar una parte de la población se queda encerrada, sin poder moverse libremente? Lo que, claro, no sólo ocurre por cómo se elaboran los planes urbanísticos de las ciudades, sino también por la legislación vigente al respecto.

Y, a pesar de todo, ¿habremos realmente conseguido su universalización? «Por lamentable que sea, la escasez de recursos es una razón legítima para no proteger un derecho»⁴¹¹. En la práctica, cualquier derecho puede dejar de ser protegido por falta de dinero y, si la carencia es real, poco se puede hacer ante eso. Pero aquí no sólo nos estamos refiriendo a los llamados derechos de segunda generación, el derecho a la sanidad o a la educación, también puede ocurrir que el erario público no tenga dinero para mantener a la policía, a los funcionarios o a los colegios electorales para celebrar unas elecciones justas. Sin embargo, aunque nos enfrentemos ante la imposibilidad material cuesta creer que ésta sea lo suficientemente poderosa como para otorgar legitimidad a la no protección de un derecho, ya sea entendida ésta como algo conforme a las leyes o como algo justo. Lo primero porque contraría de hecho lo que la ley establece, y lo segundo porque no puede haber justicia en un acto que niega unos derechos reconocidos. Teniendo en cuenta que el erario público dispone de una cantidad limitada de recursos, y aun suponiendo (lo cual es mucho suponer) que la distribuye de la manera más eficiente posible, es probable que los derechos de determinadas personas no se lleven a la práctica, o si se lo hacen, sea de una manera inadecuada. Si los derechos cuestan dinero, como es fácil de comprobar, puede ocurrir que haya que elegir entre limitar ciertos derechos o ampliar la lista de ellos pero disminuyendo sus beneficiarios. Ninguna de las dos opciones puede ser legítima. Asumir su legitimidad supone aceptar que un gobierno puede recortar ciertos derechos cuando lo desee, porque siempre podrá excusarse en la falta de recursos —la cual quizás haya devenido por una

⁴¹¹ *Ibidem.*, p. 129.

negligencia continuada en su administración—. Es cierto que si optamos por considerar ambas opciones completamente ilegítimas, en la práctica, los gobiernos tendrán serias dificultades para llevar a cabo sus políticas. Aunque, probablemente, no haya que llegar a tal extremo. Mejor decantarnos por un término medio, que no interrumpa el actuar del gobierno pero que posibilite una vigilancia continua, en lugar de una anuencia silenciosa.

De esta forma, podremos asegurar que los derechos son universales, quizás no en su ejecución —que como hemos visto depende de varios factores, su coste entre ellos— pero sí en la medida en que obligan a los gobiernos a hacer todo lo posible para defenderlos y ponerlos en práctica. Incluso si esta consideración de universalidad se considera retórica vacía, es de suma importancia para no caer bajo el yugo del cálculo económico. El discurso de los derechos debe ir más allá, aunque en la práctica dependan sobremanera del presupuesto. Pero no debemos olvidar que priorizar la defensa de la propiedad privada sobre la instauración de un sistema de salud público conlleva una carga política de fondo francamente determinante. Es difícil que un gestor público, aunque se escude en lo limitado de su presupuesto, no esté influenciado en su actuar por una serie de valores. Por lo mismo que el hecho de que sea imposible evitar todas las violaciones de los derechos no debiera hacernos desistir de defender su universalización, su dependencia del presupuesto tampoco debe desanimarnos. Es importante mantenerla en nuestro discurso aunque sea como potencia, como búsqueda inexcusable.

Con lo visto hasta ahora queda claro que diferenciar entre libertades negativas (derechos de primera generación) y derechos sociales (de segunda generación), asegurando que los primeros son pasivos mientras los segundos requieren una acción positiva del Estado, resulta una opción bastante arbitraria y elitista. En realidad, lo que subyace de este planteamiento es una intención evidente de mantener el *status quo*, sin importar al número de personas que se esté dejando fuera. Es evidente que los derechos de primera generación también requieren una acción positiva para hacerse efectivos. Establecer lo contrario significa olvidarse de todas aquellas personas para las que la inacción del Estado supone la violación de sus derechos. Pero, además, esta consideración supone que sólo existe un mundo posible.

En primer lugar, la postura referida, según la cual los derechos individuales se correlacionan con deberes pasivos, y los derechos sociales con deberes activos, se basa en un presupuesto erróneo: no es cierto que, tal como se proclama, los derechos sociales requieran siempre de comportamientos activos, a los fines de asegurar su respeto. Esto depende, más bien, de coyunturales cuestiones contextuales. Si nos encontrásemos, por ejemplo, dentro de un contexto en el cual la totalidad de las personas viviesen satisfactoriamente, luego, nuestra obligación moral frente a los derechos sociales se reduciría, básicamente, a la inacción: fundamentalmente, nuestro deber sería el de abstenernos de desarrollar comportamientos susceptibles de afectar el orden económicamente justo ya establecido. De allí que, dependiendo de cuáles sean las condiciones externas, los derechos sociales pueden implicar, también, y sobre todo, deberes de omisión.⁴¹²

Por último, a pesar de haber desmontado todos los argumentos anteriores, habrá quienes todavía mantengan la distinción, asegurando que mientras los derechos de primera generación pueden convertirse en reglas, los sociales tan sólo serán principios rectores y, por tanto, sumamente vagos. No hay posibilidad de amparo, de manera que un ciudadano puede acudir a los jueces si se atenta contra su propiedad privada, pero no puede hacerlo si no tiene una vivienda digna. Incluso aunque, como en el caso de España, ambos derechos estén consagrados en la Constitución. Sencillamente, el primero lo hace como regla; el segundo tan sólo como principio. La diferencia es evidente e insoslayable. Los derechos naturales lo son porque pueden convertirse en reglas. Aunque hayamos eliminado las otras características, ésta, se nos dirá, es definitiva.

Si se proclama el derecho a la salud se puede estar exigiendo que nadie, por ejemplo, sea privado de atención sanitaria primaria. Esto es un mandato de resultado, no graduable que en nuestro país está asegurado. El derecho a la salud puede ser leído en este caso como una regla. También puede leerse como principio y entender que los poderes públicos en la medida de lo posible han de tener presente la salud como un derecho a proteger en las actividades legislativa y ejecutiva que desarrollen. Aquí, el derecho a la salud estaría funcionando como principio. Lo mismo ocurre con los derechos de libertad. La libertad de expresión puede considerarse como una regla, porque exige que todo el mundo pueda

⁴¹² GARGARELLA, Roberto. Primeros apuntes para una teoría de los derechos sociales. ¿Es posible justificar un tratamiento diferenciado para los derechos sociales e individuales? Jueces para la democracia, núm. 31: p. 12, 1998.

expresar sus opiniones sin verse sometido a censura, pero al mismo tiempo puede operar como principio, ya que el gobierno cuando, por ejemplo, concede licencias a empresas radiofónicas o audiovisuales debe tener como guía rectora de su actividad los valores que la libertad de expresión está tratando de proteger. Por lo tanto, en función de en qué contexto estén operando y de la lectura que hagamos, los derechos pueden funcionar en ocasiones como reglas y en otras como principios.⁴¹³

No todos los derechos son iguales, algunos requieren de más recursos, de acciones positivas... pero tratar de hacer una escisión clara entre unos y otros es del todo erróneo. Sencillamente porque todos son sociales. «Todos [los derechos] dependen de la contribución colectiva, pueden verse como inversiones selectivas de recursos escasos y son aspiraciones, porque ninguno se puede exigir nunca perfectamente ni por completo»⁴¹⁴. El individuo humano representado por el liberalismo no tiene derechos, porque nunca ha existido. Y tratar de otorgárselos a una ficción es algo rayano en lo absurdo. La diferencia entre los derechos radica en que además de sociales algunos son asistenciales. El resto de consideraciones me parecen fruto de un mal análisis tanto de los derechos como de las personas que los ostentan. Claro, si establecemos que todos son sociales, entonces estamos *de facto* anulando los naturales. Nos decantamos por la idea de las necesidades básicas que son el sustento moral para articular los derechos. Los segundos no existirían sin las primeras, pero éstas no podrían hacerse efectivas sin aquellos.

Precisamente este es el hilo argumentativo que vamos a seguir. Un ser humano tiene la necesidad de alimentarse, de lo contrario morirá. Pero esta circunstancia, aunque tenga un peso moral, no tiene ningún peso legal. Así que se podría entender un derecho como una necesidad básica convertida en ley. De momento nos podemos quedar con esa definición porque, ahora, lo que nos interesa es saber qué es una necesidad básica. O, por afinar más con la pregunta, ¿qué necesidades son básicas?

Es difícil concretar un catálogo, pero básicamente serían las condiciones sin las cuales no se puede hablar de una autonomía moral, por lo que incluirían las necesidades fisiológicas (alimento, bebida, sueño, cobijo, salud...) y otro tipo de necesidades como el adecuado

⁴¹³ REY PÉREZ, José Luís. La naturaleza de los derechos sociales. *Derechos y libertades*, n. 16: p. 149, 2007.

⁴¹⁴ Holmes y Sustain, op. cit., p. 154.

desarrollo de las facultades cognitivas e intelectuales, la educación básica, la pertenencia a una comunidad moral o el arraigo de una comunidad histórica o de vida concreta.⁴¹⁵

De esta aproximación a una especie de lista de necesidades básicas se deduce que todos los seres humanos poseemos las mismas necesidades (que no deseos). ¿Pero esto es realmente así? ¿Podemos asegurar que cualquier persona nacida en cualquier parte del planeta, perteneciente a cualquier religión o adscrita a la ideología que fuere tendrá las mismas necesidades? ¿O tal vez la lista que elaboremos esté lastrada por los valores occidentales y, quizás, si se la planteásemos a un taoísta, su respuesta fuera diferente? ¿Acaso es posible elaborar una lista universal de las necesidades, aunque sea aproximativa? Entramos otra vez en el terreno del relativismo con el que ya lidiamos al tratar sobre la libertad. Aunque desde otra perspectiva, el problema es parecido

⁴¹⁵ REY PÉREZ, José Luis. *El discurso de los derechos*, ed. cit., pp. 91-92.

III. EL ESENCIALISMO NECESARIO.

Para ilustrar el asunto tomemos prestado un ejemplo de Martha Nussbaum, que es sumamente clarificador:

En un simposio sobre valores y tecnología, un economista americano, a quien durante mucho tiempo se había tenido por izquierdista radical, presenta un *paper* en favor de la preservación de los modos de vida tradicionales en un área rural de la India, amenazada actualmente por los valores occidentales. Como prueba de la excelencia de este modo de vida rural, señala el hecho de que, mientras los occidentales percibimos una clara escisión entre los valores dominantes en el lugar de trabajo y los valores dominantes en casa, allí, en cambio, existe lo que ese economista llama "el modo integrado de vida". Su ejemplo era el que sigue: exactamente igual que, en casa, se piensa que la mujer, durante el período de menstruación, contamina la cocina y no puede poner el pie en ella, del mismo modo, en el lugar de trabajo, se considera que la mujer con el período contaminaría el telar [...] Un economista hindú objeta que el ejemplo es más repulsivo que admirable [...] La colaboradora del primer economista [...] se dirige al objetante en tono despectivo. ¿Es que no se da cuenta de que, en asuntos como éste, no hay una oposición privilegiada que haya que defender? ¿No sabe que está faltando a la radical alteridad de la gente de esa aldea, al sacar a colación sus valores esencialistas occidentales? [...] Alguien (puede que yo misma) objeta que, seguramente, es preferible estar sano a estar enfermo, y vivir a morir. La respuesta es glacial: la esencialista medicina occidental concibe las cosas en términos de oposiciones binarias: la vida opuesta a la muerte, la salud a la enfermedad. Pero si desechamos este modo de mirar a las cosas con anteojeras, comprenderemos la radical alteridad de las tradiciones indias.⁴¹⁶

La respuesta glacial es idéntica a la crítica que he realizado en otros apartados del presente trabajo y, más concretamente, cuando analicé el modelo médico. Ni siquiera el concepto de muerte, teniendo en cuenta los avances científicos, está fuera de toda duda. Una persona que es incapaz de respirar por sí misma, que está inconsciente, que no se puede mover... ¿Se puede decir de ella que esté viva o muerta cuando son las máquinas las que "viven" por ella? Pero aunque la concepción binómica sea errada, eso no quiere decir que no exista ninguna diferencia entre estar vivo y estar muerto. Puede que haya una gradación, pero eso no elimina por completo la distinción. Entre las 5 de la tarde y

⁴¹⁶ NUSSBAUM, Martha. "Capacidades humanas y justicia social". En: RIECHMANN, Jorge. *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, ed. cit., p. 44.

las 6 de la tarde nos encontramos 59 minutos que unen las dos horas, pero coincidiremos en que las 5 no son las 6, y viceversa. Un cuerpo incinerado está muerto, sin discusión. Que las nociones de salud y enfermedad no debieran llevarnos a dividir a las personas entre sanas y enfermas, no es óbice para que existan las enfermedades y el objetivo de la salud sea deseable. Y, realmente, si “desechamos este modo de mirar a las cosas con anteojeras” lo que descubrimos es que las mujeres en esa aldea de la India están siendo terriblemente dominadas y que su alteridad no está siendo comprendida por las tradiciones indias. Es abyecto que con el fin de atacar el esencialismo se acepte cualquier atrocidad, siempre y cuando sea llevada a cabo bajo la pátina de otra cultura. Pero sucede que «sin ningún tipo de esencialismo, quedaremos privados de dos sentimientos morales absolutamente necesarios, si queremos vivir decentemente en este mundo: la compasión y el respeto»⁴¹⁷. ¿Cómo aceptar una teoría que nos impele a quedarnos impávidos, incluso a admitir cortésmente, cualquier atrocidad?

Nussbaum distingue entre dos clases de esencialismo: el metafísico-real, que considera que existe una realidad cognoscible independientemente del ser humano, y el esencialismo internalista, que acepta que la realidad que podamos conocer dependerá indefectiblemente en cierta medida de nuestra interpretación, de la actividad cognitiva que llevemos a cabo, pero que considera que « [...] el más profundo examen de la historia humana y del conocimiento humano desde dentro todavía revela una explicación más o menos determinada del ser humano, una explicación tal que divida sus propiedades en esenciales y accidentales»⁴¹⁸. Reconocemos a un ser humano cuando lo vemos. Es cierto que, como en todo lo demás, realizamos un juego de interpretación, pero es un ejercicio que todos llevamos a cabo. Se tiene que llegar a un nivel de abstracción enorme para no reconocer a otro ser humano. Y ese reconocimiento (en el sentido de conocer) se realiza de acuerdo con una serie de “propiedades esenciales” que distinguimos de las accidentales. Si encontráramos a un ser con todas las características humanas, pero que por una mutación, en lugar de dos brazos tuviera tres, no podríamos dejar de considerarle humano. Nos sería más difícil hacerlo si, al igual que los dioses o los seres del cuento de Borges, fuera inmortal. La finitud es una de las características que nos moldea no sólo como individuos, sino también como especie. «Y, puesto que la muerte nos mide porque nos delimita para siempre, ella es la que vuelve preciosos a los

⁴¹⁷ Ibid., p. 47

⁴¹⁸ Ibidem., p. 50.

hombres. Es su caducidad la que, al hacer de cada uno un ser *irrepetible* y de sus actos algo *irreparable*, fija su auténtico precio y le convierte en digno de ser apreciado»⁴¹⁹.

Definir entonces cuáles son esas características esenciales debe ser una tarea inevitable, si seguimos los postulados de Nussbaum. Características que serán estructuradas como necesidades. Somos seres necesitados y por eso, como aseguraba Rousseau en su *Emilio*, somos sociales. Esa es la base del contractualismo: nos unimos porque nos necesitamos. El error es considerarlo una alternativa, ya que no nos unimos porque nos necesitemos. No hay opciones, sólo *somos* en sociedad.

A través de ese esencialismo internalista que Nussbaum sitúa en Aristóteles, la pensadora estadounidense elabora una lista de necesidades básicas en dos niveles. Por un lado sobre la base de un mínimo que garantiza que una vida es una vida humana; por otra, sobre el límite a partir del cual una vida humana es una vida humana digna de ser vivida. Esta doble consideración de las necesidades, denominadas por Nussbaum capacidades, pretende convertirse en un imperativo para cualquier gobierno. A cualquier ser humano que posea en un grado mínimo dichas capacidades le corresponde mantener ese umbral para considerar su vida como digna. Por defecto se debe considerar a todos los seres humanos como dotados de las capacidades mínimas, pero es cierto que existirán ciertos casos con los que la teoría se topa y se vea incapaz de lidiar. En cualquier caso, siguiendo sus directrices habremos avanzado mucho en el campo de la inclusión.

El enfoque de las capacidades de Nussbaum nos parece la teoría más relevante, en comparación con otras sobre las necesidades básicas, para el tema que nos ocupa, por lo que nos centraremos exclusivamente en ella, obviando las demás (a excepción de sus antecedentes evidentes).

⁴¹⁹ Arteta, op. cit., p. 180.

IV. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES.

El enfoque de las capacidades, como teoría, tiene un recorrido previo a Martha Nussbaum. Surgió como alternativa al utilitarismo, chocando frontalmente con la teoría rawlsiana de la justicia, a pesar de que ésta también intentaba hacer frente al utilitarismo, aunque desde posiciones diferentes. La diferencia fundamental entre ambas teorías radica en su tratamiento de la justicia. Rawls⁴²⁰ no analiza los resultados para comprobar su validez moral. Desde su punto de vista, en primer lugar se debe establecer el procedimiento a partir del cual se generarán los principios de equidad e imparcialidad. Si el diseño es el correcto, los principios serán indefectiblemente justos. Forma parte, en palabras de Amartya Sen, del modelo de “institucionalismo transcendental” que sienta sus bases en Hobbes y la ilustración europea, teniendo por seguidores a ilustres pensadores de la talla de Locke, Rousseau o Kant. Por el contrario, frente a este institucionalismo transcendental, «otros teóricos de la Ilustración adoptaron varios enfoques comparativos que se ocupaban de las realizaciones sociales resultantes de las instituciones reales, el comportamiento real y otras influencias»⁴²¹. Esos “otros teóricos” son Adam Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx o Stuart Mill⁴²². Así, siguiendo esta corriente, la teoría de las capacidades se dirige a los resultados. Pretendiendo obtener un resultado considerado como correcto, se crea el procedimiento adecuado para obtenerlo. Es decir, primero se establece el resultado correcto para después diseñar el procedimiento. El premio Nobel en economía Amartya Sen es su principal impulsor, así que vamos a analizar brevemente en qué se fundamenta su propuesta.

4.1. El enfoque de capacidades de Amartya Sen.

Como hemos visto, para Sen la justicia no puede ser ciega a lo que le ocurre a la gente, que es exactamente lo que le achaca al “institucionalismo transcendental”. Si nos limitamos a mirar hacia arriba, estaremos descuidando lo que sucede junto a nosotros, en la realidad en que vivimos. Establecer que el Ferrari es el mejor coche del mundo de poco nos servirá para decidirnos por uno de los utilitarios que con nuestros magros ingresos podremos permitirnos. Esta es la diferencia radical entre el punto de vista

⁴²⁰ Por lo menos el de la *Teoría de la Justicia*.

⁴²¹ SEN, Amartya. *La idea de la Justicia*. Madrid: Taurus, 2010, p. 39.

⁴²² Tanto en un bando como en otro descubrimos autores muy diferentes que fuera de este contexto sería un disparate encuadrar en la misma posición teórica. Sólo en el sentido pretendido por Sen se debe entender esta división.

basado en esquemas ideales y el que se basa en realizaciones. En este sentido, Sen acude a la literatura sánscrita para salvar dos conceptos muy útiles a la hora de entender su posición. En realidad, se trata de dos acepciones de la palabra justicia. Por un lado, nos encontramos con *niti* que tiene que ver con «la idoneidad de las instituciones y corrección del comportamiento»; por otro, *nyaya* «que entraña un concepto comprensivo de la justicia realizada»⁴²³, donde no sólo se tiene en cuenta las normas e instituciones sino también el mundo concreto que deriva de ellas. Con esta analogía el pensador indio pretende fijar la idea germinal del enfoque de las capacidades, fundado en dos conceptos clave: los funcionamientos y las capacidades.

Mientras los primeros son todo aquello que una persona puede ser o hacer, las capacidades equivalen a la libertad que tiene cada persona para hacer efectivos los funcionamientos. En definitiva, para vivir como quiera hacerlo. Los funcionamientos son las condiciones de vida, las capacidades las oportunidades para realizarlas. «El enfoque se basa en una visión de la vida en tanto combinación de varios “quehaceres y seres”, en los que la calidad de vida debe evaluarse en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos»⁴²⁴. Tales funcionamientos son variados y Sen no establece una lista definida que los delimite. Intuitivamente podemos suponer que estar bien nutrido o tener una buena salud formarán parte de ellos, pero quedan muchos otros que no todos considerarán relevantes. Además, diferentes personas pondrán un énfasis distinto en cada uno de los funcionamientos, jerarquizándolos de diversa manera. Y por la misma razón, en el momento de atenderlos se establecerán prioridades. Está claro que no se puede equiparar el garantizar un suministro estable y suficiente de alimentos para una o varias personas, que posibilitarles el que elijan entre varios detergentes. A la hora de tomar una decisión sobre qué funcionamiento priorizar deberemos responder a dos preguntas relevantes: «1) ¿Qué son los objetos valor? y 2) ¿Qué tan valiosos son los objetos respectivos?»⁴²⁵.

Al responder a la primera pregunta, al definir qué son los objetos valor, estableceremos un “*espacio evaluativo*”. En nuestro caso, tales objetos de valor serán los funcionamientos y las capacidades. Pero, aunque hayamos rellenado ese *espacio evaluativo* con varios ítems relevantes todavía nos queda la tarea de jerarquizarlos.

⁴²³ SEN, Amartya. *La idea de la Justicia*, ed. cit., p. 52.

⁴²⁴ SEN, Amartya. “Capacidad y bienestar”. En: Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*. México: Fondo de cultura económica, 1996, pp. 54-83.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 57.

Hemos determinado que funcionamientos y capacidades son valiosas, ahora tenemos que saber cuáles, de entre ellas, lo son más. Por supuesto, antes de comenzar con este proceso selectivo es conveniente saber para qué llevamos a cabo la clasificación, ya que la conclusión final diferirá si tratamos de «juzgar el logro en términos de las metas generales de una persona»⁴²⁶ o si nuestro objetivo es determinar su bienestar. Por eso, para clarificar el criterio de elección, Sen considera cuatro conceptos entre los que distingue por un lado el “bienestar” y “las metas de agencia generales” y, por otro, el “logro” y la “libertad de lograr”. Mezclando estos últimos con los primeros, obtendremos otros cuatro: “logro de bienestar”, “libertad de bienestar”, “logro de agencia” y “libertad de agencia”. Las implicaciones resultantes de la importancia que se dé a cada uno de los conceptos son ostensibles. Las políticas que llevará a cabo un determinado gobierno diferirán según focalice el bienestar o las metas que quiera lograr un individuo. Si, por ejemplo, el interés del gobierno se centra en potenciar el bienestar de una persona cualquiera tendrá que realizar políticas sanitarias, educativas, de eliminación de la malnutrición..., anteponiendo éstas medidas sobre los potenciales intereses de la beneficiaria, que quizás prefiriese un viaje pagado a Lourdes o que se sustituyese el himno nacional por uno de su agrado.

De todas formas, aun suponiendo que lo que se desea es el bienestar de la persona, cómo se trate de conseguir será diferente si se prioriza la libertad de bienestar sobre el logro, ya que en este último caso se deberá obligar a que éste se lleve a cabo. Está claro que no es lo mismo tener derecho al voto que ser obligado a votar. En este sentido, hay legislaciones en las que se puede llegar a multar en caso de que un ciudadano no ejerza su derecho. Tampoco, con lo dicho hasta ahora, nos queda claro cómo podremos establecer el bienestar de cualquier persona.

Para responder a la cuestión anterior, Sen asegura que tenemos que «evaluar los elementos constitutivos del ser de una persona vistos desde la perspectiva de su propio bienestar personal. Los diferentes funcionamientos de la persona conformarán estos elementos constitutivos»⁴²⁷. De esta forma, será definiendo cuáles son y cómo están garantizados los funcionamientos como establezcamos el nivel de bienestar adquirido. Al contrario de lo que tal vez parezca, no se están excluyendo funcionamientos relacionados con el bienestar de otras personas que afecten, positiva o negativamente, al

⁴²⁶ Ibidem., p. 60.

⁴²⁷ Ibidem., p. 62.

bienestar de la persona. Sencillamente se consideran éstos como algo propio de ella. Nos encontraríamos en un caso diferente si atendemos exclusivamente al estándar de vida. Desde este punto de vista, la posible felicidad que nos causaría el encarcelamiento de algún dictador o genocida no influiría en absoluto en la valoración. Estas dos formas de atender el bienestar, tanto la restringida —donde se valora teniendo en cuenta solamente el estándar de vida personal— o la anterior, algo más amplia, analizan exclusivamente los funcionamientos. Sin embargo, la teoría de Amartya Sen, como hemos dicho anteriormente, orbita sobre dos conceptos, uno es el de los funcionamientos, el otro es el de las capacidades. Porque hacer algo es diferente de elegir hacerlo y después llevarlo a cabo.

Cuando realizamos una acción puede que la hagamos por una imposición o sencillamente porque es la única opción posible —en ambos casos no encontramos la posibilidad elección por ninguna parte—. Y es precisamente en este espacio de decisión en el que entra en juego el concepto de *capacidad*. Si los funcionamientos son aquellas cosas relevantes que una persona puede ser y hacer, las capacidades son un grupo de diferentes conjuntos de funcionamientos que son accesibles. Son éstas las que posibilitarán la elección. Así, teniendo en cuenta lo anterior, además de al bienestar también debemos atender a la libertad para lograrlo. No sólo importa el qué, el cómo también es relevante. En realidad, es cuestionable que sea posible separar la libertad para lograr el bienestar del bienestar mismo, ya que ser libre es consustancial, por lo menos en un alto porcentaje de casos, al propio bienestar. Así que tendremos que atender a la libertad (a las capacidades) para medirlo, considerando los funcionamientos de una manera refinada. Porque, siguiendo uno de los ejemplos que aporta Sen, ayunar no es dejar de comer, sino hacerlo conscientemente, fruto de una decisión ponderada⁴²⁸. Es preciso trabajar de esta forma si no queremos anular la libertad de elección. Es el único medio para distinguir las opciones voluntarias de los individuos de las que son impuestas. O, cuando menos, algunas. Es probable que se quiera erradicar el hambre, pero no por ello se obligará a comer a aquellas personas que ayunan durante el ramadán. Es cierto que se puede aducir que tal ayuno viene impuesto culturalmente y no es una decisión realmente voluntaria. De todas formas, existen las suficientes dudas como para

⁴²⁸ Como asegura Sen, debemos distinguir las preferencias personales sobre los “resultados comprensivos” (incluyendo el proceso de elección) de las preferencias condicionales sobre los “resultados de culminación” debidos a la elección. SEN, Amartya. Maxmization and the Act of Choice. *Econometrica*, 65 (4): pp. 745-779, 1997.

no actuar. Además de que, en ningún caso, dichas personas se encuentran desnutridas o al borde de la muerte por inanición.

[El enfoque de las capacidades] difiere de los enfoques comunes basados en la utilidad al no insistir en que sólo debemos valorar la *felicidad* (y considera, en cambio, el estado de ser feliz como uno entre varios objetos valor) o *sólo a la realización de los deseos* (y considera, en cambio, el deseo como una evidencia útil, pero imperfecta —frecuentemente distorsionada— de lo que valora la propia persona). Difere también de otros enfoques —no utilitaristas— en que no ubica entre los objetos-valor a los *bienes primarios como tales* (aceptando esas variables del enfoque de Rawls sólo derivada e instrumentalmente y en la medida en que estos bienes promueven las capacidades), o los *recursos como tales* (dando valor a esta perspectiva de Dworkin sólo en términos del efecto de los recursos sobre los funcionamientos y las capacidades), y así con otros enfoques»⁴²⁹.

La felicidad, la realización de los deseos, los bienes primarios o los recursos son cosas a tener en cuenta, pero si nos guiamos solamente por una de ellas, como es habitual, es probable que nuestra conclusión sea incorrecta o, por lo menos, que no sea todo lo adecuada que podría ser. Ya hemos visto que nuestros deseos se adecuan a nuestro conocimiento de lo que podemos conseguir y a lo que realmente vamos a obtener. Si tenemos en cuenta que la felicidad es un sentimiento subjetivo difícil de verbalizar y analizar, y que depende en buena medida de nuestros deseos realizados, parece evidente que no son marcadores que de por sí sean válidos⁴³⁰. Por razones diferentes, aunque igual de excluyentes, tampoco son válidos los bienes primarios o los recursos, puesto que ambos son excesivamente parciales. El bienestar de una persona que se desplaza en silla de ruedas puede ser inferior (se encuentra en peor situación) al de otra, aunque posea una mayor cantidad de recursos. Así que para determinarlo tendríamos que ver qué pueden hacer ambas personas con sus recursos⁴³¹. Lo mismo

⁴²⁹ SEN, Amartya. “Capacidad y bienestar”. En: NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*, ed. cit., p. 78

⁴³⁰ Cuenta Nussbaum que un estudio realizado en la India entre viudos y viudas mostró que los hombres tenían más quejas que las mujeres respecto a su salud (de hecho las viudas consideraban que la suya era buena), aunque éstas padecían más enfermedades que los hombres, principalmente debido a estar malnutridas. Sencillamente veían como algo natural que las mujeres estuvieran peor alimentadas que los hombres. Tras un periodo de “concienciación política”, el estudio se repitió y esta vez aumentaron las quejas de las viudas, disminuyendo así su utilidad, aunque su situación médica objetiva estaba inalterada.

⁴³¹ «Las necesidades diversas de los seres humanos, que varían con el estado de salud, la longevidad, las condiciones climáticas, laborales, y hasta con el tamaño del cuerpo (que determina las necesidades de comida y de vestido), afectan de manera significativa a la transformación de los recursos en bienestar y en

sucede con los bienes primarios. Por el contrario, con el enfoque de las capacidades, Sen pretende enfatizar ese “hacer”. No sólo en lo que se tiene sino en lo que se puede realizar con ello y en qué medida eso repercute en nuestro bienestar.

Sin embargo, Sen no establece ningún tipo de lista. No elabora ni un listado de funcionamientos ni de capacidades. Según su criterio no sólo no es necesario, sino que además considera que una lista puede restringir y constreñir la propia teoría. Aunque esa limitación se dará dependiendo del tipo de lista y de cómo se elabore, para nuestro autor sería muy pernicioso crear un listado único que garantizase una vida buena. De esta forma, la lista nos limitaría a seguir un modelo único, considerado como el bueno. Y, en efecto, esto sería terrible e históricamente tenemos casos suficientes como para saber lo que sucede cuando se ha querido imponer un tipo de vida por considerarlo como el único bueno. Pero se puede elaborar una lista lo suficientemente amplia como para no caer en la tentación de eliminar todas las opciones posibles salvo una. Quizás no lo logremos elaborando una de los funcionamientos, pero sí una de las capacidades, como plantea Martha Nussbaum, que partiendo de la base del enfoque de capacidades de Amartya Sen reelabora y complementa la teoría del economista indio.

Pero antes de analizar la propuesta de Nussbaum es necesario que hagamos un apunte más respecto a un aspecto al que Sen da gran importancia y que también será tratado por la filósofa estadounidense.

Alegar que no debemos realmente nada a quienes no están en nuestro vecindario, aunque sería muy virtuoso si fuéramos bondadosos y caritativos con ellos, haría muy estrechos los límites de nuestras obligaciones. Si debemos alguna preocupación a otros —personas lejanas y cercanas, e incluso si la caracterización de esa responsabilidad es más bien vaga— entonces una teoría de la justicia convencionalmente espaciosa tiene que incluir a esas personas dentro de la órbita de nuestros pensamientos sobre la justicia (no sólo en la solitaria esfera del humanitarismo benigno).⁴³²

El enfoque de las capacidades pretende ser una teoría que abarque a toda la humanidad, fundándose en lo que los humanos somos. Por una parte, si tenemos en cuenta que el mundo moderno, y desde hace siglos, está dividido en naciones cuyas

libertad». PUYOL González, Ángel. ¿A quién debemos dejar morir? *Claves de razón práctica*, n. 103: p. 58, 2000.

⁴³² SEN, Amartya. *La idea de la Justicia*, ed. cit., p. 158.

acciones afectan de manera decisiva en lo que les suceda a las demás⁴³³, cualquier teoría de justicia que pretenda ser válida debe tratar de dirigirse a todas ellas y a sus habitantes en su totalidad. Por otra, atendiendo a cómo somos los humanos, descubrimos que nos identificamos con los otros más allá de nuestra adscripción nacional. Una mujer británica puede luchar por los derechos de un grupo de mujeres indias o afganas sin ser su nacionalidad la que le mueva. Por lo que entender, como hacía Rawls para su teoría, que las decisiones se pueden tomar en un ámbito restringido, es un estupendo dislate. En este sentido, Sen, siguiendo a Smith, nos habla de la «imparcialidad abierta», que considera la capacidad decisoria, o por lo menos la importancia de las opiniones, no sólo influida por el «derecho de pertenencia», sino también por la «relevancia de ilustración». Este énfasis en las buenas razones, más que en la posición del que las dé, es sumamente relevante a la hora de establecer una teoría de la justicia global.

Claro, para creer en la posibilidad del consenso también se hace necesario una concepción diferente de los motivos por los que las personas toman decisiones, del por qué hacen lo que hacen. «Por más egoísta que se puede suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla»⁴³⁴. Si suponemos, como hace la teoría de elección racional (TER) que la única forma de ser racional es buscar exclusivamente el propio interés, sin atender a nada más, difícilmente podamos avanzar en el camino antedicho. A pesar de que esta idea contradiga el más elemental análisis del comportamiento humano, «la presunción del egoísmo absoluto del ser humano ha llegado a dominar la teoría económica prevaleciente [incluso aunque muchos de sus mismos postulantes] han expresado también serias dudas sobre la veracidad de tal suposición»⁴³⁵. El principal sustento de la TER es la idea de que solamente se pueden

⁴³³ Esta interconexión entre naciones no sólo podemos verla en los casos evidentes en los que un Estado declare la guerra a otro; las propias leyes que en principio van dirigidas a los habitantes de un país pueden violentar las del país vecino. Un ejemplo claro de esta situación es la llamada guerra contra el narcotráfico que desde décadas se lleva a cabo en EEUU y que perjudica en niveles insostenibles a México, que ve cómo por culpa de la prohibición de la venta de drogas en su vecino del norte, las mafias se han instaurado en su territorio, extendiendo sus tentáculos hacia las diferentes administraciones públicas. Naturalmente, la droga fabricada por los cárteles mexicanos luego es vendida a la mafia estadounidense, que llena de dólares a los primeros para que compren a políticos y maten a cualquiera impunemente. La legalización de las drogas en EEUU, al margen de lo que pudiera acarrear en dicho país, tendría como consecuencia directa la disminución de manera considerable de los asesinatos que se llevan a cabo en México.

⁴³⁴ Adam Smith, op. cit., p. 49.

⁴³⁵ SEN, Amartya. *La idea de la Justicia*, ed. cit., p. 215.

seguir fines que se consideran propios, ya que, aunque se puedan seguir los fines de otras personas, no se pueden hacer sin asumirlo como propios. Supongamos una persona altamente altruista que done el 60% de su sueldo a diversas ONGs y proyectos para paliar el hambre en el mundo, e incluso que gaste sus vacaciones en reconstruir una aldea en algún lugar remoto. Todos estos actos que no dudamos en considerar altruistas se asumen porque se han convertido en fines propios de dicha persona. Es inevitable. Así que para desmontar completamente la TER hay que hacer frente a este argumento sin fisuras aparentes.

Como respuesta a lo anterior, Sen plantea un ejemplo⁴³⁶ francamente esclarecedor. Suponga el lector que está viajando en un avión durante un día soleado y que está sentado junto a la ventanilla. En un momento dado, la persona que se sienta a su lado, del lado del pasillo, le pide por favor que baje la persiana de la ventanilla para así poder jugar a un videojuego sin ser deslumbrado por el sol. A usted le parece que el videojuego en cuestión es una tontería, que en general jugar a los videojuegos es una pérdida de tiempo y, de hecho, preferiría que su acompañante leyese las noticias para enterarse de lo que ocurre en el mundo y en su ciudad de residencia. Sin embargo, siguiendo las reglas básicas de educación, decide bajar la persiana. Si alguien le asegurara que lo que usted ha hecho realmente es asumir los fines de su compañero como suyos, probablemente le mandaría al diablo. Lo que sí que está es comprometido con el bienestar de su acompañante, sin importar que según su opinión esté desperdiciando su vida. Lo que ha interiorizado como sus propios fines son esas reglas de conducta decente. Así que podemos asumir principios que nos lleven a colaborar con el bienestar de otras personas, sin asumir eso que hacen como fines propios.

4.1.1. La simpatía smithiana en el enfoque de las capacidades.

Así sucede que el ser humano, que sólo puede vivir en sociedad [...] Todos los miembros de la sociedad humana necesitan de la asistencia de los demás y de igual forma se hallan expuestos a menoscabos recíprocos. Cuando la ayuda necesaria es mutuamente proporcionada por el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. [...] la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios

⁴³⁶ Ibid., p. 223.

de acuerdo con una evaluación consensuada. Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros.⁴³⁷

Nos necesitamos los unos a los otros (de lo que no hay duda), pero del sentimiento de necesidad, al margen del egoísmo, surgen también el amor, la gratitud, la amistad o la estima. El sabernos débiles, mortales, en definitiva, seres necesitados, es lo que nos acerca, lo que hace que nuestros medios, nuestras creencias o fines no sean inconmensurables. Por eso somos capaces, como el ejemplo anterior de Sen demuestra, de ayudar a otros a seguir sus fines sin asumírselos como propios. A esta característica humana es a lo que Smith llama simpatía (y que en el enfoque de las capacidades será transcendental), caracterizada por el «espectador imparcial», aquél sujeto ficticio que nos ayuda a abstraernos de nosotros mismos, a tomar distancia, y entender lo que les sucede a los que nos rodean y a uno mismo, de forma diferente. De ahí que «la persona que naturalmente más amamos y reverenciamos, es la que une al más absoluto control de sus sentimientos primarios y egoístas la más profunda sensibilidad con relación a los sentimientos de los demás [...]»⁴³⁸. Sin llegar a tal extremo, todos somos capaces de entender el dolor de unos padres cuyo hijo ha fallecido o a una indigente o... Y aunque la capacidad para la simpatía difiera dependiendo de la persona (atendiendo a su educación, entorno social, experiencias vitales, etc.), cuando la carencia es tal que alguien no se siente penado por nada de lo que le ocurre a las personas que le rodean tendemos a aceptar que nos encontramos ante una especie de psicópata. Sea el diagnóstico excesivo o no, el compadecerse del *otro* es una de las características que nos hace humanos.

Asumiendo que al margen del sentimiento egoísta existen otros, tales como el amor, la amistad o la gratitud, que nos impelen a unirnos; que la simpatía smithiana nos hace conmensurables los sentimientos y sucesos de las otras personas, además de ayudarnos a salirnos de nuestra mismidad; que ese *otro* no lo podemos confinar en nuestro entorno geográfico, puesto que, como ya hemos visto, las conexiones identitarias van más allá de la nacionalidad... Teniendo en cuenta todo lo anterior, la viabilidad del enfoque de las capacidades es asumible. Es hora de que avancemos un paso más y veamos qué propone Martha Nussbaum para afinar la teoría de las capacidades y, más

⁴³⁷ Adam Smith, op. cit., pp. 182-183

⁴³⁸ Ibid., p. 273.

concretamente, el que en mi opinión es su gran aporte, qué tipo de lista de aquéllas nos ofrece.

4.2. El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum.

Nussbaum, tras los pasos de Sen, no pretende elaborar una “doctrina moral comprensiva”, ni tan siquiera una “doctrina política completa”. Pero sí que va más allá que el premio Nobel indio al elaborar una lista de derechos básicos que deben ser garantizados, a los que ella denominará capacidades y que serán el centro neurálgico de su teoría. Serán éstas las que determinen cómo deben ser tratadas las personas, tanto a nivel ético como político. Pero a pesar de que, como hemos dicho, son la base de la teoría, no son el punto de partida. Las capacidades se sustentan en una noción determinada de la idea de dignidad humana, clave para entender todo lo que sigue y desde la cual surgen las principales diferencias con el contractualismo⁴³⁹, en lo que respecta a la cooperación y a los beneficios que surgen de ésta. Para el enfoque de las capacidades se deben entender los objetivos de manera más amplia y la cooperación desde una vertiente moral. Desde esta perspectiva, los humanos no cooperamos exclusivamente para lograr un beneficio económico, sino que los seres humanos «cooperan movidos por un amplio abanico de motivos, entre ellos el amor a la justicia, y en especial la compasión moral hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar una vida decente y digna»⁴⁴⁰. No es ni mucho menos ingenuo pensar que los motivos para cooperar sean entre otros el amor a la justicia y la compasión moral. De hecho, es una idea que se puede defender desde varios puntos de vista. En el apartado anterior ya vimos cómo Sen defendía esta idea sustentándose en Adam Smith. En éste, veremos cómo Nussbaum hace lo propio pero apoyándose en Aristóteles.

Para Aristóteles, siguiendo a su maestro Platón, la justicia era el único “bien ajeno”, ya que, aunque la defendamos como tal (como un bien), es de disfrute colectivo, es para los demás. Las acciones justas que se llevan a cabo redundan de manera positiva en la comunidad. La persona justa «puede conducirse virtuosamente con otros y no sólo consigo mismo»⁴⁴¹. Si consideramos al ser humano un animal social (como hacía Aristóteles), es fácil comprender que la justicia sea clave para sus relaciones con los

⁴³⁹ Por lo menos de tipo rawlsiano. Hay que distinguirlo de un contractualismo ético como puede ser el de Scanlon.

⁴⁴⁰ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 164.

⁴⁴¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 155.

demás. Como miembro de una sociedad me es indispensable conocer (aparte de lo que me produce dolor o placer) qué piensan de mi comportamiento las personas con las que me relaciono o tengo intención de hacerlo. Si piensan de mí que no soy de fiar, probablemente no pueda mantener las relaciones ya existentes y mucho menos entablar otras nuevas. La justicia es la medida del comportamiento social, del trato que recibo y del que dispense. Que sea natural o por convención, como sostenía Hume, poco importa aquí.

Desde esta perspectiva, ese amor a la justicia del que hablábamos antes sería inherente al ser humano y a sus relaciones sociales. Pero incluso desde la perspectiva contractualista se puede defender esta idea. Si necesito cooperar, porque sacaré provecho, será mejor que establezcamos unas normas que rijan la cooperación. Desearé que los demás las respeten porque así sabré a qué atenerme, por lo que defendiendo la justicia estaré luchando por aquel motivo egoísta que asegura el contractualismo que cooperamos. Por supuesto, esto es una impostura y no es precisamente lo que queremos defender. Al contrario, lo estaríamos desvirtuando. Para que quede clara nuestra postura, la justicia no es un medio, es un fin en sí misma; la cooperación no es una opción a la que podamos optar si nos supone un beneficio (como asegura el contractualismo), sino la condición de posibilidad de nuestra existencia y la justicia va adherida a ella. Desde este punto de vista, tampoco se entiende que se haya asimilado la racionalidad, en exclusiva, a la elección egoísta⁴⁴².

Además del de la justicia, recordemos, Nussbaum enunció otro motivo fuerte por el que cooperamos: la compasión moral, que en realidad está íntimamente relacionada con el anterior, ya que se sitúa en la esencia misma de la necesidad y la búsqueda de justicia. Sin embargo, la compasión, al contrario que la justicia, se encuentra francamente desvirtuada, y en ciertos ámbitos se mira con recelo. Es sin duda alguna un sentimiento sospechoso, como así lo entendía Nietzsche, y la fagocitación que llevó a cabo el cristianismo, probablemente, haya tenido mucho que ver en esa sospecha. Así que se ha formado una visión distorsionada de ella. O bien se considera que la persona que compadece se sitúa por encima del compadecido; o bien se entiende que es un

⁴⁴² «Ser más sensato puede ayudar a entender no sólo el interés en sí mismo sino también cómo las vidas de otros pueden ser fuertemente afectadas por las propias acciones. Los proponentes de la llamada “teoría de la elección racional” (planteada primero en economía y luego adoptada con entusiasmo por muchos pensadores políticos y legales) se han esforzado mucho para que aceptemos la peculiar idea de que la elección racional consiste tan sólo en la ingeniosa promoción del interés propio». SEN, Amartya. *La idea de la justicia*, ed. cit., p. 62.

sentimiento que debilita, y que es mejor desterrar de la panoplia de sentimientos que nos son permitidos. Sin embargo, la compasión no sólo es una emoción sino que como asegura Aurelio Arteta, también es una virtud.

Y así la piedad, que *es* inmediatamente un sentimiento, *puede* (y *debe*) *ser* también una virtud. Ese pesar por el mal ajeno que uno mismo también esperaría sufrir, esto es, que nace o se acompaña del temor..., sólo será virtuoso si tales afectos dejan conducir habitualmente por la prudencia a su justo término. Un exceso en ese pesar llevaría a una tristeza inactiva [...] Su defecto equivaldría al desdén hacia el dolor del otro y podría movernos a la crueldad. Sólo aquella justa compasión merecería llamarse virtud y, sus extremos opuestos, sus vicios.⁴⁴³

Esa congoja por el mal ajeno que se ve como posibilidad de ser sufrido por uno mismo nos une irresolublemente con ese *otro* sufriente. Porque nos creemos como él es por lo que nos compadecemos, por saber que estamos hechos de su misma materia es que sentimos compasión. Si nos creyéramos inmortales (a la manera de los personajes del cuento de Borges), incapaces de sufrir o de sentir dolor, sería imposible que nos compadeciéramos de nadie. Pero somos seres dolientes y como tales nos (re)conocemos. «La piedad es esencialmente *igualitaria*, horizontal. Su puerta de acceso es la conciencia de la semejanza radical, no sólo en aquella finitud sino también en dignidad, que a todos nos une»⁴⁴⁴. La muerte no sólo como límite de lo que somos, sino también como elemento unificador, comunitario; la dignidad no sólo como elemento definitorio de lo que somos, sino también como dispositivo de arranque de la compasión «que brota del reconocimiento recíproco entre los que se saben, no sólo interlocutores válidos, sino carne de la misma carne y hueso del mismo hueso»⁴⁴⁵.

¿Cómo entonces asegurar con Locke que «el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad [...]»⁴⁴⁶? ¿Por qué desterrar del reino de los fines a la justicia y a la compasión cuando son fines suficientemente probados? De alguien que no busque la propiedad privada podremos decir (o no) que no sabe muy bien lo que hace, pero de una persona que no siente ninguna compasión por algún semejante aseguraremos sin tapujos

⁴⁴³ Arteta, op. cit., p. 136.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 140.

⁴⁴⁵ Ibidem., p. 196.

⁴⁴⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, ed. cit., p. 135.

que es inhumano. Es más, para Rawls alguien sin noción de lo que es la justicia ni siquiera podría ser considerado persona. De todas formas, aun asumiendo su importancia, sobre todo la noción de justicia, es problemática. Al enfrentarnos a ella, obligatoriamente tendremos que responder a dos cuestiones de vital importancia. Justicia, sí, pero ¿para con quién? Y ¿en qué condiciones?

Ya vimos en el apartado anterior en qué condiciones consideraba Hume que podíamos hablar de justicia. Por recordar brevemente lo dicho, sólo si nos encontramos con unos individuos egoístas, competitivos, con cierto autocontrol para limitar su forma de actuar y parcialmente generosos en una situación de escasez material moderada, puede haber justicia. En el resto de los mundos posibles no ha lugar hablar de ella. Así que la justicia es mera convención cuyas condiciones de posibilidad dependen de las circunstancias, como la igualdad aproximada de facultades de los seres humanos (recordemos, también presente en Rousseau). En definitiva, los seres “inferiores” (tanto mental como físicamente) no pueden ser tratados con justicia ni forman parte de la sociedad política.

Por su parte, la teoría del enfoque de las capacidades considera de forma diferente las condiciones de justicia y su sujeto. De hecho, la inclusión social (de manera lenta pero progresiva) que se ha producido desde la última mitad del siglo pasado de, entre otras, las personas con discapacidades parece apoyar al enfoque frente a Hume y a las teorías contractualistas clásicas. En este sentido, aquella parece una teoría más acorde que éstas con las medidas que diversos gobiernos están tomando, aun teniendo en cuenta las características de las sociedades actuales, gobernadas por el capitalismo y el mercado. Estamos convencidos de que si se intentase promover las capacidades humanas los logros de inclusión serían mucho mayores. «En consecuencia, el enfoque de las capacidades no ve problema para partir de una concepción de la cooperación para la cual la justicia y la inclusividad constituyen fines con un valor intrínseco, y para la cual los seres humanos están unidos por lazos altruistas además de los lazos del beneficio mutuo»⁴⁴⁷.

Una vez aceptado que el bien de los demás no es una limitación para el nuestro, que está interconectado con él y es en gran medida dependiente, nos queda determinar quiénes son “los demás”. La justicia no depende de las circunstancias, vale, pero ¿entre quiénes se da?, ¿con quiénes se puede dar un trato justo? ¿Es necesaria esa igualdad

⁴⁴⁷ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 166.

aproximada que proponen Hume, Rousseau o Rawls? Ciertamente consideramos con Nussbaum que en absoluto, y en realidad ya hemos respondido a la pregunta cuando en la primera parte del presente trabajo tratamos por primera vez con la idea de dignidad. Allí ya planteábamos las consideraciones que llevaba a cabo Nussbaum al respecto, así que nos limitaremos a recordar lo que allí se dijo.

El enfoque de las capacidades en lugar de partir de la idea igualdad aproximada —en la que sólo entre aquellos que poseen las mismas, o similares, capacidades físicas o mentales se puede dar un trato justo—, fundamenta el trato moral en el concepto de dignidad humana, y más concretamente (dentro de la dicotomía que se plantea entre Kant y Aristóteles) la aristotélica, puesto que ésta considera al ser humano de manera global y no recluye su dignidad en su racionalidad. Es un animal y, por tanto, su animalidad también debe ser considerada. Sus necesidades corporales, de asistencia, de sociabilidad... también forman parte de manera inexcusable de su dignidad. Cada vez resulta más patente el engaño colectivo en el que se sustenta la idea de seres independientes, que no necesitan la ayuda de los que les rodean. Lo mismo que no resulta difícil mostrar la dependencia real de una parte de la sociedad, tampoco debería serlo aceptar el que todas y cada una de las personas que forman parte de ella también son dependientes, en diferente grado según las circunstancias. Realmente, esa dependencia cada vez es más palpable gracias a los logros en el aumento de la esperanza de vida conseguidos por la ciencia médica (por lo menos en Occidente) y que traen consigo las limitaciones de la vejez —antes insospechadas, o por lo menos invisibles, por su relativa escasez—. Al darse con más frecuencia relaciones asimétricas, que no tienen nada que ver con las idealizadas relaciones fundadas en la igualdad aproximada, es más difícil negar la evidencia. Y si aceptamos esta formulación de la dignidad humana, en la que su único elemento no es la racionalidad (aunque siga manteniendo su importancia) sino que se añaden tanto las necesidades corporales como la sociabilidad; si asumimos que el ser humano es tanto un animal racional como social y necesitado, entonces, podremos salir del fango de las condiciones de la justicia de Hume, de la consideración kantiana de la dignidad y de toda la ceguera contractualista.

Hemos dicho más arriba que el punto de partida de la teoría es una concepción determinada de la dignidad humana (y ya hemos visto cuál), pero esta misma concepción es la que lo une de manera intrincada con las capacidades. Porque una vida humana digna será aquella en la que se desplieguen, en mayor o menor medida, las

capacidades. En este sentido, lo bueno y lo justo están interrelacionados. Lo cual no quiere decir que sólo haya una vida buena y se trate de garantizarla (sin eufemismos, de obligar a que se lleve a cabo). Al contrario, este enfoque es una teoría liberal, por lo menos asumiendo lo que Rawls consideraba que lo era. Cada persona puede tener diferentes concepciones del bien, sin embargo, desde este enfoque se considera que públicamente cualquier persona tendrá que reconocer la necesidad de garantizar en alguna medida la lista de capacidades. Incluso aunque ella, personalmente, no tenga intención de llevar a la práctica alguna de ellas⁴⁴⁸.

Se trata de conseguir el consenso público, pero no adscrito a una comunidad cerrada, porque desde el enfoque de las capacidades sí que se cree posible el consenso internacional⁴⁴⁹, a diferencia de Rawls, que había desechado tal posibilidad a partir de su *liberalismo político*, en el que dirigió su teoría exclusivamente a las democracias occidentales actuales. En el caso del enfoque de las capacidades es precisamente ese consenso internacional el que justifica la teoría. La aceptabilidad es la condición de la justificación. Es decir, «una teoría del bien no es independiente del acuerdo humano, sino que sólo puede justificarse como concepción política justa del bien en relación con la posibilidad de tal acuerdo»⁴⁵⁰. Entonces, ¿el bien es una convención, como aseguraba Hume que era la justicia? Parece que esto es lo que se deduce de la cita anterior, lo que no tiene que significar una relativización del bien o de la justicia, o sí, pero sólo en el sentido de alejarse del dogmatismo. El acuerdo público es necesario para darle estabilidad a la teoría. Si queremos establecer una única lista de capacidades pero sin pretender que sólo exista una vida buena, además de que la lista sea lo suficientemente amplia para incluir diversos tipos de vida, para ser útil, debe ser admitida por cualquier persona o, cuando menos, que sea de tal forma que pudiera ser admitida por cualquiera. Y no sólo por aquellos ciudadanos de las democracias liberales occidentales.

Por lo que respecta a la amplitud, la lista de “capacidades humanas básicas” que Martha Nussbaum presenta en *Fronteras de la justicia* se divide en los diez apartados siguientes: vida; salud física; integridad física; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; relación con otras especies; juego; control sobre el propio entorno. Más adelante analizaremos más a fondo cada apartado, pero en un

⁴⁴⁸ Si yo soy amish no querré ejercer mi derecho al voto pero aún así puedo considerar necesario que todo aquel que quiera votar tenga el derecho a hacerlo.

⁴⁴⁹ Ya lo vimos en Sen, ahora lo volvemos a ver en Nussbaum.

⁴⁵⁰ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 170.

primer vistazo no parece que constriñan muchos modos de vida. De hecho, parecen más las condiciones de posibilidad de cualquier modo de vida que un camino obligatorio a seguir. Aquel miedo que mostraba Sen a la lista única después de todo no parece muy fundado. Además, es de suponer que cualquier persona desee poseer para sí misma cada una (o la mayoría) de las capacidades mencionadas, por lo menos en un mínimo. Y lo puede desear públicamente con independencia de la concepción que tenga sobre el bien. Lo que no se debe admitir es la negación a los demás de lo que se quiere para uno mismo, que es lo que ocurre habitualmente, porque normalmente «quienes se oponen a considerar que las libertades políticas (opinar, proponer, dialogar sobre temas que les competen) son derechos políticos de las personas a las cuales todos tienen derecho [...] A lo que tratan de oponerse es a la libertad política de otros, no a la libertad política para ellos»⁴⁵¹. Incluso aunque alguna de las capacidades de la lista no se quiera para uno mismo (o ninguna, en el caso del suicida, por ejemplo) no hay ninguna razón plausible para negársela a los demás. Este es uno de los puntos fuertes del enfoque de las capacidades, que considera que el consenso sí es posible. Se podrá discrepar en el modo en el que se deban hacer efectivas e incluso en la definición de cada una, pero al nivel en el que nos encontramos la teoría parece poder encontrar un consenso, cuando menos, virtual.

De todas formas, no nos engañemos, la cualidad de ser admitida públicamente aunque necesaria no es suficiente para optar por una teoría determinada. Tal vez un sistema fundado en los ingresos y los recursos sea igualmente admitido públicamente, pero puede que diste mucho de encontrar un consenso, igual no por el número de disidentes, pero sí por los argumentos que éstos esgriman. Analizada más de cerca, la teoría basada en los recursos trataría de responder a la siguiente pregunta: ¿Qué quieres hacer y cuánto dinero necesitas para llevarlo a cabo? En cada caso se respondería de manera diferente dependiendo del “qué” y el “cuánto”. Así, por ejemplo, si una persona en silla de ruedas responde que desea transitar por las calles de su ciudad, se le podría asignar un porteador, atendiendo a sus ingresos, que le levantase cada vez que encontrase algún obstáculo en su trayecto. De esta forma, su requerimiento estaría resuelto, ya que podría ir a cualquier parte que deseara.

⁴⁵¹ SEN, Amartya. *¿Qué impacto puede tener la ética?* [En línea]. En: Seminario internacional “Ética y Desarrollo” (2003). Banco Interamericano de Desarrollo. Disponible en: <http://www.rsu.uninter.edu.mx/doc/ASen.pdf>

A simple vista esta solución se enfrenta con el problema del gasto. Está claro que supondría un coste muy alto, pero obviando el económico, que en hipótesis podría ser resuelto, nos encontramos con otro problema inherente a la teoría. Este sistema basado en ingresos y recursos se ve incapaz de ponderar el sufrimiento padecido por una persona, ni hacer frente a sus necesidades de autorespeto o a su dignidad. La solución del rebaje de aceras, por seguir con el ejemplo, podría ser más respetuosa con sus requerimientos, pero la teoría basada en los ingresos y recursos no tiene ningún elemento para distinguir ambas soluciones. De decantarse por la segunda, sería exclusivamente por el gasto inferior que le pueda suponer al Estado en cuestión. Si los ingresos de las personas a las que se les asigna un porteador son considerados lo suficientemente altos como para que el Estado no tenga que sufragar los gastos, una política basada en los ingresos y recursos se decantará sin ningún problema aparente por esta opción, puesto que aunque suponga una merma en la economía personal de la solicitante se ha respondido satisfactoriamente al qué quiere hacer. Pero para una persona que se desplace en silla de ruedas es mucho más efectivo que el espacio por el que transita esté libre de barreras arquitectónicas. Primero porque tendrá más libertad de movimiento y segundo porque su integridad física correrá menos peligro al reducir el riesgo de caídas que supondría la maniobra del porteador. Claro, para que se desplace de manera autónoma se hace necesario equipar a los edificios con rampas de acceso, a las aceras con bordillos rebajados... Es decir, modificar el espacio público sin atender a los ingresos y recursos que tengan las personas que transitan por las aceras y que hacen uso de los edificios. En algunos casos, aún y con las modificaciones hechas, será precisa la asignación de un asistente personal. Lo central del asunto es que es un error considerar al ingreso o los recursos como lo único a lo que se debe atender, en lugar de lo que las personas pueden hacer con ellos según sus necesidades y deseos. En este sentido, el análisis suele errar cuando se enfrenta a lo que se conoce como discapacidad.

Así, el reproche más importante de Nussbaum a Sen es cómo considera éste la discapacidad⁴⁵². El pensador indio, como la totalidad de los pensadores que hemos analizado hasta ahora, la ven como algo natural, pre-social. Sin embargo, con lo que hemos expuesto hasta ahora, y lo que expondremos a partir de ahora, espero que al lector no le quede ninguna duda de que tal impresión es totalmente errónea. La

⁴⁵² Entendiendo aquí discapacidad en su sentido amplio.

discapacidad es social, es una asimetría causada por la política⁴⁵³, y en ningún caso natural. Éste es, también, el punto de vista de Martha Nussbaum.

Partiendo de la crítica de Sen a Rawls, a saber, que tanto la necesidad que las personas tienen de obtener recursos como su capacidad para hacerlos efectivos (ser convertidos en funcionamientos) es muy dispar y variada, lo que invalida la idea rawlsiana de bienes primarios y cualquier teoría que se centre en los ingresos y la riqueza como medida de bienestar, Nussbaum asegura que «los bienes primarios que deberá distribuir la sociedad son plurales y no únicos, y que no son comparables en términos de ningún estándar cuantitativo unitario»⁴⁵⁴. Pero para mantener esta posición, al contrario que Sen, Nussbaum elabora una lista de capacidades basándose en la idea de que hay una serie de ellas que podemos considerar como básicas⁴⁵⁵, debiendo ser garantizadas en un mínimo. Por definición, sin ellas una vida no puede ser considerada una vida humana digna, por lo que no hay aplazamiento posible atendiendo al número (tanto de capacidades conculcadas como de personas cuyas capacidades son conculcadas), atenderlas es una prioridad ineludible, aunque sea en un grado mínimo. Pero, ¿cuál es ese umbral? ¿Cómo debe ser ese mínimo para considerar que se está garantizando determinada capacidad? Responderemos de manera intuitiva, como también lo haremos al cuestionarnos si la ausencia de determinada capacidad dentro de las opciones disponibles convierte la vida de una persona en una vida indigna: depende.

Depende de la(s) que carezca, puesto que no todas poseen la misma importancia, y, por tanto, el umbral exigido (sea el que fuere) tampoco será el mismo para cada una de ellas. Ello no da a suponer que sea lícito violar alguna de ellas en aras de defender alguna otra. Y aunque con lo dicho hasta ahora cada gobierno es libre de determinar el grado mínimo que considere adecuado, es necesario que siga dos premisas básicas: buscar que cada capacidad sea lo más amplia posible y someterse a la crítica externa. Parecen dos condiciones indispensables para saber si las políticas de un gobierno se adhieren a lo que el enfoque de las capacidades pretende, pero insuficientes para llevar a cabo un análisis certero de dichas políticas. Sin embargo, aunque nuestras respuestas hayan sido insuficientes, ganaremos en precisión gracias a la lista de capacidades que

⁴⁵³ Con este término me refiero a todo el conjunto de acciones por las que se ha construido el espacio en que vivimos, tanto lo que asumimos como público como lo que consideramos privado.

⁴⁵⁴ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 172.

⁴⁵⁵ No confundir con las “necesidades básicas”. Las capacidades básicas son potencialidades que pueden ser desarrolladas o no, aunque, en cualquier caso, deban formar parte de la lista de opciones de cualquier persona.

elabora Martha Nussbaum. Por ejemplo, el trato que padecen el Tíbet y sus habitantes por parte de China vulnera gran parte de las capacidades que conforman la lista (como son: vida, integridad física o afiliación). Así que esa, en principio, falta de concreción no es en la práctica un problema que imposibilite analizar diferentes casos a la luz del enfoque de las capacidades. Lo que sí logra es escapar del peligro que consideraba Sen al establecer una única lista.

Como hemos visto más arriba, Nussbaum establece diez capacidades básicas que deben ser garantizadas en un mínimo en cualquier sociedad para ser considerada justa, si bien pueden ser concretadas de forma diversa dependiendo de la sociedad en cuestión, atendiendo a su cultura, etc. Un análisis pormenorizado de ellas nos lleva a establecer las siguientes características que definen a cada una⁴⁵⁶:

1. *Vida*. Que su duración sea similar a la duración normal de una vida humana. La mortalidad infantil, por ejemplo, anula esta capacidad.
2. *Salud física*. Poseer, o por lo menos tener la posibilidad de hacerlo, todos los recursos necesarios para tener una buena salud: una alimentación suficiente, higiene, agua salubre, un lugar digno donde vivir...
3. *Integridad física*. Verse protegido de cualquier tipo de violencia externa (física, sexual...) e impedimento para moverse libremente.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Tener libertad de expresión y política, una educación conveniente (alfabetización, conocimiento científico y matemático...).
5. *Emociones*. Tener libertad para (ser protegidos de quienes nos impidan) amar, sufrir, llorar por nuestros seres queridos.
6. *Razón práctica*. No verse coartado para formarse una concepción cualesquiera del bien, ni para plantearse y cuestionarse los propios planes vitales.
7. *Afiliación*.
 - a. Tener libertad para vivir con otras personas y para participar en las diversas plataformas de interacción social. Por tanto, tener libertad de asociación y pensamiento.

⁴⁵⁶ Martha Nussbaum presenta la lista de forma más profusa en la página 88 y ss. de *Las Fronteras de la justicia*.

- b. Ser tratado con dignidad. Poder interactuar dentro de la sociedad sin ser humillado. Es decir, no ser discriminado ni por la raza, orientación sexual...
- 8. *Otras Especies*. Tener una relación de respeto con el resto de especies (sean animales, vegetales...)
- 9. *Juego*. Poder jugar.
- 10. *Control sobre el propio entorno*.
 - a. *Político*. Tener acceso a los mecanismos de toma de decisiones. Tener derecho al voto, libertad de expresión y asociación.
 - b. *Material*. Tener acceso a un trabajo en igualdad de condiciones, tener derecho a poseer propiedades, a un juicio justo y no ser detenido arbitrariamente.

Las capacidades de la lista abarcan tantas formas diferentes de vida que es difícil no aceptarlas como necesarias para llevar una vida humana. Aun cuando alguna persona decida no hacer efectiva alguna de ellas, no dudará de que desea que esté dentro de sus posibilidades. Así que tendríamos que considerar como un imperativo que las diversas políticas de los diferentes gobiernos se dirijan a garantizarlas. ¿Cuántas deben serlo? Las que buenamente se pueda, teniendo en cuenta que las que se queden fuera serán una clara muestra de lo injusta que están siendo las políticas que las apartan. ¿En qué medida? En la que sea posible. Será, después, al considerar lo que una persona puede o no puede hacer, cuando se comprobará qué capacidades y en qué medida están siendo garantizadas. Es decir, que forman parte de las opciones de cualquier persona, que es a lo que nos referimos con la idea de que sean “garantizadas”. Aquí no se trata de obligar a los ciudadanos a ejercer los derechos que ostentan. En ocasiones ciertos derechos se convierten en deberes (en Argentina o Italia, por ejemplo, votar —el derecho al voto— es obligatorio). Nos encontramos con la exigencia republicana de un ciudadano implicado en la cosa pública, hasta el extremo de ser castigado si no se implica de la forma deseada. Si el ciudadano requerido no existe, solamente es un ideal, se obliga al real a que se comporte como el arquetipo. Otras medidas, como las de la obligatoriedad de llevar el cinturón de seguridad en un automóvil o el casco en un ciclomotor, se rigen por el mismo patrón. Asumiendo la lista de las capacidades, en el primer caso se obligaría a ejercer de hecho el control sobre su propio entorno, mientras que en los

siguientes a no acortar su propia vida (o por lo menos a no ponerla seriamente en peligro). Se trataría, por tanto, de convertir las capacidades en funcionamientos de manera obligatoria. Independientemente de la motivación de cada gobierno, el enfoque de las capacidades debe ser cuestionado sobre qué postura toma. No hay duda: «El funcionamiento efectivo sólo me parece un objetivo apropiado para la acción pública en el área del autorrespeto y la dignidad propiamente dicha»⁴⁵⁷.

Dar a elegir a un ciudadano si quiere ser humillado o no por el Estado es un completo sinsentido. Sean cuales sean sus deseos, se le debe tratar con respeto. Pero más allá de este ámbito, según deducimos de las palabras de Nussbaum, es preferible optar por la capacidad en lugar de por el funcionamiento. Un Estado que obligue a sus ciudadanos a llevar a la práctica determinados funcionamientos corre el riesgo de convertirse en un Estado totalitario. Para la pensadora americana el objetivo de cualquier gobierno debe ser desplegar la lista de las capacidades, pero no obligar a que se hagan efectivas. Aunque, ahondando un poco más, nos encontramos con alguna excepción: «en el caso de los niños, en cambio, el funcionamiento puede ser un objetivo en muchas áreas. Por esta razón he defendido la educación obligatoria, la asistencia médica obligatoria, y otros aspectos de funcionamiento obligatorio»⁴⁵⁸. La falta de madurez y capacidad convierte el caso de los niños en especial. Además, hay que tener en cuenta la importancia que tienen ciertos funcionamientos en el desarrollo posterior del niño como adulto. Recibir una educación adecuada (alfabetización, conocimiento matemático y científico...) es la base para que sea capaz de desplegar, de convertir en funcionamientos, las capacidades de la lista. De ahí que en este caso en concreto no se vea como una posibilidad entre otras sino que se considere su obligatoriedad⁴⁵⁹. Similar es el caso de ciertas personas con severas deficiencias mentales, que al ser incapaces de tomar ciertas decisiones, ya que su capacidad de elección esta mermada, se opta por el funcionamiento para que esa opción se haga efectiva en cualquier caso. Desde esta posición nos encontramos con que, mientras algunas personas pueden elegir, por ejemplo, si desean asistencia médica o no, otras serán obligadas a aceptarla bajo el

⁴⁵⁷ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 178.

⁴⁵⁸ Loc. cit.

⁴⁵⁹ Recordemos lo que decía Álvaro Vargas Llosa en su artículo *Mensaje a la semilla sobre (contra) la educación pública y obligatoria* (ver nota 285). Pero es injusto aceptar que unos padres puedan decidir que sus hijos no deben ser educados en absoluto sin que el Estado pueda hacer nada, sobre todo si asumimos la idea de Marshall de que sin educación no hay posibilidad de libertad civil. O lo que aseguraba Jonas: «El “ciudadano” es una meta inmanente de la educación.». JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona, 1995.

supuesto de que son incapaces de tomar una decisión al respecto. En este punto, para seguir avanzando, debemos introducir una figura que es básica en el enfoque de las capacidades propuesto por Martha Nussbaum: la asistencia.

4.2.1. La cuestión de la asistencia.

Teniendo en cuenta que, ante todo, el ser humano es un ser necesitado, la asistencia recorre cada elemento de la lista, convirtiéndose en un complemento esencial de cada capacidad. Sin embargo, de esta circunstancia probablemente seamos más conscientes en ciertos momentos en los que nuestra necesidad se hace más evidente. Por ejemplo, si una persona se encuentra enferma requerirá un sistema sanitario eficiente para poder reponerse. Tal vez tenga que ser hospitalizada y dependa para alimentarse y para lavarse de la ayuda de un tercero, al verse incapacitada para llevar a cabo dichas tareas por sí misma. Este caso concreto es lo suficientemente evidente para mostrar cómo funciona y cuánta asistencia se requiere. Otros no lo serán tanto, pero lo cierto es que su necesidad se produce, o puede producirse, en cualquiera de las capacidades humanas.

Recuperando el caso de las personas con severas deficiencias mentales, cuya necesidad de asistencia es obvia, vemos que se hace efectiva la capacidad teniendo en cuenta a la persona. A través de la asistencia se consigue, además de paliar los posibles dolores físicos causados por una enfermedad, insertar a los individuos en el tejido social creando relaciones y diversos tipos de afiliaciones; se consigue reforzar y estimular su capacidad para jugar, para trabajar, para relacionarse, incluso su capacidad de elección. Éste es el verdadero objetivo del enfoque cuando se decanta por el funcionamiento. No obligar a la persona con severas deficiencias mentales, sino atender a sus necesidades, a actuar siguiendo lo que razonablemente se entiende que ella elegiría si pudiera hacerlo. En este sentido la asistencia es un derecho fundamental adherido a todas las capacidades que sin ella no se harán efectivas. Pero tampoco hay que olvidarse de los derechos de los asistentes particulares (de que sus capacidades potenciales se hagan efectivas), ya que una buena red pública asistencial les descargará de trabajo y les permitirá desarrollar sus proyectos vitales (cualesquiera que sean). Porque tan importante es que a una persona se le medique para paliar los dolores que pueda padecer como que a otra persona, o a la misma, se le ayude a preservar su autorrespeto y sentimiento de dignidad. La asistencia es fundamental para lograrlo.

4.2.2. La importancia de una única lista.

Una vez asumida la importancia de la asistencia para el desarrollo de las capacidades estamos preparados para responder a una pregunta que enraíza directamente con el temor de Sen: ¿por qué debemos decantarnos por una única lista? Teniendo en cuenta la multiplicidad existente de modelos vitales, ¿no sería mejor dejar abierta la posibilidad de elaborar múltiples listas? Claro, nuestra respuesta debe ir más allá del ingente esfuerzo que conllevaría el segundo propósito en comparación con el primero. Y no, no es mejor, porque en realidad la multiplicidad no reporta beneficio alguno, más bien al contrario. Es cierto que alguien que no quiere votar no necesita que tal opción sea una posibilidad para él; pero, si le dejáramos configurar una lista de capacidades en la que no tuviera la posibilidad de votar, ¿en qué saldría beneficiado? Parece que en nada y, por el contrario, ¿qué sucedería si en un futuro quisiera volver a votar? Si se aceptase la posibilidad de arrepentimiento, a todas luces parece mejor dejar la opción desde un principio; en el caso de que la decisión hubiera de mantenerla hasta el final, se estarían creando diversas jerarquías por las cuales según qué ciudadanos (dependiendo la lista que hayan elaborado en un primer momento) optarían a realizar solamente según qué cosas. A nivel práctico sería insostenible, pero a nivel teórico es una posibilidad francamente deficiente e injusta. Si se aceptan listas diferentes, probablemente, el criterio que se siga no sea el del “deseo” sino el de la “posibilidad”. Para la persona que en un principio no quería votar pero después sí, no se creará una legislación especial en la que se le impida ejercer su derecho al voto. Lo más posible es que a una persona con una discapacidad mental, a la que se suponga incapaz de tomar una decisión, se le impida ejercer su derecho al voto. En realidad, no hace falta hacer ningún ejercicio de ficción. La legislación actual de muchos países impide a ciertas minorías ejercer derechos que están disponibles para el resto. Lo que sucede es que la capacidad de elección (en cualquier ámbito: político, social, sexual...) se niega siempre en los otros. El censor prohíbe que los demás lean ciertos libros o vean determinadas películas, pero él se permite lo que niega al resto. Sin duda alguna es mejor optar por una única lista que abarque el mayor número de posibilidades, sobre todo si tenemos en cuenta que es de capacidades y no de funcionamientos de lo que está constituida.

Por último, y volviendo al ejemplo del derecho al voto, es evidente la diferencia radical entre no votar por decisión propia y no hacerlo por imposición o por no tener la posibilidad de hacerlo. Los amish, que forman una comunidad aparte y no desean

participar ni activa ni pasivamente en política, probablemente no aceptarían que se les prohibiese participar en la toma de decisiones (bien como electores o como electos) aun aduciendo que ellos no desean hacerlo. Hay que distinguir, como hacía Sen, entre la realización y la libertad de acción. Podemos no querer llevar a cabo un acto, pero sí querer tener la libertad de hacerlo. Tal vez no desee cruzar la calle pero vería como un ataque directo a mi libertad el que un tercero me impidiese hacerlo.

4.2.3. Los límites del enfoque de las capacidades.

1. Analizando la lista se hace evidente que hay acciones que quedan al margen. A nadie se le garantiza su capacidad para asesinar o robar. Al contrario, se debe sancionar esas acciones a través de leyes punitivas. Cualquier acción que viole las capacidades de la lista para otra persona (matar a alguien viola su derecho a la vida, a la salud e integridad física) debe ser prohibida. Así que un gobierno no debería aceptar a ladrones y asesinos en el país que rige. Pero, ¿hasta dónde puede llegar para evitarlo? ¿Es legítimo que anule ciertas capacidades de los infractores para defender las de otras personas? Como nos pasó anteriormente, el enfoque sólo permite dar una respuesta intuitiva a la cuestión. Un caso paradigmático, para dilucidar la posible respuesta del enfoque, es el de la libertad de expresión y el umbral mínimo que debe ser garantizado en el caso del negacionismo⁴⁶⁰. Nussbaum defiende la corrección de distinta legislación según el país en el que nos encontremos. Para ella que en Alemania sea delito negar el holocausto es igual de correcto que en Estados Unidos no lo sea. Es más, atendiendo la historia de ambos países, cualquier otra opción sería un error. Igual de insensato es aceptar que en Alemania quedase impune la negación como que en Estados Unidos fuese considerado un delito. También, por mencionar otros ámbitos, será correcto que difiera el nivel de educación gratuita que ofrezca un Estado en función de su capacidad económica. Por lo menos dentro de ciertos límites, puesto que será inaceptable que la educación sólo sea gratuita hasta los doce años de edad, «dada la estructura de las oportunidades laborales y los requisitos para la actividad política en el mundo contemporáneo»⁴⁶¹. Pero, según entiendo, las oportunidades laborales y los requisitos de la actividad política excluyen a los niños de doce años por la consideración que tienen éstos (capacidad cognitiva, física...). Que es por lo mismo por lo que no es admisible

⁴⁶⁰ Aunque últimamente se relacione el término con aquellos que niegan el cambio climático, naturalmente, nos referimos a la negación del holocausto judío perpetrado por los nazis.

⁴⁶¹ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 185.

que un Estado no se haga cargo económicamente de su educación. No existe relación directa con los requisitos políticos y las oportunidades laborales. Aunque, realmente, la distinción carece de importancia.

Sin embargo, sí considero más importante la conclusión de Nussbaum en el caso de la negación del holocausto. Da la impresión de que se rige por la norma de la cantidad. En Alemania es correcto que esté prohibido porque la negación afecta a un mayor número de personas que en Estados Unidos. Y en éste no lo está por la misma razón a la inversa: el número de afectados, o tal vez, de sensibilidades afectadas, no es el suficientemente amplio como para sancionar el negacionismo. Al final, para decantarse por una opción (prohibir) o por otra, bastaría con fijarse en el número de afectados. Soy consciente de que Nussbaum se refiere a la historia y no a la cantidad. Asegura que, al analizar la historia de ambos países, se entiende (y ella, además, está de acuerdo) que el umbral de libertad de expresión respecto a este tema sea diferente en cada uno de ellos. Pero la historia lo que nos dice es que millones de judíos murieron asesinados por los nazis. No logro comprender que, como a los judíos los asesinaron a miles de kilómetros de Estados Unidos, se vea correcto que allí sea legal asegurar que no murieron en ninguna parte, o por lo menos no como un plan para exterminar la raza judía. En otro orden de cosas, eso es similar a negarse a hacer un edificio accesible arguyendo que no hay “minusválidos” que quieran acceder a él. Quizás sea un impedimento menor para un descendiente de una persona que murió en un campo de concentración que un grupo de individuos se niegue a creérselo (suponiendo que este grupo carezca de todo poder sobre el descendiente) que para una persona con alguna deficiencia motora verse imposibilitada para acceder a un edificio o transporte, pero ambos argumentos son falacias que no hay por qué admitirlas. Al final, aceptar que el negacionismo pueda ser delito en un país y no lo sea en otro me parece caer en una suerte de relativismo injustificable.

Recordemos las preguntas que nos han hecho llegar aquí: ¿hasta dónde puede llegar un Estado? Y ¿cuál es el umbral mínimo que puede aceptar un gobierno (en este caso de libertad de expresión) para garantizar cada capacidad?

Si llevamos hasta el final la idea de que un gobierno no puede conculcar los derechos de una persona para garantizárselos a otra, estaríamos negando la capacidad punitiva de éste, cualquier castigo que impusiese sería injusto. A nadie se le escapa que el Estado

ejerce violencia⁴⁶² sobre las personas a las que encarcela, aunque este punto a Nussbaum parece olvidársele. De hecho, se centra en cómo debe tratar el Estado a los ciudadanos no delincuentes, pero no nos habla de aquellos que han cometido algún delito. Asumiendo la respuesta que ofrece respecto del negacionismo sería de suponer que, dentro de ciertos límites, vea correcto que cada Estado decida lo que debe hacer. La amplitud que posibilita la definición de las capacidades de la lista y ese *dejar hacer* es lo que hace que el enfoque de las capacidades no sepa muy bien cómo tratar con los problemas planteados por temas como el negacionismo. Creo que se limita a confiar en que los gobiernos actúen de manera justa⁴⁶³. De ahí el análisis, desde mi punto de vista asaz relativista, que hace Martha Nussbaum al respecto. Sin embargo, creo que podemos dar otra respuesta acorde con la teoría del enfoque.

Aunque intuitivamente supongamos que una capacidad es más importante que otra, no son intercambiables entre sí. Así, porque el umbral de interacción con otras especies sea muy alto, no se podrá rebajar el de otra, en el supuesto de que el del primero compensará el del segundo (como sí podría hacer un utilitarista convencido). No existe un sistema de compensaciones. Así que tampoco puedo robar la casa a otra persona porque tenga derecho a la propiedad privada. Tampoco podré difamarla esgrimiendo mi libertad de expresión. Por tanto, al igual que en la lista no se incluyen capacidades como las de robar o asesinar, tampoco se incluyen las de difamar o mentir. Y, recordemos, los gobiernos deben legislar garantizando que prevalezca la lista de las capacidades. Si ese proceder es correcto en cualquier caso, no entiendo que en el del negacionismo no lo sea.

Hemos dejado sentada la no intercambiabilidad de las capacidades, pero también que es evidente que hay un conjunto más importante que el resto para llevar una vida humana. La falta de libertad de expresión es una grave injusticia, pero por sus características alguien que carezca de ella seguirá llevando una vida humana; de una persona que no posea ningún sentido, que sea ciego, sordo, mudo, insensible al dolor...

⁴⁶² A decir de Hobbes ese era el gran mérito del pacto social, que el Estado ejerciera toda la violencia que quisiera, pero que sólo él pudiera legítimamente ejercerla. Naturalmente, nosotros no llegamos a defender tal extremo. La violencia ejercida por el Estado tiene que ser limitada y no salirse de unos cauces preestablecidos para ser considerada justa.

⁴⁶³ Si cada gobierno se rigiese por el enfoque de las capacidades y éste estuviera vigente de forma vinculante, nos encontraríamos en una situación más justa que la actual, incluso sin definir algunos problemas, permitiendo que cada Estado se rigiese según su parecer dentro de los márgenes del enfoque. Desgraciadamente, los diversos gobiernos se mueven por otras motivaciones, si bien esto no es algo que se pueda achacar al enfoque de las capacidades.

nos costará asegurar que su vida es humana. «El enfoque de las capacidades parte de una concepción política del ser humano y de la idea de una vida acorde con la dignidad del ser humano. Parte, pues, de una concepción de la especie y de las actividades características de la especie»⁴⁶⁴. Así, una persona incapaz de participar de las actividades características de la especie humana (las capacidades que se vean afectadas, por tanto, tienen que ser mayoritarias) no será considerada humana. Éste será el punto de partida para establecer el mínimo para una vida humana. Un niño anencefálico o alguien en coma vegetativo, según el enfoque, no llevarán una vida humana. ¿Qué implicaciones tiene esta definición de lo que una vida humana es? ¿Se puede acabar con la vida de un niño anencefálico o de un comatoso sin cometer homicidio?

2. «En cuanto entendemos que el fin de la justicia es garantizar una vida digna para muchas clases de seres, ¿por qué no iban las personas que elaboran los principios a incluir a seres no humanos como sujetos de pleno derecho de los principios que ellas mismas elijan?»⁴⁶⁵. Si según el enfoque, por extensión, los animales no humanos tienen derechos, no podremos hacer lo que nos plazca con un niño anencefálico o con un comatoso⁴⁶⁶, independientemente de que los hayamos definido como humanos o no. En realidad, las implicaciones dependen menos del *qué podemos hacer con* ellos que del *qué debemos hacer por* ellos. Aunque supongamos que su vida no es humana, no podemos obviar que son humanos. No hay ningún inconveniente en que un perro no tenga derecho al voto o no esté escolarizado. Ningún Estado hará nada al respecto, como tampoco lo hará, en el mismo sentido, respecto a alguien en coma vegetativo — incluso si en algún tiempo pasado, antes de caer en coma, sí que fuese portador de todos los derechos antes citados, a diferencia del perro que nunca los ostentó—. No obstante, si la ciencia médica avanzase lo necesario como para devolverle la consciencia, el Estado estaría obligado a hacerlo, por justicia. Lo que la aleja es la imposibilidad. Como dijimos cuando tratamos sobre la dignidad humana, aunque técnicamente fuera posible, un Estado no se vería obligado a dotar a un perro de las capacidades necesarias para ejercitar un supuesto derecho al voto. Es la imposibilidad médica la que convierte al comatoso o al niño anencefálico en algo diferente a un ser humano, o por lo menos en alguien que no puede llevar una vida humana. Pero, aunque no ataña hoy al ámbito de la

⁴⁶⁴ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 185.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 345.

⁴⁶⁶ «Se ha podido definir al comatoso “como un ser intermedio entre el hombre y el animal.”» AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Valencia: Pre-textos, 2006, p. 209.

política, debe ser revisado atendiendo a los avances científico-médicos para cuando así sea.

3. Consideración diferente tienen las personas que sí poseen la capacidad para participar de las características que definen al ser humano: que pueden amar, jugar, sentir... Aunque carezcan de otras como tener una concepción propia de la justicia y del bien o cuestionarse sus propios planes vitales. En este punto, ya lo vimos, es donde cobra su importancia establecer una única lista, ya que de admitir varias distintas entre sí, dependiendo de la persona, las aquí mencionadas no podrán nunca votar u optar a un puesto de trabajo remunerado. Lo que busca la lista única es que se garantice, por lo menos, que las políticas que realicen los gobiernos se dirijan a lograr la capacitación de todas las personas a las que rigen. Un ejemplo de cómo deben ser éstas a la luz de este enfoque lo encontramos en el ordenamiento del espacio público. Si no hay semáforos con señales sonoras, aceras rebajadas, etc., un grupo determinado de personas (invidentes y aquellas que se mueven por la ciudad en silla de ruedas) se verán obligadas o bien a ser acompañadas por alguien que les ayude a cruzar de una acera a otra o bien a no transitar por las calles en absoluto. De esta forma, se les constriñe dentro de los límites de lo que se considera ser dependiente. Basándose en esta definición y en ese constreñimiento se les juzga como dependientes, incapaces de ser productivos o, incluso, como aseguraba Gauthier, de ser atendidos justamente —como mucho, caritativamente—. En situación similar se encuentran las personas con síndrome de Down o autistas⁴⁶⁷, ya que, según las acciones y políticas que se lleven a cabo, también se puede lograr que alcancen un umbral mínimo en cada una de las capacidades.

En ciertos casos, a pesar de todas las medidas que se tomen, aquellas personas que padecen severas deficiencias físicas y mentales, necesitarán una atención continuada, que se les vista, lave... En definitiva, serán dependientes (siguiendo la definición canónica), pero no por eso dejarán de poseer capacidades como las de amar, jugar o sentir. Algunas de ellas no participarán en el ámbito de la política y/o no entrarán a formar parte del mercado de trabajo. En cualquier caso, debería quedar patente que su

⁴⁶⁷ En un artículo sobre el autismo escrito por Cristina Turrau podemos leer la respuesta que le dieron a una madre al intentar inscribir a su hijo autista en una escuela francesa: «Fui al Ayuntamiento a inscribir a mi hijo en la escuela y me dijeron que las personas con autismo van al hospital.» Es cierto, con todo, que la ley francesa se modificó en el 2005 y ha mejorado la integración escolar. TURRAU, Cristina. Autismo sin barreras. [En línea]. *Diario Vasco*, Donostia, 3 de diciembre de 2007. Disponible en: <http://www.diariovasco.com/20071203/al-dia-local/autismo-barreras-20071203.html>

situación no sólo depende de las condiciones en las que les sitúa la deficiencia sino, y en gran medida, también de las condiciones sociales en las que se encuentren, del entramado político que garantice que opten a la misma lista que el resto de ciudadanos. No es suficiente con otorgar nominalmente el derecho a votar, a un trabajo o a transitar por la ciudad. No es suficiente asegurar que se respeta su libertad de expresión o de pensamiento. Tales derechos y libertades deben hacerse efectivos. Pero si asimilamos que la vida de personas con deficiencias mentales severas no es del todo humana, las trataremos igual que a aquellas en coma vegetativo. Claro que aquéllas, a diferencia de estas últimas, sí que se mueven por la ciudad; sí que crean y renuevan lazos afectivos; sí que interactúan con el entorno o, por lo menos, lo harán si no se les impide hacerlo. Así que el trato que se les dispense a ambos grupos debería ser distinto, aun rechazando considerar la vida del niño anencefálico o del comatoso como algo diferente a una vida humana.

Una acusación que se hace desde el enfoque de las capacidades, y en general de los movimientos que luchan por la inclusión de personas consideradas discapacitadas, se centra en la nominalidad de algunos derechos, que finalmente no se hacen efectivos. Nominalmente, en todos los Estados democráticos occidentales, todas las personas⁴⁶⁸ tienen derecho a emitir su voto en cualquier elección (sea nacional, provincial...) de manera secreta. En España (por poner un caso geográficamente cercano), hasta hace seis años, las personas ciegas para votar necesitaban un acompañante (familiar o amigo) que les ayudase, puesto que no había papeletas escritas en sistema braille. Es evidente que si alguien elige la papeleta electoral sin que pueda comprobar que sea realmente la que quería escoger, es una falacia asegurar que su derecho al voto esté siendo preservado. Igualmente sucede con aquellas en silla de ruedas que, dado que muchos colegios electorales no están equipados con rampas, deben ser ayudadas para acceder a ellos —o sacar las urnas a la calle—. Es más, como los servicios municipales de asistencia a domicilio se toman un descanso los domingos, todas las personas cuya movilidad depende de ellos, sencillamente, no pueden ir a votar. Así que aunque formalmente ostentan tales derechos, en la práctica se les están conculcando. Más flagrante, si cabe, es lo que sucede con aquellas personas consideradas discapacitadas mentales.

Leandro Despouy en su informe “Los derechos humanos y las personas con discapacidad” elaborado en 1993 para las Naciones Unidas, en la sección 194 capítulo

⁴⁶⁸ Entiéndase, toda persona mayor de edad y con su nacionalidad en vigor.

III⁴⁶⁹, centra su análisis en cómo son tratadas las personas con discapacidad mental. Cómo, por ejemplo, EEUU, Canadá, Francia o Suiza no permiten la entrada en sus países a personas consideradas discapacitadas mentales (en muchos casos ni como turistas) alegando el sobreesfuerzo para sus servicios sociales que supondría el dejarles entrar; cómo, en la práctica, tienen dificultades a la hora de alquilar un piso o una habitación de hotel o incluso para entrar en discotecas o restaurantes; o cómo en muchos casos se les impide el voto. La lista de agravios, desgraciadamente, es más larga, pero los ejemplos mostrados son lo suficientemente elocuentes como para no necesitar más. Se les restringe sus derechos a pesar de que se les mantenga el status de ciudadanía. Nos encontramos nuevamente con aquel problema de Pettit, que optaba por el igualitarismo estructural frente al material. Lo que ocurre es que no hay tal igualitarismo, ni siquiera estructural, ya que sin el segundo tampoco puede haber este último. Sin embargo, existen fórmulas para que esas personas que teóricamente son incapaces de tomar decisiones (razón por la cual, entre otras cosas, se les impedirá votar) en la práctica sí las tomen. Las diferentes fórmulas posibles orbitan sobre la figura de la tutela, siendo el caso sueco del mentorado un ejemplo interesante a analizar:

La relación de mentorado no altera los derechos civiles del sujeto pasivo. El *god man* [mentorado] actúa únicamente con el consentimiento de la persona y posee unos derechos y unos deberes aproximadamente iguales a los de alguien con un poder de representación legal. El tribunal que asigna un *god man* puede ajustar la relación a las necesidades del individuo⁴⁷⁰.

Para que la figura del mentorado sea eficiente a la hora de garantizar la igualdad estructural de las personas a las que el servicio va dirigido, el Estado debe aportar una cantidad determinada de recursos (sin ir más lejos, los mentores cobrarán un sueldo). En aquellos casos en el que los mentores resultan ineficientes se pueden establecer otros procedimientos como el del administrador o tutor. La diferencia entre ambas figuras radica principalmente en que el tutor está legalmente capacitado para tomar decisiones sin contar con el consentimiento del tutelado, lo que no es óbice para que este último no mantenga todos los derechos civiles. Además de las mencionadas, existen otras como

⁴⁶⁹ LACHWITZ, Klaus y BREITENBACH, Nancy. *Derechos Humanos y discapacidad intelectual*. Francia: Inclusión International, 2002, p. 38.

⁴⁷⁰ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., p. 200.

“la persona de contacto”, “el asistente personal”... Pero ninguna de ellas será viable sin recursos económicos. Su mera existencia no propiciará *de facto* la eliminación del trato injusto con las personas con deficiencias mentales, pero su ausencia sí que lleva *de facto* la derogación de determinados derechos que deberían ostentar.

El enfoque de las capacidades enfatiza especialmente la figura de la tutela porque es una fórmula sumamente eficiente a la hora de lograr que la mayor parte de las personas logren el acceso a todas las capacidades, o al máximo número posible, en un mínimo. Sin embargo, se debe ponderar si existen vías alternativas a la tutela para lograr el mismo objetivo. No se trata de imponer la tutela en particular, y las diferentes formas de asistencia en general, cuando no es requerida o necesaria. Hay que atender a los requerimientos y necesidades de la persona que precisa asistencia para determinar qué tipo es la que mejor se adecua a ella. Una mujer ciega no necesita asistencia para transitar por una ciudad si el sistema vial de las ciudades está estructurado adecuadamente. En este caso contratar a una persona para que le cruce de una acera a otra es injusto (además de bastante más oneroso que la opción anterior), puesto que se trata de buscar la opción que mejor facilite su libertad de movimiento. De todas formas, conviene puntualizar que se debe atender a las necesidades particulares de una persona en lugar de a los rasgos comunes de la discapacidad que padece, para afinar el tipo de asistencia requerido. Al tener la discapacidad un fundamento social, para hacerla frente, la persona que la padezca (al margen de los condicionamientos sociales) dependerá también de sus características personales. Lo vemos, por ejemplo, en la situación en la que se encuentra un niño con alguna discapacidad cognitiva al acceder al sistema educativo. En el caso de dos niñas, una con desorden de Asperger y otra con síndrome Kanner, a pesar de ser las dos autistas⁴⁷¹, al ser las destrezas y los logros que pueden conseguir y las carencias que sufren muy diversas, tal vez la mejor opción sería no integrarlas en la misma clase o por lo menos no el mismo número de horas. A la niña con desorden de Asperger le conviene más ser admitida en una clase (siempre y cuando

⁴⁷¹ Aunque realmente no hay unanimidad al respecto. Si bien Nussbaum, al hablar de su sobrino Arthur, considera que el síndrome de Asperger es un autismo leve, la Asociación de Psiquiatría Americana, por su parte, en la cuarta edición de su manual *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, considera al síndrome de Asperger como uno de los cinco “Trastornos generalizados del desarrollo” junto al Trastorno de Autismo, al Trastorno de Rett, al Trastorno de Desintegración de la Infancia, y al Trastorno Generalizado del Desarrollo No Especificado de Otra Manera. Es decir, considera al síndrome de Asperger y al trastorno de autismo diferenciados aunque bajo el mismo grupo. AUTISM Society of America. *El síndrome de Asperger*. [En línea]. Actualizada en: 22 febrero 2006. Disponible en: <http://www.autism-society.org/espanol/el-sindrome-de-asperger.html>

se le asigne atención adecuada) cuyos alumnos no tengan ningún tipo de discapacidad cognitiva severa que escolarizarla junto a otros niños con otros tipos de autismo. Sea como fuere, se deben practicar políticas en las que la atención a cada caso particular sea su eje fundamental. Que es justamente lo que no se hace.

El gran problema, o por lo menos uno de ellos, de los diversos sistemas educativos, radica en su intento de estandarización del alumnado. Las políticas educativas se dirigen al alumno tipo, al “normal”, que no existe. Así que esas políticas, que exigimos para aquellas personas con alguna discapacidad cognitiva en edad de ser escolarizadas, precisan de los mismos mecanismos que las demás, las dirigidas a los “normales”. Lo que sucede es que tales mecanismos yerran tanto para aquellas como para éstos. Son marcadas como aptas o no aptas para según qué tipo de educación reglada, pero dentro de cada grupo los individuos son indiferenciados. Las diversas destrezas, carencias y aptitudes que cada uno posea (al margen del grupo al que haya sido asignado) no se tienen en cuenta. Mientras se persista en este error, en creer que el arquetipo es algo real (al igual que la teoría liberal pretende la existencia de un hombre independiente), las políticas educativas, hablamos por lo menos en España, seguirán fracasando, abrumadas ante el aumento de niños con necesidades “especiales” que asisten a la escuela— y no sólo por sus capacidades cognitivas y sociales sino que también por su diversidad lingüística y cultural—. Todos deberían recibir el apoyo adecuado para el desarrollo de su potencial cognitivo. Y eso no se conseguirá segregando y excluyendo al que se considere diferente. Así, aunque en España la Ley Orgánica de Educación 2/2006 del 3 de mayo en el Capítulo I, del Título I, del Título Preliminar establece como uno de sus principios: «b) La equidad, que garantice la igualdad de oportunidades, la inclusión educativa y la no discriminación y actúe como elemento compensador de las desigualdades personales, culturales, económicas y sociales, con especial atención a las que deriven de discapacidad»⁴⁷², todavía existen colegios y autobuses escolares sin rampas de accesos, la lengua de signos está totalmente marginada en las aulas, etc. A pesar de que en teoría una de las pretensiones de la ley sea el desarrollo tanto de la personalidad como de las capacidades del alumnado, al ser muy laxa en su formulación y estar insuficientemente financiada, sus propósitos no pasan de buenas intenciones.

⁴⁷² Ley orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. BOE. España, 3 de mayo de 2006, núm. 106.

4. Hasta aquí hemos expuesto cómo establece el enfoque de las capacidades que una sociedad decente debe tratar a las personas con discapacidad, tanto física como mental. En este sentido nos hemos referido a la asistencia mencionando la figura del asistente, pero principalmente desde el punto de vista del asistido. En esta sección vamos a cambiar la orientación del foco de referencia.

Según el criterio de Martha Nussbaum, el sector público, el sistema educativo y el lugar de trabajo, son los ámbitos donde las políticas que se lleven a cabo deben aplicarse. Se ve claramente una diferencia radical con el liberalismo tradicional, ya que en contraste con éste el enfoque de las capacidades no acepta la separación entre la esfera pública y la privada, posibilitando que ésta se quede fuera del alcance de lo público. Así que también la familia se considerará como una institución política y social. Lo que sucede en su seno, las relaciones entre sus integrantes, debe ser legislado. De lo contrario será imposible hacer frente a la inequidad que la forma tradicional familiar posibilita. Cuando analizamos las relaciones que ocurren dentro de su seno, descubrimos enseguida que el trabajo asistencial familiar recae en su gran mayoría en las mujeres, posibilitando una asimetría considerable con sus pares varones en el resto de ámbitos sociales, destacando (probablemente) la disparidad de inserción en el mercado laboral. Como el cuidado dentro del entorno familiar no es un trabajo remunerado⁴⁷³, pero requiere de mucho tiempo y esfuerzo, se convierte a las cuidadoras en económicamente dependientes. A diferencia de ellas, el resto de miembros de la familia pueden acceder al mercado laboral y progresar profesionalmente. De ahí que el acceso cada vez mayor de la mujer al mercado laboral, al trabajo remunerado, que la saca de casa y le impide realizar el trabajo de asistencia que llevaba a cabo hasta ahora, haga acuciante legislar respecto a la figura del asistente. Toda esa bolsa de trabajadoras no remuneradas queda vacía mientras que, por el contrario, la cantidad de personas que necesitan de asistencia aumenta sobremanera. Si tenemos en cuenta que las empresas suelen preferir trabajadores con dedicación exclusiva y jornada laboral completa y que el tiempo dedicado al trabajo redundará proporcionalmente en las posibilidades de ascenso dentro de la empresa, una persona que solicite la media jornada y que se

⁴⁷³ En España, la conocida como Ley de Dependencia establece un sueldo y cotizaciones a la seguridad social para aquellas personas (mujeres en su mayoría) que cuiden a sus familiares dependientes. Pero el sueldo es escaso y el nuevo gobierno del Partido Popular ha decidido derogar la norma que obligaba al Estado a dar de alta a los cuidadores. Así que una norma bastante insuficiente se ha convertido en una norma completamente insuficiente.

ausente del trabajo muchos días para cuidar de un familiar tendrá poco futuro dentro del mercado laboral. La única solución posible, entonces, es la profesionalización del trabajo de asistencia. Finalmente, como nadie en el núcleo familiar tiene tiempo suficiente, se contrata a un externo o se deriva a la persona necesitada de asistencia a una residencia. Sin embargo, a pesar del cambio, el perfil del asistente, sobre todo el doméstico, sigue siendo una mujer (en estos casos, además, suele ser inmigrante) aunque ahora reciba un sueldo por su trabajo.

Al margen de este último dato, la profesionalización de la asistencia no parece tener el menor inconveniente. De hecho, aparentemente es una fórmula deseable tanto para el asistente (que ve remunerado su trabajo) como para el asistido (que ve satisfecha su necesidad). Además, desde el punto de vista liberal, sería un ejemplo paradigmático del buen funcionamiento de la mano invisible del mercado expuesta por Adam Smith. Ante una necesidad surge la oferta para atenderla, sin intervención estatal. Pero a nada que analicemos la situación real, nos encontramos con dos evidentes problemas: por un lado, la precariedad del asistente doméstico (habitualmente sin contrato laboral, mal pagado...); por otra, la incapacidad de bastantes familias para hacer frente al pago de la asistencia profesional, con lo que o la inserción de la mujer en el mercado laboral se produce *a medias* o la persona necesitada de asistencia es desatendida. Pero si aceptamos que la necesidad de asistencia existe y además es legítima, alguien tiene que llevarla a cabo. Y si, también, asumimos que el trabajo de asistencia debe ser remunerado, no es suficiente que quien lo lleve a cabo reciba una subvención, porque debe recibir un sueldo.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, en muchos casos (por no decir en la mayoría) el mercado nos da una solución ineficiente, o por lo menos lo hará si eliminamos al Estado de la solución. El mercado es una opción interesante para ofrecer la mano de obra (el asistente), pero teniendo en cuenta la urgencia de la necesidad, para aquellos que no puedan acceder en condiciones aceptables al mercado, el Estado deberá intervenir y ofrecer soluciones solventes. La objeción, bastante habitual, de considerar inviable la medida, puesto que ésta requeriría que el Estado sufragara los sueldos de aquellos asistentes que no pudieran ser remunerados por el asistido, lo que supondría una carga insostenible, no me parece una objeción determinante. Primero porque la configuración de una red asistencial eficiente descargaría de trabajo a las familias, posibilitando que una mayor cantidad de sus miembros accediesen al mercado laboral, aumentando así su

capacidad de ingresos y por tanto su aportación a la hora de hacer frente al pago de la asistencia. Sin olvidar que el de la asistencia es un sector en auge y puede ser un pilar para cualquier economía, si se tiene en cuenta en las políticas económicas que se lleven a cabo. Además, las empresas pueden tomar medidas para que la carga laboral sea compatible con la asistencial o, como plantea Nussbaum, convertir el ya extinto servicio militar (al menos en España) en una bolsa de asistentes sociales: «los jóvenes, tanto hombres como mujeres, aprenderían cómo es este trabajo, lo importante que es y lo difícil que es; cabe esperar que una experiencia así influyera sobre sus actitudes en los debates políticos y en la vida familiar. También verían diferentes partes del país, diferentes clases sociales, y se verían unos a otros»⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*, ed. cit., pp. 216 y ss.

V. EL MODELO SOCIAL.

El modelo social surge desde la reacción. Son las propias personas consideradas con discapacidad, excluidas, tachadas como enfermas, minusválidas, etc., —a diferencia del enfoque de las capacidades que se elabora “desde fuera”— las que toman conciencia de que su situación debe cambiar. Niegan que las causas de la discapacidad sean religiosas (un castigo divino) o médicas, asegurando que su fundamento es social. El foco de atención se traslada desde el individuo hacia la sociedad. Así como el discurso del modelo médico pretendía cambiar a las personas, el discurso social trata de modificar el entorno, al que considera discapacitante. Pero para ello no es suficiente con rebajar las aceras o colocar semáforos sonoros; es preciso un cambio más profundo, empezando por los propios términos con los que se hace referencia a las personas con discapacidad. Alguien considerado minusválido, en definitiva, que vale menos, puede que no acepte por completo tal consideración, incluso que no lo asuma en absoluto, pero, independientemente de ello, una sociedad no debería permitirse considerar que un grupo determinado de personas *vale menos* por su condición física, mental o sensorial. Para los defensores del modelo social todas las personas poseen la misma dignidad y, por tanto, los mismos derechos deben ser respetados y puestos en práctica. De ahí que la Declaración de los Derechos Humanos sea la base de este modelo. Será a partir de este núcleo como se estructure un *corpus* doctrinal.

Igual dignidad, derechos humanos y cambio del discurso sobre la discapacidad son los tres pilares básicos del modelo social, ya que se plantea que aquello «que puedan aportar a la sociedad las personas con discapacidad se encuentra íntimamente relacionado con la inclusión y la aceptación de la diferencia»⁴⁷⁵. Por eso se debe dejar de estigmatizar lo diferente, entender los derechos humanos de manera inclusiva y aceptar que la dignidad es igual en todos y cada uno de los miembros de la raza humana. Asumiendo estos principios nos encontramos con que las herramientas discursivas vigentes son inadecuadas para definir la diferencia física, sensorial, psíquica y/o mental. Ya no se trata de curar al enfermo sino de respetar a la persona, por lo que el lenguaje médico original será desplazado por uno moral, basado en los derechos. Éstos pueden requerir que la enfermedad sea combatida, pero no será el eje central de su propuesta, ni el fin único, sino uno de los medios para lograr su propia consecución. De esta forma, el control de las vidas consideradas discapacitadas y/o enfermas pasará a las manos de las

⁴⁷⁵ Palacios, op. cit., p. 104.

propias personas afectadas. Y es en este sentido como el modelo social entenderá la autonomía personal (moral), la posibilidad de tomar las decisiones para llevar una vida humana digna.

Como se puede comprobar, el punto de partida no es la enfermedad; son los derechos. Así, desaparece la necesidad imperiosa de definir al enfermo frente al sano, desplazada por la preocupación hacia las necesidades y requerimientos de las personas concretas, de los cuerpos palpitantes de vida.

En lo que sigue vamos a analizar el proceso de toma de conciencia por el que las personas consideradas con discapacidad dejaron de verse como enfermas, discapacitadas, minusválidas... para verse en primer lugar como personas con necesidades comunes entre sí y con el resto de los que les rodean. Partiendo de este impulso inercial, en el que se exige la igualdad de oportunidades para llevar una vida “normal”, se elabora un discurso fundado en los derechos humanos y que será reelaborado alumbrando distintas concepciones respecto de la discapacidad y sus portadores. Estas distintas aproximaciones a la discapacidad desde el modelo social, lo convierten en una teoría heterogénea y abierta.

Así, vemos tendencias que sitúan la fuente de las condiciones y relaciones de discriminación fundamentalmente en las mismas características del capitalismo. Desde aquí se pone el énfasis en una política económica de la incapacidad. Se trata, por lo tanto, de una perspectiva materialista. Observamos otros discursos que, a pesar de considerar también una perspectiva materialista, presentan muchas influencias del discurso feminista. Finalmente, existen aproximaciones más influenciadas por la perspectiva posmoderna que acentúan las cuestiones del relativismo y también, en ocasiones, señalan la imposibilidad de clausurar el conflicto con una determinada respuesta.⁴⁷⁶

5.1. Orígenes de los *Disability Studies* o modelo social.

Agustina Palacios sitúa claramente el origen del modelo social en los Estados Unidos y la Inglaterra de finales de la década de los años sesenta del siglo pasado, cuando las personas discriminadas por su discapacidad comenzaron a tomar conciencia y a luchar

⁴⁷⁶ PIÉ BALAGUER, Asun. “Fundamentos de la educación para la autonomía: los *Disability Studies*”. En: Pié Balaguer, Asun (coord.). *Deconstruyendo la dependencia. Propuestas para una vida independiente*. Barcelona: Ed. UOC, 2012, p. 45.

por lo que consideraban que formaba parte de sus derechos de ciudadanía⁴⁷⁷. Enfatizaron el hecho de que las barreras arquitectónicas, los transportes inaccesibles y las actitudes discriminatorias que sufrían eran realmente las “discapacitantes” y no su situación física. Solicitaban los apoyos necesarios para ser independientes y formar parte de manera activa en la sociedad. Haciendo suyas las tácticas del movimiento por los derechos civiles de las personas negras, los activistas del movimiento por la vida independiente solicitaban los mismos derechos que sus conciudadanos, aunque no se salían del espíritu vigente en la sociedad. A saber: libertades políticas y civiles, economía de mercado e independencia. Es decir, trasladaron el modelo liberal vigente pero incluyéndose.

En la configuración de esta forma de ver la discapacidad, en noviembre de 1975, las británicas “Unión de deficientes psíquicos contra la discriminación” y “La alianza de discapacitados” elaboran un documento al que denominan *los principios fundamentales de la discapacidad* en el que distinguen definitivamente entre deficiencia (‘impairment’) y discapacidad (‘disability’). El modelo británico de acercamiento a la vida independiente de las personas con discapacidad difiere en varios aspectos del estadounidense, pero las definiciones aquí establecidas son la base epistemológica de todo acercamiento a la discapacidad diferente del modelo de prescindencia y rehabilitador. A decir de Mike Oliver, es precisamente este *corpus* ideológico el que funda el modelo social. La distinción entre deficiencia y discapacidad es lo que nos permitirá distinguir el problema personal del social, situando la discapacidad en el lado del segundo⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ «En opinión de Shapiro, el nacimiento del movimiento de vida independiente podría situarse cronológicamente el día en que Ed Roberts —un alumno con discapacidad— ingresó en la Universidad de California, Berkeley». Su lucha por entrar en la universidad, hizo visible los problemas de acceso, debido a su necesidad de un pulmón de acero para respirar tuvo que ser “acogido” en la enfermería ya que las habitaciones *normales* no estaban adaptadas para ello. Su ejemplo fue seguido por varias personas y en 1967 había 12 personas consideradas como discapacitadas severas alojadas en la enfermería de Berkeley y cursando una carrera. El propio Roberts se convirtió en un actor fundamental en y para la redacción en 1970 del “Programa para Estudiantes con Discapacidad Física” que redefinió el concepto de independencia, hasta entonces fundado en “hasta dónde se podía caminar” por la capacidad de tomar decisiones, llevar el control de la propia vida. Con esta idea en 1972 se creó el primer Centro de Vida Independiente. Palacios, op. cit., pp. 109-114. Para conocer más sobre las raíces del movimiento VID. GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.). *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*. España: Fundación Luis Vives, 2003.

⁴⁷⁸ «El modelo social apuntala la filosofía de vida independiente, acompañado de los Principios Fundamentales que describen la discapacidad como una forma específica de opresión social». HASLER, F., “Vida independiente: visión filosófica”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*, ed. cit., p. 56.

Así definimos deficiencia como la carencia de una parte o la totalidad de un miembro, o el mal funcionamiento de un miembro, órgano o mecanismo corporal; y la discapacidad como la desventaja o restricción de una actividad por la organización social contemporánea que no tiene en cuenta o prácticamente no la tiene, a la gente con deficiencias físicas y que por tanto la excluye de la participación en las actividades sociales cotidianas.⁴⁷⁹

Esta distinción posibilita la creación de un nuevo lenguaje, que focalice el centro del problema y permita encontrar correctamente, o por lo menos con menos errores, el origen de la situación real de las personas consideradas con discapacidad, que ya no será la deficiencia (que en el modelo médico vigente se asimila a la discapacidad). Desde esta nueva perspectiva, la reformulación del concepto de independencia es central, puesto que ésta tendrá que ver con la superación de la discapacidad y no de la deficiencia. Así, un tetrapléjico logrará ser independiente si se le posibilita el control de la toma de las decisiones de su propia vida, que dichas decisiones se respeten y se hagan efectivas. Y todo ello sin cambiar un ápice su estado físico, que ya no será determinante en la consecución de una vida independiente.

La lucha de Roberts, que le llevó a estar al frente del Departamento de Rehabilitación de California, fue determinante para que en 1978 el Congreso de los Estados Unidos dotase de financiación, a través de la Comisión de Servicios de Rehabilitación, a los Centros de Vida Independiente situados por todo el país y que gracias a su viabilidad económica pasaron de 52 en 1977, a 300 una década después.

Fue proclamado un nuevo ideal de autonomía. Desde los centros se enseñaba que nadie —ni siquiera los médicos o terapeutas— conocían mejor los deseos y necesidades de las personas con discapacidad que las propias personas con discapacidad mismas. Esta premisa se veía reflejada en la propia organización de los centros, en donde se ofrecía un modelo de personas con discapacidad que tomaban sus propias decisiones, y diseñaban sus propios programas.⁴⁸⁰

Junto a las nuevas definiciones de discapacidad, independencia y autonomía, nos encontramos también con una revisión del saber experto, hasta entonces situado en el ámbito de los profesionales médicos y ahora trasmutado en un saber encarnado en las personas que sufren la discapacidad. Serán ellas las que mejor conozcan sus

⁴⁷⁹ THE UNION of the physically impaired against segregation y THE DISABILITY Alliance, op. cit.

⁴⁸⁰ Palacios, op. cit., p. 115.

necesidades, deseos y requerimientos. «Hay aquí una crítica implícita a la construcción positivista del conocimiento. Este planteamiento, de hecho, termina cuestionando el poder de los funcionarios para tomar decisiones que afectan a la vida de aquellos categorizados como no expertos [...]»⁴⁸¹. Lo cual no supone desterrar al profesional del ámbito de la toma de decisiones, sino más bien situarlo en el ámbito que le corresponde, muy alejado de la omnipresencia en las vidas de las personas con discapacidad que el modelo médico posibilita y probablemente requiere. En cualquier caso, desde la perspectiva del movimiento por la vida independiente, en última instancia, la toma de las decisiones sobre su vida tiene que recaer en la persona con discapacidad.

El asociacionismo de los estadounidenses considerados discapacitados (a través de grupos como ADAPT y al grito de “nada sobre nosotros sin nosotros”), avanzó con éxitos importantes, como la sección 504 de la Ley de Rehabilitación aprobada en 1973 y que prohibía que cualquier institución recibiera fondos públicos si discriminaba por motivos de discapacidad, o la promulgación en 1990 de la Ley de Americanos con discapacidad, todavía vigente.

Los primeros exponentes de la vida independiente se aliaron con el «consumismo radical» de los años sesenta y setenta. Consecuentemente, el concepto de vida independiente tiene un atractivo particular para los proponentes ideológicos del desarrollo capitalista, tales como la libertad económica y política, la soberanía del consumidor y la autoconfianza. Esta reflexión provocó que algunas críticas sugirieran que la filosofía y las políticas del movimiento de vida independiente favorecerían solo a una parte relativamente pequeña de la población de las personas con discapacidad: hombres notables, jóvenes intelectualmente capaces, blancos de clase media. [...] Incluso, en vista de los peligros de la mala interpretación, algunos activistas con discapacidad, en particular en Gran Bretaña, donde el modelo de pensamiento social es especialmente influyente, han adoptado los términos de «vida integrada» o «vida inclusiva» en lugar del original de «vida independiente». Tales términos tienen un mayor atractivo para los simpatizantes de centro-izquierda dentro del movimiento de personas con discapacidad del Reino Unido, que reconocen que los humanos son por definición seres "sociales" y que **todos** los seres humanos, independientemente del grado y naturaleza de su discapacidad, son interdependientes y, por lo tanto, que es inconcebible un estilo de vida verdaderamente "independiente".⁴⁸²

⁴⁸¹ PIE BALAGUER, op. cit., p. 122.

⁴⁸² BARNES, Colin. “Vida Independiente: visión socio-política”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*, ed. cit., p. 66.

Como hemos visto más arriba, el movimiento por la vida independiente surgió en el ámbito universitario, promovido por personas de raza blanca y de clase media, con dificultades motoras, pero intelectualmente capaces. Lo que exigían era que se les permitiese formar parte del “sueño americano”. Querían ser independientes económicamente y activos laboralmente. Realmente sus peticiones no atacaban en absoluto el sistema vigente, tan sólo solicitaban que se creasen puertas de entrada para poder acceder a él. Así, por ejemplo, el grupo ADAPT se fundó para lograr que el transporte fuera accesible para aquellas personas con dificultades motoras. Pero estas mismas peticiones, tanto por el contenido como por quienes eran defendidas, adolecían de los mismos problemas que el sistema en el que querían participar.

¿Qué hacer con las personas «no efectivas», aquellas que independientemente de las medidas que tomemos no podrán formar parte del sistema productivo de manera *normal*? Una persona con alguna discapacidad motora que se desplaza en silla de ruedas podrá votar de manera autónoma si el colegio electoral tiene una rampa por la que pueda acceder. Una persona con determinado grado de autismo no podrá hacerlo. Lo mismo sucederá en otros ámbitos, entre los que se encuentra, por ejemplo, el mercado laboral. ¿Qué hacer, entonces, con aquellas personas incapaces de formar parte del sistema productivo de la forma en la que el sistema capitalista lo requiere?

Algunas veces se sostiene que la vida independiente es una filosofía individualista, que el enfoque en el apoyo al individuo ignora las presiones más amplias, sociales y económicas, relativas a las personas con discapacidad. Este supuesto ignora la totalidad de la cultura de vida independiente. Para llegar a conseguir los objetivos sociales de vida independiente se requiere de la acción colectiva. La vida independiente se desarrolla a través de la auto-organización de las personas con discapacidad. El movimiento se basa en dar soluciones desarrolladas colectivamente a barreras experimentadas de un modo individual. El movimiento reconoce que muchas personas con discapacidad no llegarán a conseguir independencia por ellas mismas, que el sistema en el que vivimos pone demasiados obstáculos en el camino.⁴⁸³

⁴⁸³ HASLER, op. cit., p. 56.

5.1.1. Qué es ser independiente.

Desde este punto de vista, las críticas que se le hacen al modelo de vida independiente yerran en su análisis. Porque si bien el foco se sitúa en el individuo, en cómo experimenta éste su entorno, las barreras y las soluciones son impuestas y facilitadas respectivamente a nivel social. Es decir, se requiere «una acción colectiva». Pero que, a pesar de todos los intentos, haya personas que no consigan ser independientes por sí mismas, no debería influir en el análisis del modelo de vida independiente, ya que «el sistema en el que vivimos pone demasiados obstáculos en el camino».

Sin embargo, en la propia defensa encontramos su debilidad. Se habla de “los obstáculos que coloca el sistema”, lo que significa una aceptación previa, evitando así señalar al propio sistema como el obstáculo a salvar. No su estado actual, que puede ser modificado, sino su esencia misma. De ahí que, frente al paradigma rehabilitador que considera a la persona paciente/cliente, el modelo de vida independiente lo consideró en sus inicios como consumidor⁴⁸⁴. Este nuevo rol lo define como contratante de servicios, capacitado para elegir lo que mejor se adecúe a sus necesidades entre el catálogo de posibilidades y le supone económicamente independiente. Este último punto, el de la independencia, es el asunto central y desde el que rota todo lo demás.

La independencia de la persona debe asumirse "hasta donde sea posible" en cada caso individual. En el paradigma de Vida Independiente participan personas con cualquier tipo de deficiencia: física, mental, intelectual o sensorial; incluidas las personas mayores con cualquier tipo de discapacidad. Cuando una persona, debido a su deficiencia, no pueda tener la autonomía suficiente para decidir sobre su propia vida deberá apoyarse en otra persona para decidir qué es lo que más le conviene o satisface. Pero, hasta donde sea posible, debemos respetar los deseos y capacidades individuales.⁴⁸⁵

Es importante el matiz que descubrimos en la cita anterior, ya que aun cuando en muchos casos será la discapacidad (entendida como las barreras sociales) la que provoque la dependencia, en otros, será «debido a su deficiencia [que] no pueda tener la autonomía suficiente [...]». El Estado se verá obligado a hacer todo lo posible para

⁴⁸⁴ DEJONG, Gerben. Independent Living: From Social Movement to Analytic Paradigm. *Arch Phys Med Rehabil*, n. 60: p. 443, 1979.

⁴⁸⁵ García Alonso, op. cit., p. 44.

lograr en dicho caso la mayor independencia que sea factible. Pero queda patente que será “su deficiencia”. En realidad, este problema relativo a la definición de independencia sólo influye a las personas con alguna deficiencia mental o intelectual. Recordemos que la autonomía ya no depende de la capacidad funcional, sino de la capacidad moral para tomar decisiones. Así, aunque se logre que los deficientes físicos, sensoriales, y algunos mentales e intelectuales, sean reconocidos como personas capaces de tomar sus propias decisiones, autónomamente morales y, por tanto, independientes; otros deficientes mentales e intelectuales no podrán ser admitidos como personas moralmente capaces, por lo menos en toda la extensión del término. Porque, ¿dónde nos sitúa ese “hasta donde sea posible”?; ¿cuándo dejará de serlo?; ¿en qué casos no podremos respetar sus deseos y capacidades individuales?

Pero podemos entender la idea de vida independiente de forma diferente. Así, desde el modelo social se define en cuatro puntos básicos, compartidos por todos los activistas de la discapacidad: 1) toda vida humana, no importa su estado físico, mental, etc., tiene el mismo valor; 2) independientemente de la gravedad de su deficiencia toda persona tiene la capacidad para tomar decisiones y, por tanto, se le debe permitir tomarlas; 3) las personas *minusvaloradas* deberían poder tomar el control de sus propias vidas; 4) aquellas etiquetadas como “discapacitadas” tienen el derecho a la igual participación en todos los ámbitos (económicos, políticos...) que las no consideradas discapacitadas⁴⁸⁶.

Serán estos los fundamentos que definan la vida independiente lo que aleja sobremanera aquél “hasta donde sea posible”. Da igual la gravedad y el tipo de deficiencia que posea una persona, no se podrá decir de ella que está incapacitada para tomar decisiones o tomar el control de su vida. Como hemos dicho, existen figuras (como la del asistente personal, el mentorado, la persona de contacto...) que permiten que ese control no se pervierta. Siempre, en cualquier circunstancia y situación, se deben respetar los deseos y capacidades individuales. De lo contrario, se dejarán abiertas las puertas a la discrecionalidad del legislador, del juez y/o de las personas designadas para atender sus deseos. Precisamente es lo que ocurre en países donde se permite la esterilización forzosa de personas consideradas discapacitadas intelectuales, asumiendo que se hace por el propio bien de la persona.

⁴⁸⁶ BARNES, Colin. “Vida Independiente: visión socio-política”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*, ed. cit., p. 67

5.1.2. Diseño universal y adaptaciones razonables.

La traslación de la discapacidad de lo personal a la sociedad conlleva no sólo una crítica radical de las características sociales actuales sino que precisa incorporar un conjunto de propuestas que nos guíen por la vía de las modificaciones requeridas. En este sentido, el concepto de “diseño universal” es fundamental, al fijar el proceso de cambio material sobre la base de un modelo preciso, con unas condiciones pre-establecidas, que nos permiten analizar todo ese proceso de cambio que se exige, de manera que se pueda determinar si se están llevando las acciones pertinentes para lograrlo. Gracias a los mecanismos que nos posibilita el “diseño universal”, somos capaces de distinguir los discursos vacíos o engañosos.

Si la discapacidad es fruto de las condiciones actuales, del diseño de la sociedad en su sentido amplio, para acabar con ella tendremos que cambiar ese diseño ineficiente. Pero esto no supone —o por lo menos no sólo, ni en primera instancia— que se adapten determinados espacios o se establezcan servicios específicos para ciertas personas. Que se adapte el 10% de las viviendas de una ciudad para que puedan vivir en ellas personas con discapacidad física, sensorial o intelectual, ciertamente es necesario, pero provocará la creación de una suerte de guetos, únicos lugares por los que las personas con discapacidad puedan transitar. Si el 90% de los edificios restantes no tienen rampas de acceso, ni ascensor, si las puertas de los pisos y de las habitaciones son estrechas, etc., ¿cómo podrá acceder a ellas una persona que se desplace en silla de ruedas? Se verá *incapaz* de asistir a una reunión familiar, a una cena de amigos o visitar a un conocido enfermo. Tan sólo accederá a ese mínimo al que se le permite acceder. Esta pretensión del 10% delimita un circuito cerrado, único transitable y habitable. Nos recuerda ligeramente lo que sucede y ha sucedido en otros lugares y épocas, donde se limitaba la capacidad de movimiento de determinada etnias⁴⁸⁷. Y lo mismo ocurrirá con el resto de actividades humanas, desde conducir un coche, leer un libro, acceder a internet o cocinar, si sólo algunos espacios y objetos están “adaptados”.

Todos los discursos que abogan por la adaptación de determinados espacios y/o servicios como única posibilidad, desoyendo las propuestas del “diseño universal”,

⁴⁸⁷ El de los judíos que vivían en la zona ocupada por la Alemania Nazi, en los primeros compases de la Segunda Guerra Mundial (el gueto de Varsovia es un claro ejemplo de ello), es un caso muy elocuente al respecto. Por supuesto, no se compara el trato que reciben actualmente en occidente las personas consideradas discapacitadas con el que sufrieron los judíos en la Alemania Nazi. Tan sólo la merma en su libertad de movimiento.

acabarán por confinar a las personas con alguna discapacidad, ya sea en centros especialmente dirigidos para ellas o en circuitos cerrados adecuados para que los transiten. Pero la propuesta del modelo social va más allá. Si lo que se quiere es lograr la independencia y la igualdad de derechos, está claro que el encierro (y dará lo mismo la cantidad de kilómetros en los que sean encerradas) no es una salida justa.

El concepto de “diseño universal” propone que todos y cada uno de los productos, estructuras e incluso accidentes geográficos sean diseñados o reformados para la utilización del mayor número de usuarios posible, independientemente de sus características físicas, sensoriales, mentales o de cualquier otra índole⁴⁸⁸. De esta forma se reduciría sobremanera la necesidad de crear diseños específicos para ciertas personas, puesto que todos irían dirigidos para ellas, y para el resto, por supuesto. Resulta evidente que una puerta ancha podrá ser traspasada por un número mayor de personas (en silla de ruedas, con obesidad, etc.) que una estrecha. Así, se tienen que adecuar no para ser utilizadas por unas pocas personas, sino para serlo por el mayor número posible. Lo que debe suceder con cada elemento arquitectónico, o de otra índole, que dependa de la mano del ser humano. Sin el diseño universal como eje central, cualquier adaptación podrá convertirse en una barrera infranqueable. Así, el rebaje de una acera sin suelo rugoso en su parte de arriba se convertirá en una barrera para las personas con alguna deficiencia visual severa, que no podrán saber dónde acaba la acera y dónde empieza la carretera. No se trata de adaptar, sino de diseñar para todos.

Siguiendo esta concepción, por poner un ejemplo clarificador, nos encontramos con que el automóvil que mejor cumple con la idea de diseño universal es el que no necesita conductor para transitar por las calles, y del que ya existe más que un prototipo. Personas que sean ciegas, sordas, con esclerosis, o con cualquier condición física o psíquica serán aptas para adquirirlo. Además, si la empresa que los fabrica logra reducir los costes y vende un gran número de unidades podrá sacar el coche al mercado a un precio asequible. Sin embargo, si no hay demanda, porque el coste de producción es muy alto o porque, sencillamente, el coche no es del gusto del gran público, indudablemente su precio será prohibitivo para aquellas personas que no tengan rentas

⁴⁸⁸ Las directrices generales del “diseño universal” se podrían concretar en: uso equitativo, uso flexible, uso intuitivo y sencillo, información perceptible, tolerancia a los errores, bajo esfuerzo físico, el tamaño y el espacio. Para conocer en detalle cada apartado VID. VIDA GARCÍA, J. “Accesibilidad y asistente personal: elementos esenciales para la inclusión social”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*, ed. cit., pp. 98 y ss.

altas. Pero si nos guiamos por la prioridad del diseño universal, éste es el coche que debería fabricarse y venderse. Sería necesario, entonces, subvencionarlo, desde el Estado, para que su precio fuera asequible. Como alternativa, y para que la factura estatal no se disparase, se podría añadir una cláusula restrictiva que asegurase que la subvención sólo se aprobase para aquellas personas que por su condición se vieran incapacitadas para conducir. Sin embargo, suponiendo que se haya logrado un transporte público accesible y eficiente, tanto a nivel urbano, provincial, interprovincial, etc., ¿qué justificaría la intromisión estatal y el gasto de dinero público que conllevaría? Ya que en el supuesto idílico que hemos planteado, claro, la red de transporte público garantizaría la libertad de movimiento de cualquier persona.

De todas formas, en realidad, lo que exige la concepción del diseño universal es que se ideen y fabriquen todos los productos de manera que puedan ser utilizados por el mayor número de usuarios posibles, no que se tenga que arruinar ningún empresario por fabricar algo que no se vende. En nuestro ejemplo, entonces, lo que el diseño universal plantearía sería que los coches fueran diseñados de tal forma que el mayor número posible de usuarios pudieran conducirlos, siguiendo los parámetros que lo definen. Es decir: uso equitativo, uso flexible, uso intuitivo y sencillo, información perceptible, tolerancia a los errores, bajo esfuerzo físico, el tamaño y el espacio. Cualquier producto que esté diseñado bajo estos parámetros cumplirá los requisitos. Requisitos, naturalmente, que serán más estrictos ateniendo a los avances tecnológicos. Como vemos, son criterios lo suficientemente asumibles y amplios para comprobar si en la fabricación de cualquier producto se está haciendo todo lo posible para que se cumplan. Así, la objeción inicial en la que planteábamos la supuesta injerencia estranguladora del mercado que la doctrina del diseño universal podía suponer resulta bastante endeble. Por lo mismo que existen controles sanitarios para que los productos no atenten contra la salud de las personas que los utilicen, debería haber controles, con capacidad de sanción, para comprobar si los productos que se venden mantienen los criterios del diseño universal.

Como complemento al diseño universal nos encontramos con la idea de “ajustes razonables”, aquellos que se deben efectuar de manera específica para un usuario en concreto. Siguiendo nuestro ejemplo del coche, los ajustes serían las acciones que se llevarían a cabo para equiparle de rampas de acceso o dispositivos de ayuda a la conducción, o similares, en caso de ser necesario. Y es que la universalización de los

diseños y de la producción de los diversos productos, espacios y servicios, no puede resultar en un olvido de la fabricación y adecuación de apoyos específicos para aquellas personas que los requieran. De lo contrario, aunque ampliando el grupo de los *incluidos*, el propio concepto de diseño universal estaría creando bolsas de exclusión, emulando así a todo aquello que se critica desde el modelo social. Por tanto, será fundándose en estos dos pilares —subrayando ambos con la misma intensidad— como se logre convertir al paciente con discapacidad en usuario/cliente, capacitado para hacer uso de los productos, estructuras y tecnologías que están disponibles para el resto de personas sin discapacidad.

Tanto la distinción entre deficiencia y discapacidad como la redefinición de los conceptos de autonomía e independencia, y los nuevos conceptos de diseño universal y ajustes razonables forman el *corpus* del nuevo lenguaje que el modelo social pretende implantar. No sólo a fin de minimizar el estigma que supone socialmente la discapacidad, sino de construir una ideología que sienta las bases que permitan mejorar sus vidas. Para ello, por un lado se ha tratado de fijar el problema, de situarlo en su contexto adecuado, y, por otro, se han sentado las bases ideológicas que marquen el camino. En este sentido hemos visto cómo se ha creado un lenguaje que define de manera más precisa lo que significa la discapacidad, que posibilita una concepción de la independencia más inclusiva y que redefine el concepto de autonomía distinguiendo entre autonomía moral y funcional, enfatizando la primera sobre la segunda. Por último, se ha diseñado una terminología que posibilite llevar a la práctica lo que el nuevo lenguaje propone. Pero todo este entramado lingüístico-político tiene su fundamento en la teoría de los derechos humanos. Sin ella, probablemente el movimiento de Vida Independiente y el modelo social no existirían.

El Movimiento de Vida Independiente de las personas con discapacidad sólo puede medrar en sociedades en las que pueda darse una cultura respetuosa con los Derechos Humanos y, consecuentemente, en las que el sistema fiscal tenga un claro sentido de la justicia social en la redistribución de la riqueza. Las demandas del Movimiento de Vida Independiente son la humillante asignatura pendiente de los sistemas democráticos y algo inadmisibles en los sistemas totalitarios [...].⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ MARAÑA, Juan José y LOBATO, Manuel. “El Movimiento de Vida Independiente en España”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*, ed. cit., p. 259.

5.2. Discapacidad y derechos.

5.2.1. Los derechos humanos frente a la discapacidad.

[Los derechos humanos] considero que se trata[n] de una serie de instrumentos que reflejan una determinada concepción de la moralidad pública y que, en este sentido, constituyen un criterio de legitimación y de justificación. Por otro lado conviene ser conscientes de que las actuales regulaciones jurídicas que se proyectan sobre esta cuestión toman como referencia a los derechos humanos.⁴⁹⁰

El Movimiento de Vida Independiente, y todos los movimientos que podamos adscribir de una manera u otra al modelo social, son conscientes de la necesidad de legitimación de sus reivindicaciones. Es el material ideológico de los derechos humanos fundamentales el que posibilita ese proceso legitimador, sustentándose en cuatro conceptos clave: dignidad, autonomía, igualdad y solidaridad.

1. Desde el punto de vista del modelo social la diferencia es un constructo social, «[a]sí, uno no nace “negro” o “mujer” o “discapacitado”. Uno recibe esa etiqueta en relación con alguna norma no expresa como la masculinidad, ser blanco o no padecer discapacidad (a falta de una expresión mejor)»⁴⁹¹. Siendo así las cosas, la norma también será una construcción, habitualmente fundada en un proceso parcial e interesado en sostener un determinado aparato de poder. Como consecuencia de lo anterior, todas las estructuras sociales se dirigirán a satisfacer las necesidades de la población adscritas a las etiquetas situadas dentro del espectro del umbral de la norma (hombre, blanco, sin discapacidad...), produciendo un sistema de exclusión sutil, y no tan sutil. Por tanto, así como el “negro” o la “mujer” dejan de serlo cuando las características impuestas desaparecen, liberándose de los condicionantes excluyentes, las personas con discapacidad (o discapacitadas por el entorno) también se liberarán cuando los mecanismos excluyentes sean revisados y derribados. Así, en el caso de una

⁴⁹⁰ DE ASÍS ROIG, Rafael. “La incursión de la discapacidad en la teoría de los derechos: posibilidad, educación, derecho y poder”. En: CAMPOY CERVERA, Ignacio (ed.). *Los derechos de las personas con discapacidad: perspectivas sociales, políticas, jurídicas y filosóficas*. Madrid: Dykinson, 2004, pp. 59 y 60

⁴⁹¹ QUINN, Gerard y DEGENER, Theresia (coord.). *Derechos humanos y discapacidad. Uso actual y posibilidades futuras de los instrumentos de derechos humanos de las Naciones Unidas en el contexto de la discapacidad*. Ginebra: Naciones Unidas, 2002.

persona con alguna deficiencia física, sensorial o intelectual, se nos dice desde el modelo social, la diferencia queda patente a causa de las estructuras sociales. Es en este sentido como se considera una construcción, no por las características físicas y/o mentales que ostentan las personas con discapacidad —o sin ella—, sino por la pérdida de competitividad e interacción social que el diseño de la sociedad provoca en las primeras⁴⁹².

De lo que se trata es de rebatir aquella idea de David Gauthier sobre la diferencia necesaria en el trato moral que se debe tener con ciertas personas. Esta concepción de la discapacidad supone que ciertas características personales de determinadas personas imposibilitan al resto de la sociedad tener un trato moral normalizado con ellas. Sin embargo, siguiendo la estela del modelo social, nos encontramos con que dichas características personales no son tales, ya que en realidad son un constructo social. Es decir, es la propia sociedad la que las crea, para después asegurar que son excluyentes. El error, tanto de David Gauthier como de otros pensadores que siguen de una manera u otra esa línea argumentativa, se funda en la carencia de un análisis sólido sobre las circunstancias (y sus motivos) en las que se encuentran las personas con discapacidad. De esta forma, se cae en una suerte de profecía autocumplida donde el trato moral diferente que se dispensa a una persona legitima el propio tratamiento diferenciado. No son, como se cree, las supuestas diferentes condiciones personales las que hacen aceptable dicho trato moral. Al contrario, serán precisamente esas condiciones las que precisen un tratamiento igual al que se dispensa al resto de los seres humanos considerados no-discapacitados.

El trato moral igual, siguiendo los postulados kantianos, es el que nos impele a entender a las personas como un fin en sí mismas. A grandes rasgos, ello queda sintetizado en la idea de dignidad que está confinada en la declaración de derechos humanos de 1948 y en todas las que se han redactado en posteriores ocasiones siguiendo a su predecesora. Sin embargo, en la práctica, resulta fácil comprobar que en demasiados casos la dignidad se mide por la utilidad. En tal sentido se entiende la consideración de Gauthier. «Si nuestra utilidad es disminuida o limitada (o mejor dicho, percibida disminuida o limitada) entonces nuestro valor como seres humanos también

⁴⁹² «La forma que tiene una sociedad de excluir a los grupos o a los individuos conlleva procesos de categorización en los que se generan y se legitiman las discapacidades y los aspectos inaceptables e inferiores de una persona». BARTON, Len. “Sociología y discapacidad: algunos temas nuevos”. En: BARTON, Len (Comp.). *Discapacidad y Sociedad*, ed. cit., pp. 29-30.

tiende a disminuir»⁴⁹³. De ahí que se predique el trato diferenciado, porque se ha confundido utilidad con valor.

El lenguaje habitual del modelo médico deja patente esta idea al utilizar términos como “minusválidos” o “personas con minusvalía”. Como aseguraba Wollstonecraft respecto a la consideración que tenían en su época las mujeres, se las supone «como si estuvieran en un estado de eterna infancia, incapaces de valerse por sí mismas»⁴⁹⁴, solamente son *dignas* de piedad. Pero, «aquellos seres que son sólo objetos de piedad [...] pronto se convertirán en objetos de desprecio»⁴⁹⁵. Al final de este proceso, sencillamente, «la humanidad de las personas con discapacidad se pone en duda»⁴⁹⁶.

Frente a este proceso, que inexorablemente nos lleva de la piedad al desprecio, el modelo social trata de sentar sus bases sobre la idea de los derechos humanos y todo lo que éstos significan a nivel político y moral. «Tradicionalmente consideramos a los derechos humanos como instrumentos, básicamente de índole social, que favorecen el logro de determinados planes de vida. Los derechos humanos tienen su fundamento en la dignidad humana y en el desarrollo de una vida humana conforme a ella, esto es, de una vida humana digna»⁴⁹⁷. Así que, por su propia esencia, serán éstos los que nos deben permitir cumplir la idea germinal del Movimiento por la Vida Independiente: poder seguir los propios planes de vida, para llegar a tener una vida humana digna⁴⁹⁸. Sin embargo, en este planteamiento nos encontramos un escollo que, según el modo de sortearlo, nos derivará hacia concepciones diametralmente opuestas.

«En todo caso, la teoría de los derechos humanos está cimentada sobre un modelo de individuo caracterizado, principalmente, por su “capacidad” para razonar, por su “capacidad” para sentir y por su “capacidad” para comunicarse»⁴⁹⁹. Éstos serán los pilares de la dignidad humana y, por tanto, de su propia humanidad. Aquellos seres, independientemente de su procedencia biológica, a los que se les considere incapaces de razonar, sentir o comunicarse de una manera humana (es decir, *normal*), se encontrarán

⁴⁹³ Palacios, op. cit., p. 157

⁴⁹⁴ WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Taurus, 2005, p. 11.

⁴⁹⁵ Loc. cit.

⁴⁹⁶ Palacios, op. cit., p. 158.

⁴⁹⁷ DE ASÍS ROIG, Rafael. “La incursión de la capacidad en la teoría de los derechos: posibilidad, educación, derecho y poder”. En: CAMPOY CERVERA, I. (ed.), *Los derechos de las personas con discapacidad*, ed. cit., p. 65.

⁴⁹⁸ Como ya hemos visto, éste será, precisamente, el planteamiento de Martha Nussbaum al desplegar la lista de capacidades.

⁴⁹⁹ DE ASÍS ROIG, Rafael. “La incursión de la capacidad en la teoría de los derechos: posibilidad, educación, derecho y poder”. En: CAMPOY CERVERA, I. (ed.), *Los derechos de las personas con discapacidad*. ed. cit., p. 65.

fuera de la línea roja que marca cómo debe ser tratado una persona bajo el auspicio de los derechos humanos. Precisamente éste es el motivo por el que muchos gobiernos que han aceptado la declaración de los derechos humanos, que incluso la consideran como una guía que es obligatorio seguir, yerran una y otra vez al tratar a las personas con discapacidad, minusvalorándolas, encerrándolas... En definitiva, apartándolas ideológica y físicamente del espacio público, del espacio de los derechos humanos.

Pero la capacidad de razonar, sentir o de comunicarse se puede entender como un hecho que limite, que marque una línea por debajo del cual todos quedarán excluidos; o, según aquí hemos planteado en capítulos anteriores, como una potencialidad. Así, todo ser humano tendrá la capacidad de razonar, sentir y comunicarse, aunque, de hecho, las tenga limitadas (o incluso carezca de alguna de ellas). Al entender de esta manera las “capacidades” en las que se asienta la dignidad en los derechos humanos, tendremos que asumir que todos los seres humanos son igualmente dignos, con independencia de su capacidad real, ya que en potencia ostentarán la misma. De esta forma, la “capacidad” en lugar de ser un límite se convertirá en una meta, en un objetivo a conseguir. Esta senda es la que mantiene el modelo social. Un camino que los derechos humanos —entendida la dignidad que defienden de la manera que hemos establecido— ayudarán a transitar. De hecho, sin ellos, los preceptos del modelo social serían imposibles de aplicar. Es a partir de su aparato lingüístico, político y moral como tiene sentido esta visión de la discapacidad, contrapuesta al modelo médico-rehabilitador vigente⁵⁰⁰.

Por otra parte, una vez asumida la definición de dignidad tal y como la hemos expuesto más arriba, « [...] debe comenzar por diferenciarse la idea de dignidad, como condición —invulnerable— e innata del hombre, de la existencia de una vida digna [...]»⁵⁰¹. Esta segunda es variable y graduable, está expuesta a que se mida según su intensidad, a la luz de los derechos que sean conculcados (por ejemplo); pero no así la idea de dignidad, que es “invulnerable e innata”. Asumir que una persona ha perdido la dignidad, o que tiene menos dignidad que otra, por el trato que recibe, supone aceptar que puede seguir soportando un tratamiento indigno, puesto que es en función de la

⁵⁰⁰ Considero que la concepción del modelo médico es congruente con esta idea de la capacidad como límite, que definiría la dignidad en los derechos humanos. Si las capacidades de razonar, sentir y comunicarse de manera normalizada son necesarias para poseer dignidad, es del todo razonable tratar de (re)habilitar a aquellas personas que por su condición son *anormales* (carecen o tienen limitadas alguna de las capacidades expuestas). Debe ser desolador, para cualquiera que defienda los derechos humanos desde esta perspectiva, tener que denegar (consciente o inconscientemente) su dignidad a una persona.

⁵⁰¹ Palacios, op. cit., p. 162.

dignidad que posee como se le trata. Así, nos encontramos en un círculo vicioso, donde la manera de tratar a una persona reduce su grado de dignidad y esa disminución posibilita el trato vejatorio, que a su vez reduce una vez más el grado de dignidad *ad infinitum*. Por eso es tan necesario distinguir entre vida digna y dignidad. Aquella como las condiciones en las que se encuentra una persona; ésta, como fuente innata de la que emana el requerimiento para hacer una vida humana lo más digna posible.

Si recordamos la propuesta de Martha Nussbaum, la lista de capacidades que nos presentaba era la base para lograr una vida humana digna. Cuantas menos capacidades estuvieran desplegadas para una persona, menos digna sería su vida. De manera que los gobiernos, las políticas estatales, debían hacer todo lo necesario para desarrollar al máximo el mayor número posible de capacidades para toda la población. A decir de Nussbaum, esta forma de actuar no sería válida para ciertas personas, que serían incapaces de desarrollar prácticamente ninguna de las capacidades de la lista. El niño anencefálico o la persona en coma vegetal son los dos casos paradigmáticos de lo que estamos planteando, ya que dará lo mismo lo que se haga, que no se logrará que su vida sea digna. Tendremos ciertos deberes para con ellos, pero no los mismos que con el resto de la sociedad. Al final, se cae en el mismo problema que en el resto de teorías políticas estudiadas, el de la exclusión. Aunque está claro que en el enfoque de las capacidades la bolsa de exclusión se reduce sobremanera y los afectados son excluidos de diferente forma.

Como el esquema de Nussbaum requiere un nivel funcional mínimo, como son la capacidad de conocerse a uno mismo como un individuo con igual humanidad y la de la participación social, excluye a ciertas personas con deficiencias intelectuales (así como a otros individuos con infracapacidades). Consecuentemente, aunque su enfoque de las capacidades provee una fuerte guía para concebir a los derechos humanos como un medio para asegurar la prosperidad humana en general, no tiene suficientemente en cuenta el desarrollo del talento individual. El paradigma de la discapacidad que yo propongo, combina lo mejor de los derechos humanos para el desarrollo y del enfoque de las capacidades para crear una visión holística de los derechos. Reconoce el rol que las circunstancias sociales juegan en la

creación de las condiciones de la discapacidad, y además busca remarcar esas condiciones para fomentar el desarrollo del talento individual.⁵⁰²

Lo que propone Stein, el paradigma de la discapacidad que plantea, es la asunción de que todas las personas tienen derecho a desarrollar su propio talento y que deben ser tenidas en cuenta por su valor como seres humanos, independientemente de sus capacidades funcionales y de la contribución que hagan a la sociedad gracias a ellas. El desarrollo de las capacidades se convierte en un derecho, que no sólo debe ser respetado, sino que por su propia esencia debe ser fomentado. Así, la consecuencia de ese desarrollo será la aportación a la sociedad, pero el fin es el desarrollo del propio talento personal, con independencia de su contribución. Partiendo del contenido que proporciona Nussbaum a los derechos humanos —ya que de otra manera serían demasiado abstractos para contribuir a la defensa de la autonomía—, al asegurar la dignidad y el desarrollo de las capacidades personales, Stein no exige un mínimo, como pueda ser la capacidad de interactuar socialmente.

A partir de su planteamiento, amplía el espectro a cualquier ser humano, sin tener en cuenta sus talentos personales, sin atender a sus capacidades funcionales, sin valorar su contribución a la sociedad. Cualquier persona tiene derecho a desarrollar sus talentos, sus capacidades. La no petición de una cláusula, de un salvoconducto, para entrar a formar parte del ámbito de las personas con dignidad e iguales derechos, elimina la barrera por completo. Ya no hay excluidos. Sin embargo, las figuras de la persona en coma vegetal y el niño anencefálico seguirán perturbando cualquier teoría que trate de darles una solución justa. Porque si tienen los mismos derechos que el resto, ¿habrá que asignarle a la persona en coma un tutor para que, por ejemplo, vote? Algo que, por otra parte, en el caso de alguien que a lo largo de su vida ha votado por un determinado partido, cuyas inclinaciones políticas eran evidentes para su entorno, etc., sería fácil de llevar a cabo para así satisfacer sus deseos, a pesar de encontrarse aletargada.

En realidad, el problema radica en que si al niño anencefálico o a la persona en coma vegetativo se les concede un trato diferente por considerar que su vida no puede ser humana, ya que carecen de las capacidades mínimas para lograrlo, no es posible que se les trate con justicia, puesto que desde el mismo momento en que aceptamos la

⁵⁰² STEIN, M. A. (2007). Disability Human Rights. [En línea]. *California Law Review*, 95 (75): pp. 77, 2007. Disponible en: <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1452&context=gladnetcollect>

diferencia ya estamos tratándoles injustamente. En ese mismo momento estamos convirtiendo lo que debe ser una meta en una frontera que separe los aptos de los no-aptos, los válidos de los inválidos o minusválidos, etc. Y precisamente esto es lo que ocurre con el planteamiento de Nussbaum, y donde radica la principal crítica de Stein, que por otra parte funda su teoría en la de la filósofa estadounidense, utilizándola para darle fuerza conceptual a los derechos humanos.

A pesar de todo, no pretendo decir que la reticencia sea del todo injustificada. Existe el miedo de que sin un listón mínimo seamos incapaces de distinguir entre los derechos humanos y el de otros seres (como los de los animales), y de que si lo hacemos se nos acuse de especismo. Ante esta posibilidad, se acude a la razón, al alma o cualquier otro argumento que pueda justificar la diferencia en el trato. Pero, cuando la propuesta conlleva la exclusión de alguna clase de personas porque carecen de la característica necesaria para poder esgrimir los derechos que corresponden a los humanos frente a los no-humanos, algo grave está ocurriendo. Además, hemos visto cómo a través de la idea de potencialidad, somos capaces de solventar el problema de la exclusión. Es cierto que de esta forma se nos podría acusar de arbitrariedad, porque se fija la potencialidad de manera intuitiva, basándose en algunas características biológicas de un ser para enmarcarlo dentro de una especie, la humana, lo que permitirá suponerle poseedor en potencia de otras características biológicas y sociales de dicha especie, de las que en la actualidad tal vez carezca. Sin embargo, correr este riesgo me parece mucho menor que el que correríamos al admitir la exclusión. La igualdad de acceso a los derechos humanos (o a las capacidades) para todos los humanos debería ser innegociable y algo a lo que se supedite otras consideraciones. «Las personas con discapacidad tienen el derecho a la igualdad de oportunidades, en razón de su igual humanidad, y no por ser iguales funcionalmente»⁵⁰³.

2. Implicada con la noción de dignidad, nos encontramos la de autonomía, que se supone la condición de posibilidad de la primera. Un ser que no es autónomo, dirán algunos, tampoco tendrá dignidad. Sin embargo, como en otros casos, nos encontramos con una confusión conceptual, motivada por un análisis poco riguroso. Así, tenemos que distinguir entre dignidad y vida digna; al igual que entre autonomía moral y funcional. De lo contrario supondremos que un persona obligada a vivir en condiciones infrahumanas, explotada y sin la mayoría de sus necesidades cubiertas, no posee

⁵⁰³ Palacios, op. cit., p. 164.

dignidad; o que una persona a la que se le impide tomar sus propias decisiones por sus condiciones físicas, carece de autonomía moral. Sin embargo, de la misma forma que hemos considerado la dignidad como potencia, también deberemos hacer lo mismo con esta última.

Si entendemos la autonomía (moral) como el ámbito reservado para la toma de las decisiones propias, para seguir el *camino propio* que decían los románticos, estaremos suponiendo una capacidad para la autodirección, frente a la heteronomía, de la que tal vez carezcan algunas personas. Pero, ¿de qué otra forma podemos definirla? Tampoco es de recibo vaciar de contenido los términos para malearlos a nuestro gusto —aunque no creo que haya necesidad de ello—. Además, si en todo momento hemos tratado de corregir los errores conceptuales al definir determinados términos, debemos intentar huir de cometer la misma falta. Por eso hemos tenido que diferenciar autonomía moral o personal, de la funcional, habitualmente entremezcladas. En la operación hemos descubierto dos hechos. 1) A muchas personas con alguna discapacidad física se les ha supuesto incapaces de tomar decisiones por sus características funcionales, al confundir los dos tipos de autonomía; 2) la propia distinción ha sacado a la luz que ciertas personas por sus características funcionales, carecen de autonomía moral, es decir, por el modo en que funciona su cerebro, son incapaces de tomar algunas decisiones o, en algunos casos, ninguna decisión en absoluto.

Pero si la autonomía moral es la condición de posibilidad de la dignidad (la cual se funda, entre otras cosas, en la capacidad de razonar), tenemos que poder dar una solución similar a ambas. Presumo que ya lo hemos hecho al establecer que las capacidades en las que se funda la dignidad deben considerarse potencialmente. Sin embargo, a diferencia de las otras capacidades, tendremos que hacer lo posible para hacer presente a la autonomía moral. Es decir, ante una persona que se comunica de manera diferente no hay ninguna obligación de lograr que se comunique de forma *normal*, salvo si existe un requerimiento por su parte. Al contrario, como sucede en el caso de los Sordos, es necesario adecuar el entorno para que con sus características propias puedan relacionarse con él y con las personas que les rodean. No hay necesidad de suponer (y centrarse en) una capacidad concreta para comunicarse, de la que carecen los sordos, sino de aceptar la forma en la que sí pueden comunicarse. Definir a las personas por aquello que no pueden hacer, en lugar de por lo que sí,

supondría extender el rótulo de inútil o inservible a la humanidad entera. Prácticamente todo ser humano tiene limitaciones para desarrollar algunas actividades: cantar, realizar cálculos matemáticos, orientarse en un lugar desconocido, correr, practicar deportes, bailar, retener datos, recitar poesía, cocinar, realizar manualidades. Para la mayoría de las personas, el dato de sus limitaciones relativas a la realización de ciertas actividades es irrelevante. Las personas con discapacidad, sin embargo, han sufrido históricamente una rotulación que pone énfasis en las actividades en las que tienen limitaciones, en lugar de resaltar las actividades que sí pueden desarrollar sin dificultades.⁵⁰⁴

Sin embargo, en el caso de la autonomía moral, debemos señalar su ausencia y tomar medidas al respecto. De ahí que existan figuras como las del tutor, y otras similares dependiendo de las necesidades, a través de las cuales se puede vehicular la toma de decisiones por parte de personas con ciertas discapacidades intelectuales o psicosociales, ya que « [...] es en esos casos precisamente donde debe resaltarse el rol del Derecho en cuanto a la garantía de desarrollo pleno del grado de autonomía existente, por mínima que sea»⁵⁰⁵. En definitiva, poder escuchar un sonido o distinguir los colores no nos resulta definitorio, o por lo menos no hay ninguna razón para que lo sea, salvo el prejuicio. Sin embargo, la noción de autonomía moral, sí que parece necesaria. De hecho, sería una obligación el restituirla, si a nivel científico-técnico nos fuera posible hacerlo. Por tanto, las figuras como las del tutor suponen una sustitución de esa capacidad de la que se carece, y que parece imprescindible. Por ello, estos casos extremos son tan problemáticos, y sólo estos, ya que existen una variedad de personas con algún tipo de discapacidad intelectual o psicosocial que, con la ayuda precisa, pueden tomar sus propias decisiones.

En algunos casos, donde resulta difícil lograr una solución que sea realmente satisfactoria a nivel teórico, podemos hacerlo a nivel práctico, ya que partiendo de determinados estándares comprobamos cómo ciertas fórmulas para garantizar la existencia de autonomía moral⁵⁰⁶ inciden positivamente en la consecución de los derechos humanos. Desde esta perspectiva, la falta de autonomía moral se verá como

⁵⁰⁴ COURTIS, Christian. Discapacidad e inclusión social: retos teóricos y desafíos prácticos. Algunos comentarios a partir de la Ley 51/2003. *Jueces para la democracia*. 2004, n. 51: pp. 8, 2004.

⁵⁰⁵ Palacios, op. cit., p. 168.

⁵⁰⁶ Soy consciente de que en estos casos es la no aparición de autonomía moral, o su aparición en grado mínimo, la que nos obliga a garantizarla, encontrándonos con la paradoja de que se debe asegurar que exista aquello que se ha determinado que no existe. Sin embargo, la idea de potencia nos permite en cierta forma soslayar el problema, al remitirnos a aquello que está por venir o que, por lo menos, podría hacerlo. Es la idea de igual humanidad la que nos permite referirnos a lo que existe potencialmente.

una carencia, como una necesidad, pero no como algo excluyente. De hecho, la posibilidad de conseguirla externamente —aunque quizás manipule la definición, puesto que por esencia tiene que partir del propio individuo— es una herramienta indiscutible para conseguir el objetivo propuesto: la consecución de los derechos humanos, respetando la dignidad, tal y como la hemos definido más arriba.

Es cierto que el contenido de la autonomía moral es una de las cuestiones más problemáticas de entre las que hemos tratado al hacer frente a la discapacidad. De hecho, el propio Movimiento por la Vida Independiente fue criticado por centrarse en las personas que poseían algún tipo de discapacidad física, dejando al margen a aquellas con grave discapacidad intelectual, al fijarse exclusivamente en la libertad de elección y en el control de la toma de las decisiones que son importantes en la vida de cada persona. Sin embargo, no podemos obviar que este es un objetivo primordial. Sería un error no poner énfasis en su consecución, puesto que es la única forma de mejorar las vidas de millones de personas que están siendo excluidas por su condición, por su disposición funcional. Pero tampoco podemos convertir esta característica en una frontera que separe entre humanos de primera y de segunda categoría. Por otra parte, existen intentos teóricos que tratan de proporcionar unas bases sólidas para la defensa de la justicia y la igualdad para todas las discapacidades, como son las llamadas “éticas para la diversidad”, que analizaremos más adelante.

De todas formas, al margen de estos casos concretos, existe una dejación y falta de respeto evidente hacia la autonomía moral de ciertas personas con determinadas características funcionales, tanto físicas como intelectuales o psicosociales. Se les ha denegado la libertad moral en virtud de un análisis erróneo. El paternalismo y la exclusión han sido la tónica dominante, negando la posibilidad de elección al suponer que la discapacidad era un impedimento irrebasable. Yo puedo elegir estudiar filosofía a pesar de mi discapacidad, pero tal vez no pueda asistir a la universidad por falta de transporte accesible. En este caso el problema no es mi falta de autonomía moral, porque soy capaz de trazar un plan de vida, sino que la estructura social impide que lo lleve a cabo. Considerar que lo segundo anula lo primero es un auténtico dislate.

Por eso, para respetar la autonomía moral de todas las personas, desde el modelo social se hace hincapié en el principio de accesibilidad universal, que hemos definido más arriba, arraigado en la idea de igualdad que, sin duda alguna, es más conocida en el ámbito de la teoría política que el anterior.

3. El de igualdad es un concepto clave para cualquier teoría fundada en los derechos humanos y, en realidad, para cualquiera que trata de justificarse desde alguna idea de la justicia. Sin embargo, no toda desigualdad es considerada de la misma manera. Así, mientras que la desigualdad en el acceso a los derechos es difícilmente justificable, la desigualdad en los recursos puede ser vista incluso positiva (como aseguraba Rawls) siempre y cuando redunde en los más “necesitados”. Otros teóricos irán más allá que el estadounidense y simplemente verán en la desigualdad de recursos una muestra de las diferencias en el talento de los individuos, algo que no debe ser considerado ni malo ni bueno, sino como el fruto necesario de una disposición social que ofrezca la misma oportunidad de acceso a los recursos, pero no a los recursos en sí mismos. En este sentido, desde el modelo social se considera la igualdad desde tres puntos de vista diferentes:

A) El primero es el de la igualdad formal o jurídica, por la cual se plantea la «necesidad de que los parlamentos actúen con justicia cuando crean distinciones inevitables en leyes y políticas»⁵⁰⁷. No se puede tratar igual a los que son desiguales, pero tampoco tratarlos tan desigualmente que desaparezca todo rastro de igualdad. De hecho, la introducción de la desigualdad en las leyes y las políticas debería encauzarse a lograr el máximo de igualdad posible. Porque tratar de obviar las diferencias entre los diferentes individuos que conforman una sociedad y que requieren un cuerpo doctrinal que module sus relaciones y posibilite su bienestar y, en este caso concreto, que obvie las diferencias entre las personas consideradas discapacitadas y las que no lo son, nos llevará inevitablemente a configurar leyes que sean discriminatorias e incidan en la desigualdad.

B) El segundo se sintetiza en la idea de igualdad de oportunidades⁵⁰⁸, por la que se establece que aquellos factores que no dependen de la persona, como puedan ser su status social, el color de piel o su discapacidad, no incidan de manera negativa en sus oportunidades para conseguir la vida que ella desee. En este sentido, en el ámbito teórico-político, muchos filósofos y legisladores consideran que es suficiente con

⁵⁰⁷ Quinn y Degener, op. cit., p. 13.

⁵⁰⁸ «Por logro de la igualdad de oportunidades se entiende el proceso mediante el cual los diversos sistemas de la sociedad, el entorno físico, los servicios, las actividades, la información y la documentación se ponen a disposición de todos, especialmente de las personas con discapacidad». UN General Assembly, *Standard rules on the equalization of opportunities for persons with disabilities : resolution / adopted by the General Assembly, 20 December 1993, A/RES/48/96*. Disponible en: <http://www.refworld.org/docid/3b00f2e80.html>

establecer una legislación anti-discriminatoria para garantizar la igualdad de oportunidades. Sin embargo, si realmente estamos dispuestos a garantizarla, no será suficiente con la “neutralidad” legal. Establecer, por ejemplo, una norma que prohíba la discriminación por razón de discapacidad servirá de bien poco si no se atiende a los motivos y a las estructuras que facilitan la aparición de la discapacidad. Probablemente, como así ocurre, dicha ley sea incapaz de atender el requerimiento de una persona que se desplaza en silla de ruedas y que por la inaccesibilidad del transporte público no puede transitar libremente por la ciudad. Para posibilitar la igualdad de oportunidades es necesario, entonces, acabar con los motivos de la exclusión estructural en esferas como el transporte, los servicios públicos, las comunicaciones, etc. «No cabe concebir un cambio verdadero al menos que los procesos sociales y económicos de la sociedad civil se estructuren de forma más integradora y se abran a las personas con discapacidad sobre una base de auténtica igualdad»⁵⁰⁹.

Por otra parte, la igualdad de oportunidades también supone que todas las personas (y por tanto las personas con discapacidad también), pasen por el mismo proceso educativo, en el sentido de que tengan las herramientas necesarias para desarrollar todas sus capacidades. Si se coarta la educación de un niño, tiene poco sentido pretender que cuando crezca tenga las mismas oportunidades que el resto de adultos de su entorno. De ahí que la exclusión educativa que sufren muchas personas en sus primeros años de vida suponga un lastre inasumible. Primero porque la segregación les hace invisibles, negando la diversidad existente, representada para los demás por ellas mismas; pero también porque igualmente se les niega la presencia del “otro”, en este caso representado por los *normales*. Es el propio modelo de socialización segregada el que imposibilita de raíz la existencia de algo parecido a la igualdad de oportunidades.

Por la misma razón, es necesario un mercado laboral inclusivo, que facilite el acceso a aquellas personas que podrían ser productivas pero a las que las condiciones actuales del mercado les imposibilita serlo. «Una de las principales premisas no articuladas del principio de la “igualdad de oportunidades”, tanto en general como en el contexto de la discapacidad, es que todo ser humano tiene algo que contribuir a la humanidad y que las estructuras sociales deberían construirse de forma integradora y con la autonomía del ser humano como objetivo principal»⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Quinn y Degener, op. cit., p. 14.

⁵¹⁰ Loc. cit.

C) El tercer punto de vista alude a la «igualdad de resultados», que podemos analizar de forma diferente dependiendo del criterio que utilicemos para definirlos. Nos encontraremos en situaciones distintas si los definimos como un tope, por arriba, o si los entendemos como un mínimo. Siguiendo la primera vía, habitualmente se considera que debe existir una igualdad material efectiva, donde nadie posea más que nadie. Aunque se sea consciente de que esta situación sólo es posible en hipótesis, será el objetivo a conseguir. « Si se estableciera que nadie tenga por encima de una determinada extensión de campo y de que las riquezas de cada uno tengan un límite prescrito [...] se pueden aliviar estos males»⁵¹¹, ya que la única vía factible para lograr el bienestar público es la igualdad, «la cual no sé si se podrá guardar donde cada uno es dueño de lo suyo»⁵¹², que supone, por tanto, suprimir «de raíz la propiedad». Por el contrario, al entenderlos como un mínimo, intentaremos que nadie posea menos de un límite fijado, ya que aquí lo realmente importante no es la igualdad material en todos los aspectos de la vida, sino que, por ejemplo, todas las personas estén bien nutridas y tengan los recursos necesarios para ello, independientemente de si unas comen alimentos más caros que otras. Así que será preciso establecer unos criterios⁵¹³ conforme a los cuales analicemos los resultados y establezcamos si se está logrando la igualdad deseada.

La diferencia entre ambas posturas es evidente: mientras que la primera exige una igualdad material en todos los aspectos, es decir, que no exista la desigualdad en ningún caso; la segunda considera que, a partir de un mínimo inexcusable, no hay motivos para exigir la igualdad. Naturalmente, dependiendo de dónde se coloque el mínimo y en qué áreas se exija éste, descubriremos diferencias importantes dentro de la misma postura. Sobre todo porque la exigencia del mínimo parte de una escisión primigenia, por la que se separa a las personas consideradas con discapacidades severas. Como hemos visto, se plantea la necesidad de poseer una determinada característica que dará acceso al ámbito de los derechos o de las capacidades en igualdad de condiciones. Por otra parte, y aun asumiendo aparentemente la igualdad en el acceso a dichos derechos, se tiende a segregar, sobre la base de “iguales pero separados”, como ocurre en la educación normalizada, donde los niños y niñas que quedan fuera de la etiqueta general son

⁵¹¹ MORO, Tomás. *Utopía*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 51 y ss.

⁵¹² Loc. cit.

⁵¹³ Llamémosles capacidades, derechos o necesidades básicas, siempre supondrán la obligación de respetar ese mínimo para todos los humanos en las áreas que hayamos establecido. En este sentido, las actividades relacionadas con la supervivencia y el desarrollo tanto intelectual como físico, con toda seguridad, dependerán de esas áreas que deben ser satisfechas en un mínimo.

apartados y redirigidos hacia “centros especiales”. A pesar de que formalmente se acepte la igualdad, en la práctica se hace todo lo posible para socavarla.

Sucede que el concepto de igualdad de oportunidades surge para no dejar fuera a los considerados válidos pero que por prejuicios quedan abocados al ostracismo. Históricamente encontraremos los casos de los negros, las mujeres, los homosexuales, etc., que son excluidos por su raza o sexo, pero que comparten todas las capacidades de los normales. Su inclusión no erosiona las estructuras sociales en gran medida. Sin embargo, que personas con determinadas discapacidades físicas, sensoriales y/o intelectuales tengan las mismas oportunidades que aquellas que carecen de esas discapacidades, sí que supone un auténtico terremoto tanto a nivel ético, a la hora de pensar lo que somos, como práctico, a la hora de ejecutar las medidas necesarias para satisfacer los requerimientos que exige la igualdad. Son las etiquetadas como inválidas, minusválidas, taradas... las que ahora llaman a la puerta. Y algunas de ellas, como aquellos primeros miembros del Movimiento de la Vida Independiente, requerirán ciertas adaptaciones de su entorno para ser válidos a la manera que el mercado necesita, pero finalmente lograrán serlo y harán que merezca la pena el “esfuerzo”. Sin embargo, para otras personas será imposible aportar lo suficiente como para que la balanza quede equilibrada o, tal vez, ni siquiera aporten algo que el mercado pueda rentabilizar en absoluto. Por eso, también se hace necesario cambiar el concepto de igualdad de oportunidades para poder adecuarlo a la teoría de la discapacidad.

Teniendo en cuenta que «[u]na de las premisas fundamentales del modelo social de discapacidad se basa en que todas las personas poseen —no solo un valor intrínseco inestimable—, sino también que son intrínsecamente iguales en lo que se refiere a ese valor, más allá de cualquier diversidad física, psíquica, mental o sensorial»⁵¹⁴, debemos construir la estructura social de tal forma que la igualdad de oportunidades atienda a dicho criterio, hacer efectivo el “para todos” que consigna la definición del Programa de Acción Mundial, y esto supone, obligatoriamente, atender a las diferencias.

Las personas que se mueven, se comunican, etc., de una forma diferente de como lo hace la mayoría estadística, necesitarán un entorno que incluya su diferencia atendiendo a su particularidad. Y eso no se logrará con la abstención, con la neutralidad estatal. Un gobierno que se limite a prohibir la discriminación por motivos de discapacidad, estará haciendo bien poco por eliminar la discriminación, a no ser que se implique a través de

⁵¹⁴ Palacios, op. cit., p. 167.

políticas de la diferencia y distributivas. 1) Las primeras requieren que se analice la discapacidad de forma correcta, que se eliminen los prejuicios que existen alrededor de ella y que se evite su visión negativa, que suele extenderse a la persona que porta la discapacidad. Es una realidad que existe y como tal hay que tratarla. 2) Las segundas, una vez establecida una visión adecuada de la discapacidad, suponen la aplicación de medidas para atender las necesidades y requerimientos que la diferencia implica. Así, aunque se satisfaga la igualdad formal al establecer el acceso gratuito y universal a la educación, en la práctica, si el entorno, los centros y las políticas educativas no están diseñados de tal forma que las personas con discapacidad puedan acceder a ella, se estará violando el principio de igualdad de oportunidades. Por ejemplo, de nada sirve becar a un estudiante universitario que se desplaza en silla de ruedas, si luego no puede acceder al recinto porque está lleno de escaleras sin rampas de acceso o porque el transporte no está adaptado a sus necesidades de movilidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, el modelo de igualdad que manejemos ha de contar con tres balizas en las que sustentarse: la igualdad formal, la igualdad de oportunidades (con las características expuestas) y la accesibilidad universal. Estos deben ser nuestros tres criterios evaluativos cuando analicemos las políticas ejecutadas por un gobierno. Sólo si los tres son satisfechos podremos hablar de igualdad. Además, estas herramientas evaluativas son útiles para medir el grado de igualdad de una sociedad para incluir a cualquier persona, no sólo a las que tengan algún tipo de discapacidad. Cuando nos referimos a la diferencia, aunque para nuestro trabajo nos centremos en las personas consideradas con discapacidad, lo hacemos en su sentido más amplio posible. Es cierto que el género o la raza requieren acciones diferentes, pero se enmarcan igualmente dentro de las políticas de la diferencia. De hecho, el modelo social ha recogido el trabajo desarrollado en este ámbito por teorías que atendían los requerimientos de otras realidades, como son las de género y raza.

4. La solidaridad nos sitúa como miembros de una comunidad política que se relacionan, interactúan y ayudan entre sí. Más allá de la coerción o el interés crematístico, existe otro motivo, que no es impuesto desde fuera, sino por la esencia misma del ser humano, representado en la teoría de los derechos humanos por la solidaridad. Si la autonomía, la dignidad o la igualdad se refieren en primera instancia a las de cada uno (a mi autonomía, a mi dignidad), la solidaridad nos remite en exclusiva al *otro*. Si aquéllas son un reclamo hacia dentro, referidas a lo que yo tengo o debo

tener, ésta lo es hacia fuera. Supone la lucha por la participación de los demás, de todos aquellos que no soy *yo*, en todos los ámbitos de la sociedad: que nadie quede excluido por su condición física, intelectual, sensorial o de cualquier otro tipo. Y, sin embargo, a pesar de estar imbricada en las raíces mismas de los derechos humanos, no es el motivo por el que los reclamamos. Aunque ese motivo no existiera, serían siendo exigibles.

Si la solidaridad forma parte de los fundamentos de los derechos humanos se debe a que es un aspecto esencial de lo que somos. Sería absurdo establecer una serie de derechos para los seres humanos, sin tener en cuenta lo que éstos son. Y aunque, desgraciadamente, como hemos visto a lo largo de este trabajo, el análisis erróneo de lo que es el ser humano es la base de muchas teorías políticas, convendría evitar caer en su mismo error. Suponernos individuos totalmente egoístas, que sólo se mueven por el interés propio —entendido éste exclusivamente como económico— y que, por tanto, sólo tratarán, en igualdad de condiciones políticas y morales, con aquellos a los que puedan sacar algún rédito económico, es una equivocación tan grave como considerarnos seres bondadosos que miran por el bien de los demás antes que por el suyo propio, sin más consideraciones. La solidaridad representa el término medio entre ambas posturas. Sencillamente es, en este sentido, la que mejor nos define como especie. Además, redundante en la idea del valor intrínseco que poseen las personas, independientemente de su “valor de uso”, de su funcionalidad o contribución aparente a la sociedad.

Pero aunque la dignidad, la autonomía, la igualdad y la solidaridad compongan la base de los derechos humanos, para dar respuesta a las necesidades humanas y dar forma a un cuerpo normativo que estructure la sociedad a nivel institucional necesitamos, además, otras herramientas conceptuales, que serán definidas por los derechos de ciudadanía. A saber: civiles, políticos y sociales.

5.2.2. Los derechos de ciudadanía frente a la discapacidad

Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales [...]

1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

2. Cada Estado Parte se compromete a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones del presente Pacto, las medidas oportunas para dictar las disposiciones legislativas o de otro carácter que fueran necesarias para hacer efectivos los derechos reconocidos en el presente Pacto y que no estuviesen ya garantizados por disposiciones legislativas o de otro carácter.⁵¹⁵

Todos los pactos, declaraciones o acuerdos que tienen por base los derechos humanos parten de la misma idea de igualdad formal para todas las personas, independientemente de sus condiciones materiales. Pero, de la misma manera, tienden a utilizar un lenguaje tibio, a la hora de exigir que tales derechos se hagan efectivos para las personas con discapacidad. De hecho, si excluimos, por razones obvias, la “Convención para los Derechos de las Personas con Discapacidad”, es habitual que dichas personas no aparezcan ni tan siquiera con nombre propio, obligándonos a rastrear y reutilizar los términos manejados en el texto legal para poder hacer referencia a ellas. Así sucede, y de manera flagrante, en el caso que nos ocupa, ya que son los derechos que permitirán a una persona convertirse en ciudadana. Si éstos le son conculcados nos encontramos con un grave problema a la hora de definirla.

En el preámbulo del “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, que hemos citado anteriormente, nos encontramos con que los derechos allí consignados serán garantizados sin distinguir la «raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social». Siguiendo el hilo argumentativo del presente trabajo, en el que se considera la discapacidad como una condición social, sí que parece que se puede incluir a la discapacidad como un motivo de no-discriminación. Pero, desgraciadamente, para esto tenemos que hacer un ejercicio de buenismo, probablemente contraproducente, ya que no parece que ésta sea la visión que el pacto refleja. Al contrario, si tenemos en cuenta que no encontramos la palabra

⁵¹⁵ Instrumento de Ratificación de España del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, hecho en Nueva York el 19 de diciembre de 1966. BOE. España, 30 de abril de 1977, núm. 103.

“discapacidad” en ninguna parte del documento, da la impresión de que se considera, con el modelo médico, que es un asunto personal, que no tiene nada que ver con la justicia o los derechos.

De esta forma, si acudimos, por ejemplo, al enunciado del artículo 12 del Pacto, nos encontramos que « 1. Toda persona que se halle legalmente en el territorio de un Estado tendrá derecho a circular libremente por él y a escoger libremente en él su residencia». Sin embargo, si no se atiende a las diferencias físicas, intelectuales y sensoriales de todas las personas —que serán las que tengan acceso a los derechos de ciudadanía—, resultará que muchas de éstas no podrán circular libremente ni escoger libremente su residencia, entre otras trabas a su libertad. Así que toda norma que quiera garantizar y hacer efectivos dichos derechos para todos los seres humanos, deberá especificar en su articulado que se deberán tomar las medidas necesarias para que las condiciones físicas, intelectuales, sensoriales... no supongan un motivo de discriminación, ni una merma en la libertad de movimiento o de cualquier otra índole. Éste debe ser el requisito previo para todo proyecto que pretenda tomarse en serio la consecución de los derechos de ciudadanía.

Respecto a la distinción de las clases de derechos, hasta ahora hemos seguido la llevada a cabo por Marshall, y no es mi intención variar el rumbo, ya que me parece más que adecuada para nuestros intereses. Pero si anteriormente nos hemos detenido a definir qué significa en general cada clase, aquí nos interesa más centrarnos en qué relación tiene cada una con (o qué funciones le corresponden en el contexto de) la discapacidad, ateniendo a los criterios que hemos establecido para considerar los derechos humanos: la autonomía, la dignidad, la igualdad y la solidaridad.

1. Derechos civiles. Representan aquellos que son establecidos por la corriente de pensamiento liberal. Vienen definidos principalmente por la libertad de movimiento, de pensamiento, religiosa... Suponen, en definitiva, el marco legislativo que ampara a los individuos frente a los poderes políticos. Pero, sobre todo, posibilitan la existencia de una ciudadanía autónoma, capaz de tomar sus propias decisiones, seguir sus planes de vida previamente trazados y asumir las consecuencias de sus acciones. ¿No nos recuerda nítidamente a las exigencias del Movimiento de Vida Independiente? ¿No son acaso las reclamaciones de aquel joven que quería acceder a la universidad que consideraba adecuada para realizar la carrera que había decidido estudiar, que luego le permitiría acceder al mercado de trabajo, etc.?

En el contexto de los derechos humanos, los civiles «sirven para proteger y promover los valores de la dignidad humana y la autonomía»⁵¹⁶, y son cruciales para que las personas con algún tipo de discapacidad, en particular, severa, salgan de la minoría de edad permanente en el que se les ha obligado a vivir. Al cercenarles la opción de decidir, se arranca de cuajo, e irremediabilmente, todas las libertades que son garantizadas por los derechos civiles. Se les enajena la capacidad de decisión convirtiéndoles en individuos a los que no se les puede exigir nada, ya que quien nada elige, quien no tiene derechos, tampoco tendrá deberes. Excluidos de la ciudadanía, se les mantiene habitualmente en residencias construidas *ex profeso* para la exclusión, en un limbo insoportable.

Por tanto, los derechos civiles son la primera baliza, el primer objetivo que debe ser establecido y respetado para garantizar la dignidad, la autonomía y la igualdad que los derechos humanos pretenden asegurar para todos los seres humanos. A través de aquéllos se conformarán ciudadanos independientes, críticos y capaces de gestionar sus propias vidas. Éste es el objetivo de esta clase de derechos, que se debe respetar en igualdad para todos los miembros de una misma comunidad y, en el contexto de los derechos humanos, deben ser respetados y garantizados para todos los seres humanos, independientemente de la comunidad en la que desarrollen sus vidas. «En conjunto, los derechos civiles crean un margen para el desarrollo personal contrarrestando el poder del Estado y abriendo un espacio en el que los individuos pueden asumir el poder sobre sus propias vidas, escogiendo libremente sus propios objetivos e interaccionando con otros voluntariamente para conseguirlos»⁵¹⁷.

2. Derechos políticos. Suponen que el acceso al ámbito público, el lugar donde se toman las decisiones políticas, no es un coto cerrado al que solamente pueden acceder los individuos de un determinado género o de una clase social concreta o con una renta mínima o... Es decir, su presencia indica la existencia de un sistema democrático de elección de los poderes públicos. En este sentido, los derechos humanos vienen inexorablemente de la mano de la democracia. En un régimen autoritario, donde la gestión pública dependa de los deseos del cacique de turno, son imposibles. De hecho, sólo en las llamadas democracias constitucionales encuentran los derechos humanos un entorno sólido donde asentarse, cobijados de los vaivenes de la opinión pública, de los

⁵¹⁶ Quinn y Degener, op. cit., p. 15.

⁵¹⁷ Ibid., p. 16.

prejuicios sociales, etc. Por ello, sólo en esta clase de sistema político puede ser escuchada la voz de las personas con discapacidad, donde tener un espacio en el que hacer oír sus reivindicaciones, que no son otras que las que plantean los derechos humanos y de ciudadanía. «Si las personas con discapacidad no pueden dar su opinión en este proceso, o si su voz se desoye sistemáticamente, es poco probable que se produzcan cambios»⁵¹⁸.

El derecho al voto y a presentarse en unas elecciones posibilita el caldo de cultivo para fomentar un sistema democrático, legitimando las decisiones dirigidas a organizar el espacio público y las relaciones privadas entre individuos. De ahí que sea requisito fundamental que el ejercicio del elector esté libre de coacción, algo que el voto secreto ayuda a garantizar. Violentar esta disposición de manera arbitraria, supone una falta de consideración flagrante hacia los derechos políticos. Sin embargo, en ocasiones, el elector necesitará de ayuda para hacer efectivo su derecho al voto, lo que supondrá que una tercera persona recoja la papeleta electoral y la deposite en la urna por él. En este sentido habría que diferenciar entre la asistencia necesaria y la dejadez institucional. La falta en los colegios electorales de papeletas en sistema braille, por ejemplo, sería un ejemplo del segundo caso.

3. Derechos sociales. A pesar de que es habitual considerarlos como los hijos bastardos, cuya aparición entre los políticos y civiles es espuria, su importancia para garantizar la consecución de estos últimos es fundamental. En realidad son su sustento, la base por la cual los seres humanos pueden llegar a ser libres, autónomos y capaces de trazar y seguir sus propios planes de vida. Así, aunque «el derecho a la educación es un genuino derecho social de ciudadanía, porque el objetivo de aquélla es formar en la infancia a los adultos del futuro [...], es el requisito previo imprescindible de la libertad civil»⁵¹⁹. Lo mismo sucede con el acceso a la salud, es decir, a un sistema sanitario eficiente, universal y que no esté vetado por cuestiones económicas.

En lugar de entenderlos como la base del resto de derechos (civiles y políticos), podemos asumirlos como las consecuencias de los requerimientos de éstos. Para ejercer libremente el derecho al voto, conviene cuando menos saber leer; de lo contrario será difícil no sólo comprender qué se vota, también lo será conocer a quién se está votando. Así que el derecho a la educación es una respuesta a ese requerimiento. Lo mismo

⁵¹⁸ Loc. cit.

⁵¹⁹ Marshall y Bottomore, op. cit., p. 35.

sucede con el derecho a la libertad de pensamiento, ya que una persona educada tendrá más opciones de poder ejercerla. Sucede que se suele dar por hecho la existencia de personas que saben leer, escribir, etc., sin reparar en exceso cómo han logrado hacerlo y que sin estas capacidades les sería más difícil ejercer el resto de derechos. Sin embargo, los derechos sociales son útiles y necesarios por sí mismos. Existiese o no el derecho o la capacidad para votar, la educación o el acceso a la salud son requisitos fundamentales para cualquier persona. De igual forma, y tal como está estructurado el sistema económico y social, el acceso al trabajo o a la vivienda son requerimientos que no dependen ni emanan del conjunto de libertades que garantizan los derechos civiles y políticos. Es un error verlos como subsidiarios de éstos, porque tienen entidad por sí mismos. Algo que, probablemente, sea más evidente en el contexto de la discapacidad.

Los derechos de ciudadanía deben considerarse como complementarios entre sí, ya que es en su conjunto como logran la consecución de su objetivo. De hecho, es por este último, convertir la adscripción formal a un Estado-nación en ciudadanía sustantiva, por lo que se definen. A diferencia de los derechos humanos, que se dirigen a todos los seres humanos independientemente de su nacimiento, los de ciudadanía tienen una clara adscripción nacional. Aunque tengan cierto espíritu universal, finalmente su campo de acción es el Estado-nación. Sin embargo, como hemos visto, la adscripción formal no supone la ciudadanía sustantiva, que es la garante de los derechos.

Lo constitutivo de la ciudadanía —el conjunto de derechos o el modelo de participación— no se encuentra necesariamente vinculado a la pertenencia formal a un Estado. La ciudadanía formal no es condición suficiente ni necesaria para la ciudadanía sustantiva [...] como se aprecia claramente en el hecho de que perteneciendo formalmente a un Estado se puede estar excluido (legalmente o de hecho) de ciertos derechos políticos, civiles o sociales, o de la participación efectiva en asuntos de gobierno relativos a los más variados aspectos de la vida social.⁵²⁰

5.3. La convención de los derechos de las personas con discapacidad.

Sobre la base de los derechos de ciudadanía y los derechos humanos, pero asumiendo el prisma del modelo social, que añade conceptos nuevos como los de diseño universal

⁵²⁰ BRUBAKER, W. Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. USA: Universidad de Columbia, 1990.

y ajustes razonables, el 13 de diciembre de 2006 se aprueba la “Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad”⁵²¹. Aquí, desde el preámbulo, nos encontramos consignados los principales argumentos que hemos tratado hasta ahora:

Los Estados Partes en la presente Convención,

- a) *Recordando* los principios de la Carta de las Naciones Unidas que proclaman que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad y el valor inherentes y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana,
- b) *Reconociendo* que las Naciones Unidas, en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, han reconocido y proclamado que toda persona tiene los derechos y libertades enunciados en esos instrumentos, sin distinción de ninguna índole,
- c) *Reafirmando* la universalidad, indivisibilidad, interdependencia e interrelación de todos los derechos humanos y libertades fundamentales, así como la necesidad de garantizar que las personas con discapacidad los ejerzan plenamente y sin discriminación, [...]

En los primeros puntos de la convención se pone de manifiesto la universalidad de los derechos para todos los seres humanos, sin ningún tipo de distinción. Esta afirmación, aparentemente innecesaria, resalta la violación sistemática de sus derechos que han sufrido, y siguen sufriendo, las personas con discapacidad. De otra forma sería redundante afirmar que los derechos humanos tienen que ser garantizados para todos los humanos. Por otra parte, también se refleja, en el punto “c”, la relación e interdependencia entre los diferentes derechos humanos y libertades fundamentales, que debemos asumir si se quiere lograr realmente que las personas con discapacidad los «ejercen plenamente y sin discriminación».

- e) *Reconociendo* que la discapacidad es un concepto que evoluciona y que resulta de la interacción entre las personas con deficiencias y las barreras debidas a la actitud y al entorno

⁵²¹ A continuación analizaremos los puntos más interesantes del preámbulo de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad. INSTRUMENTO de ratificación de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, hecho en Nueva York el 13 de diciembre de 2006. BOE. España, 21 de abril de 2008, núm. 96.

que evitan su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás,

[...]

g) Destacando la importancia de incorporar las cuestiones relativas a la discapacidad como parte integrante de las estrategias pertinentes de desarrollo sostenible,

h) Reconociendo también que la discriminación contra cualquier persona por razón de su discapacidad constituye una vulneración de la dignidad y el valor inherentes del ser humano,

[...]

La discapacidad evoluciona y surge de la interacción entre las personas con deficiencias y las barreras tanto actitudinales como las que surgen del entorno. En este sentido, nos encontramos una clara escisión entre lo que significa deficiencia, que atañe a la persona, y lo que supone la discapacidad, que es fruto de las condiciones estructurales de la sociedad en su conjunto. Es el lenguaje del modelo social que desplaza definitivamente al médico, dominante en las anteriores declaraciones y pactos, tanto nacionales como supranacionales, de derechos. Al dejar de ser una cuestión personal, se puede y debe tener en cuenta la discapacidad en las estrategias de desarrollo sostenible. No hay sostenibilidad excluyendo a una parte de los seres humanos. No sólo se trata de dejar un mundo habitable para las generaciones futuras, sino también para las presentes. Por último, gracias a la redefinición y diferenciación de deficiencia y discapacidad, la convención es capaz de reconocer la discriminación por motivos de discapacidad como una violación de la dignidad del ser humano.

i) Reconociendo además la diversidad de las personas con discapacidad,

j) Reconociendo la necesidad de promover y proteger los derechos humanos de todas las personas con discapacidad, incluidas aquellas que necesitan un apoyo más intenso,

[...]

m) Reconociendo el valor de las contribuciones que realizan y pueden realizar las personas con discapacidad al bienestar general y a la diversidad de sus comunidades, y que la promoción del pleno goce de los derechos humanos y las libertades fundamentales por las personas con discapacidad y de su plena participación tendrán como resultado un mayor sentido de pertenencia de estas personas y avances significativos en el desarrollo económico, social y humano de la sociedad y en la erradicación de la pobreza, [...]

Evidenciar la diferencia existente entre las personas con discapacidad pone de manifiesto que la unidad que se les confiere es circunstancial, ya que se fundamenta en la dificultad de interactuar con el entorno, que se plasma de muy diversas maneras. Como asegura García de la Cruz⁵²², el mismo vínculo genera una lesión medular, una sordera o una esquizofrenia, que el ser rubio, calvo o miope. En teoría la discapacidad no es una categoría social tangible, pero sí que funciona como segregador. Por un lado existen los hombres, las mujeres, los negros, las niñas, los trabajadores... Y por otro, los hombres discapacitados, las mujeres discapacitadas, los negros discapacitados, las niñas discapacitadas, los trabajadores discapacitados... Pero, realmente, podríamos seguir con la subdivisión porque, además, por ejemplo, una mujer puede ser discapacitada física o sensorial o intelectual o mental. En definitiva, es tanta la variedad de síntomas y sub-categorías que sólo la estigmatización de las personas con discapacidad, entendida ésta «como una especie de enfermedad que minora la capacidad del que la sufre y le convierte en un “medio-humano”»⁵²³, es la posibilitadora de algo así como una categoría social.

Por otra parte, una vez más, la Convención hace hincapié en la necesidad de desarrollar todos los derechos para todas las personas, incluso para aquellas que necesiten «un apoyo más intenso», porque esto redundará positivamente no sólo en las propias personas con discapacidad, sino en su entorno y en la sociedad en su conjunto. Es un hecho evidente que la reestructuración de manera inclusiva del espacio público y privado posibilita que sea transitado y utilizado por un mayor número de personas. Además de integrarlas, la sociedad se beneficiará del desarrollo de sus capacidades, potenciando el sentimiento de pertenencia. De esta forma, tanto las personas con discapacidad como la sociedad en su conjunto se beneficiarán del empoderamiento de las primeras. Desde este punto de vista, digamos que utilitarista, la mejor opción, tanto económica como de otra índole, es estructurar la ciudad y las instituciones públicas y privadas que la gobiernan de manera inclusiva. Lo contrario es un derroche injustificado de talento y dinero. Pero la razón para atender a la diferencia, haciendo hincapié en el

⁵²² GARCÍA DE LA CRUZ, Juan José (2008). “La inevitable estigmatización de las personas con discapacidad”. [En línea]. En: LEDESMA, Juan Antoni (ed.). *La imagen social de las personas con discapacidad*, ed. cit. Disponible en: <http://www.cermi.es/es-ES/ColeccionesCermi/Cermi.es/Lists/Coleccion/Attachments/60/Laimagensocialdelaspersonascondiscapacidad.pdf>

⁵²³ *Ibid.*, p. 68.

acceso universal y en las adaptaciones razonables, no debe ser el hipotético aporte a la sociedad de las personas con discapacidad, sino el respeto de sus derechos. No olvidemos que el estigma de la discapacidad, que fomenta la exclusión, es un signo evidente de opresión.

Siguiendo a Iris Marion Young⁵²⁴, podemos distinguir cinco rasgos fundamentales para averiguar si existe opresión, a saber: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia⁵²⁵. Según la autora, si en un grupo particular de personas se da al menos uno de estos rasgos, podremos hablar de opresión social. En el caso particular de la personas con discapacidad, sin estirar mucho cada término, podemos asegurar que se dan todos. 1) Están marginadas, sobre todo aquellas consideradas con alguna discapacidad grave, porque de manera sistemática son excluidas⁵²⁶ del ámbito de la vida cotidiana, viven recluidas en el hogar familiar o en edificios residenciales que funcionan como segregadores, negándoles la posibilidad de elegir sus propios planes de vida, de vivir en libertad; 2) lo que lleva sin solución de continuidad a la carencia de poder, que se hace evidente al negárseles la posibilidad de tomar decisiones y desarrollar sus capacidades. 3) El imperialismo cultural se fundamenta en la establecida normalidad de los cuerpos, según la cual, aquellos que se salgan de la norma deben estar incorrectamente formados, ser prescindibles e incluso erradicables; 4) naturalmente, esta concepción de la normalidad, no desde el punto de vista de la realidad estadística sino entendida como lo bueno y correcto, trae consigo la violencia, asumida como legítima, con aquellas personas que no cumplan la norma, haciéndose asumible desde el acoso verbal pasando por ataques físicos y terminando en políticas eugenésicas de diversa índole; 5) finalmente, hablar de explotación en el

⁵²⁴MARION YOUNG, IRIS. *Justice and politics of difference*. United Kingdom: Princeton University Press, 1990.

⁵²⁵ Young considera que la explotación, la marginación y la carencia de poder referidas a las relaciones de poder y opresión son fruto de la división social del trabajo. Quién trabaja para quién (explotación), quién no trabaja (marginación) y cómo el contenido del trabajo define una posición institucional con relación a los demás (carencia de poder), serían en este sentido las respuestas relevantes a responder. Sin embargo, la clasificación que llevo a cabo, sustentándome en la de la autora americana, se establece más bien sobre la división social que la distinción social del trabajo capitalista provoca.

⁵²⁶ El relator especial de las Naciones Unidas sobre Discapacidad, Bengt Lindqvist, asegura que: «Si yo, después de trabajar 30 años en el área de la discapacidad, tuviera que elegir una palabra para describir esta situación, me quedaría con la palabra “exclusión”. Millones y millones de personas con discapacidad de los países en desarrollo carecen de acceso a la educación; viven en precarias condiciones de salud; son golpeadas por la pobreza y se las aísla socialmente. Es bien conocida la estrecha relación existente entre discapacidad y pobreza: la discapacidad conduce a la pobreza y la pobreza a la discapacidad». DE LORENZO GARCÍA, Rafael. *El futuro de las personas con discapacidad en el mundo*. España: Ediciones del Umbral, 2003, p. 59.

contexto de la discapacidad puede parecer erróneo, ya que como grupo se supone que carece de fuerza de trabajo para vender o para que sea expoliada. Sin embargo, teniendo en cuenta el negocio de la discapacidad⁵²⁷, que anualmente mueve miles de millones de euros sin atender a las preferencias e intereses de las personas con discapacidad, probablemente no sea tan errado, tampoco, hablar de explotación.

Son las condiciones externas, que hemos definido como opresión, las que a través de la estigmatización crean la discapacidad. Son, por tanto, las barreras estructurales las que la definen, no la constitución concreta de los cuerpos. Pero si aceptamos esto, que los cuerpos, independientemente de cómo estén constituidos, no son discapacitados; que la discapacidad no es una de sus características sino que es una terrible consecuencia resultante de la interacción de esos cuerpos con el entorno, entonces necesitamos una aproximación diferente a dichos cuerpos. Ya no se trataría de normalizarlos, porque la clave del problema no se encuentra en ellos, sino de posibilitar su existencia. Una existencia digna, auspiciada por los derechos humanos y las nociones de accesibilidad universal y adaptaciones razonables.

Esta *no-normalización* de los cuerpos nos obliga a verlos como son, no como deberían ser o como nos gustaría que fueran, sino como realmente son. Lo que nos posibilitará ir más allá de la propia discapacidad, que hemos fijado en lo social, asistiendo a la presencia del cuerpo nudo. «Para muchas personas con discapacidad, la experiencia de sus cuerpos —y no sólo las barreras discapacitantes, como la imposibilidad de acceder a los medios de transporte público— dificulta su participación política. Por ejemplo, la energía limitada de una persona puede reducir su capacidad para asistir a reuniones y otros acontecimientos»⁵²⁸. Quizás la técnica, en un futuro lejano o medianamente cercano, a través de los cuerpos biónicos otorgue la fuerza suficiente a todas las personas para llevar el ritmo de vida que deseen, pero hasta que eso llegue, las habrá que por sus condiciones físicas y/o psíquicas necesitarán dormir 12 horas diarias, necesitarán descansar de cualquier actividad cada 4 horas o, incluso, habrá días que no podrán ni salir de casa. Y esto será independiente de si el transporte es accesible o los médicos son capaces de atender en lengua de signos. Habrá personas que no podrán seguir el ritmo de vida que se exige para llevar una vida laboralmente

⁵²⁷ El porcentaje de personas con algún tipo de discapacidad severa que *alimenta* el denominado tercer sector, posibilitando la creación de residencias, manteniendo los puestos de trabajo de millones de profesionales, etc.

⁵²⁸ Palacios, op. cit., p. 186

productiva e incluso socialmente activa y satisfactoria. Pero este reconocimiento no supone la negación ni el aborrecimiento, sino al contrario. Reconocer su existencia, asumiendo que por ello no carecen de dignidad o se les debe consignar menos derechos, nos obligará a cambiar las condiciones de la vida *normal* para que con sus características sean capaces de participar, de llevar una vida digna. Este es el nuevo modelo de integración, que se opone al hasta ahora vigente, que pretende una integración a marchas forzadas, no cambiando el ritmo, sino obligando a todos a seguirlo, cueste lo que cueste. «No son los discapacitados quienes necesitan ser analizados, sino la sociedad capacitada; no se trata de educar a discapacitados y capacitados para la integración, sino de combatir el minusvalidismo institucional; el campo de estudio no deberían ser las relaciones de discapacidad, sino el minusvalidismo»⁵²⁹.

Integrar los cuerpos *anormales* transformando, ya no los propios cuerpos, sino las estructuras sociales y medioambientales, supone la defensa de la existencia de la *anormalidad*. Supone reconocer, además de la diversidad entre las personas con discapacidad, la diversidad funcional, el modo en que funcionan esos cuerpos *anormales* que no cumplen con la norma estadística. «En el nivel experiencial los discapacitados ven cada vez más que sus problemas surgen de la opresión social y de la discriminación institucionalizada, lo cual les lleva a la idea de que la insuficiencia es algo que se debe festejar, no mejorar o curar»⁵³⁰.

⁵²⁹ Oliver, op. cit., p. 53.

⁵³⁰ Ibid., p. 47.

VI. EL MODELO DE LA DIVERSIDAD

Así como en los inicios del cambio de paradigma del modelo médico al social —en los primeros años del movimiento de vida independiente— nos encontrábamos con personas que pretendían participar de la vida pública a pesar de las barreras con las que se topaban en su vida diaria, exigiendo las ayudas que requerían para superarlas o derribarlas y enfatizando el hecho de la discapacidad, obviando la constitución de su cuerpos; ahora nos encontramos con un nuevo modelo que sí que fija su mirada en el cuerpo funcionalmente diverso, como también lo hacía el modelo médico, pero ahora para desmedicalizarlo.

Recordemos que el modelo social concretó la existencia de la discapacidad al margen de la constitución física e intelectual de la persona con discapacidad, fijándola en la sociedad y, por tanto, ampliando el problema de lo personal a lo social. En este contexto, la OMS, en la Clasificación Internacional del Funcionamiento de la Discapacidad y de la Salud (CIF), que se adoptó en la 54ª Asamblea Mundial de la Salud (Ginebra, 2001), propuso nuevas definiciones en torno al lenguaje de la discapacidad, que asumen las propuestas del modelo social⁵³¹, diferenciando entre el ámbito de lo personal, las deficiencias dependientes de las funciones y estructuras corporales; y las restricciones y limitaciones en el ámbito de la actividad y la participación que incidirían en las barreras, los factores ambientales que las dificultan.

Así, entendiendo las “funciones corporales” como las funciones fisiológicas (y psicológicas) de los sistemas corporales, y las “estructuras corporales” como las partes anatómicas de dichos cuerpos (sus miembros y órganos), deficiencia será la pérdida o *anormalidad*⁵³² de algún órgano, miembro o función fisiológica. De esta realidad surge el binomio “funcionamiento-discapacidad”, donde el primero incide sobre los aspectos positivos de la interacción de un individuo con el entorno, mientras el segundo repara sobre los negativos. En este sentido, la “actividad” —realizar una tarea— y la “participación” —la implicación en un ámbito vital—, entran dentro del campo del

⁵³¹ «La CIF está basada en la integración de estos dos modelos opuestos [médico y social]. Con el fin de conseguir la integración de las diferentes dimensiones del funcionamiento, la clasificación utiliza un enfoque “biopsicosocial”. Por lo tanto, la CIF intenta conseguir una síntesis y, así, proporcionar una visión coherente de las diferentes dimensiones de la salud desde una perspectiva biológica, individual y social». OMS. *Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud*. [En línea]. IMSERSO, España, 2001. Disponible en: http://www.conadis.salud.gob.mx/descargas/pdf/CIF_OMS_abreviada.pdf

⁵³² «Con “anormalidad” se hace referencia, estrictamente, a una desviación significativa respecto a la norma estadística establecida (ej. la desviación respecto a la media de la población obtenida a partir de normas de evaluación estandarizadas) y sólo debe usarse en este sentido». *Ibid.*

funcionamiento desde una perspectiva individual (la actividad) y social (la participación). La “limitación de la actividad” y la “restricción en la participación” se comportan de igual forma con respecto a la discapacidad, término que vemos que engloba tanto la deficiencia, como las restricciones en la participación y las limitaciones en la actividad. Finalmente, las “barreras” son aquellos factores ambientales que dificultan el funcionamiento de una persona provocando la discapacidad, frente a los “facilitadores”, aquellos factores del entorno que facilitan la actividad y participación de una persona, aumentando el funcionamiento y, por tanto, disminuyendo la discapacidad.

Si analizamos más de cerca los términos anteriores, tal y como los define el CIF, descubrimos que son las barreras las creadoras de la discapacidad. Aunque es cierto que ciertos cuerpos son más proclives a no superarlas, será individuo discapacitado aquél que no lo logre, sufriendo limitaciones en su actividad y restricciones en su participación, independientemente de sus características personales. Una persona que no puede ver será discapacitada si sufre alguna limitación o restricción en su actividad y participación, pero no lo será por el mero hecho de no ver. Sin embargo, a pesar de este aparente vaciamiento del discurso negativo del modelo médico, « [...] si se analizan los términos utilizados, se observa que contienen las palabras *déficit*, *limitación*, *restricción*, *barrera* y *discapacidad*. Ninguno de estos términos es positivo, ni neutro, por lo que resultan un vano intento de cambiar una realidad lingüística y conceptual en la que los propios autores del documento de la OMS no exponen una visión neutra o positiva de la diversidad funcional»⁵³³.

El modelo de la diversidad constata que hay personas que funcionan de manera diferente que la mayoría estadística, pero se niega a considerar este funcionamiento diverso como mal funcionamiento. Por eso destierra en su discurso términos como los de déficit o discapacidad, por la carga negativa que conllevan. Si la CIF trata de elaborar una síntesis del modelo médico y social, integrarlos en un mismo enfoque, los autores que defienden el de la diversidad pretenden desterrar la terminología del modelo médico y superar el social, ya que entienden que éste no llega suficientemente lejos, que sigue lastrado por una visión negativa de la diversidad.

⁵³³ PALACIOS, Agustina y ROMANACH, Javier. *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad de las personas con diversidad funcional*. [En línea]. Santiago de Compostela: Diversitas ediciones, 2006. Disponible en: <http://www.asoc-ies.org/diversitas/modelodiversidad.html>

Los intentos de trasladar todo, o parte, del problema a la sociedad, proponiendo términos como «restricciones de participación» no han tenido ningún éxito porque, en el fondo, la sociedad sigue pensando y creyendo que gran parte del problema está en la persona con diversidad funcional. De hecho, y en general, las propias mujeres y hombres con diversidad funcional prefieren los términos que designan directamente su diferencia funcional tales como sordo, ciego, tetrapléjico, etc., porque constatan una realidad de su propia vida y muchos de ellos ya no le ven el valor negativo.

Por lo tanto, los intentos de desplazar el «problema» completamente a la persona o completamente a la sociedad, no han tenido demasiado éxito.

En esta propuesta terminológica, se busca un lugar intermedio que no obvie la realidad. Las mujeres y hombres con diversidad funcional son diferentes, desde el punto de vista biofísico, de la mayor parte de la población. Al tener características diferentes, y dadas las condiciones de entorno generadas por la sociedad, se ven obligados a realizar las mismas tareas o funciones de una manera diferente, algunas veces a través de terceras personas.⁵³⁴

Se enfatiza la manera diferente en que las personas “funcionan”, teniendo en cuenta sus características personales. Así, un sordo puede comunicarse a través de las manos y *escuchar* con los ojos; una mujer en lugar de utilizar las piernas para desplazarse, puede *andar* en silla de ruedas; y hay personas que *ven* con las manos. Son biofísicamente distintas, por eso funcionan de manera diversa. Pero no se trata de estigmatizar, de infravalorar ni de negativizar la condición funcional de ninguna de ellas. Si la raza humana fuera ciega, como lo son decenas de otras especies animales, la sociedad estaría estructurada de tal forma que no haría falta la vista para interactuar con el entorno y, por supuesto, una persona que no viera no se entendería como diversa funcionalmente. Es precisamente la discriminación la que crea el colectivo, la que lleva a alguien a considerarse con diversidad funcional. Desde esta perspectiva, una persona miope o estrábica podría suponerse con diversidad funcional, ya que sus ojos funcionan de manera diferente a la norma estadística. Si no lo hace, se debe a la existencia de mecanismos socialmente aceptados, como son las gafas, que le permiten no sufrir ninguna clase de discriminación.

Con esta base teórica, el concepto de diversidad funcional surge por primera vez en 2005 entre los integrantes del Foro de Vida Independiente en España. Como ellos mismos aseguran:

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 107.

Es la primera vez en la historia y en el mundo que se propone un cambio hacia una terminología no negativa, ni basada en la capacidad, sobre la diversidad funcional, y esa propuesta parte exclusivamente de las mujeres y hombres con diversidad funcional. Se pretende ir incluso más allá y obviar la estrategia social del «desviacionismo», esa que obtiene como resultados el «ellos» y «nosotros», para plantear que la diversidad funcional es algo inherente al ser humano y que, en muchas ocasiones, puede ser de carácter transitorio o circunstancial, por lo que aflora su carácter de conflicto social que, de forma directa, indirecta, transitoria o definitiva, alcanza a todos los seres humanos.⁵³⁵

Al contrario que la minusvalía, el retraso, la discapacidad o cualquier otro término vigente que de alguna manera funciona como separador, que se define por diferenciar entre los minusválidos y los que no lo son, etc., la diversidad funcional pretende ser un término que supere esa barrera del “nosotros” y el “ellos”, aceptando que, de una forma u otra, todas las personas somos diversas funcionales, siendo la diversidad «inherente al ser humano». Así, se asimila a que haya personas rubias, morenas o pelirrojas el que algunas no tengan brazos o no vean. Por lo mismo que no estigmatizamos a nadie por su color de pelo —aunque en ciertas épocas históricas el tener el pelo rojo era visto como un signo del mal, parece algo superado— tampoco deberíamos estigmatizar a una persona sin brazos. Pero, además, nos dicen los defensores de este modelo, al igual que nos parecería un mundo más pobre, más aburrido, si todos fuésemos morenos o rubios, también nos lo debería parecer si todos tuviéramos dos brazos y dos piernas, si tuviéramos la misma capacidad auditiva o intelectual, etc. Por otra parte, el aumento de la esperanza de vida, que trae consigo un envejecimiento de la población, hace cada vez más evidente esa diversidad funcional inherente al ser humano. La *normalidad* de la juventud y la salud está siendo dinamitada. Y quizás estemos dispuestos, como así ha sido a lo largo de la historia, a admitir que un determinado porcentaje de seres humanos esté enfermo, decrepito y fuese mejor que no existiese, pero es mucho más difícil asumir que es la raza humana en su totalidad la que está enferma.

El modelo de la diversidad pretende darnos las herramientas para entendernos mejor, para comprender nuestra debilidad y afrontarla sin miedo, como una característica más, sin enmascararla en Robinsones Crussoes que no necesitan la ayuda de nadie; visibilizando aquello que no nos gusta ver porque nos preocupa y nos hace sentir

⁵³⁵ Ibidem., p. 111.

inferiores a un arquetipo que se ha creado a lo largo de la historia; ofreciéndonos una visión alternativa, integradora, de los excluidos, «ya que se lucha para que llegue un tiempo en el que la discriminación desaparezca y la diversidad funcional sea aceptada como una riqueza más dentro de la diversidad de la especie humana»⁵³⁶.

Asumir como diversidad lo que hasta ahora, desde todos los modelos, se ha considerado deficiencia es una tarea imposible con los supuestos que se manejan incluso en el propio modelo social o en el movimiento de vida independiente. La disección de la discapacidad, que llevó a dividirla en dos ámbitos (el social y el personal), suponía poder abordar más eficientemente la cuestión, pero suponía, también, el dejar el aspecto personal (la deficiencia) al sistema médico-sanitario, afrontando el problema de la discapacidad exclusivamente desde un ámbito político. En definitiva, se concluyó que deben derrumbarse las barreras con las que se encuentran ciertas personas a causa de su deficiencia y que son el fundamento de la discapacidad. Pero el paso que se da desde el modelo de la diversidad nos lleva a transitar por un sendero diferente, una bifurcación del anterior, tal vez, pero diferente.

Se acepta que ciertas personas, tal y como está estructurado el entorno que tienen que transitar, se encuentran con dificultades a la hora de interactuar con él y son excluidas por ello. También se acepta que sólo aquellas con determinadas constituciones físicas, psíquicas, mentales y/o sensoriales, que se salen de lo establecido como norma, serán las que sufran tal discriminación. Hasta aquí nada nuevo. Pero, además, se acentúa que el problema no reside en cómo *funcionen* las personas sino en si el entorno es capaz de acogerlas tal y como son. Y si lo primero no es un problema, entonces, no es algo que haya que arreglar o solucionar. Como vimos en la cita anterior, se pretende que la diversidad funcional sea vista como una riqueza dentro de las características humanas. El cuerpo de una persona sin brazos no funciona peor ni mejor que el de aquellas con todos sus miembros superiores intactos, sencillamente, lo hará de manera diferente. De forma que la diversidad funcional deja de ser un asunto médico, al que se le deja únicamente el tratamiento de la enfermedad. De ahí que este nuevo modelo considere de vital importancia el campo de la bioética y reclame para sí una voz de referencia en los consejos bioéticos que sientan las bases éticas en el mundo de la genética, la investigación con células madre, etc.

⁵³⁶ Ibidem., p. 113

Allí [en los consejos de bioética] se debaten los problemas relacionados con la vida, la dignidad y la libertad de seres en estados «extremos» de su existencia. Es en el debate bioético donde se conforman los valores fundamentales de la sociedad futura que afronta nuevos retos de desarrollo.

Esos debates bioéticos acaban influyendo en la Filosofía en general y en la Filosofía del Derecho en particular, que es a su vez el elemento del conocimiento que acaba moldeando el Derecho, que termina definido en textos legales de diferentes ámbitos.

Es por ello, que resulta necesario presentar el punto de vista de las mujeres y hombres con diversidad funcional en el debate bioético, en sus comités, en sus congresos, en sus publicaciones.⁵³⁷

Es hora, se nos dice, de que se deje de hablar en nombre de aquellas personas que “quieren morir”, que “desearían no haber nacido” y que “sufren una vida angustiosa”. ¿Por qué hablar en su nombre cuando pueden hacerlo por sí mismas? Quizás, si se les escuchase, se descubriera que no quieren morir sino poder vivir con dignidad; que si se les deja de excluir es probable que no se arrepientan de haber nacido; y que si se atienden sus necesidades sus sufrimientos no serán tantos y su vida será menos angustiosa, acaso no más que la de los demás. De lo contrario, si sus voces no son escuchadas, ni se les acepta como integrantes en los consejos de bioética, nos encontraremos, como sucede en la actualidad, que mientras se prohíbe que una persona forme parte de una investigación sin su consentimiento, se acepte que *para personas que no tengan capacidad de consentir la investigación*, ésta pueda llevarse a cabo sin su consentimiento, incluso sin que revierta de forma positiva en su salud⁵³⁸; se acepte el aborto eugenésico; o la esterilización de ciertas personas por su diversidad funcional.

Comprobamos que existe una minusvaloración de las vidas de ciertas personas por su condición física, sensorial, psíquica o mental, lo que supone una auténtica amenaza para sus vidas, como quisieron dejar patentes las organizaciones integradas en el *Disabled People's Internacional* al publicar el documento *Las personas con discapacidad hablan de la Nueva Genética*.

⁵³⁷ Ibidem., p. 182.

⁵³⁸ Esto es lo que explicita el apartado 2 del artículo 17 del conocido como convenio de Asturias, el Convenio para la protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina. INSTRUMENTO de Ratificación del Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina (Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina), hecho en Oviedo el 4 de abril de 1997. BOE. España, 20 de octubre de 1999, núm. 251.

- Estamos amenazados cuando M. Rietdijk, médico y filósofo holandés, escribe:
"Debería matarse a un bebé, tanto antes como después del nacimiento, siempre que se descubra que presenta defectos físicos o mentales."
- Estamos amenazados cuando Peter Singer, profesor de bioética, escribe: "No parece muy sensato aumentar el consumo futuro de recursos limitados permitiendo que aumente el número de niños con deficiencias."
- Estamos amenazados cuando Bob Edwards, embriólogo mundialmente famoso, dice:
"Pronto será un pecado que los padres tengan hijos que lleven la pesada carga de la enfermedad genética."
- Estamos amenazados por la selección que resulta de la eliminación de embriones potencialmente deficientes.
- Estamos amenazados por las leyes sobre el aborto que discriminan el nacimiento de niños con discapacidad.
- Estamos amenazados por la promesa que nos hace la manipulación genética de eliminar aquellas diferencias que las personas sin discapacidad consideran inaceptables.⁵³⁹

Parece razonable tener miedo, sentirse amenazado, cuando se habla de “matar” a un bebé por su condición, cuando se considera como “pecado” el criar a un hijo con una enfermedad genética o se asegura, desde un punto de vista atrozmente utilitarista, que no sale rentable gastar recursos limitados en niños con deficiencias. En realidad, este último es un argumento que, sin estirar demasiado, se podría elaborar respecto a los ancianos con problemas físicos para realizar cualquier actividad por sí solos y/o con demencia senil. De hecho, al fin y al cabo, es extensible para cualquiera que no salga *rentable*. Retumba dramáticamente el modelo de la prescindencia que, a pesar de todo, sigue aún vigente, y en algunos ámbitos con mucha fuerza.

Queda meridianamente claro que las vidas de las personas con diversidad funcional, sobre todo si su diversidad es muy evidente, se considera como menos válida, más prescindible, que las de los *normales*. Algo que aparte de los discursos individuales de filósofos, embriólogos, médicos... descubrimos en la legislación respecto de las intervenciones genéticas terapéuticas que se practican sobre lo que Habermas llama la

⁵³⁹DISABLED People's International Europe (DPI). *Las Personas con Discapacidad Hablan de la Nueva Genética. La postura de dpi euro pa ante la bioética y los derechos humanos*. [En línea]. Londres: Disabled People's International (DPI), 2000. Disponible en: http://www.dpi-europe.org/past_editos/bioethics_issues/bioethics_issues/bioethics-spanish.pdf

“vida humana prepersonal”, aquella vida humana que todavía no es persona⁵⁴⁰, y que se fundamenta en considerar al embrión como la segunda persona que será alguna vez, si llegase a nacer. «Esta actitud clínica obtiene su fuerza legitimadora de la fundamentada suposición contrafáctica de que es posible el consenso con otro que puede decir “sí” o “no”. De este modo, el peso de la prueba consiste, desde el punto de vista normativo, en justificar la anticipación de un asentimiento que actualmente no se puede pedir»⁵⁴¹ pero que se da por hecho que se tendría. Para ello, para justificar el procedimiento, se desarrollan argumentos sobre el sufrimiento que padecerá esa segunda persona que será alguna vez. Es decir, si se le dejase crecer, su vida sería tan miserable y llena de dolor que es una verdad incuestionable que no merece, *no vale* la pena, ser vivida.

Curiosamente, para establecer si las personas con una determinada constitución física o psíquica sufren, o para saber si prefieren morir, y por qué motivo quieren hacerlo, no se les pregunta precisamente a aquellas personas con esa determinada constitución, ni se analiza sus vidas y se trata de comprender sus motivaciones. Se da por hecho que son seres cuya eliminación no supone ninguna pérdida de alguna clase. Es más, se considera que si se les dejase crecer solamente serían una carga para los limitados recursos que posee la sociedad. Como recientemente aseguró el ministro japonés de finanzas, Taro Aso, respecto a los ancianos enfermos, « [n]o resolveremos el problema hasta que dejemos que se den prisa y mueran»⁵⁴². Con el problema, naturalmente, se refieren al gasto social que supone mantenerlos con vida.

Desde el modelo de la diversidad se plantea que ya que no se puede preguntar a esa vida prepersonal sobre sus preferencias futuras, es mejor opción acudir a aquellas personas cuyas características son las que supondrán la eliminación o manipulación genética de esa vida prepersonal. Es decir, si se va a interrumpir el embarazo porque el ahora embrión en el futuro carecerá de brazos —por la suposición de que es preferible no nacer que vivir sin brazos— parece que el que la decisión la tomen personas con ambos miembros superiores será peor opción que preguntar a las personas sin brazos

⁵⁴⁰ Asegura Habermas que cómo tratemos a los no nacidos y a los ya fallecidos tiene fuertes implicaciones en nuestra propia comprensión como especie. Pero no es la intención de este trabajo dilucidar tales implicaciones, sino mostrar cómo se trata de manera diferente a un tipo concreto de no nacidos y del porqué de dicho trato.

⁵⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002, pp. 63-64.

⁵⁴² INTERNACIONAL. Un ministro japonés sobre los mayores: Debemos dejar que se den prisa y mueran. [En línea]. [ABC](http://www.abc.es/internacional/20130122/abci-ministro-japon-personas-mayores-201301221659.html), 23 de enero de 2013. Disponible en: <http://www.abc.es/internacional/20130122/abci-ministro-japon-personas-mayores-201301221659.html>

qué opinan de su situación y preferencias (si desearían no haber nacido, por ejemplo). Sin embargo, al acudir a dichas personas descubrimos que la diferencia de opiniones es proporcional al número de los cuestionados, por lo que ese teórico consentimiento futuro es imposible de determinarlo en el presente, antes de que el sujeto pueda realmente contestar con un “sí” o un “no”.

Si el problema de la diversidad funcional no es la propia diversidad, sino las trabas en la interacción con el entorno, una determinada constitución física no tiene por qué ser siempre fruto de un dolor insoportable que justifique la extinción de todas las personas con esas características. No parece disparatado suponer que alguien sin brazos pueda lograr todos o muchos de los objetivos que cualquier persona pueda querer para sí, para aceptar su vida como buena o, cuando menos, como una opción mejor que la muerte. Lo cual, no es de extrañar, le será más fácil de lograr si nace en una familia con grandes recursos económicos, que si lo hace en una con recursos más limitados. Sin embargo, la pobreza no se trata de erradicar esterilizando a los pobres, ni se la acepta como motivo para la interrupción del embarazo, porque se da por hecho que es un problema social más que personal.

El modelo de la diversidad defiende que solamente desde el prejuicio se podrá asegurar si la vida futura de una persona será digna de ser vivida. Y, de serlo, las condiciones materiales y sociales, más que las personales, serán las que lo determinen. Por ello, es contrario ya no sólo a la interrupción del embarazo por cuestiones de diversidad, también a la selección genética, ya que

[s]i se decide seleccionar genéticamente embriones para que estén “sanos”, se está dando un valor diferente a las potenciales vidas de seres humanos “sanos” que el que se otorga a las vidas de los seres humanos que no lo son. Por lo tanto se da una minusvaloración de la dignidad intrínseca o moral de los seres humanos que se percibe que potencialmente tendrán una diversidad funcional. Esa merma de dignidad intrínseca tiene como consecuencia una merma de la plena dignidad de un grupo de seres humanos y un tipo de construcción de sociedad futura.⁵⁴³

⁵⁴³ ROMANACH, Javier. *Bioética al otro lado del espejo: la visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los derechos humanos*. [En línea]. A Coruña: Ediciones Diversitas-AIES, 2009. Disponible en: http://www.diversocracia.org/docs/Bioetica_al_otro_lado_del_espejo.pdf

Este planteamiento supone no hacer distinciones entre las diferentes constituciones físicas, psíquicas o mentales que poseen o puedan poseer las personas. La pregunta que se hacía Nussbaum de cómo tratar a un niño anencefálico aquí se responde con un contundente “como a los demás”. ¿Significa esto, entonces, que no se debe luchar contra la enfermedad porque supondría una minusvaloración de la dignidad intrínseca de los seres humanos? Para responder a esta pregunta conviene hacer dos aclaraciones: por un lado, distinguir entre diversidad funcional y enfermedad; por otro, definir la noción de dignidad intrínseca.

6.1. Diversidad funcional y enfermedad.

Más arriba ya explicamos que existe una confusión muy extendida por la que se asimila discapacidad y enfermedad. También dijimos que si bien la segunda, en ocasiones, puede provocar la primera, ambas no tienen por qué ir de la mano. Para reforzar la tesis planteada utilizamos un ejemplo muy clarificador: el de una persona con astigmatismo o miopía, que gracias a las gafas no tendría ningún tipo de discapacidad, aunque la enfermedad siguiera vigente. Sin embargo, ahora, desde el modelo de la diversidad, se nos cuestiona si la miopía y el astigmatismo son efectivamente una enfermedad o simplemente son una forma *diferente* de ver las cosas

Realmente, somos incapaces de aprehender de manera certera la idea de enfermedad. Como asegura Adolfo Peña⁵⁴⁴, aunque la medicina haya conseguido de manera más o menos precisa la diagnosis de diversos problemas médicos, todavía no existe una definición adecuada para la idea de enfermedad. «No me refiero a un mero concepto literal o descriptivo —como el escaso concepto de enfermedad propuesto por la OMS— sino a un concepto que se engarce dentro de una teoría general de salud-enfermedad, que haga uso de condicionantes lógicos y axiomáticos». Existen pruebas diagnósticas y criterios médicos que permiten la identificación de procesos patológicos que no consideramos normales, «pero no poseemos un modelo teórico; a lo sumo existen discusiones literarias sobre la calidad valorativa, "difusa" o naturalista del concepto enfermedad». De hecho, hay autores «como De Vitto, Rudnick y Scadding, [que] persisten en afirmar lo señalado por Canguilhem hace casi cincuenta años, esto es, que

⁵⁴⁴ PEÑA, A. Medicina y Filosofía: abordaje filosófico de algunos problemas de la Medicina Actual. [En línea]. *Anales de la Facultad de Medicina*, 65(1): pp. 65-72, 2004. Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/anales/v65_n1/medicina.htm

la designación de un estado saludable o patológico es dependiente de la imposición de reglas y convenciones de una sociedad».

Ciertamente no existe una definición de la enfermedad que nos sirva de contenedor, que sea útil para discernir claramente lo que es de lo que no es enfermedad. Si bien es cierto que hay procesos víricos y bacterianos que convierten claramente a una persona en enferma, y sobre los que no hay discusión alguna, existen otras *anomalías* de la salud que nos resulta difícil ubicar, ya que aunque alejan a la persona de lo que se considera estar sano, no la convierten en enferma, salvo que se considere enfermedad todo aquello que haga de un cuerpo, un cuerpo no-sano. Claro, en este caso, ya que se toma el de “salud” como un término absoluto —no se puede estar un poco sano— se convertiría a la humanidad entera, salvo singulares excepciones, en una especie enferma. Existen pocas personas cuyos órganos y miembros funcionen en su totalidad de tal manera que la medicina entienda su funcionamiento como correcto. Por supuesto, asumiendo esta idea, también cabría preguntarse por qué es más *correcto* tener dos brazos que ninguno o ver que ser ciego.

De todas formas, hay casos que evidencian claramente lo inadecuado de este lenguaje binómico. Resulta difícil asegurar, por ejemplo, que una lesión medular que se ha producido a consecuencia de una caída o un accidente de tráfico sea una enfermedad, a no ser que entendamos como tal cualquier anomalía de la salud, lo que nos llevaría a confundir la causa con el estado, al entender que es el estado físico lo que define la enfermedad y no la causa que lleva a él⁵⁴⁵. Pero si el lesionado medular no está enfermo y tampoco sano, entonces, ¿cuál es su condición? Naturalmente, sea cual sea, no encaja en el sistema del lenguaje binario del modelo médico, que necesita ubicarlo en uno de sus extremos —habitualmente en el de enfermedad— para no dejarlo en un limbo terminológico.

Por su parte, el modelo de la diversidad dirá del lesionado medular que es un diverso funcional cuya lesión no le convierte en enfermo. Podrá estarlo, cuando padezca alguna complicación vírica, como una gripe, por ejemplo, pero su diversidad no tendrá nada que ver con su enfermedad. En otros casos, como en el de una persona con

⁵⁴⁵ Una persona puede morir a causa de una enfermedad o de un disparo de bala, pero la muerte en sí (el estado) no es ninguna enfermedad. Lo mismo sucede con una persona que no puede mover sus miembros inferiores. Su estado no es en sí mismo la enfermedad sino la consecuencia de una o de, por seguir con el ejemplo, un disparo de bala. Sin embargo, en ambos casos estaría sufriendo una anomalía de su salud, así que si nuestra visión es tan estrecha, tendríamos que considerar al disparo de bala como una enfermedad, puesto que es una disminución evidente de la salud, sea como sea que la definamos.

poliomielitis, también deberíamos distinguir la enfermedad de la diversidad, aunque la primera en cierta medida tuviera relación con la segunda.

6.2. Dignidad intrínseca y extrínseca.

Una de las claves del modelo de la diversidad, que se fundamenta en los textos jurídicos tanto constitucionales como de derechos humanos y civiles, es la distinción que lleva a cabo entre dos clases de dignidad: intrínseca o moral, por un lado, y extrínseca o jurídica, por otro.

Para definir la dignidad intrínseca se seguirá a María Teresa López de la Vieja: «"Dignidad" es sinónimo de libertad, de autonomía, de integridad que merece atención y respeto. Se atribuye a seres con valor intrínseco. El ser humano debería ser tratado como un fin en sí mismo, según la fórmula kantiana. Indica que los humanos tienen un valor superior, que es independiente de las circunstancias. Por eso se suele hablar de su "inviolabilidad" o de valor "inalienable". Tales características están reforzadas en la "santidad de la vida", contexto que ha sido usado algunas veces como sinónimo de "dignidad de la vida". A pesar de que el primero, la santidad, se encuentran más ligado a la tradición religiosa que la dignidad.»⁵⁴⁶

Nos encontramos con un tipo de dignidad que asegura sustentarse en la fórmula kantiana, otorgando un valor superior al ser humano, independientemente de las circunstancias. Ésta es precisamente la base de la Declaración de Derechos Humanos, que asume que todo ser humano, por el mero hecho de serlo, tiene dignidad. Sin embargo, sabemos que Kant basaba la dignidad humana en la capacidad que tiene la humanidad para razonar, para darse normas a sí misma y seguirlas. Así que los seres, entre ellos los humanos, que no posean dichas características no tendrán igual valor que aquellos que sí las ostenten. Por lo tanto, cualquier teoría que se funde en la concepción kantiana de dignidad tendrá que lidiar con este problema, el de la exclusión, que el modelo de la diversidad trata de desterrar definitivamente. Y de la misma forma, tampoco parece que podamos considerar con el mismo valor a dos vidas, por el mero hecho de ser vida. Nos vemos obligados a basarnos en *algo* que nos permita dotarlas de valor, es decir, de dignidad. Concretamente, considero que este hecho ha llevado a

⁵⁴⁶ Palacios y Romañach, op. cit., p. 175.

muchos filósofos y teóricos políticos a olvidar que deberían existir más que buenas razones motivos de peso para cercenar la dignidad de una vida humana.

La manera más recurrente de abordar el tema ha sido otorgar la dignidad únicamente a las personas, excluyendo a los seres humanos. De esta forma, si bien la mayoría de seres humanos formarán parte de la lista de las personas, no lo harán todos, puesto que las características de estas últimas son más maleables. Podemos asegurar, como hace Rawls, que persona sólo será aquel ser que posea las dos facultades morales, eliminando de un plumazo a todos los seres que no cumplan la norma, sin importar la especie a la que pertenezcan. Por supuesto, resulta bastante más difícil asegurar que un ser humano que comparte el mismo mapa genético de los humanos y que ha nacido de una madre humana realmente no es un ser humano.

De esta forma, será relativamente sencillo asegurar de una persona con determinada diversidad intelectual que no es una persona, por lo motivos expuestos por Rawls o cualesquiera otros que una teoría política concreta pretenda defender; pero sería un disparate, que la ciencia tardaría poco en desbaratar, asegurar que dicha persona no es humana, porque no sepa vestirse, no tenga una concepción muy definida de su propio bien, o carezca de la capacidad de trazar cualquier plan de vida.

Con la intención de desactivar este planteamiento teórico, el modelo de la diversidad enfatiza la distinción entre dos clases distintas de dignidad. Así, la intrínseca no tendría ninguna relación con las características particulares de los individuos, sino con lo que tienen en común con el resto de la especie. Es por el simple hecho de ser humano que se posee. Aunque, en realidad, más que otorgar derechos conmina a ser tratado *con* dignidad, al pretender que todo humano, por serlo, merezca un respeto. Lo que establece es que el sujeto que la sustenta merece un trato moral. Así que ya no será en la persona o en el ciudadano, que son perfilados según la teoría política de turno, donde se sitúa la dignidad, sino en el ser humano, que está biológicamente definido. De esta forma, se nos obliga a dar una respuesta adecuada a la situación de cualquier ser humano, sin posibilidad de excluir a ninguno, sin importar sus características físicas. Porque, ¿qué se podría esgrimir para no darle un trato moral?

Aquí no ha lugar a objeciones del tipo de qué derecho al voto puede tener una persona en coma, puesto que las respuestas a estas preguntas forman parte de un debate posterior. La dignidad intrínseca se posee por lo que tenemos en común, así que no

puede ser cercenada por nuestras diferencias. En definitiva, el trato moral recibido debe ser el mismo para todos los seres humanos.

Por su parte, la otra clase de dignidad que propone el modelo de la diversidad funcional se entiende «como concepto asociado a la parte de la dignidad que viene derivada del exterior, de la convivencia, de la calidad de vida»⁵⁴⁷ teniendo «como requisito imprescindible, la satisfacción de todos los *derechos económicos, sociales y culturales* y el sustento que deriva de los recursos económicos y además se vincula al trabajo»⁵⁴⁸. Esta concepción se aleja de la sacralidad de la vida, de la mera pertenencia a la especie humana; por su definición es graduable y medible; pero se encuentra delimitada por la dignidad intrínseca. Sin ésta, aquella podría ser reducida a la mínima expresión, incluso a la nada, en caso de que fuera necesario. Nos veríamos incapaces de responder si alguien nos preguntara por qué dotarle de derechos económicos, sociales o culturales a un ser humano. O, probablemente, terminaríamos por concluir que son las personas los únicos seres dignos.

Al hacer derivar la dignidad extrínseca de la dignidad intrínseca, que valora al ser humano por el mero hecho de ser, se imposibilita obviar los rasgos biológicos de la especie humana, teniendo que aceptarlos a la hora de determinar para qué seres los derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales deben ser satisfechos. «Cuando se habla de dignidad humana, por tanto, se habla de varias cosas. Una de ellas es el respeto para no atentar contra la espiritualidad humana; y otra, no menos importante, es el esfuerzo por proveer del mínimo de bienestar material necesario para vivir "humanamente"»⁵⁴⁹.

1) Por la primera, el modelo de la diversidad quiere participar en el campo de la bioética, porque es aquí donde, en la actualidad, se sientan las bases del valor inherente de los seres humanos desde su nacimiento e incluso antes, en el momento de la gestación. Es la bioética la que delimita cuándo una vida es humana y debe empezar a ser protegida. Pero, además, es la que determina cuándo una vida humana debe ser desarrollada. Respecto al primer aspecto, el modelo de la diversidad no parece que quiera entrar a debatir, poniendo todo el énfasis posible en la denuncia de la violación

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁴⁸ *Ibidem.*, p. 143.

⁵⁴⁹ MALDONADO, Sergio Rubén. *Liberalismo, libre mercado y dignidad humana. Reflexiones sobre la economía y la persona desde la Doctrina Social de la Iglesia*. [En línea]. Disponible en: http://www.mercaba.org/DOCTRINA%20SOCIAL/liberalismo_libre_mercado.htm

sistemática de la dignidad intrínseca. Desde esta postura, es incompatible decidir que una vida es humana y, por tanto, debe ser protegida, sobre la base de que posea determinadas características tanto en la actualidad, como proyectadas en el futuro. A diferencia de la extrínseca, que es graduable, la dignidad intrínseca o moral es indivisible e inherente al ser humano, así que es incompatible con cualquier decisión que la coarte o debilite.

Como podemos comprobar, la discusión no se centra en determinar qué es vida humana y qué no lo es, o si los embriones tienen algún tipo de derechos o ninguno. De lo que se trata es de mostrar la incoherencia que supone, por ejemplo, delimitar un momento por el cual un feto no puede ser legalmente abortado, añadiendo, a continuación, un condicional dependiente de sus características físicas o psíquicas. Sencillamente, el modelo de la diversidad aboga por eliminar el condicional. O no hay límite al aborto o, si lo hay, debe ser para todos, con independencia de las circunstancias en las que se encuentre el feto.

De todas formas, el modelo de la diversidad va más allá, y también pretende acabar con las pruebas pre-natales o la selección de embriones, porque suponen una violación de la dignidad intrínseca, ya que si el valor de todos los seres humanos es el mismo, no tiene sentido *decantarse* por uno u otro en función de su constitución física y/o psíquica. Al aceptar la posibilidad de elección o selección se asume que el embrión (o embriones) elegido(s) tienen un valor superior a los rechazados. En este caso, lo mismo daría preferir al que gracias a su constitución genética tendrá ojos azules respecto al de ojos negros, o desechar al que por el mismo motivo tendrá síndrome de Down. Ambas decisiones estarían lastradas, como acabamos de asegurar, por violar la dignidad intrínseca, al suponer un valor superior a un ser humano —aunque en el momento de la decisión no sea tal— respecto a otro.

2) Por otra parte, para lograr ese mínimo de bienestar material que permita vivir “humanamente”, al que hacía referencia Maldonado, el modelo de la diversidad funcional busca fundamentalmente el apoyo de los derechos humanos.

La dignidad extrínseca o jurídica de las personas, más instrumental que teórica, dependía y depende de la relación con los demás individuos de la sociedad y por lo tanto de los derechos que cada individuo disfruta, partiendo de los más fundamentales: los derechos humanos. Su campo de batalla dialéctico se encuentra en el derecho, en el disfrute, goce y ejercicio en

igualdad de oportunidades y ausencia de discriminación, de los derechos fundamentales que garanticen las condiciones para una vida digna de las personas.⁵⁵⁰

Es decir, por la dignidad extrínseca o jurídica, los derechos fundamentales deben ser garantizados «para una vida digna de las personas». Podemos comprobar que se ha producido una traslación del foco, y donde antes hablábamos de seres humanos, ahora hablamos de personas, que serán las portadoras de derechos. Quizás, por ello, y si se lleva a cabo un análisis poco profundo, se suponga que no valían la pena tales alforjas para semejante camino. Al final hemos acabado en el punto de partida, ese que queríamos abandonar por injusto, donde los derechos residían en seres jurídicos que eran definidos más o menos arbitrariamente, según la teoría política que se pretendiese defender y el número de sujetos que hubiera que excluir para mantenerla en pie. Pero ni mucho menos. Al asumir la dignidad moral como guía, anterior a la jurídica tanto lógica como temporalmente, descubrimos que es muy difícil mantener que un ser con dignidad no tiene derechos o que de tenerlos tan sólo serán una parte del total. Porque si se ha establecido que dos individuos tienen el mismo valor, ¿qué motivos se pueden alegar para dotar a uno de ellos con más derechos que al otro?

Por el contrario, resulta plausible considerar que es la dignidad intrínseca de un individuo la que obliga a que se le respete la dignidad extrínseca. Es decir, que es el valor inherente del ser humano⁵⁵¹ lo que define a la persona, la cual será la portadora de los derechos jurídicos. Finalmente, con estos fundamentos es como el modelo de la diversidad considera que « [l]as mujeres y hombres con diversidad funcional, una vez recuperada su dignidad intrínseca, podrán incorporarse a la lucha por todos los valores que sustentan ambos tipos de dignidad»⁵⁵².

6.3. Los límites del modelo de la diversidad.

El modelo de la diversidad es la respuesta a la opresión institucionalizada, situándose en su polo opuesto, hasta el punto de considerar a la deficiencia como inexistente, como fruto de un lenguaje erróneo y de una mala definición de la realidad. Para sus defensores, al contrario, lo que tanto en el modelo médico como en el social se

⁵⁵⁰ Romañach, op. cit., p. 29.

⁵⁵¹ «Somos sujetos de dignidad [...] personas que como tales nos constituimos en fines en sí, que valen por sí mismas, que, por tanto, no podemos ser instrumentalizadas ni despreciadas, tengamos las limitaciones que tengamos». ETXEBERRÍA, Xabier. *Ética y Discapacidad*. *Siglo Cero*, n. 210: p. 69, 2004.

⁵⁵² Romañach, op. cit., p. 30.

considera deficiencia es en realidad una manera diferente de funcionar, por lo que se niegan a calificarla. Más que una celebración de la deficiencia, como aseguraba Barton, es su desnegativización, mostrándola, sencillamente, como diversidad.

Esta forma de actuar logra, por una parte, dar una respuesta no excluyente a los casos extremos, como son la persona en coma o el niño anencefálico, ya que no habría ningún motivo para excluirlos, gracias a su dignidad intrínseca o moral; sin embargo, por otra, con sus herramientas ideológicas es difícil atender a dichos casos, como el de la persona en coma, por lo menos si lo que se pretende es sacarle de su estado. Es decir, por lo mismo que una lesión medular provocada por un accidente no se considera enfermedad, tampoco lo será el estado comatoso producido por el mismo accidente. Si la persona lesionada medular no está enferma, tampoco lo estará la que se encuentra en coma. Sin embargo, esta segunda no podrá responder —por lo menos con la tecnología actual no se ha conseguido que lo haga— cómo se encuentra y si quiere seguir en su estado actual. Los médicos actúan como si realmente quisiera no estar en coma. Una asunción que tanto en el modelo rehabilitador y en el social es aceptable, pero desconozco hasta qué punto podría responder de la misma forma el de la diversidad, ya que si defiende la diversidad como tal, como riqueza, y asumiendo que el coma no es una enfermedad, sino una forma diversa de funcionamiento —lo mismo se puede suponer en el caso del niño anencefálico—, ¿qué motivo se puede alegar para hacer algo diferente a mantenerlo con vida el tiempo que sea?

Es evidente que estos dos casos en particular no podrán desplegar ninguno de sus derechos —capacidades haciendo uso de la terminología de Nussbaum—. Un ser humano que naciese en coma, y se pasase su vida en tal estado, no asistiría nunca al colegio, ni tendría un trabajo; es difícil suponer que pudiera tener amigos o algún tipo de relación; ni tan siquiera se puede asegurar que llegase a querer a alguien o desarrollar sentimientos como la empatía, la tristeza o el odio. Biológicamente sería un ser humano, cómo negarlo, pero no nos relacionaríamos con él como con los demás humanos. Es más, probablemente trataríamos por todos los medios de sacarlo de su estado, del coma, porque consideraríamos que esa vida no puede ser querida por nadie. Aunque, claro, si consideramos la diversidad como algo inherentemente positivo, que todas las vidas son igual de válidas... ¿No será presunción asumir que la persona en coma quiera cambiar de estado vital? ¿No estaremos prejuzgando lo que merece ser vivido y lo que no, como en el caso del embrión?

De salida hay una diferencia fundamental entre el embrión y la persona en coma. En el primero caso, la cuestión era sobre si debía permitirse su desarrollo hasta su nacimiento o no, es decir, entre la vida (futura) y la muerte. En el segundo caso, entra en juego la posibilidad de sacarla de su estado actual, por lo que estaríamos hablando de la posibilidad de otra vida fuera del coma. La disputa no es solo entre muerte y vida, sino entre una vida y otra, con la posibilidad de la muerte como trasfondo. De todas formas, es inevitable suponer que si la ciencia médica tratase de *despertarle* del coma sería porque cree que es *peor* vida que otra —probablemente que cualquier otra—. Es decir, que la vida en un estado de coma profundo merece menos la pena de ser vivida. ¿Y cómo negar eso? La única salida posible es definirla como no-vida, imposibilitando así la comparación, pero entonces nos encontraríamos con el mismo problema de Nussbaum, que no la consideraba vida humana.

Entiendo que la pregunta realmente relevante, y la que deberíamos poder responder, cuestiona si es posible atender a sus derechos sin considerar que sea una vida con el mismo valor que otras. Es decir, ¿es posible respetar tanto la dignidad intrínseca como la extrínseca de una persona aun considerando que su vida merece menos la pena que otras vidas?

Distinguir entre dos tipos de dignidad nos ha permitido aceptar el mismo valor para todo ser humano, pero sin asumir que toda vida valga lo mismo. Un esclavo tiene el mismo valor que un no-esclavo, ambos son humanos, pero la vida del primero es objetivamente peor que la del segundo, por lo menos en lo que concierne a la esclavitud. Por supuesto, esta asunción no sería una excusa para acabar con él, ya que independientemente de las circunstancias en las que viva, recordemos, es portador de dignidad moral. Y considero que en la misma tesitura nos encontraríamos en los casos de la persona en coma profundo y el niño anencefálico. Así que en ambos casos, aun juzgando como peor una de las dos formas de vidas comparadas, estaríamos en disposición de proteger los derechos inherentes de la perdedora.

Sin embargo, si podemos respetar su dignidad moral y jurídica aun asumiendo que su vida es *peor* que otras, ¿por qué no hacer lo mismo con las demás? Es decir, ¿por qué no aceptar que la vida de un campesino analfabeto del tercer mundo es *peor* que la de un intelectual del centro de Europa? ¿O que la de una persona sin brazos y piernas es *peor* que la de un deportista de élite? ¿Por qué no?, pero... ¿Habremos objetivamente ganado algo con ello? ¿Realmente es necesaria y posible la definición de un tipo de vida

como mejor a otra? En cierto sentido creo que no sólo es posible sino necesario, pero sin un objetivo preciso, y sólo uno, no es más que arrogancia.

Al considerar un tipo de vida mejor que otra, corremos el riesgo de pretender que sea esa, obligatoriamente, la que se lleve a cabo. Precisamente una de las características que Korsgaard apuntaba sobre las teorías no liberales es que estipulan como deber del Estado establecer una concepción del bien previamente determinada, obligando a todo ciudadano a su disfrute, sin tener en cuenta lo que cada cual tenga por bueno o malo. Por supuesto, no es lo mismo capacidad que funcionamiento. Una persona vidente puede decidir tener los ojos cerrados y no ver lo que le rodea si esa es su elección, y no obligarle a abrir los ojos no entrará en disputa con hacer todo lo posible para que realmente tenga la capacidad de ver, aunque luego no haga uso de ella. En este último caso, siguiendo una doctrina liberal, se trataría de desplegar el mayor número de opciones posibles entre las cuales las personas pudiesen elegir, sin tener en cuenta su condición física, sensorial, intelectual, etc. Así que la posibilidad de ser ciego en el futuro no sería un motivo para que un embrión fuera desechado, por lo mismo que no lo sería la posibilidad de no disfrutar nunca leyendo a Borges.

Al final, de lo que se trata es de que sea la misma persona la que elija su propio camino. Aunque, claro, si se establece de antemano que hay determinadas formas de vida que deberían estar vedadas, se estará traicionando nuestro propósito de imparcialidad. Precisamente, lo que ha sucedido es que se ha otorgado al cuerpo médico la capacidad de determinar qué vidas merecen la pena y cuáles no. Dándose el hecho de que el propósito de imparcialidad de los estados liberales, del que nos hablaba Korsgaard, es violado por las propias políticas y pensadores liberales. Frente a este poder, el modelo de la diversidad se revela hasta el punto de asegurar que su objetivo es «una sociedad en la que toda la diversidad humana fuera bienvenida y la igualdad garantizada para todas las personas»⁵⁵³. No ya aceptada, sino bienvenida, sin excepciones, toda la diversidad.

Sin embargo, no resulta en absoluto evidente que haya que dar la bienvenida a que una persona esté en coma profundo. No creo que aporte nada ni a sí misma ni a la sociedad. Es un hecho probado que su situación es diferente respecto a los conscientes,

⁵⁵³ GUIBET-LAFAYE, C. y ROMANACH CABRERO J. Diversity Ethics. An alternative to Peter Singer's ethics. [En línea]. *DILEMATA*, n. 3: pp. 95-116, 2010. Disponible en: <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/37>

pero la diversidad *per se* no nos enriquece. Que haya analfabetos no es algo de lo que debamos regocijarnos, al contrario, deberíamos tratar, como así se hace en muchos países, de que no exista ni una persona que no sepa ni leer ni escribir. Y aunque resulta meridianamente claro que los autores del modelo de la diversidad se refieren a la funcional, tampoco parece positivo celebrar, y menos fomentar, la existencia de la psicopatía en nuestra sociedad. Pero tampoco deberíamos pasarnos al polo opuesto, junto con pensadores como Singer o Gauthier, donde se considera lógico eliminar a determinados seres humanos, en el caso del australiano; o cuando menos darle un trato moral diferente, en opinión del canadiense.

Personalmente me resultaría chocante, como poco, que una persona decida seccionarse un brazo o entrara de manera intencionada en un estado de coma profundo sin ningún propósito concreto. Sin embargo, si debemos celebrar la diversidad funcional, no encuentro qué se podría argumentar desde el modelo de la diversidad para evitar que tal persona hiciera semejante atrocidad con su vida. Al contrario, me da la impresión que habría que aceptar su decisión con una sonrisa y, después, ofrecerle todo lo que estuviera a nuestro alcance para que siguiera viviendo lo mejor posible en su nuevo estado vital. Y, ciertamente, coincido en que sus derechos no deberían ser violados, independientemente de su estado actual. Sin embargo, es descorazonador suponer que no se pueda ni tan siquiera intentar persuadir a alguien que decide entrar en coma profundo, porque toda la diversidad es inherentemente positiva y todas las formas de vida tienen el mismo valor. Así que, ¿qué más da?

De todas formas, considero que si optamos por diferenciar entre “formas de vida” y “vidas”, estaremos en posición de defender la existencia de toda vida humana sin la necesidad de hacerlo con cualquier forma de vida, como la esclavitud, por ejemplo. Siendo los derechos humanos los garantes y delimitadores de qué forma de vida es aceptable, pero no qué vida humana, por supuesto, ya que toda, por definición, lo sería. Así, por continuar con el ejemplo, para acabar con la esclavitud no sería lícito asesinar a todos los esclavos, ya que, además de ser una aberración, violaría sus derechos humanos. Así las cosas, podemos defender que una forma de vida consciente es mejor que una inconsciente (en coma), sin la necesidad de defender que haya que acabar con la persona que se encuentra en tal estado. Y, de nuevo, con los derechos humanos como garantes y delimitadores.

Comprobamos que la disputa surge principalmente respecto a estas formas de vida límite, como son las de la persona en coma profundo o la del niño anencefálico, que Nussbaum rechazó como vidas humanas porque eran incapaces de desplegar prácticamente ninguna de las capacidades de su lista. Asumiendo la crítica del modelo de la diversidad, donde se asegura que la preferencia de una vida sobre otra ha conllevado históricamente el exterminio de millones de personas, considero que es factible aceptar que determinadas formas de vida sean mejores que otras, sin obligar que se hagan efectivas y respetando la dignidad intrínseca o moral. De esta forma, el Estado no trataría ni indirecta ni directamente de establecer algún modelo concreto de vida sino que su papel quedaría restringido, o ampliado, según las circunstancias, a defender y desarrollar los derechos humanos y de ciudadanía. Así, por volver a la situación de la persona en coma, que me parece esclarecedora, el Estado se vería obligado a lograr, o cuando menos hacer todo lo posible, para que se hicieran efectivos sus derechos. Resulta que la mejor y, de momento, única forma de lograrlo sería tratando de devolverle la conciencia. Sólo por esta razón debería ser el camino a seguir, pero no por considerar que dicha vida no merezca la pena ser vivida, sino porque el papel estatal debe centrarse en garantizar los derechos humanos y de ciudadanía para todos sus ciudadanos. Y resulta evidente que acabar con la vida de alguien, por lo menos sin su consentimiento, es imposible que sea una vía para garantizar sus derechos, ni siquiera el denominado como derecho a una muerte digna, puesto que éste se fundamenta en la posibilidad de elección, y cuando la organización social está estructurada de tal forma que la única opción es escoger morir —ya que a la otra opción, la de vivir, se la considera inadmisibles, por todo el dolor y sufrimiento que se le presupone—, es un error considerar que realmente se ostenta el derecho a elegir una muerte digna⁵⁵⁴.

Menos claro resulta el caso de los todavía por nacer, del feto o del embrión, ya que, a excepción del de la vida, todos los derechos que ostenten, de hacerlo, lo serán solamente en potencia. De hecho, es difícil encontrar argumentos para asegurar que un embrión tiene derecho a la vida, por lo menos desde una perspectiva no teológica. Pero su defensa no es la intención del modelo de la diversidad, que se centra exclusivamente en

⁵⁵⁴ Este derecho, en realidad, radica en la posibilidad de elegir en un momento dado dejar de vivir, mediante el suicidio. Así que el derecho a la muerte digna no sería más que el derecho al suicidio, al que todos tendríamos que tener acceso. Es precisamente a causa del tabú que existe a su alrededor —hasta no hace tanto en España el hecho de intentarlo era castigado como un delito— que se ha preferido hacer uso de un eufemismo, pero no deberíamos obviar su verdadero significado.

los posibles argumentos que habitualmente se despliegan para eliminar ciertos embriones o para abortar. Es decir, lo que se discute es que se aborte o se elimine un embrión por la sospecha o el prejuicio de que su vida futura, por su constitución física, sería mejor que no fuera vivida. Y es precisamente por este prejuicio que el modelo de la diversidad se revela, asegurando que no hay ninguna razón objetiva para defender que es mejor no vivir que llevar una determinada forma de vida. O, lo que es lo mismo, que la exclusión de embriones o el aborto de un feto debido a su diversidad es una discriminación por motivos de discapacidad, lo cual está jurídicamente considerado ilegal.

Sin embargo, resulta que si todos los agentes relevantes se ponen de acuerdo en que la vida de ese feto hecho persona —cuando salga del seno materno— será peor que las de su entorno; si, además, se llevan a cabo todas las acciones necesarias para que efectivamente dicha vida sea insoportable, no parece que sea prejuicioso suponer que, efectivamente, lo será. Pero entonces es esa confabulación la que provoca la *insoportabilidad*. Y resulta francamente injusto que si tan importante es la situación ambiental en la que se encuentra una persona para que lleve una vida, digamos que, agradable, no se ejecuten las medidas necesarias para que el entorno en lugar de ser un obstáculo, sea una herramienta facilitadora. En definitiva, lo que el modelo de la diversidad parece plantear es que, teniendo en cuenta cómo son las cosas, no podemos saber si la *insoportabilidad* de una forma de vida se debe a las condiciones personales, del individuo; o a las condiciones sociales, del entorno que le toca vivir. De hecho, sus defensores sospechan que la causa principal es la segunda, de ahí que no acepten la eutanasia, por considerar que la petición de la persona con diversidad funcional para acabar con su vida se debe a que sus necesidades, lo que haría que quisiera seguir viviendo, no son satisfechas por culpa de las condiciones materiales. No es un problema intrínseco a su *ser enfermo*, o cuando menos somos incapaces de saberlo. Solamente cuando dichas condiciones materiales fueran aceptables, estuvieran diseñadas para ayudar a que su vida fuera digna, entonces, y sólo entonces, estaríamos en disposición de admitir que su petición de eutanasia no viene impuesta desde el exterior, por la situación estructural del entorno en el que vive.

VII. LA IMPORTANCIA DEL RECONOCIMIENTO.

La petición de voz para las personas discriminadas por su diversidad funcional es eje fundamental del discurso de la diversidad. La exclusión, la discriminación, comienza por no dejar hablar al excluido, al discriminado. Obligándole a la afonía se imposibilita que grite señalando la situación injusta en la que vive, que haga comprender a los que le rodean que no es *normal*, ni *bueno*, ni *lo mejor para él* lo que le sucede. Es la necesidad de reconocimiento la que vertebra la petición no sólo de los movimientos de las personas discapacitadas o discriminadas por su diversidad, sino de cualquier otro movimiento social. Porque la solicitud comienza por querer ser miembro de la sociedad a la que se exige justicia. Es porque somos en sociedad, y queremos seguir siendo, por lo que necesitamos de la justicia.

Pero este “querer ser” en sociedad se ha tratado de responder de diferentes maneras, como ya hemos visto en capítulos anteriores. Por ejemplo, asegurando que es el interés por lo que nos unimos, como así lo hace la tradición contractualista, y que, por tanto, solamente merece la pena hacerlo con aquellos de los que podemos sacar un provecho, así que con los que nada tienen no es rentable relacionarse. También se han esbozado otras hipótesis, como la de la simpatía, la necesidad de estima y reputación que autores como Adam Smith consideraban la fuente de nuestra unión en sociedad; o la kantiana, según la cual es la racionalidad humana, la capacidad de darse leyes a sí mismos y obligarse a cumplirlas que tenemos los seres humanos, lo que nos conmina a relacionarnos con aquellos que tienen esta misma capacidad, de manera que sean un fin en sí mismos, y no meros medios. Naturalmente, aquellos seres no racionales, sean o no humanos, quedarán excluidos. No parecen elementos suficientes para responder a la pregunta que estamos buscando.

Sin embargo, partiendo de esta idea de la exclusión descubrimos otra fuente de la unión en sociedad, que no es el miedo a la muerte, sino un *motivo ético*, «justamente, la indignación que experimentan las personas al no ser reconocidas por las demás, al vivir la experiencia del no-reconocimiento, de la invisibilidad, y el consiguiente deseo de ser reconocidas»⁵⁵⁵. En aquel mundo pre-contractual que pergeñaba Hobbes (ese estado de continua guerra) existía algo más que la lucha continua por la vida. El otro, ese potencial enemigo, no reconocía a nadie como su semejante, y por eso podía asesinar a

⁵⁵⁵ CORTINA, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Asturias: Nobel, 2007, p. 164.

quien se interpusiera en su camino. Así que el mundo pre-social era el mundo del no-reconocimiento. Pero si «el temor a la muerte violenta es sustituido por la *indignación ante el desconocimiento* y por el *deseo de ser reconocido* [...] Es la “vida ética” del reconocimiento recíproco la que nos constituye, y no ese “artificio”, ese Leviatán construido del que habla Hobbes»⁵⁵⁶.

Somos a través del otro que nos mira. Como asegurábamos en la primera parte, nuestra identidad es dialógica, así que sería un error obviar esa necesidad de reconocimiento cuando precisamente es de ella de la que partimos. A decir de Rousseau esta necesidad se encuentra en el origen de las lenguas, ya que « [t]an pronto como un hombre es reconocido por otro como un ser que siente, que piensa, semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos lo llevan a conseguir los medios para lograrlo»⁵⁵⁷. Ser reconocido por otro como semejante a él, y, a su vez, reconocer a ese otro como semejante a mí, es lo que genera un *nosotros*. «En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad»⁵⁵⁸.

Y si aceptamos esta realidad comenzaremos a entender la autonomía más bien como interdependencia, abandonaremos el individuo irreal inventado por el liberalismo para encontrarnos ante un ser humano débil, con sus carencias, necesitado de otros seres para vivir, y sobre todo de seres de su misma especie, de otros humanos que lo reconozcan como tal, que le acepten con todas las consecuencias en ese Nosotros del que hablaba Levinas. Ciertamente la visión de semejante ser es mucho menos consoladora que la de aquel arquetipo del hombre autónomo, con derechos naturales, que se relaciona con los demás porque elige hacerlo para sacar un provecho de ellos, pero que podría no tratarlos si sacara mayor rédito no haciéndolo, ya que es plenamente independiente. Sin embargo, la nueva visión del ser humano interdependiente —que necesita del Otro para comunicarle lo que siente y lo que piensa, para definirse— nos sitúa de una manera más veraz frente a lo que somos y a los motivos que fundamentan nuestra unión. Una unión que no es una elección, sino una necesidad imperiosa.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁵⁵⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 19.

⁵⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 304.

De hecho, si analizamos los últimos 20 siglos de la historia de la humanidad, podemos verla como un proceso inclusivo. Los derechos que ostentaban unos pocos al principio de este período han ido ampliándose mediante una lucha constante, en la que a través incluso de guerras y revoluciones, los campesinos, los trabajadores manuales, los extranjeros, los negros, las mujeres, etc., han ido sumándose a la adquisición de derechos de ciudadanía. Todas esas voces que no eran reconocidas como interlocutoras, han ido alzándose hasta tener un papel en el discurso político. Es precisamente en este punto en el que se encuentran los movimientos de las personas con discapacidad, al plantear que han sido tratados injustamente y exigir los derechos que creen corresponderles. Y aunque es cierto que « [...] no es moralmente obligatorio, ni siquiera es políticamente obligatorio, satisfacer las exigencias de cualquiera que se sienta diferente [...] sino sólo de aquellos que cuentan con *expectativas que pueden mostrarse como legítimas*, es decir, que pueden mostrar que han sido tratados de manera injusta»⁵⁵⁹, creo que a lo largo de este trabajo (y de otros muchos) se ha dejado meridianamente claro que las peticiones de las personas con discapacidad son completamente legítimas, ya que se fundamentan en un trato continuamente injusto que se ha dado a lo largo de toda la historia de la humanidad y prácticamente en la totalidad de las civilizaciones que han habitado y habitan el planeta tierra.

De todas formas, si luchamos porque los demás nos reconozcan, si de hecho esa búsqueda por ser reconocidos es motivo basal de nuestra unión en sociedad, debemos hacer uso de alguna herramienta que nos permita cumplir nuestro objetivo. La guerra podría ser una opción plausible para lograr ser reconocido por el otro, pero aunque la fuerza de las armas podrá rendir a nuestro enemigo, nunca conseguirá un reconocimiento mutuo. Naturalmente, lo que se busca no es una relación de vasallaje, sino de igualdad, entre personas que se exigen mutuamente. Y esta exigencia solamente se puede asumir a través del diálogo. Así que todos los seres que tengan la capacidad de comunicarse lingüísticamente deben ser aceptados como interlocutores, aunque sea de manera virtual. Deben ser reconocidos y reconocer a los otros seres con su misma capacidad lingüística. Pero, también, «si alguno de los que pertenecen a la especie de seres que tienen la posibilidad de ejercer esa competencia comunicativa, no puede hacerlo por razón de discapacidad grave, otros tienen que representar sus intereses advocatoriamente cuando se trata de justificar la legitimidad de normas que les

⁵⁵⁹ Cortina, op. cit., p. 169.

afectan»⁵⁶⁰. Volvemos nuevamente a la idea de potencialidad. Es el pertenecer a una especie con determinadas características (en este caso, la humana) lo que impele al resto de miembros de dicha especie a escuchar y atender sus intereses, y, en última instancia, si no existe otra posibilidad, a representarlos advocatoriamente. No deberíamos olvidar que un ser humano solamente puede desarrollarse entre humanos. Y al igual que existen pocos robinsones tampoco existen muchos Mowglis y, en cualquier caso, un niño criado solamente entre animales, aunque pueda llegar a sobrevivir, tendrá carencias evidentes en su desarrollo como ser humano. Así que mientras los leones se desarrollarán como tales entre leones y los elefantes harán lo propio entre elefantes, los humanos sólo lo harán entre humanos.

Esta potencialidad de todo miembro de la especie humana y su necesidad de sentirse reconocido —y por tanto de reconocer a sus semejantes y de desarrollarse como tal entre ellos— será lo que en primera instancia defina el porqué de ser en sociedad y lo que justifique la aceptación en igualdad de condiciones de todo ser humano en el seno de la sociedad. Es cierto que el miedo o la utilidad son motivos para la unión y la colaboración, pero tomados aisladamente no son suficientes. Erraremos si no introducimos también sentimientos morales como la compasión, o la necesidad de reconocimiento.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 182.

D. CONCLUSIONES

¿Queremos una sociedad futura sin discriminación en la que cada persona sin importar lo capaz, o inteligente, o productiva, o útil, o con independencia de su capacidad de andar y correr, de hablar o de oír, etc., tenga la oportunidad de vivir y disfrutar de la vida a cualquier edad? O, ¿queremos una sociedad discriminatoria en la que sólo las personas que son útiles, capaces, inteligentes, hábiles, con buena vista y oído, etc., sean bienvenidas y se les permita vivir y disfrutar lo que la sociedad tiene que ofrecer?

La manera en la que nosotros y nuestros descendientes vivirán en el futuro depende de cómo nos veamos los unos a los otros hoy. Depende del concepto que tenemos de lo que es un ser humano hoy y de si queremos o no seleccionar los seres humanos que se nos unirán en el futuro. También depende de si queremos ser bienvenidos en nuestra sociedad a medida que nos hacemos mayores o si tenemos un accidente.⁵⁶¹

El objetivo de este trabajo es mostrar la importancia que tienen los fundamentos de una teoría sobre la discapacidad a la hora de encontrar determinados elementos que ayuden a establecer una teoría política más justa. Para ello, hemos tratado de señalar errores, malentendidos y prejuicios que a lo largo de la historia del pensamiento y de la filosofía política han posibilitado el destierro, la exclusión o, directamente, el asesinato, de millones de personas a causa de sus características físicas, sensoriales, psíquicas y/o mentales. Hemos alertado de que cualquier teoría política con tales errores, malentendidos y prejuicios no puede ser considerada justa, aunque pretenda denominarse como tal. Desgraciadamente, también hemos descubierto que, según eso, no existe ninguna hasta la fecha que sea justa. Por lo menos que llevada a la práctica no haya violado sistemáticamente incluso sus propios planteamientos teóricos, con tal de eliminar u ocultar la diferencia que representan los llamados minusválidos, retrasados, subnormales, etc.

Solamente en los últimos cuarenta años se han comenzado a elaborar teorías que tratan, en algunos casos, de integrar a los excluidos en la sociedad vigente y, en otros, de modificar la propia estructura y determinaciones sociales, ya no para buscar la integración, sino la convivencia en igualdad de derechos de todos los seres humanos. Teniendo en cuenta que estas teorías han sido elaboradas principalmente por personas que sienten en sus propias vidas la conculcación de derechos debido a su constitución física, mental..., surge la intuición de que la ceguera ideológica y falta de empatía es lo

⁵⁶¹ Guibet-lafaye y Romañach, op. cit.

que ha posibilitado en gran medida dicha conculcación de derechos. Así las cosas, creo que podemos concluir que:

1. Desde ciertos ámbitos de la filosofía política se creó un ser humano irreal, inexistente —que tiene que ver más con miedos y deseos que con la realidad—, en el que se sustentaban sus teorías morales y de ciudadanía. De manera que cuanto más se alejase un individuo del ideal, más desamparado se quedaba. Sin embargo, seguía existiendo. Y como los deseos no son suficientes para hacer desaparecer a un ser que existe, tanto los teóricos como, sobre todo, las personas que llevaban a la práctica dichas teorías, se veían obligadas a tratar con *eso* que no debería existir. Es desde esta perspectiva como se ha intentado afrontar el *problema* y se ha entendido tal situación como un problema a resolver.

Tanto su negación como la distorsión en las implicaciones de su existencia han traído consigo respuestas piadosas, atroces o timoratas, pero siempre con el nexo común de partir de la ignorancia. Precisamente esos seres situados en la periferia de las teorías políticas deberían ser el eje que las sustentase, puesto que representan el núcleo duro de lo que es un ser humano. En su mortalidad, en su debilidad física o en su necesidad de la sociedad para cualquier tarea de su día a día, es donde encontramos su esencia.

Los demás animales no necesitan, para *ser*, de un sistema sanitario, ni judicial, ni militar; no necesitan para subsistir de alimentos o ropa procesados por otros congéneres; y así, un largo etcétera. Precisamente, una de las características de la civilización es que nos hace dependientes de cada vez más seres, ya sean humanos o no. Cualquier avance científico supone que dependamos de un agente externo más que nos procure el servicio, que genere el objeto, que establezca las normas para su uso, etc. Que se prefiera enfatizar nuestra individualidad, nuestra autonomía, nuestra capacidad de darnos normas a nosotros mismos, no debería cegarnos ante una realidad evidente. Creernos enfrentados a la sociedad, oprimidos y limitados por su mera existencia, es una ficción tan disparatada que se cae por su propio peso con imaginar qué nos sucedería a cada uno de nosotros si mañana, al despertar, nos encontrásemos solos en el mundo. Sencillamente, la gran mayoría perecería, y no ya por no poder procurarse alimento o cobijo, que también, sino de simple desesperación⁵⁶². No somos seres independientes, sino interdependientes.

⁵⁶² Que existan naufragos que consigan, perdidos en islas desiertas, vivir una temporada con aquello que se puedan procurar por sus propios medios, no niega nada de lo dicho, puesto que es evidente que se trata

Al hilo de lo anterior, hemos descubierto que solamente hay un tipo de libertad humana posible, que cumpla con los requisitos expuestos, que no necesite de individuos aislados, sino, al contrario, que parta desde esa necesidad de interdependencia no atendida ni por la libertad liberal ni por la republicana; ni por la positiva, ni por la negativa; ni por la de los modernos, ni por la de los antiguos. Un tipo de libertad que se vuelve al *otro*, sin el que el *yo* no podría vivir, aceptando la petición de reconocimiento que ambos solicitan como pertenecientes a la sociedad y que los convierte en *nosotros*. Entendida así, como social, la libertad es capaz de resistir ante el determinismo al que creo que nos guía inevitablemente su visión tradicional, a nada que seamos conscientes de la imposibilidad efectiva de establecer cuáles son realmente nuestros deseos; a nada que asumamos que la disposición genética y la interacción con el entorno los construyen en buena medida y, deprimidos, caigamos en el pozo determinista. Será, pues, aceptando que, como seres sociales, nuestra libertad también debe ser social que podamos construir una teoría política más acorde con nuestro conocimiento respecto de la psicología humana, y con lo que se vislumbra que conoceremos en el futuro.

2. Por otra parte, junto a la errónea, sesgada y arbitraria definición de lo que es el ser humano, nos encontramos con una visión fundada en el más absoluto prejuicio respecto a lo que supone vivir con una particular constitución física, sensorial, psíquica o mental. Se da por hecho que determinadas vidas deben ser erradicadas porque el vivirlas es un tormento atroz. Pero el análisis se lleva a cabo desde las supuestas características que emanan de la definición de persona que se ha dado previamente, que establece lo que debe ser necesario para que una vida merezca la pena. Sin embargo, la propia experiencia de las personas descartadas por carecer de dichas características —que dista mucho de ser uniforme y unívoca, al contrario, hay tantas opiniones como personas— debería ser lo suficientemente elocuente como para desmentir la tesis original. Su realidad es la que tendría que analizarse, pero no desde un punto de vista médico, sino ateniéndose a las actividades diarias que realizan o podrían realizar. Porque, por si no ha quedado claro todavía, el gran error de las teorías políticas, sobre esta cuestión, ha sido el de medicalizar el cuerpo de algunas personas, confundiendo, a través de un juego metonímico, la parte con el todo, y encarnando la discapacidad en sus cuerpos, convirtiéndola en lo que *son*. Así que pasan de ser seres humanos o personas, a ser

de una situación temporal. De hecho, es la posibilidad de volver a la civilización lo que les impele a seguir luchando por seguir con vida. El ejemplo que he expuesto es radicalmente diferente, puesto que no habría civilización a la que volver.

exclusivamente enfermos, minusválidos o discapacitados. En cualquier caso, se convierten en un asunto única y exclusivamente médico. La política se desvanece dejando el espacio despejado para la medicina. Por eso, durante años, los psiquiátricos han sido un campo abonado para los abusos, para la conculcación de derechos, porque la ciencia médica era la que establecía las normas. Y, por lo mismo, a pesar de que con esfuerzo se ha conseguido que los derechos humanos rijan —aunque sea nominalmente— cualquier institución, se considera progresista una ley cuya propuesta es “encarcelar” a miles de personas a pesar de no haber cometido delito alguno⁵⁶³, de encerrarlas en residencias creadas *ad hoc* para su internamiento. Sencillamente porque se sigue entendiendo que son cuerpos enfermos cuyo trato corresponde a profesionales de la medicina.

Sin embargo, como a pesar del engaño metonímico son seres humanos, y no cuerpos enfermos, la medicina se ve incapaz de tratarlos, porque sus requerimientos le sobrepasan. La ciencia médica trata con la enfermedad, así que aportará muy poco a una persona que no lo esté, o incluso aun estándolo, no podrá ayudarle en aquello que sea ajeno a la enfermedad. Pero si la encerramos en una residencia, en la que los horarios de las salidas o de las comidas, el autocuidado y cualquier tarea que se pueda realizar está diseñado por profesionales médicos, sin que su destinataria tenga ni voz ni voto, lo que habremos conseguido es que el entramado socio-sanitario se encargue de asignar sus derechos humanos y de ciudadanía, o por lo menos muchos de ellos, según le convenga. Y eso a todas luces sobrepasa sus funciones.

Este poder casi absoluto que se le otorga a la medicina sobre ciertas personas sólo se explica por la medicalización de sus vidas, que fuera de este ámbito —el socio-sanitario— son un huésped incómodo para las políticas socioeconómicas dominantes. Así que el supuesto error (la medicalización) se convierte en una estupenda excusa para no modificar la definición inicial de lo que es ser humano y persona. Es como si tras establecer que todos los cuervos son negros, apartásemos o matásemos a todos los cuervos de otro color, para no tener que cambiar nuestros presupuestos. Creo que no cabe duda de que esto es hacer trampa, aunque, curiosamente, algunos teóricos políticos han estado trampeando durante siglos y nadie ha parecido darse cuenta del juego de tahúres que se estaba llevando a cabo. De hecho, han tenido que ser las propias personas

⁵⁶³ Me estoy refiriendo a la *Ley de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia*, más conocida como *Ley de la dependencia*, a secas.

que estaban siendo apartadas y excluidas las que levantando la mano, para hacerse notar, hayan descubierto el amaño.

Lo que planteo es que el prejuicio con que se ha analizado las vidas de ciertas personas con determinada constitución física, sensorial, psíquica o mental, y que conlleva un error de base en las teorías que hemos examinado, es un prejuicio intencionado, que convenía a los postulantes de las teorías políticas. Y aunque en algunos casos el error se haya podido deber al olvido, tampoco ésta parecería ser una excusa razonable. De todas formas, y por esto mismo, aunque todas las teorías políticas analizadas en el segundo apartado adolecen de problemas similares, no todas se encuentran igual de limitadas o subyugadas por esos problemas, ya que no todas entienden la sociedad de la misma manera.

Así, el contractualismo tiene serios problemas a la hora de aceptar como firmantes a seres que considera intrusos, ya que desde sus postulados se entiende que no pueden aportar nada. Por tanto, si se les dejase formar parte del pacto se convertirían en una especie de topos que destruirían la sociedad, puesto que los demás firmantes no verían útil mantener el contrato con unos participantes que aportan tan poco. Esto es precisamente lo que postula la cláusula de la igualdad aproximada, al establecer que solamente se puede pactar con el que tiene algo que ofrecer, pero que, además, no posee ni mucho más ni mucho menos que el resto. Y con esta idea en mente —desconozco si consciente o inconscientemente— es como Rawls considera que se debe atender en segunda instancia los derechos de seres humanos que queden fuera de sus definiciones de ciudadano y persona. Aunque no haga referencia a ella, la idea de igualdad aproximada sigue palpitando en todo su esplendor.

Sin embargo, otras teorías políticas, como la socialdemocracia, en un primer momento parece que no se encuentran con el escollo de la igualdad aproximada, ya que lo que buscan es lograr la igualdad al final del trayecto. El foco no deberíamos situarlo, entonces, en el punto de partida, sino en el de llegada. Así, daría lo mismo, o eso parecería, que una persona fuera pobre, no tuviera piernas o careciese de la capacidad de tener una concepción del bien, sino que finalmente dejase de ser pobre, de no tener piernas y de ser incapaz de regirse por su concepción moral. Y para lograrlo, el Estado tendría que ejercer un papel fundamental, distribuyendo la riqueza, por ejemplo. Pero ¿qué sucede con la ausencia de piernas o de autonomía moral? Porque su sustrato parece radicalmente diferente al de la ausencia de dinero. Es aquí donde la socialdemocracia

colapsa, al no saber ofrecer una respuesta sólida. «Que se le repongan las piernas y se le dé un cerebro nuevo» —podría responder un socialdemócrata—, pero esto no es Oz. Así que, en lugar de en manos del mago, se les deja en manos de la ciencia médica, que es la que debe saber qué hacer en estos casos. Claro, lo diremos una vez más, otorgarle el poder absoluto sobre las vidas de cualquier persona es un error, además de una abdicación de la propia teoría política, ya que no estamos hablando de gestionar determinada enfermedad, sino de la vida entera, derechos incluidos, de una persona.

Finalmente, tanto el liberalismo, como el contractualismo o la socialdemocracia, proponen una respuesta que es injusta desde sus propios postulados teóricos, en una suerte de esquizofrenia, que le lleva al primero (liberalismo) a defender la libertad de los individuos, pero a aceptar que se encierren a millones de esos individuos —y no precisamente por haber cometido acto delictivo alguno—, excluyéndolos incluso de cualquier tipo de trato moral, como podemos colegir de la metáfora humeana respecto a la supuesta raza extraterrestre con cualidades parecidas a las humanas pero con mucha menor fuerza física; que lleva al segundo (contractualismo) a considerar que el contrato social tiene el objetivo de conseguir que las diferencias naturales se conviertan en igualdad social, como así pretendía Rousseau, pero excluye a determinadas personas por sus capacidades, por esas diferencias naturales; y a la última (socialdemocracia) le lleva a buscar como objetivo un mundo donde todas las personas puedan desarrollar sus capacidades, sin coacciones de ninguna clase, pero encierra a muchas de esas personas, también sin haber cometido delito, coartando todas sus posibilidades de desarrollo personal o de cualquier otro tipo. Y, sin embargo, a pesar de violar sus propios presupuestos no parece que los postulantes de las teorías mencionadas se hayan dado cuenta de la incongruencia. Ni siquiera de que es el modelo médico el que sustenta su esquizofrenia.

Por eso es necesaria una teoría política que no barra debajo de la alfombra a aquellos individuos que le estorban, sino que trate de encontrar acomodo para todos los seres humanos, y que busque las herramientas conceptuales necesarias para lograr dicho objetivo.

3. La asunción de que la ciencia médica sería capaz de hacer desaparecer los cuerpos anormales, a través de la cirugía y la rehabilitación, trajo consigo el fin del modelo de la

prescindencia⁵⁶⁴, que pretendía acabar con la diferencia mediante la eliminación del diferente. El nuevo modelo, por el contrario, considera que es capaz de solucionar el problema de los cuerpos y mentes *anormales*, sin eliminar a sus portadores. Así que el no pretender ya la muerte de las personas parece que le dio la legitimidad suficiente como para convertirse en la baliza para todos los Estados occidentales, a la hora de articular las políticas para legislar sobre las vidas de esas personas consideradas física y/o mentalmente anormales, aunque los fundamentos de su discurso estuvieran fuertemente entroncados con el de la prescindencia

El modelo médico rota sobre la base de dos pilares. Por una parte, asegura que hay cuerpos que están contrahechos, a los que considera enfermos y a los que contrapone los sanos. No existe otra posibilidad, ya que aprehende el mundo a través de un lenguaje binario donde solamente hay dos estados posibles. Por otro lado, considera que es capaz de lograr la rehabilitación de muchos de esos cuerpos considerados enfermos. Sin embargo, se ve incapaz de gestionar adecuadamente aquellos que ni están enfermos ni son normales. Estos cuerpos dinamitan el lenguaje binario del modelo médico y lo colapsan, aunque, en la práctica, los profesionales médicos actúen como si no existiera ningún dilema. Es esta autosuficiencia lo que permitirá a la medicina asumir como propia la tarea de determinar qué derechos les corresponden, en un proceso donde los propios afectados no serán escuchados. Toda persona que entra en el ámbito socio-sanitario es considerada enferma, aunque haya sido desviada allí por la incompetencia estatal, que se ve incapaz de saber qué hacer con esas personas que o bien teóricamente no deberían existir o bien están contrahechas y tienen que ser apartadas de la sociedad, con la excusa de que no aportan lo suficiente o de que es mejor para ellas el que se las “cuide” en un ámbito profesional y acotado.

Así que esta simbiosis entre las teorías políticas dominantes, las prácticas estatales occidentales y el modelo médico no parece algo casual, sino más bien necesario. De hecho, ha sido tan útil que en la actualidad en todo occidente existe un gran negocio alrededor de la asistencia, que mueve miles de millones de euros anualmente y aporta millones de trabajadores al entramado productivo de los países, tanto directa como indirectamente. Lo que, a pesar de las apariencias, no tiene por qué redundar en pro de las personas supuestamente beneficiarias, ya que cosificadas por el sistema,

⁵⁶⁴ Como modelo dominante a nivel global, por supuesto, ya que en ciertos aspectos y lugares sigue más que vigente.

sencillamente se han convertido en la materia prima, el combustible que echar a la caldera para que la máquina siga funcionando. En definitiva, la discapacidad se ha convertido en una industria que conviene mantener activa. Yendo a lo concreto, a las frías cifras, nos encontramos con algunos ejemplos clarificadores⁵⁶⁵:

Diez millones de estadounidenses (casi el 4% de la población) necesitan una persona que les ayude a lavarse, vestirse... Es decir, a realizar las tareas cotidianas de cuidado personal —en el resto de los países occidentales se da un porcentaje similar—; en 1992, las 500 principales ONGs británicas relacionadas con la discapacidad tuvieron unos ingresos totales superiores a los 3.000 millones de libras; la organización británica Perros Lazarillos para Ciegos, en 1994, tenía un activo de 160 millones de libras; según un estudio del Instituto Bob Hopkins concluido en 1999 el tercer sector⁵⁶⁶ mueve anualmente 1,1 billones de dólares y da trabajo a 19 millones de personas a tiempo completo⁵⁶⁷. En España nos encontramos que de manera directa el tercer sector emplea a más de 800.000 personas (cifras de 2001)⁵⁶⁸.

Lo anterior es solamente una pequeña muestra de lo que mueve el tercer sector, que, a su vez, solamente es una parte del dinero y el empleo que existe alrededor del negocio de la discapacidad. Así que no es de extrañar que leyes como la LEPA tengan como objetivo internar a las personas dependientes en residencias, en lugar de contratar a un asistente personal, porque la primera opción generaría mucho más empleo que la segunda⁵⁶⁹. Si tenemos en cuenta que se necesitan arquitectos, capataces, peones, albañiles, electricistas, fontaneros, etc., para construir las residencias; que también es preciso contratar administrativos y gestores que las administren; además del personal

⁵⁶⁵ Datos obtenidos de De Lorenzo García, op. cit.; y de DRAKE, Robert. F. “Una crítica del papel de las organizaciones benéficas tradicionales”. En: Barton, Len (comp.). *Discapacidad y sociedad*, ed. cit., pp. 161-180.

⁵⁶⁶ Llamado así el integrado por las Organizaciones No Gubernamentales (el primero sería el relacionado con las administraciones públicas y el segundo el sector empresarial).

⁵⁶⁷ Teniendo en cuenta las características especiales de este sector, el dato es un cálculo de las personas que trabajan en él y las horas que cada una de ellas pasan trabajando. Haciendo un prorrateo equivaldría a 19 millones de trabajadores a tiempo completo.

⁵⁶⁸ DELGADO GARCÍA, José Luis (Dir.). *Las cuentas de la economía social el tercer sector en España*. Madrid: Civitas Ediciones, 2004, p. 36.

⁵⁶⁹ De otra forma no se comprende que a pesar de que el coste medio residencial mensual por persona, por lo menos en los centros dependientes del IMSERSO, sea de 4.497,3€, mientras que los proyectos de vida independiente que impulsan asistencia personal, como el de Barcelona, tengan un coste mensual, de 2.483,94€, la ley se decante por la primera opción. Y esto, claro, sin tener en cuenta el coste de construir cada residencia. Para tener una visión ampliada y pormenorizada: ROMAY NÓVOA, Jose Antonio, RUEDA BRENES, Miguel y HORTAL JAPÓN, Coral. *La asistencia personal. Un recurso económicamente eficiente, social y humanamente deseable, y excelente en el empleo*. [En línea]. España: Foro de Vida Independiente, 2011. Disponible en:

<http://www.forovida independiente.org/book/export/html/362>

sanitario — médicos, enfermeros, etc. —, frente a la contratación de una persona (o dos o tres o...) por dependiente, resulta que su internamiento es mucho más “positiva” para la sociedad. Considerando que se asume que a nivel económico, por lo menos de manera directa, no va a aportar nada, será mejor sacar todo el rédito indirecto a su situación. Sin embargo, es el propio internamiento el que imposibilita ese posible retorno económico. Una buena parte de las personas consideradas dependientes por la ley, incluso las grandes dependientes, con un entorno accesible e inclusivo podrían llevar una vida laboralmente activa. Lo seguro es que no lo lograrán si se les encierra en una residencia y se anula toda su capacidad de decisión y de autogestión, limitándoles hasta su libertad de movimiento.

De todas formas, aunque ésta sea una realidad más que plausible, no considero que sea un asunto central, ya que «la participación en el mercado laboral debe ser la consecuencia de ejercer una ciudadanía plena; no el requisito previo»⁵⁷⁰. Nos estaríamos equivocando si pretendiéramos que es la posibilidad de que una persona sea laboralmente activa la que justifica el cambio de paradigma. Caeríamos en el mismo error de Rawls, cuando considera que un ciudadano es aquél que puede cooperar activamente durante toda su vida. Es decir, que puede trabajar y obtener un rendimiento económico por su esfuerzo, que luego invertirá en diversos bienes. Esta idea, además de ser insostenible, puesto que no existe ese ciudadano ideal que coopere de la forma requerida durante toda su vida, sustenta la ciudadanía, en último término, en la capacidad de participar en el mercado laboral. Pero ésta debe ser fruto de aquélla, y no su requisito previo. Estructurar la ciudad, la sociedad y sus instituciones de manera que no sean motivo de exclusión, ni de opresión, sino que cobijen la diversidad humana en su interior, con el fin de que cualquier persona, independientemente de su condición física, psíquica, sensorial o mental, tenga tanto en teoría como en la práctica los mismos derechos de ciudadanía que el resto de sus congéneres, es una necesidad imperiosa. Pero no por la supuesta integración laboral que conllevaría, sino porque es una cuestión inaplazable, de justicia, lograr los mismos derechos para todas los seres humanos.

⁵⁷⁰ Extracto de la conferencia de Antonio Centeno ante el parlamento de Catalunya, el 24 de mayo de 2010, en la Comisión de estudio de la situación de las personas con discapacidad. VID. CENTENO Ortiz, Antonio. “Marco legislativo de la dependencia. Una visión crítica desde los derechos humanos. En: PIÉ Balaguer, Asun (coord.). *Deconstruyendo la dependencia. Propuestas para una vida independiente*. Ed. cit., p. 178.

4. Con esta perspectiva han surgido, en los últimos cuarenta años, voces desde el propio colectivo de las personas con discapacidad. Primero fue el movimiento por la vida independiente que apareció en los años setenta en Estados Unidos, cuyos integrantes solicitaban las mismas posibilidades de acceso que sus congéneres. Querían estudiar y poder elegir la universidad que más les interesase, como el resto de estudiantes universitarios; querían poder trabajar y acceder a los medios de transporte para ir al trabajo, de la misma manera que hacían los demás trabajadores. No pretendían un cambio de modelo político o económico; exigían las adaptaciones necesarias para poder acceder a los mismos derechos y obligaciones que el sistema político-económico estadounidense ofrece. De ahí que sus peticiones fueran dirigidas exclusivamente a un colectivo concreto, por lo menos en un primer momento. Más adelante, al extenderse a otros países, como Inglaterra, el movimiento adquirió un sentido más global.

La principal diferencia entre ambos modelos radica en que el estadounidense estaba dirigido por y para personas con plena autonomía moral y capacidad intelectual para incorporarse al sistema educativo y productivo del país, cuya exclusión dependía únicamente de la inaccesibilidad material de edificios y transporte; el modelo inglés, en cambio, introdujo la necesidad de un cambio político donde los derechos no girasen en torno a la capacidad productiva de una persona, sino al hecho de ser humano. Por eso, además de a los “discapacitados” físicos y sensoriales, se pudo integrar a los psíquicos y mentales, bajo el mismo paraguas, que finalmente se cristalizó en el modelo social.

Los nuevos presupuestos implican no sólo la eliminación de barreras arquitectónicas, sino que también hacen necesario modificar el sistema educativo, legal, político y económico de cualquier Estado porque, no nos engañemos, no existe ningún país donde se hayan seguido las tesis del modelo social. Pero, además, conlleva una nueva visión de la ciudadanía, del concepto de persona, y reubica nuestra disposición como seres humanos con una posición relevante dentro del discurso de los derechos. Es una bandera que, por otra parte, el modelo de la diversidad —el último que hemos analizado— asume como propia, destacando que es en el campo de la bioética donde se decide qué es un ser humano y qué trato merece, y que, por tanto, debe ser uno de los caballos de batalla para cualquier modelo teórico que pretenda acabar con la discriminación por cuestiones de, dicho en su lenguaje, diversidad funcional.

5. Es en este punto donde nos encontramos en un equilibrio complicado entre lo que es la vida humana, que tiene derechos, y aquella vida que no es considerada humana y,

por tanto, o bien carece de ellos o bien su lista de derechos está mermada. El propio modelo de la diversidad se ve incapaz de trazar una línea divisoria o cuando menos no lo intenta. Por el contrario, trata de señalar la contradicción que supone eliminarla solamente por motivos de discapacidad. Sencillamente, por ejemplo en casos de aborto, si legalmente se decide que un feto a partir de cierto mes no debe ser abortado, no parece sensato añadir “a menos que tenga alguna deficiencia”. Ya hemos visto que esta salvedad se basa únicamente en el prejuicio, al suponer desde fuera qué vidas es mejor no ser vividas. Teniendo en cuenta la heterogeneidad de las respuestas y las motivaciones de las personas que viven esas vidas vetadas (si son cuestionadas respecto a si hubieran preferido no nacer o si prefieren morir a seguir viviendo) es de una prepotencia atroz pretender que realmente haya una respuesta válida que utilizar como guía. Sobre todo si la preferencia por no nacer o por morir se debe en muchas ocasiones a cuestiones materiales y no propiamente a la supuesta deficiencia. Si es el entorno el que lleva a una persona a querer morir, y suponiendo que tal opinión pudiera extrapolarse al resto de personas en sus mismas condiciones físicas y mentales, resulta completamente injusto decantarse por el aborto eugenésico para que ningún feto llegue algún día a ser una persona con dichas características, en lugar de decantarse por cambiar el entorno, para que deje de ser opresivo y excluyente. Si se decidiese acabar con los fetos de las familias pobres con la intención de eliminar la pobreza, además de considerarlo una política aberrante, sería fácil demostrar que es del todo ineficiente, puesto que así es imposible acabar con la pobreza, siempre y cuando no se cambien las condiciones materiales de dichas familias. Claro que, cambiándolas, dejaría de tener sentido tal política —la de acabar con la pobreza eliminando los fetos de las familias pobres—, puesto que ya no serían familias pobres.

Entonces, en lugar de determinar qué vidas merecen ser vividas y cuáles no, el objetivo debería ser la creación de un entorno accesible para cualquier persona, independientemente de su condición física, psíquica, sensorial o mental. Y es esto precisamente lo que proponen modelos como el social o el de la diversidad. Si el problema es el modo en el que está estructurada la sociedad, la solución debe llegar por cambiarla. En este punto es pertinente recordar la cita con que comienza este apartado. Hemos de saber qué respuesta vamos a dar ante la pregunta de si queremos un mundo donde sólo los útiles, los que tienen buena vista y oído, los inteligentes, los hábiles puedan vivir; o si preferimos una sociedad inclusiva donde la diferencia no sea

desechada por el mero hecho de ser diferencia, donde los que no tienen buena vista, ni oído, ni son hábiles, ni inteligentes, ni son bien parecidos, también vivan en comunidad, sin ser apartados ni encerrados en guetos residenciales o escuelas especiales. Nuestra respuesta no puede ser timorata ni ambigua. Al contrario, la pregunta requiere un *sí* o un *no* rotundos. Si queremos un mundo inclusivo nos decantaremos por la segunda opción; de lo contrario, por la primera. Pero debemos ser conscientes de lo que supone decantarse por ese mundo elitista, que excluye y oprime a una parte de los seres humanos que viven en él. Y la pretensión de que el número de brazos y de piernas, la capacidad intelectual, o la agudeza visual de un ser humano lo sitúan en el pelotón de los peores, en un estrato rebajado de humanidad, será inevitablemente un camino hacia su minusvaloración, exclusión y, finalmente, eliminación.

Ni siquiera es válido el argumento de que al definirlo como *peor* o como *menos válido* estaremos en mejor situación para hacer frente a sus necesidades. Ya que si, por ejemplo, se entiende a un estudiante ciego como un estudiante *peor* o *menos válido* que el resto de sus compañeros videntes, o bien se admite que se le puede capacitar para dejar de ser *peor* o bien se le da por desahuciado y se acepta que cualquier gasto de recursos en él es una pérdida absoluta. En el primer caso, el asumir que se le puede capacitar para llegar a ser igual que los demás niega de hecho que sea *peor* estudiante que el resto de sus compañeros, ya que se admite que si bien parte desde más atrás, puede llegar a igualarles. Y si les iguala y deja de ser *peor*, entonces, ¿para qué definirlo como tal? Pero, en el segundo caso, sencillamente se le impedirá estudiar, puesto que gastar recursos en él se entiende como una pérdida de tiempo. Así que, como vemos, intentando definir la realidad de las personas en términos de más o menos valiosos, o bien no ganamos nada o bien terminamos conculcando los derechos de muchas de ellas⁵⁷¹.

Y debiéramos ser conscientes de que si vivimos lo suficiente, si llegamos a ancianos, nos encontraremos en el lado de los excluidos. Claro, es una tremenda equivocación entender la vejez como aquel periodo vital en el que se debe o ser encerrado en una residencia y drogado por un personal sanitario eficiente, o quedarse en casa, sin poder salir, ni tener relación alguna con personas durante días o meses, con el único fin de esperar la buena muerte. Desgraciadamente, es lo que sucede en gran medida en nuestra

⁵⁷¹ ¿No sería una vía de actuación más positiva atender sus necesidades —y no sólo las suyas, la de todos los estudiantes en general— sin etiquetas estigmatizantes?

sociedad, exceptuando los casos de aquellas personas que tengan ingentes cantidades de dinero o un núcleo familiar que las apoyen y que pueden escapar de semejante final.

Resulta que cada vez se hace más patente que la diferencia es más común que la norma; resulta que cada vez se hace más visible que el arquetipo de la normalidad es una creación para darnos la seguridad que nuestros frágiles cuerpos son incapaces de proporcionarnos. Una caída en el baño, un accidente de coche, una enfermedad genética o sobrevenida, o simplemente una edad avanzada, nos pueden situar fuera de la norma, en el campo de los excluidos, encerrándonos con ellos en sus guetos, en sus residencias... En definitiva, nos puede convertir, y lo hará, en uno de *ellos*. Así que además de ser una cuestión de justicia, es también una cuestión de pura supervivencia de la especie humana. Por supuesto, el autor de estas líneas ya es *uno* de *ellos*, ya siente en sus propias carnes la opresión y la exclusión de la que venimos tratando aquí. Pero que el lector sea ajeno a esta realidad, no lo olvidemos, solamente es fruto del azar o del tiempo.

6. Si lo que queremos es encontrar una teoría política justa, o cuando menos lo más justa posible, que se merezca el título que Rawls dio a su obra más importante, debemos aceptar que la única opción posible es una sociedad inclusiva, que atienda las necesidades de sus miembros, con independencia de su condición física, psíquica, sensorial o mental. No sirve como excusa que el hacerlo dependa, no de la teoría política que se establezca, sino de los recursos económicos de los que se dispongan. También de ello dependerá que haya un sistema judicial y policial imparcial y eficiente, que las elecciones sean plurales, que exista libertad de expresión, de religión o de pensamiento, etc., y pocos dudarán de que una sociedad sin libertad, sin elecciones libres, sin jueces, ni policías imparciales..., será injusta. Todos los derechos son costosos, así que la ausencia de recursos económicos no es una prueba que justifique por qué no se llevan a la práctica, sino la muestra fehaciente de que nos encontramos ante un sistema y una teoría política —la que lo sustenta— ineficientes y terriblemente injustos.

Al contrario, los fundamentos teóricos son de la máxima importancia, situándose en el mismo nivel de los recursos materiales, pues serán aquéllos las que determinen cómo se gestionarán éstos. Pero, además, también serán los que determinen cómo se debe estructurar la ciudad a nivel urbanístico; cómo deben construirse los edificios, tanto públicos como privados; cómo deben fabricarse y legislarse los medios de transporte y

cualquier bien de consumo, etc. Y esto se llevará a cabo, en gran medida, con independencia de los recursos materiales de los que se dispongan. De ahí que la teoría política que buscamos debe sustentarse sobre la base de una democracia constitucional, la única que puede garantizar los derechos humanos y de ciudadanía.

7. Es en este sentido como los movimientos que dan voz a las personas con discapacidad plantean la necesidad del *diseño universal* y los ajustes razonables — también el de la asistencia personal— para cumplir el objetivo de la inclusión. Solamente si en el mismo momento en que es ideado cualquier objeto de uso corriente se plantea como requisito *sine qua non* que pueda ser utilizado por el mayor número posible de personas, estaremos realmente afrontando el problema con alguna garantía de éxito. Desde los edificios y el transporte, pasando por los teléfonos móviles o las televisiones, y un largo etcétera, es imprescindible que todos los productos elaborados por el ser humano lo sean sobre la base del diseño universal, a sabiendas de que aun así, en casos concretos, será necesario llevar a cabo ajustes razonables. Esta cuestión tiene una importancia fundamental; no es ni mucho menos baladí, ya que es imposible crear una sociedad inclusiva, respetar, garantizar y desarrollar los derechos humanos y de ciudadanía sobre una base diferente a la del diseño universal. Así es como las teorías que han surgido dentro del propio movimiento de las personas con discapacidad han logrado un importante avance en la búsqueda de una teoría política justa, al tratar de reducir al máximo las bolsas de exclusión con las que conviven el liberalismo, la socialdemocracia o el utilitarismo, por citar solamente las tres más importantes, cuando menos en occidente.

El diseño universal se sustenta sobre la base de un igualitarismo estructural —que no olvida el material— que, como vimos, sólo es posible a través de una igualdad intrapersonal, y que inevitablemente desemboque en la definición de una línea base, asumida como derechos humanos. La igualdad en el acceso, el beneficio o cualquier otro ítem que se compare entre individuos termina colapsándose porque es imposible que sea disfrutado igualitariamente por todos los individuos. Por eso nos hemos decantado por ese mínimo del que partir, representado por las necesidades básicas, que obtienen su sustento moral en los derechos humanos. Lo cual no quiere decir que se eliminen las comparaciones interpersonales (es importante saber qué hace cada persona con lo que tiene en relación a las demás), pero como un medio evaluativo para conocer cuán de efectivos están siendo los derechos, no para determinarlos. Así, es la igualdad

formal, de oportunidades y en la accesibilidad de la que necesita el diseño universal y la que debe requerir la teoría política que estamos buscando. Ciertamente, esta concepción de la igualdad no es demandada como mero instrumento para la consecución del diseño universal, sino por sí misma. Pero es evidente que ambos conceptos se retroalimentan, puesto que es imposible la igualdad si no se impulsa el diseño universal.

Por otra parte, la idea de universalidad presupone un cierto esencialismo, presupone la posibilidad de conocer cuáles son las necesidades y las capacidades humanas para poder diseñar objetos que puedan ser utilizados por todos. Si bien es un esencialismo que sabe de sus propias limitaciones y por eso admite la introducción de “ajustes razonables”, no deja de beber en la idea de universalidad, de la existencia de características comunes reconocibles. Se trata de un esencialismo que es consciente de nuestras diferencias pero también de lo que nos une. Para que en un mundo donde el mercado está globalizado, donde lo que va a ser usado en un lugar ha podido ser fabricado, ideado, empaquetado... en dos, tres o más países diferentes, se entienda como posible algo parecido a un diseño universal, es necesario suponer que existen rasgos comunes entre los humanos, más allá de las culturas o los pueblos. No es este esencialismo, claro, uno que esté seguro de sí mismo, sino que se amolda a ese esencialismo internalista del que nos hablaba Martha Nussbaum, y que considero que una teoría política que pretenda ser justa debe poseer en cierta medida, o caerá en los problemas que planteaba la filósofa estadounidense respecto a la supuesta inconmensurabilidad entre culturas. Sin ese sustrato común, una teoría política se puede ver incapaz de sancionar atrocidades que se parapetan detrás de la idea de que hay rasgos culturales que sólo los miembros de dicha cultura pueden llegar a entender.

8. Por último, uno de los pilares en los que se debería asentar una teoría política justa debería ser la nueva perspectiva respecto de la dignidad, que hemos ido desgranando a lo largo del trabajo y que ha concluido dividida, seccionada, en dos mitades complementarias, según sus características. Así, sobre la base de la dignidad intrínseca, que todos los seres humanos tenemos, se establece la dignidad extrínseca, que otorga los derechos. De manera resumida éste es el planteamiento del modelo de la diversidad, pero también es una lectura que se puede hacer, en lo sustancial, de la Declaración de los derechos de las personas con discapacidad —que, por cierto, está vigente en España, entre otros países, aunque su violación sea moneda corriente—. En definitiva, es la dignidad lo que nos permite ser considerados personas y, seguidamente, formar parte de

la ciudadanía, donde en última instancia residen los derechos civiles, políticos y sociales. Este proceso de “rebajar” la dignidad, para que todos los humanos se hagan partícipes de ella, asume que el valor de los individuos no reside en sus capacidades físicas ni en su racionalidad particular, sino en formar parte de la especie humana. «Nada más necio, por tanto, que una dignidad encastillada, esa dignidad “digna” y “respetable” tras la que su portador se parapeta a fin de evitar en lo posible el roce de sus semejantes. [...] lo primero que ha de revelar una autoconciencia de la dignidad es su igual participación de todos los humanos [...]»⁵⁷². Entonces, es el ser humanos lo que nos hace dignos, por lo que poseemos esa dignidad intrínseca que actúa como puerta de acceso a la otra, garantía de nuestros derechos de ciudadanía. Y no, este planteamiento no adolece de especieísmo, porque ya sabemos que los seres humanos solamente se pueden desarrollar como tales entre humanos, que necesitan para desarrollarse elementos que los separan de otros animales. Da igual que los gatos o los perros sientan dolor, nunca serán humanos, como tampoco éstos serán gatos ni perros. Así que aunque haya que tener en cuenta su padecimiento, incluso desarrollando leyes para evitarlo, no pueden tener una dignidad humana. La que, sin embargo, sí tendrá un ser humano que haya nacido sin brazos, sin piernas o, incluso, el niño anencefálico que tantos problemas daba a Martha Nussbaum, lo que impide (o debería de hacerlo) que seamos instrumentalizados o despreciados por nuestras limitaciones (ya sean estas supuestas o reales). Somos sujetos de dignidad, somos seres dignos, sin necesidad de poseer un alma, ni haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, como creen las religiones monoteístas. Si poseemos dignidad, dignidad humana, es por nuestra «posibilidad de ser todo».

A diferencia del animal, ser perfecto o terminado, es la imperfección con la que la naturaleza le echa al mundo la que obliga al hombre a perfeccionarse, o sea, a acabarse. [...] Desprovisto de las propiedades que le amarren a su medio y le aseguren su pervivencia, sólo podrá sobrevivir ingeniando renovados recursos de adaptación. Su limitación le vuelve ilimitado, es cultural porque no es natural. Su carencia, en definitiva, es la madre de su riqueza.⁵⁷³

⁵⁷² Arteta, op. cit., p. 148.

⁵⁷³ Ibid., p. 149.

Pertenecer a esa especie imperfecta, cultural, cuya carencia es su esencia, es lo que nos convierte a los seres humanos en dignos, es lo que nos confiere esa dignidad intrínseca no medible, que no se nos puede cercenar. Y partiendo de esta base, ya no debemos negar sus derechos a un individuo por sus capacidades o sus *discapacidades*, ya que es su nexo común con la humanidad, su potencialidad como ser humano, lo que tenemos que atender para reconocer su dignidad. Así, negársela será completamente arbitrario, un prejuicio insostenible. Por supuesto, que tenga dignidad supondrá también que tenga derechos, los mismos que sus congéneres. No existe motivo para relegarle en su adquisición, ni ofrecérselos de tapadillo, en segunda instancia, cuando los demás estén *bien* servidos. No deberían ser válidas más excusas basadas en la racionalidad o en cualquier otro motivo que contradiga ese principio básico de pertenencia a la especie humana, que no tenga en cuenta la característica de desarrollarse plenamente como humano tan sólo entre humanos.

9. Estos son los mimbres, que hemos expuesto en los ocho puntos anteriores, con los que se puede desarrollar una verdadera teoría de la justicia para todos los seres humanos, que conmine a construir una sociedad inclusiva sin denigrantes bolsas de exclusión. Una teoría que no se dirija exclusivamente a un colectivo —aunque hayamos partido de las personas con discapacidad para mostrar lo erradas que están las teorías políticas vigentes—, sino al conjunto de la humanidad. Una teoría que acepte la diversidad humana y que la potencie en los aspectos en los que sea positiva, en lugar de tratar de eliminar o excluir a todas aquellas personas que se salgan de lo “normal”, cuyos cuerpos funcionen de manera diferente a la norma estadística. Sencillamente, no existe ningún argumento moral para hacerlo. Además, los intentos que a lo largo de la historia se han realizado al respecto (desde la Esparta del monte Taigeto hasta la Alemania de los campos de concentración) deberían enseñarnos que intentar definir un tipo de vida como la correcta, negando la posibilidad de existir a las demás, siempre ha llevado a la humanidad a sus más altas cotas de brutalidad, donde se ha degradado a sí misma. Resulta descorazonador cómo, a pesar de lo que la historia nos debería haber enseñado, sigue vigente, tanto a nivel teórico como práctico, esa necesidad de perfeccionamiento fundado en un arquetipo virtual, carente de gran parte del sustrato humano, al que todavía se siguen aferrando muchos pensadores y filósofos, tratando de delimitar la esencia humana en su número de extremidades, o en sus capacidades o en alguna otra condición particular que es continuamente refutada cada vez que nace un

humano sin esa característica. Por supuesto, pretender eliminar las *instancias refutadoras* acabando con su vida es, ya lo dijimos, como asegurar que todos los cuervos son negros, pero al comprobar que los hay de otros colores, tratar de matar a todos los que sean de distinto color, hasta poder afirmar que, efectivamente, todos los cuervos son negros.

Como creo que en este trabajo, y en otros tantos, se han presentado argumentos sólidos para que no haga falta tergiversar lo que somos en pos de elaborar una teoría política justa, confío que la vía abierta por pensadores de la talla de Martha Nussbaum, por movimientos como el Foro de Vida independiente, por el modelo social y el de la diversidad, etc., ayuden a desterrar de una vez por todas la noción errónea que teorías como el liberalismo o el utilitarismo y autores como Hume, Rousseau, Kant, Rawls o Gauthier han presentado de lo que es el ser humano y de cuáles son las bases y los objetivos de su unión.

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS

ACKERMAN, Bruce. *Justicia social en el Estado liberal*. USA: Universidad de Yale, 1980.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Valencia: Pre-textos, 2006.

ÁGUILA, Ana María y MOLERO, Antonio. “Historia del afrontamiento de la deficiencia, discapacidad y minusvalía”. En: MIANGOLARRA, J.C. (ed.). *Rehabilitación Clínica Integral. Funcionamiento y discapacidad*. Barcelona: Ed. Masson, 2003.

APPIAH, K.A. *Ética de la identidad*. Buenos Aires: Ed. Katz, 2007.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

ARTETA, Aurelio. *La compasión. apología de una virtud bajo sospecha*. Madrid: Paidós, 1996.

AVARO, Dante. *La maldición de Adam Smith. Argentina: ¿Una sociedad presa del saber convencional?* Argentina: Libros del Zorzal, 2003.

BARNES, Colin. “Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión de las personas discapacitadas en la sociedad occidental”. En: Barton, Len (compilador). *Discapacidad y sociedad*. Madrid: ediciones Morata, 1998, pp. 59-76.

BARNES, Colin. “Vida Independiente: visión socio-política”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*. España: Fundación Luis Vives, 2003, pp. 61-68.

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé. *Historia de la educación en España y América*. Madrid: Ed. Morata, 1993.

BARTON, Len. “Sociología y discapacidad: algunos temas nuevos”. En: BARTON, Len (Comp.). *Discapacidad y Sociedad*. Madrid: Ediciones Morata, 1998, pp. 19-33.

BENTHAM, Jeremy. *Tratado de legislación civil y penal (Tomo I)*. México: Ed. Tribunal superior de justicia del distrito federal, 2004a.

BENTHAM, Jeremy. *Tratado de legislación civil y penal (Tomo II)*. México: Ed. Tribunal superior de justicia del distrito federal, 2004b.

BENTHAM, Jeremy . *Introduction to the principles of Morals and Legislation*. Australia: Universidad de Adelaida, 2013. [Kindle Version]

BERNSTEIN, Eduard. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Madrid: Siglo XXI, 1982.

BERNSTEIN, Eduard . *Socialismo democrático*. Madrid: Tecnos, 1990.

BERLIN, Isaiah . *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

BOBBIO, Norberto. *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

BOND, John. Dependencia, exclusión social y vejez en el Reino Unido. En: Arriba, Ana, Moreno y Francisco Javier (Comp.) *El tratamiento de la dependencia en los regímenes de bienestar europeos contemporáneos*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Política Social, 2009, pp. 205-232.

BOURDIEU, Pierre. *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Ediciones Istmo, 2008.

BRUBAKER, W. Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. USA: Universidad de Columbia, 1990.

BUCHANAN, Allen, BROCK, Dan, DANIELS, Norman y WILKER, Daniel. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2000.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Ed. Paidós, 2002.

CENTENO Ortiz, Antonio. "Marco legislativo de la dependencia. Una visión crítica desde los derechos humanos. En: PIE Balaguer, Asun (coord.). *Deconstruyendo la dependencia. Propuestas para una vida independiente*. Ed. cit., pp. 157- 184.

CEPEDA, Margarita. *Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia*. Colombia: Colección Tesis laureadas, 2004.

CHEJOV, André. *Del amor y otros relatos*. Madrid: Santillana, 2007.

COHEN, G.A. *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. USA: Princeton University Press, 2011.

CORDERO FUERTES, Juan Antonio. *Socialdemocracia Republicana. Hacia una formulación cívica del socialismo*. España: Montesinos, 2008.

CORONA RAMÓN, Juan Francisco. *Una introducción a la teoría de la decisión pública ("public choice")*. Madrid: Ed. Instituto Nacional de Administración Pública, 1987.

CORTINA, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Asturias: Nobel, 2007.

DAATLAND, Taylor y SVEN, Olaf. “Taylor, target, tinker, tune. Estrategias recientes en la protección de la dependencia en la vejez bajo el modelo escandinavo del Estado del Bienestar”. En: ARRIBA, Ana y MORENO, Francisco Javier (Comp.) *El tratamiento de la dependencia en los regímenes de bienestar europeos contemporáneos*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Política Social, 2009, pp. 145-164.

DAWKINS, Richard. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat Editores, 1993.

DE ASÍS ROIG, Rafael. “La incursión de la discapacidad en la teoría de los derechos: posibilidad, educación, derecho y poder”. En: CAMPOY CERVERA, Ignacio (ed.). *Los derechos de las personas con discapacidad: perspectivas sociales, políticas, jurídicas y filosóficas*. Madrid: Dykinson, 2004, pp. 59-76.

DE KONICK, Thomas. *De la dignidad humana*. Madrid: Ed. Dykinson, 2006.

DE LORENZO GARCÍA, Rafael. *El futuro de las personas con discapacidad en el mundo*. España: Ediciones del Umbral, 2003.

DERRIDA, J., *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Valladolid: Trotta, 1998.

DESCARTES, René. *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

DE SOTO, Domingo. *La causa de los pobres*. Salamanca: Ed. San Esteban, 2006.

DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia antigua de roma*. España: Gredos, 1984.

DOMÉNECH, Antoni. “Democracia, virtud y propiedad”. En: ARTETA, Aurelio. GUITIÁN, Elena García y MÁIZ, Ramón (eds.) *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 270-315.

DRAKE, Robert. F. “Una crítica del papel de las organizaciones benéficas tradicionales”. En: Barton, Len (comp.). *Discapacidad y sociedad*. Madrid: Ediciones Morata, 1998, pp. 161-180.

ENGELS, Federico. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. [En línea]. Marxists Internet Archive, 2000. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc>

FERNÁNDEZ IGLESIAS, José Luis. “Historia, discapacidad y valía”. [En línea]. En: LEDESMA, Juan Antonio (ed.). *La imagen social de las personas con discapacidad. Estudios en homenaje a José Julián Barriga Bravo*. Madrid: Ed. Cinca, 2009. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.cermi.es/es-ES/ColeccionesCermi/Cermi.es/Lists/Coleccion/Attachments/60/Laimagensocialdelaspersonascondiscapacidad.pdf>

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogy of oppressed*. USA: Continuum, 2005.

GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press, 1986.

GARCÍA DE LA CRUZ, Juan José (2008). “La inevitable estigmatización de las personas con discapacidad”. [En línea]. En: LEDESMA, Juan Antoni (ed.). *La imagen social de las personas con discapacidad. Estudios en homenaje a José Julián Barriga Bravo*. Madrid: Ed. Cinca, 2009. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.cermi.es/es-ES/ColeccionesCermi/Cermi.es/Lists/Coleccion/Attachments/60/Laimagensocialdelaspersonascondiscapacidad.pdf>

GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.

GIDDENS, Anthony. *La tercera vía y sus críticos*. Madrid: Taurus, 2001.

GOFFMAN, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2006.

GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.). *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*. España: Fundación Luis Vives, 2003.

GRACIA, Diego. “El retraso mental en la historia”. GAFO, Javier (ed.). *La ética ante el trabajo del deficiente mental*. Córdoba: PROMI, 1996.

GUTMANN, Amy. *La identidad en democracia*. Buenos Aires: Ed. Katz, 2008.

GRASS, Günter. *El tambor de hojalata*. Madrid: Santillana, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002.

HALL, Stuart. “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?” En: HALL, Stuart y DU GAY, Paul (comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HASLER, F., “Vida independiente: visión filosófica”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*. España: Fundación Luis Vives, 2003, pp. 55-61.

HERNÁNDEZ, Andrés. *La teoría ética de Amartya Sen*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006.

HESSE, Herman . *El lobo estepario*. Madrid: Alianza editorial, 2013.

HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

HOBHOUSE, Leonard Trelawny. *Liberalism*. Gran Bretaña: Oxford University Press, 1944.

HÖFFER, Bernardette. *Psychosomatic Disorders in Seventeenth-Century French Literature*. [En línea]. Gran Bretaña: Ashgate, 2009. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en:
<http://books.google.es/books?id=SJn0Z830Er8C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

HOLMES, Stephem y SUSTEIN, Cass R. *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos aires: Siglo XXI, 2001.

HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete: Libros en La Red, 2001.

HUME, David. “Sobre el suicidio”. En: HUME, David. *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*. Madrid: Alianza Editorial, 2006a, pp. 132-145.

HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2006b.

HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. USA: Liberty Fund, 2004.

JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona, 1995.

KANT, Immanuel. “On the common saying: ‘this may be true in theory, but it does not apply in practice’. II. On the relationship of theory to practice in political right”. *Kant political writings*. Reino Unido: Cambridge, 1970.

KANT, Enmanuel. *Fundamentación de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

KNIGHT, Karl. *Luck Egalitarianism. Equality, Responsibility, and justice*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.

KORSGAARD, Christine M. “Comentario a ‘¿Igualdad de qué?’ y a ‘Capacidad y bienestar’”. En: NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*. México: Fondo de cultura económica, 1996, pp. 84-93.

LEIBNIZ, Godfred G. *Teodicea (ensayos sobre la bondad de dios, la libertad del hombre y el origen del mal) y Monadología*. [Kindle Version]. A través de Amazon.com.

LENIN, Illich Ulianov. *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*. [En línea]. Pekín: Ediciones Lenguas extranjeras, 1976. Edición digital preparada por David J. Romagnolo. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en:
<http://juventud.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2009/05/dos-tacticas-de-la-socialdemocracia-lenin.pdf>

LEÓN AGUADO DÍAZ, Antonio. *Historia de las deficiencias*. Madrid: Escuela libre Editorial, 1995.

LESSNOFF, Michael H. *La filosofía política del s. XX*. Madrid: Akal, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Barcelona: Ed. Folio, 2002.

LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

LUKES, Steven. *El poder. Un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI, 2007.

MANAVA-DHARMA-SASTRA. *Leyes de manú, instituciones religiosas y civiles de la india*. Libro III, 161.

MARAÑA, Juan José y LOBATO, Manuel. “El Movimiento de Vida Independiente en España”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*, España: Fundación Luis Vives, 2003, pp. 259- 281.

MARX, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1980.

MARX, Karl. *La ideología Alemana*. España: Universidad de Valencia, 1994.

MARX, Karl y ENGELS, Frederic. *El manifiesto comunista*. Barcelona: Edicomunicación, 1998.

MARX, Karl. *El capital*, t.1/vol.3. México: Siglo XXI, 2005.

MACHPHERSON, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.

MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Madrid: Cátedra, 2004.

MARION YOUNG, IRIS. *Justice and politics of difference*. United Kingdom: Princeton University Press, 1990.

MARSHALL , T.H. y BOTTOMORE, Tom. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

MILL, Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill (Volume XVIII)*. Canada: Universidad de Toronto, 1997.

MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Edaf, 2004.

MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

MILL, John Stuart . *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

MONTANELLI, Indro. *Historia de los griegos*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007.

MORENO ANGARITA, Marisol. “Pistas para el diálogo entre salud pública y discapacidad: hacia una comprensión de la evolución del concepto de discapacidad”. En: MORENO ANGARITA, Marisol “*et al*”. *Salud pública y discapacidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 49-88.

MORIN, Edgar. *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Ed. Kairós, 2005.

MORO, Tomás. *Utopía*. Madrid: Taurus, 2012.

MORRIS, David . *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Edaf, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf, 2002.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Gran Bretaña: Blackwell, 1999.

NUSSBAUM, Martha. “Capacidades humanas y justicia social”. En: RIECHMANN, Jorge. *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid: Los libros de la Catarata, 1999, pp. 43-104.

NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2007a.

NUSSBAUM, MARTHA. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2007b.

OCAÑA, Enrique. *Sobre el dolor*. Valencia: Pre-Textos, 1997.

OLIVER, Mike. “¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?” En: Barton, Len (compilador). *Discapacidad y sociedad*. Madrid: Ediciones Morata, 1998, pp. 34-58.

OVEJERO, Félix. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. España: Katz, 2008.

PALACIOS, Agustina y ROMANACH, Javier. *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad de las personas con diversidad funcional*. [En línea]. Santiago de Compostela: Diversitas ediciones, 2006. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.asoc-ies.org/diversitas/modelodiversidad.html>

PALACIOS, Agustina (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. [En línea]. Madrid: Ed. Cinca, 2008. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en:

<http://www.cermi.es/es-ES/ColeccionesCermi/Cermi.es/Lists/Coleccion/Attachments/64/Elmodelosocialdediscapacidad.pdf>

PADDEN, Carol y HUMPHRIES, Tom. *Deaf in America*. USA: Harvard College, 1982.

PAGE DEPOLO, Olof. Igualdad, suerte y responsabilidad. *Estudios Públicos*, n.106: pp. 153-174, 2007.

PEÑA, Javier. "La ciudadanía". En: ARTETA, Aurelio, GARCÍA GUITIÁN, Elena y MÁIZ, Ramón (eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 215-245

PÉREZ MARTÍN, Juan. "Presentación". En: MARTÍNEZ, Julio L. *Exclusión social y discapacidad*. Córdoba: PROMI, 2005.

PETTIT, Philip. "El consecuencialismo". En: SINGER, Peter (ed.). *Compendio de ética*. [En línea]. Adaptación: Miguel Moreno Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1995. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.bioetica.org/umsa/produccion/singer.htm>

PETTIT, Philip. *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1998.

PIÉ BALAGUER, Asun. "Fundamentos de la educación para la autonomía: los *Disability Studies*". En: Pié Balaguer, Asun (coord.). *Deconstruyendo la dependencia. Propuestas para una vida independiente*. Barcelona: Ed. UOC, 2012.

PLATÓN. *La república o el estado*. Madrid: Espasa Calpe, 1995.

RAWLS, John. "Justicia como imparcialidad: política, no metafísica". En: GÓMEZ, Carlos (ed). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 187-229.

RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2006a.

RAWLS, John. *Una Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura, 2006b.

REY PÉREZ, José Luis. *El discurso de los derechos humanos. Una introducción a los derechos humanos*. Burgos: Universidad Pontificia Comillas, 2011.

ROMAÑACH, Javier. *Bioética al otro lado del espejo: la visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los derechos humanos*. [En línea]. A Coruña: Ediciones Diversitas-AIES, 2009. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://www.diversocracia.org/docs/Bioetica_al_otro_lado_del_espejo.pdf

ROSEN, George. *De la policía médica a la medicina social*. México: Siglo XXI, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *El contrato social*. Madrid: Edimat libros, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Argentina: Elaleph.com, 1999.

RYAN, Donna F. y SCHUCHMAN, John S. *Deaf people in Hitler's Europe*. Washington: Gallaudet University Press, 2002.

SAN AGUSTÍN. *Obras completas: Tratado sobre la santísima trinidad (Tomo V)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1990.

SANDOVAL BARROS, Cristobal. *Utilitarismo clásico en la teoría política contemporánea*. Colombia: Ediciones Uninorte, 2010.

SANTIAGO NINO, Carlos. *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación III y IV*. Barcelona: Folio, 2002.

SEN, Amartya. "Capacidad y bienestar". En: Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*. México: Fondo de cultura económica, 1996, pp. 54-83.

SEN, Amartya y KLIKSBURG, Bernardo. *Primero la gente*. Barcelona: Deusto, 2007a.

SEN, Amartya. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz, 2007b.

SEN, Amartya. *La idea de la Justicia*. Madrid: Taurus, 2010.

SEN, Amartya. *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

SÉNECA. *Sobre la felicidad. Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Biblioteca Edaf, 1997.

SENNETT, Richard. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama, 2003.

SHAKESPEARE, Tom. "Disability, Identity and Difference". En: BARNES, Colin y MERCER, Geof (ed.). *Exploring the Divide*. Leeds: The Disability Press, 1996, pp. 94-113.

SHAKESPEARE, Tom. "Poder y prejuicio: los temas de género, sexualidad y discapacidad". En: BARTON, Len (compilador). *Discapacidad y Sociedad*. Madrid: Ediciones Morata, 1998, pp. 205-229.

SINGER, Peter. *Liberación Animal*. Madrid: Trotta, 1999.

SMITH, Adam . *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

TAYLOR, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós ibérica, 1994.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. En: HEBLE, Ajay, PALMATEER PENNEE, Donna y STRUTHERS, J.R. (ed.) *New contexts of Canadian criticism*. Canada: Broadview Press, 1996, pp. 98-131.

TAYLOR, Charles. “What’s wrong with the negative liberty?” En: GOODIN, Robert y PETTIT, Philip. *Contemporary political philosophy: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 387-397.

TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*. Madrid: Ed. Paidós, 2007.

TUNG CHUNG-SHU. “Ying Yang Confucianism”. En: WING-TSIT CHAN (comp.). *A source book in chinese philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.

VIDA GARCÍA, J. “Accesibilidad y asistente personal: elementos esenciales para la inclusión social”. En: GARCÍA ALONSO, J.V. (Coord.) *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*. España: Fundación Luis Vives, 2003, pp. 77-133.

VIVES, Juan Luis. *Antología de textos*. [En línea]. España: Universidad de Valencia, 1992. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=hAZfy3nUn8gC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

WILLIAMS, Bernard. *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1998.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Taurus, 2005.

ZAMBUDIO PERIAGO, Ramón. *Prótesis, ortesis y ayudas técnicas*. Barcelona: Masson, 2009.

REVISTAS:

AGUILAR MONTERO, Luís A. El informe Warnock. Cuadernos de pedagogía, n.197: 62-64, 1991.

BRISSENDEN, Simon. Independent Living and the Medical Model of Disability. Disability, Handicap and Society, 1(2): pp. 173-178, 1986.

CAMPS, Victoria. ¿Qué hay de malo en la eugenesia? ISEGORÍA, n. 27: pp. 55-71, 2002.

CASTRO RIVERA, Faviola. ¿Ética sin metafísica? El contractualismo moral de Thomas Scanlon. Diánoia, 52 (59): pp. 43-65, 2007.

CONSTANT, Benajamin. Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. [En línea]. Compilador Oscar Godoy. Revista de Estudios Públicos, n. 59, 1995. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://www.cepchile.cl/1_1031/doc/seleccion_de_textos_politicos_de_benjamin_constant.html

COURTIS, Christian. Discapacidad e inclusión social: retos teóricos y desafíos prácticos. Algunos comentarios a partir de la Ley 51/2003. Jueces para la democracia. 2004, n. 51: pp. 7-14, 2004.

DAHL, Robert A. The Concept of Power. Behavioral Science, 2 (3): 1957: pp. 201-215.

DEJONG, Gerben. "Independent Living: From Social Movement to Analytic Paradigm". Arch Phys Med Rehabil, n. 60: pp. 435-446, 1979.

ETXEBERRÍA, Xabier. Ética y Discapacidad. Siglo Cero, n. 210: p. 68-79, 2004.

FRANKFURT, Harry. Equality as a Moral Ideal. Ethics. 98 (1): pp. 21-43, 1987.

FURLANI, Mauro. El Estado del Bienestar: auge y resquebrajamiento. [En línea]. Revista Electrónica de Psicología Política, n. 20: p. 42-51, 2009. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/repp/v7n20/v7n20a05.pdf>

GARGARELLA, Roberto. Primeros apuntes para una teoría de los derechos sociales. ¿Es posible justificar un tratamiento diferenciado para los derechos sociales e individuales? Jueces para la democracia, núm. 31: pp. 11-15, 1998.

GAUTHIER, David . The social contract as ideology. Philosophy and Public Affairs, 6 (2): pp. 130-164, 1977.

GAUTHIER, David. ¿Por qué contractualismo? Doxa, n. 6: pp. 19-38, 1989.

GUIBET-LAFAYE, C. y ROMANACH CABRERO J. Diversity Ethics. An alternative to Peter Singer's ethics. [En línea]. DILEMATA, n. 3: pp. 95-116, 2010. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/37>

GINER, Salvador. Las razones del republicanismo. Claves de razón práctica, n. 81: pp. 2-13, 1998.

GINER, Salvador . La estructura social de la libertad republicana. Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades, n. 32: pp. 5-29, 2004.

GONZÁLEZ-CASTÁN, Óscar. El contractualismo liberal de Gauthier como falsa ideología. Doxa, n. 20: pp. 457- 476, 1997.

HALL, Peter. Policy Paradigms, Social-Learning, and the State: The Case of Economic Policy-Making in Britain. Comparative politics, 25(3): pp. 275-296, 1993.

HARE, R.M. Rawls' theory of justice. The Philosophical Quarterly, 23 (91): pp. 144-155, 1973.

LÓPEZ De La Vieja, Teresa. Neutralidad liberal y valores morales. Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía, n. 3: p. 169-184, 1998.

MOSCOSO, Melania. La discapacidad como diversidad funcional: los límites del paradigma etnocultural como modelo de justicia social. Dilemata, n.7: pp.77-92, 2011.

MERKEL, Wolfgang y PETRING, Alexander. La socialdemocracia en Europa. Un análisis de su capacidad de reforma. Nueva Sociedad, n. 217: pp. 99-117, 2008.

NAVARRO, Vincenç. La tercera vía: un análisis crítico. Claves de razón práctica, n. 96, 1999.

RORTY, Richard. derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. The Yale Review, 81 (4): pp. 1-20, 1993.

NUSSBAUM, Martha. Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia. ISEGORÍA, n. 27: pp. 5-17, 2002.

PEÑA, A. Medicina y Filosofía: abordaje filosófico de algunos problemas de la Medicina Actual. [En línea]. Anales de la Facultad de Medicina, 65(1): pp. 65-72, 2004. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/anales/v65_n1/medicina.htm

PRIETO SANCHÍS, Luís. Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial. Revista del centro de estudios constitucionales, n. 22: pp. 9-57, 1995.

PUYOL González, Ángel. ¿A quién debemos dejar morir? Claves de razón práctica, n. 103: pp. 54-59, 2000.

REY PÉREZ, José Luís. La naturaleza de los derechos sociales. Derechos y libertades, n. 16: pp. 137-156, 2007.

SEN, Amartya. Maxmization and the Act of Choice. Econometrica, 65 (4): pp. 745-779, 1997.

SCANLON, Thomas . Contractualismo y Utilitarismo. Estudios Públicos, n. 101: pp. 283-314, 2006.

SMILANSKY, Saul. Choice-egalitarianism and the paradox of the baseline. Analysis. 63(2): pp. 146- 151, 2003.

STEIN, M. A. (2007). Disability Human Rights. [En línea]. California Law Review, 95 (75): pp. 75-122, 2007. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1452&context=gladnetcollect>

PERIÓDICOS:

ALICIA, Rivera. Atapuerca cuidó de Benjamina. [En línea]. El País, Madrid, 31 de marzo de 2009. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/03/31/sociedad/1238450407_850215.html

FERNÁNDEZ, David. (2009, 27 de septiembre) ¿Existe el PIB de la felicidad? [En línea]. El País, España, 27 de septiembre de 2009. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/09/27/sociedad/1254002401_850215.html

FISK, Robert. Soldados de EU en Irak: con licencia para matar. [En línea]. La Jornada, México D.F., 27 de octubre de 2003. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/10/27/029a1mun.php?printver=1&fly=1>

INTERNACIONAL. Un ministro japonés sobre los mayores: Debemos dejar que se den prisa y mueran. [En línea]. ABC, España, 23 de enero de 2013. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.abc.es/internacional/20130122/abci-ministro-japon-personas-mayores-201301221659.html>

ROJAS MARCOS, Luís. El voluntariado es bueno para la salud. [En línea]. El País. Madrid, 5 de diciembre de 2001. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://elpais.com/diario/2001/12/05/opinion/1007506811_850215.html

SAMPEDRO, Javier. Entrevista de Javier Sampedro a Peter Singer. [En línea]. El País. Madrid, 11 de mayo de 2002. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://elpais.com/diario/2002/05/11/babelia/1021072630_850215.html

SAMPEDRO, Javier. La fusión de mente y máquina ya está aquí. El País, Madrid, 26 de febrero de 2009. [En línea]. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/02/26/sociedad/1235602801_850215.html

TURRAU, Cristina. Autismo sin barreras. [En línea]. Diario Vasco, Donostia, 3 de diciembre de 2007. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.diariovasco.com/20071203/al-dia-local/autismo-barreras-20071203.html>

VARGAS LLOSA, Álvaro. Mensaje a la semilla (contra) la educación pública y obligatoria. [En línea]. Nexos, México, 6 de junio de 1996. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=7862>

CONFERENCIAS:

GASCÓN RICAÑO, Antonio y STORCH DE GRACIA Y ASENSIO, José Gabriel. *Historia de las lenguas de señas (I): Edades Antigua y Media: los prejuicios filosófico-jurídicos y los principios prácticos. El alfabeto dactilológico*. [En línea]. En:

Actualización de conocimientos lingüísticos y culturales de la lengua de señas español (Agosto de 2003, San Lorenzo del Escorial). [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/civil/herpan/docs/historia1.pdf>

COHEN, G.A. *Incentives, Inequality, and Community*. [En línea]. En: The Tanner lectures on human value. (Mayo de 1991, Stanford). [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/c/cohen92.pdf

SEN, Amartya. *¿Qué impacto puede tener la ética?* [En línea]. En: Seminario internacional “Ética y Desarrollo” (2003). Banco Interamericano de Desarrollo. Disponible en: <http://www.rsu.uninter.edu.mx/doc/ASen.pdf>

INFORMES

COWEN, Robert. “El sistema educativo inglés”. En: Gasòliba, Edgar (coord.). *Los sistemas educativos europeos, ¿crisis o transformación?* [En línea]. España: Fundación la Caixa, 2005. Colección estudios sociales, n. 18, pp. 66-87. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: www.fundacion.lacaixa.es

FUNDACIÓN POR LA SOCIALDEMOCRACIA DE LAS AMÉRICAS. *¿Qué es la democracia? Los principios y valores de la tercera vía*. [En línea]. México, 2006. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: www.fusda.org/socialdemocracia.pdf

IMSERSO. *Atención a las personas en situación de dependencia en España. Libro blanco*. España: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2005.

INSTITUTO SUECO. Dignidad y democracia. [En línea]. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://sweden.se/other-languages/spanish/Politica-Sueca-sobre-Discapacidad-high-resolution.pdf>

DE ASÍS ROIG, Rafael y BARRANCO AVILÉS, María del Carmen. *El Impacto de la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad en la Ley 39/2006, de 14 de diciembre*. Cinca: España, 2010.

DELGADO GARCÍA, José Luis (Dir.). *Las cuentas de la economía social el tercer sector en España*. Madrid: Civitas Ediciones, 2004.

QUINN, Gerard y DEGENER, Theresia (coord.). *Derechos humanos y discapacidad. Uso actual y posibilidades futuras de los instrumentos de derechos humanos de las Naciones Unidas en el contexto de la discapacidad*. Ginebra: Naciones Unidas, 2002.

LACHWITZ, Klaus y BREITENBACH, Nancy. *Derechos Humanos y discapacidad intelectual*. Francia: Inclusión International, 2002.

ROMAY NÓVOA, Jose Antonio, RUEDA BRENES, Miguel y HORTAL JAPÓN, Coral. *La asistencia personal. Un recurso económicamente eficiente, social y*

humanamente deseable, y excelente en el empleo. [En línea]. España: Foro de Vida Independiente, 2011. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.forovidaindependiente.org/book/export/html/362>

WEBS

AUTISM Society of America. *El síndrome de Asperger.* [En línea]. Actualizada en: 22 febrero 2006. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.autism-society.org/espanol/el-sindrome-de-asperger.html>

CAMPAIGN for trailblazers. Access to public transport – End of the line. [En línea]. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://www.mdctrailblazers.org/campaigns/184_public-transport

DISCAPNET. Entrevista a Reyes Noya. [En línea]. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.discapnet.es/Castellano/Actualidad/Discapacidad/paginas/detalle.aspx?noticia=239531>

MALDONADO, Sergio Rubén. *Liberalismo, libre mercado y dignidad humana. Reflexiones sobre la economía y la persona desde la Doctrina Social de la Iglesia.* [En línea]. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://www.mercaba.org/DOCTRINA%20SOCIAL/liberalismo_libre_mercado.htm

NORMATIVA

INSTRUMENTO de Ratificación de España del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, hecho en Nueva York el 19 de diciembre de 1966. BOE. España, 30 de abril de 1977, núm. 103.

INSTRUMENTO de Ratificación del Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina (Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina), hecho en Oviedo el 4 de abril de 1997. BOE. España, 20 de octubre de 1999, núm. 251.

INSTRUMENTO de ratificación de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, hecho en Nueva York el 13 de diciembre de 2006. BOE. España, 21 de abril de 2008, núm. 96.

LEY orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. BOE. España, 3 de mayo de 2006, núm. 106.

Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida. BOE. España, 27 de mayo de 2006, núm. 126.

LEY 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia. BOE. España, 15 de diciembre de 2006, núm. 299.

UN General Assembly, *Standard rules on the equalization of opportunities for persons with disabilities : resolution / adopted by the General Assembly, 20 December 1993, A/RES/48/96*. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: <http://www.refworld.org/docid/3b00f2e80.html>

OTROS DOCUMENTOS

APROSUBA-9. “Maestros ingleses se interesan por la forma de trabajo de Aprosuba-9”. Nota de prensa. Villanueva de la Serena, España. 13 de octubre de 2010.

DISABLED People’s Internacional Europe (DPI). *Las Personas con Discapacidad Hablan de la Nueva Genética. La postura de dpi euro pa ante la bioética y los derechos humanos*. [En línea]. Londres: Disabled People’s International (DPI), 2000. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://www.dpi-europe.org/past_editos/bioethics_issues/bioethics_issues/bioethics-spanish.pdf

OFICINA Internacional del Trabajo. *Declaración relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo*. [En línea]. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_decl_fs_110_es.pdf

OMS. *Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud*. [En línea]. IMSERSO, España, 2001. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: http://www.conadis.salud.gob.mx/descargas/pdf/CIF_OMS_abreviada.pdf

THE UNION of the physically impaired against segregation y the disability alliance. *Los Principios Fundamentales de la Discapacidad*. Escaneada del original por Mark Priestley. [En línea]. [Última consulta: 27-03-2014]. Disponible en: www.leeds.ac.uk/disability-studies/archiveuk/UPIAS/fundamental%20principles.pdf