

Reflexión y crítica

Virtualidades y limitaciones de los enfoques neoaristotélicos de la justicia con las personas con diversidad funcional

Manuel Aparicio Payá

Resumen

En los últimos años, desde la filosofía moral de raíz aristotélica, han surgido trabajos que abordan una cuestión orillada en la filosofía moral y política. Con sus peculiaridades, las aportaciones de MacIntyre o de Nussbaum revisan la concepción antropológica aristotélica como paso previo para abordar la cuestión del trato justo con las personas con diversidad funcional. La pretensión de este artículo es hacer un breve balance de tales planteamientos neoaristotélicos, apuntando posteriormente hacia sus insuficiencias, adoptando la perspectiva de una concepción neokantiana de la justicia centrada en la noción de reconocimiento.

Abstract

In recent years, from the root aristotelian moral philosophy, there have been papers taking into account issues in moral philosophy and politics which had been previously ignored. With its special features, contributions from MacIntyre and Nussbaum's review the aristotelian anthropological concept as a first step to face the issue of fair treatment to people with disabilities. The aim of this paper we present is to show a brief overview of such neo-Aristotelians approaches, to point out their handicaps, adopting the perspective of a neo-kantian conception of justice, focusing on the notion of recognition.

Palabras clave: Neoaristotelismo, diversidad funcional, racionalidad, justicia, reconocimiento.

Key words: Neo-aristotelianism, Functional Diversity, Rationality, Justice, Recognition.

1. Introducción

En las últimas décadas la cuestión de la justicia con las personas con diversidad funcional¹ ha pasado a un primer plano de actualidad social, lo que ha supuesto tanto la implementación de legislaciones que les otorgan diferentes derechos como la formulación, en el marco de la ONU, de la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con discapacidad. La filosofía moral y política de las últimas décadas se ha ocupado también, de forma paralela, de una concepción *inclusiva* de la justicia, superadora de una óptica de mera benevolencia, reparando así un error histórico. Como es sabido, a pesar de que la teoría de John Rawls constituye una vigorosa construcción intelectual revitalizadora del problema de la justicia a finales del siglo XX, presenta, sin embargo, dificultades en la extensión de la misma hasta incluir a personas con diversidad funcional. Diferentes concepciones de la justicia posteriores a Rawls tratan de cubrir esta importante laguna. En esa dirección, los enfoques *neoaristotélicos* de la justicia se han mostrado especialmente activos en los últimos años. Los estudios de MacIntyre o Nussbaum, pese a sus diferencias, constituyen claros ejemplos de cómo esta problemática se ha puesto recientemente sobre el tapete. En este artículo realizamos un breve análisis valorativo de estos enfoques. Tratamos de mostrar aquello que, a nuestro entender, constituyen aspectos positivos de los mismos, al tiempo que también señalamos algunas de sus limitaciones, recurriendo para ello a posiciones *neokantianas*. Desde nuestro punto de vista, se hace necesario anclar una concepción de la justicia con las personas con diversidad funcional en la noción de dignidad de la persona desplegada en las relaciones de *reconocimiento recíproco*.

2. Enfoques neoaristotélicos y modelo social de la discapacidad

En el último tercio del siglo XX, en el mundo anglosajón, surge el denominado *modelo social*² de la discapacidad, que introduce un gi-

¹ Para el uso de este término véase PALACIOS, Agustina y ROMANACH, Javier.: *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramienta para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Diversitas, Santiago de Compostela, 2006.

² Sobre este modelo, además del trabajo mencionado en la nota anterior, puede consultarse: PALACIOS, Agustina: *El modelo social de la discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los*

ro histórico en el modo de concebirla. Este modelo parte de la distinción entre *diversidad funcional* y *discapacidad*. La *diversidad funcional* se entiende como una característica del funcionamiento corporal. Por su parte, la *discapacidad* se concibe como la desventaja, generada por la organización social, que tienen las personas con *diversidad funcional*. Según este modelo, la *discapacidad* sería el resultado de la interacción compleja entre los impedimentos individuales y las estructuras sociales siendo interpretada como una forma más de opresión social³: como el conjunto de barreras (económicas, sociales, políticas o culturales) que la sociedad ha ido construyendo, por acción u omisión, y que generan desventajas a los individuos con diversidad funcional. El modelo social pone en el tejado de la sociedad la pelota de la *inclusión*, basada en el respeto a la dignidad y a la aceptación social de las diversidades corporales⁴. A mi entender, este modelo resulta fecundo ya que sitúa la cuestión de la discapacidad en el campo de la justicia social y concibe a la persona con diversidad como un ciudadano con iguales derechos.

Tanto en el enfoque aristotélico-tomista de MacIntyre como en el enfoque aristotélico-rawlsiano de Nussbaum, encontramos cierta concomitancia⁵ con este nuevo paradigma, sobre la base de la concepción antropológica aristotélica, que concibe al ser humano como ser *naturalmente* social. MacIntyre se aproxima a algunas tesis del modelo cuando afirma que «el significado real de la discapacidad no sólo depende de la persona discapacitada, sino también de los grupos sociales a los que pertenece»⁶. Considera errónea la suposición

Derechos de las Personas con Discapacidad. Cinca, Madrid, 2008; BARTON, Len (comp.): *Discapacidad y Sociedad*. Morata, Madrid, 1998; BARTON, Len (comp.): *Superar las barreras de la discapacidad*. Morata, Madrid, 2008. Una crítica interna al mismo en CROW, Liz: «Nuestra vida en su totalidad: renovación del modelo social de la discapacidad», en MORRIS, Jenny (ed.): *Encuentros con desconocidas. Feminismo y discapacidad*. Narcea, Madrid, 1996.

³ ABBERLEY, Paul: «El concepto de opresión y el desarrollo de una teoría social de la discapacidad», en BARTON, Len (comp.): *Superar las barreras de la discapacidad*. Morata, Madrid, 2008.

⁴ Entendemos que la diversidad mental o la diversidad cognitiva son también corporales, en la medida en que existen bases orgánicas de las mismas. Adoptamos, pues, el punto de vista propio de un monismo emergentista.

⁵ Más intensa en Nussbaum. Puede consultarse mi trabajo «La concepción de la justicia en Nussbaum y el modelo social de la discapacidad», Actas del XVIII Congrès Valencià de Filosofia.

⁶ MACINTYRE, Alasdair: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001.

de que las personas con diversidad funcional tienen limitadas sus posibilidades sobre la base de hechos naturales, lo cual impide ver el papel que la sociedad juega en nuestra vida. Por su parte, el enfoque de las capacidades de Nussbaum denuncia que es la sociedad quien, sobre el trasfondo de un hecho natural, *crea* la discapacidad⁷. Argumenta que nuestra especie ha logrado un importante nivel de control del medio natural y, en consecuencia, dispone de medios suficientes para la inclusión. Cuando no se ofrecen tales medios, pese a estar disponibles, se produce una forma social de discriminación, sobre la base de un hecho natural⁸. Otro argumento esgrimido por Nussbaum viene referido a la denuncia de la *estigmatización* de las personas con diversidad funcional. Ésta trae como consecuencia que aquellos cuerpos encuadrados en escalas de *normalidad* ven socialmente atendidas sus necesidades mientras los grupos minoritarios con necesidades *atípicas*⁹ resultan socialmente discriminados en el diseño del espacio público, ahorrándose así los costes económicos.

Tienen razón estos autores al considerar que la discapacidad no es un mero problema *personal* sino que tiene una dimensión *política*, siendo imprescindible atender al modo en que la sociedad *capacita* a todas las personas, aumentando el poder real sobre sus propias vidas. Los enfoques neoristotélicos evitan, pues, el error de aquellas teorías distributivas que consideran la discapacidad como mero resultado de la desigualdad natural¹⁰.

3. Bases antropológicas de un sujeto ético-político no ficticio

MacIntyre reformula la concepción antropológico-moral de Aristóteles por su olvido de la vulnerabilidad y la dependencia características de la vida humana. De ahí su visión del ser humano como

⁷ «Un discapacitado no existe simplemente “por naturaleza”, si eso significa independientemente de la acción humana. Podríamos decir que un impedimento en algún área o áreas de la función humana puede existir sin la intervención humana, pero sólo se convierte en discapacidad cuando la sociedad lo considera de cierta manera», (NUSSBAUM, Martha: *El ocultamiento de lo humano*. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 350).

⁸ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2007, p. 125.

⁹ NUSSBAUM, Martha: *El ocultamiento de lo humano*. Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 350-351.

¹⁰ PALACIOS, Agustina: op. cit., p. 181

animal *racional* y *dependiente*. Aristóteles conecta adecuadamente la racionalidad con la animalidad corporal del ser humano, pero está atrapado por su ideal de la «autosuficiencia»¹¹. Apoyándose en los estudios feministas y en estudios sobre discapacidad, trata MacIntyre de corregir el error que, a su entender, comete buena parte de la filosofía moral cuando ve a las personas con diversidad funcional «como “ellos” diferentes de “nosotros”, como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros, en cuya situación nos hemos visto alguna vez, o nos vemos ahora o probablemente nos veremos en el futuro»¹². La estrategia argumentativa de MacIntyre parte de la identidad *animal* del ser humano, el cual se reconoce como un ser cuya vida se estructura en etapas (infancia, madurez y senectud), en algunas de las cuales presenta algún tipo de diversidad funcional o dependencia. De ese modo, concibe la diversidad funcional como una característica *universal*¹³. Esta condición *animal* humana ha de tener consecuencias en el modo de entender la sociedad política¹⁴, la cual tendría que ser organizada de modo que se ajustara a las necesidades de los ciudadanos como miembros de la especie humana. Tal diseño no obedecería a un mero interés particular, sino a un interés general.

Nussbaum, influida por MacIntyre, denuncia el carácter ficticio del sujeto ético-político que subyace en las concepciones contractualistas de la justicia. El uso del «mito del ciudadano como adulto independiente»¹⁵ por parte de la tradición del contrato social –incluso en Rawls– oculta las etapas de la vida en las que todo ciudadano depende asimétricamente de otros. Esta concepción antropológico-política conduce a la confusión¹⁶ entre quienes eligen los principios básicos de la sociedad y aquellos para quien se elige tales principios –los ciudadanos–. Las personas con diversidad funcional, excluidos de la firma del contrato, dejarían de ser considerados sujetos prima-

¹¹ MACINTYRE, Alasdair: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 22.

¹² *Ibíd.*, p. 16.

¹³ Existe «una escala de discapacidad en la que todos ocupamos un lugar. La discapacidad es, en su grado y en su duración, una cuestión de más y menos. En diferentes momentos de la vida, y a menudo de manera impredecible, todos podemos vernos situados en puntos muy diferentes de la escala», *Ibíd.*, pp. 91-92.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 154.

¹⁵ NUSSBAUM, Martha: *El ocultamiento de lo humano*. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 356.

¹⁶ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2007, pp. 36-37.

rios de justicia, aún cuando pudiesen ser objeto de trato benevolente. Por eso, su enfoque de las capacidades adopta «una imagen más compleja de un ser tanto capaz como necesitado»¹⁷.

Los enfoques neoaristotélicos muestran acertadamente un punto ciego en las concepciones de la justicia. No obstante, hay un aspecto en que es necesario discrepar. Nussbaum critica¹⁸ a Kant respecto a la célebre distinción entre ser natural (animal) y ser racional (persona) porque, a su juicio, esta concepción –asumida por Rawls– dificulta la inclusión de las personas con diversidad cognitiva o mental. De ahí que defienda la superioridad teórica del aristotelismo. Sin embargo, las éticas *neokantianas* del diálogo rechazan el dualismo metafísico kantiano y han avanzado –empujadas por las críticas, como en el caso del feminismo (Nussbaum, Benhabib, Iris M. Young, etc.)– hacia posiciones teóricas en las cuales consideran el papel central de la corporalidad humana. Así, Habermas¹⁹ tematiza la idea fenomenológica de Plessner de que no sólo *tenemos* cuerpo, sino que *somos* cuerpo. Se opone a la metafísica kantiana, defendiendo que no hay separación entre el cuerpo físico y la persona enraizada en él. Y, dado el carácter diacrónico del ciclo vital humano, viene a reconocer que la autonomía racional es finita. Las constelaciones normativas protegen, a la vez, la fragilidad física y la vulnerabilidad social del individuo, constituido como tal a través del proceso de socialización. Además, hace descansar la moral racional abstracta en una «autocomprensión ética de la especie»²⁰ según la cual nos vemos como «seres vivos éticamente libres y moralmente iguales». Por su parte, Cortina revisa los excesos formalistas de las *éticas discursivas* y concibe la racionalidad como «razón encarnada en un cuerpo»²¹. Encuentra una vinculación *experiencial* entre los seres humanos, más básica que la vinculación discursiva, en la medida en que comparten una común humanidad y corporalidad. Se trata de un reconocimiento *cordial* por el que nos sentimos «carne de la misma

¹⁷ NUSSBAUM, Martha: *El ocultamiento de lo humano*. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 357.

¹⁸ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2007, pp. 142-143.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona, 2009.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 58-59.

²¹ CORTINA, Adela: *Las fronteras de la persona*. Taurus, Madrid, 2009, p. 225. Por su parte, Conill tematiza una concepción *experiencial* de la razón: una razón hermeneútica-vital, complemento de la razón reflexivo-formal. Cf. CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica*. Tecnos, Madrid, 2006.

carne y hueso del mismo hueso»²², base desde la que se atenderían las necesidades derivadas de la fragilidad física y de la vulnerabilidad social. Por tanto, no es necesario que se renuncie a la concepción kantiana de la dignidad personal para facilitar la inclusión, aunque quepa ligarla a la autocomprensión del ser humano como ser vivo dotado de una frágil corporalidad, acorde con la visión abierta por Darwin, que la filosofía –como admite MacIntyre– no puede ignorar.

4. Florecimiento, relaciones sociales y justicia

Los enfoques neoaristotélicos de MacIntyre y de Nussbaum acerca de la justicia con las personas con diversidad funcional son teleológicos²³, en la medida en que la determinación de lo justo se hace depender de la concepción del bien humano.

En *Animales racionales y dependientes* revisa MacIntyre su propia teoría ética al considerar que no puede haber una concepción ética independiente de toda biología. Plantea una triple definición del bien²⁴, en la que sitúa aquello que «es bueno para un individuo *qua* ser humano», aquello que contribuye a su florecimiento como miembro de la especie humana. Por *floreacimiento*²⁵ entiende el desarrollo de las características naturales potenciales de un individuo perteneciente a una especie, con independencia de que las adquiera efectivamente, aunque también lo relaciona con la «vida buena»²⁶. El tipo de florecimiento define la naturaleza de posibles vulnerabilidades características de una especie y determina el campo de peligros a los que están expuestos sus miembros. Se requiere, pues, un «buen cuidado» que provea los recursos necesarios, evite las vulnerabilidades o facilite asistencia en caso de que alguna se haya materializado. Lo cual significa que, para florecer como individuo, se necesita la ayuda

²² CORTINA, Adela: *Ética de la razón cordial*. Nobel, Oviedo, 2007. Como señala Augusto Hortal «la condición de persona no es una entelequia o núcleo aislable contradistinto del ser corporal, social e histórico de cada ser humano». Cf. HORTAL, Augusto: «Ética aplicada y conocimiento moral», en CORTINA, Adela y GARCÍA-MARZÁ, Domingo (eds.): *Razón pública y éticas aplicadas*. Tecnos, Madrid, 2003.

²³ RAWLS, John: *Teoría de la justicia*. F.C.E., Madrid, 1979, pp. 42-43.

²⁴ Op. cit., pp. 84-85.

²⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.

²⁶ *Ibid.*, p. 83 El florecimiento humano supera la mera «supervivencia» darwiniana al abrir la posibilidad de la «vida buena».

de otros miembros de la especie. El florecimiento, como «*télos humano*»²⁷, supone la vinculación del sujeto con el conjunto de relaciones comunitarias de reciprocidad²⁸ en que está inserto y que lo configuran. Tales patrones comunitarios²⁹ de reciprocidad, fundados en parte en la ley natural³⁰, van más allá de la vida de los individuos concretos y tienen un carácter asimétrico. Frente a la «ilusión de la autosuficiencia» aristotélica, considera que el sujeto moral es interdependiente y sólo puede surgir y mantenerse estable, como razonador práctico independiente, a partir del «buen cuidado» proporcionado por la comunidad. Pero, a su vez, el «buen cuidado» tiene que sustentarse en la capacidad moral. En virtud de las facultades cognitivas³¹, el individuo reconoce una *deuda* que se obliga a pagar ya que comprende que sin tales relaciones de reciprocidad no podría florecer. Pero esta base natural, presente ya en el mundo animal, es ciertamente insuficiente y MacIntyre recurre a una moral de las virtudes³². Sin las virtudes no es posible ni el propio florecimiento ni el buen cuidado de los otros. Entre ellas, sitúa la «justa generosidad»³³ que consiste en cumplir el deber en el cuidado y hacerlo de acuerdo con lo que el otro necesita, sin ajustarse a cálculos exactos en la relación recíproca ni buscar el beneficio mutuo. ¿Cómo, a partir de aquí, hace aparecer MacIntyre la justicia *inclusiva* en la comunidad política? Que, por ejemplo, la movilidad sea juzgada como buena y, por tanto, deseable para cualquier miembro de la comunidad, no implica que (en sus condiciones sociales) sea un bien justamente repartido (no, al menos, en el caso de que existan barreras arquitectónicas que la dificulten o impidan). El reparto justo requiere el establecimiento de una norma social. El paso de la consideración de que sea «buena la movilidad para X *qua* ser humano» a la norma social «Debe facilitarse la movilidad a todos los miembros de la comunidad (incluyendo a X)» requiere un presupuesto ético-político que, en Ma-

²⁷ *Ibíd.*, p. 133.

²⁸ *Ibíd.*, cap. 9. Las considera un medio para alcanzar el florecimiento: sin ellas nadie podría conseguir sus bienes ni recibir apoyo para conseguirlos.

²⁹ *Ibíd.*, p. 100. Están presentes en la familia, la escuela, el trabajo, etc.

³⁰ *Ibíd.* p. 184.

³¹ Están implicadas la memoria de lo que ocurrió en otros momentos de dependencia, la imaginación de posibles dependencias futuras, el razonamiento práctico para entender las necesidades que conlleva el cuidado, así como la comprensión de que el propio florecimiento no es independiente del florecimiento de las relaciones de reciprocidad en que, como individuo, estamos insertos.

³² *Ibíd.*, cap. 8.

³³ *Ibíd.*, cap. 9.

MacIntyre, nos remite al ejercicio de las virtudes³⁴ por parte de los individuos en la deliberación política y a una organización comunitaria que busque el bien común. No obstante, encontramos en él una posición caracterizada por el *perfeccionismo* (la realización de las virtudes o excelencias como requisito previo del florecimiento humano³⁵, como fin ya dado) y una visión homogeneizadora de la sociedad, en la «línea integracionista»³⁶ del comunitarismo, al remitirnos a los valores de ciertas comunidades históricas para que surja dicha justicia. MacIntyre pone tres condiciones a las estructuras sociales y políticas para poder alcanzar dicho bien común: a) Deben ser estructuras sustentadas en procesos deliberativos (aunque limitados por la razón prudencial); b) Las normas de justicia para las distribuciones, para ser coherentes con la virtud de la justa generosidad, deben satisfacer el criterio de necesidad, expresado por Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, aun cuando éste sea un criterio imperfecto, dada la limitación de los recursos económicos y c) La incorporación de todas las voces³⁷ en los procesos deliberativos comunitarios, incluyendo de forma directa o a través de representantes, a las personas con diversidad funcional. El planteamiento de MacIntyre es, a mi juicio, relevante porque, con ello, se evita una concepción de la ciudadanía que pudiera excluir a las personas con diversidad cognitiva o mental³⁸ (por el ejercicio limitado

³⁴ Entiende que las virtudes (entre ellas la «justa generosidad») son «cualidades que se ponen de manifiesto, o no, en el razonamiento práctico de todo agente» (p. 111). Por otra parte, considera que la premisa mayor de un razonamiento práctico consiste en una caracterización del florecimiento, adquirida a través de la experiencia práctica y de las deliberaciones en el seno de la comunidad.

³⁵ *Ibíd.*, p. 95.

³⁶ Cf. BENHABIB, Seyla: «Autonomía, modernidad y comunidad», en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Gedisa, Barcelona, 2006, p. 93.

³⁷ Uno de los principios base del modelo social es el lema *nada sobre nosotros sin nosotros*.

³⁸ En *Política* (I, 13, 1260a 11) Aristóteles excluye de la ciudadanía a esclavos, mujeres y niños porque, según entiende, tienen mermada su capacidad racional deliberativa. MacIntyre corrige a Aristóteles: el ejercicio de la deliberación pública en el caso de la diversidad funcional (directamente, con asistencia, o con representantes) refuerza su condición de ciudadanos. No obstante, el comunitarismo de MacIntyre me parece insuficiente porque esto supone adoptar un punto de vista universalista del *logos*, como muestran Benhabib o Apel al comentar dicho fragmento de Aristóteles. Cf. BENHABIB, Seyla: *op. cit.* pp. 78-79, n. 51. APEL, K. Otto: «Disolución de la ética del discurso?», en *Apel versus Habermas*. Comares, Granada, 2004, p. 181.

de la racionalidad o la imposibilidad de tal ejercicio). Excluirlos de las deliberaciones políticas sobre el reparto de los bienes les negaría el reconocimiento social y limitaría sus posibilidades vitales, por cuanto es la comunidad quien fija las prioridades en la asignación de recursos. Tampoco puede olvidarse que el conocimiento pleno de las necesidades de todos, hasta en detalles que pueden parecer nimios, requiere de la incorporación de todas las voces, contribuyendo así a determinar el bien común, al que está conectado el bien individual. Hay, por otra parte, una consecuencia que señala bien MacIntyre: el control del estigma³⁹. Éste se produce por errores intelectuales o morales trasladados a la deliberación, lo que exige también la transformación del entorno socio-cultural que los induce.

Sin embargo, caben varias objeciones, desde las éticas del discurso, a su concepción: 1) Su planteamiento es insuficiente en sociedades complejas con visiones plurales de lo moral y atravesadas por numerosos conflictos de intereses, como son las sociedades modernas. Que, en ese contexto, se incorpore a la deliberación a las personas con diversidad funcional no significa, automáticamente, que sus demandas sean atendidas. Para ello se requiere, previamente, que las normas que incorporen las necesidades *atípicas* sean defendidas discursivamente (o, en la versión cordial de Cortina, comunicativamente mediante narraciones, testimonios o historias de vida, base para la comprensión de los argumentos), recojan intereses universalizables y, siendo aceptadas por todos los afectados por dichas normas, motiven su cumplimiento por la fuerza de las buenas razones. Con ello se podría alcanzar lo que –siguiendo a Habermas– es «igualmente bueno para todos», es decir, lo justo. 2) MacIntyre considera que es el *ethos* de la comunidad, decantado desde la tradición, quien fija las normas de justicia, las cuales están sujetas a cierta imperfección derivada del ajuste de las mismas al criterio de necesidad. Por otra parte, considera que «la calidad de las prácticas políticas comunitarias es fundamental para definir correctamente esas necesidades y para procurar que sean satisfechas». También Walzer⁴⁰ ha mostrado que las necesidades vienen definidas socialmente y es la comunidad quien distribuye los recursos de acuerdo con una concepción compartida de lo que es la «necesidad». Por ello, hace falta, a mi juicio, un criterio universalista para juzgar las normas concretas de justicia distributiva convencionalmente planteadas (aunque some-

³⁹ Op. cit., pp. 160-162.

⁴⁰ WALZER, M.: *Las esferas de la justicia*. F.C.E., México, 2004.

tidas a revisión por la razón prudencial). Este criterio es el que permite distinguir entre normas fácticas y normas válidas. Sólo si —con Habermas— entendemos los patrones comunitarios de reciprocidad (que MacIntyre ancla entre lo natural y el compromiso moral convencional) de modo comunicativo, desde la perspectiva de un «nosotros» en la que se produce el intercambio de razones, se pueden traspasar las fronteras de la familia, los grupos intermedios y el Estado. Con ello se accede al universalismo de la comunidad de comunicación para dilucidar si las normas distributivas convencionales son justas. Lo cual no significa, sin embargo, que el sujeto se aparte de la comunidad. Como muestra Habermas⁴¹, la solidaridad con el bien del prójimo y de la comunidad a la que se pertenece, a través de la socialización comunicativa, resulta inseparable de la justicia. 3) Amartya Sen⁴² adopta una perspectiva global desde la que entender la cuestión de la justicia con las personas con diversidad funcional, superando los límites del punto de vista comunitarista. Sen muestra la conexión bi-direccional entre pobreza y diversidad funcional: las consecuencias de la pobreza extrema condenan a la vulnerabilidad corporal y, a su vez, la diversidad funcional, como consecuencia de la «desventaja del ingreso» y de la «desventaja de la conversión» de los ingresos en buena vida, condenan a la desatención y a la pobreza a millones de personas en el mundo. De ahí que plantee la necesidad de una ética de los derechos humanos. En ese sentido, la ética universalista del discurso, como «macroética de la humanidad»⁴³, amplía el marco del comunitarismo hasta abarcar a todos los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación, reconociendo todas las necesidades humanas —típicas o atípicas— que puedan ser justificadas mediante argumentos.

Por todo ello, el lenguaje de los *derechos humanos*, al que MacIntyre niega legitimidad, me parece imprescindible en una concepción de la justicia *inclusiva*. Así, por ejemplo, puede decirse que «La movilidad es un derecho». Este es el punto de vista defendido por Nussbaum⁴⁴.

⁴¹ HABERMAS, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid, 2000, pp. 55-81.

⁴² SEN, Amartya: *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2010, pp. 288-290.

⁴³ APEL, K. Otto: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *La Transformación de la Filosofía*, II. Taurus, Madrid, 1985.

⁴⁴ Indica que «las capacidades /.../ constituirán los derechos humanos básicos en función de los cuales vamos a definir la justicia social básica» (NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 172). Así, la capacidad de poder moverse libremente de un lugar a otro sería un *derecho humano* básico.

5. Capacidades, florecimiento y distribución

El enfoque de las capacidades, iniciado por Amartya en, cuestiona la fijación en los recursos, propia de las teorías distributivas de la justicia. Dicha métrica es insuficiente para valorar la desventaja de una persona con diversidad funcional ya que, aunque ponga de los mismos recursos que otra persona sin diversidad, ha de emplearlo en el cuidado de la salud, en la asistencia, etc. Es necesario, por contra, poner el foco de atención en la clase de vida que una persona puede vivir contando con dichos recursos, en las capacidades que una persona consigue disfrutar. Como enfoque métrico, su potencial teórico radica en su pretensión de examinar las «vidas reales en sus marcos materiales y sociales»⁴⁵. Nussbaum define su versión del enfoque de las capacidades como *neoaristotélica*, ya que parte de una concepción del funcionamiento humano (aunque pretende desligarlo de la teleología natural o de cualquier fuente no moral)⁴⁶. Esta concepción es necesaria para contar con una base objetiva, no relativa⁴⁷ que permita establecer en qué consiste el florecimiento humano en diferentes áreas y cuándo puede decirse que el mismo es tan pobre que no pensaríamos que una vida es una «vida buena». La lista abierta de capacidades que propone sería, por tanto, «la concepción mínima del bien»⁴⁸. Aunque está basada en la «norma de la especie»⁴⁹, es una concepción normativa que selecciona, de entre la pluralidad de aspectos de la vida humana, aquellos aspectos que resultan fundamentales para una vida aceptablemente floreciente. Esta concepción del florecimiento humano conlleva la base de la obligación moral y política hacia las personas con diversidad funcional. Las razones que aporta Nussbaum son las siguientes: 1) La norma de la especie define el contexto⁵⁰ en el que un individuo puede florecer. En el caso de un individuo de la especie humana dicho contexto es la comunidad

⁴⁵ NUSSBAUM, Martha: *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder, Barcelona, 2002, p. 112.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 118-119.

⁴⁷ Véanse sus artículos «Capacidades humanas y justicia social» en RIECHMANN, Jorge (coord.): *Necesitar, desear, vivir*. Libros de la Catarata, Madrid, 1998; «Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico» en NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya (comp.): *La calidad de vida*. F.C.E., México, 1996.

⁴⁸ NUSSBAUM, Martha: «Capacidades humanas y justicia social», op. cit., p. 69.

⁴⁹ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2006, pp. 184-198.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 59.

social y política. Sin la ayuda de la misma ningún ser humano alcanzaría las capacidades centrales que constituyen la norma de la especie. 2) La lista que define el funcionamiento humano se refiere a una serie heterogénea de *capacidades combinadas*⁵¹, entendiendo que dicho florecimiento requiere de la combinación de factores internos y de condiciones externas necesarias (condiciones sociales). 3) La diversidad funcional genera, en los individuos que la poseen, impedimentos para el logro del florecimiento humano característico de la especie. Pero estas necesidades *atípicas* deben ser atendidas del mismo modo que la sociedad asume las necesidades *típicas* pues, en caso contrario, se produciría discriminación. Así, por ejemplo, una persona sin problemas de visión podrá desplazarse por la ciudad gracias a la existencia de semáforos, mientras una persona ciega requerirá de semáforos adaptados. Lo relevante es que la sociedad permita a ambos alcanzar un mínimo en la capacidad de libre desplazamiento. En caso contrario, se quebraría el principio reconocido de la igual dignidad de los ciudadanos.

Nussbaum propone una lista de diez capacidades que deben ser garantizadas constitucionalmente en un umbral mínimo (aunque ciertamente no lo especifica) al conjunto de todos los ciudadanos. El carácter heterogéneo de la lista supone que las personas con diversidad funcional, como el resto de ciudadanos, no sean atendidas exclusivamente en sus necesidades de cuidado, sino en la pluralidad de necesidades propias del florecimiento humano. En tanto que las capacidades no pueden ser meramente traducidas a recursos, el enfoque prohíbe cualquier forma de compensación entre las diferentes capacidades, impidiendo que las personas que funcionan atípicamente en un aspecto puedan obtener algún tipo de compensación, en sustitución de las capacidades que dejan de promoverse. Esta idea de Nussbaum me parece especialmente relevante por cuanto las personas con diversidad funcional deben ser atendidas en su individualidad. Sus vidas serán vidas acordes con la dignidad humana en la medida en que sean atendidas todas las capacidades de la lista, incluidas aquellas en las que presentan, individualmente, un funcionamiento atípico. Por otra parte, se trata de una lista única para todos los seres humanos, incluyendo a las personas con diversidad funcional mental o cognitiva, lo cual trata de evitar la estigmatización social, refuerza el respeto por la individualidad y la humanidad

⁵¹ NUSSBAUM, Martha: *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder, Barcelona, 2002, pp. 128-129.

común⁵², al tiempo que enfatiza la inclusión social. Otros aspectos de su concepción que me parecen destacables son: a) Su concepción holista de la asistencia, no sustitutiva del rediseño del espacio público. No entiende la asistencia como un elemento más de la lista de las capacidades, sino que la incluye en cada una de las capacidades humanas básicas, como ayuda al desarrollo de la autodeterminación y el logro de la inclusión social. Con ello, y aunque Nussbaum no lo expresa, la asistencia respondería al principio marxiano de distribución según la necesidad. b) Nussbaum no concibe la tutela como respuesta a la incompetencia, sino como una «forma de facilitar el acceso de esa persona a todas las capacidades básicas»⁵³, respetando así su dignidad y libertad⁵⁴ (en el grado máximo posible en cada caso), y promoviendo la participación política.

Hay, no obstante, algunas críticas a esta concepción de la justicia de Nussbaum, como son: a) En primer lugar, se ha señalado⁵⁵ que, aunque el enfoque de las capacidades puede ser un enfoque métrico adecuado para evaluar si una sociedad está empoderando suficientemente las capacidades de –en este caso– las personas con diversidad funcional y comprobar si, con ello, se pone fin a la *discapacidad*, puede que, no obstante, presente dificultades en sus fundamentos filosóficos. En concreto, la versión de Nussbaum –a diferencia de la de Sen– injerta⁵⁶ las bases neoaristotélicas en el liberalismo de Rawls, con las dificultades que conlleva la conjunción de un planteamiento teleológico con una concepción deontológica de la justicia como el rawlsiano. b) Aunque plantea una lista de capacidades como *derechos* que deben estar presentes constitucionalmente, su pretensión es la de un planteamiento universalista y con validez transcultural. La base para mostrar la supe-

⁵² Se ha subrayado que uno de los problemas del modelo *médico* de la discapacidad es el etiquetado de las personas, con el consiguiente encasillamiento en un grupo y la posible desvalorización de la individualidad.

⁵³ En la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad se ha producido un cambio de paradigma desde un «modelo de sustitución en la toma de decisiones» a un «modelo de asistencia en la toma de decisiones». Cf. PALACIOS, Agustina: *op. cit.*

⁵⁴ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 219.

⁵⁵ CORTINA, Adela: *Las fronteras de la persona*. Taurus, Madrid, 2009, pp. 161-162.

⁵⁶ Para una crítica al planteamiento incoherente de Nussbaum véase CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*. Tecnos, Madrid, 2006. Recuerda Conill que Rawls consideraba el aristotelismo como una doctrina comprensiva del bien, incompatible con su liberalismo político. Nussbaum adopta una concepción política del ser humano para ser objeto de un «consenso entrecruzado» pero queda atrapada en un *esencialismo* débil.

rioridad teórica del enfoque de las capacidades es el método rawlsiano del «equilibrio reflexivo». Ahora bien, como reconoce Cortina⁵⁷ este no es un método adecuado para alcanzar tales pretensiones. La variante de Sen, por el contrario, no pretende establecer una lista concreta de capacidades, dejando que sea el razonamiento público, en el seno de cada cultura, quien pueda hacerlo. c) La remisión de los derechos humanos a la lista de capacidades es problemática. Plantea que son derechos pre-políticos ya que la base⁵⁸ para reivindicarlos en la comunidad política es la existencia de las capacidades básicas (equipamiento innato rudimentario) de un ser humano, no tanto su posesión actual sino el mero nacimiento dentro de la comunidad humana. Sin embargo, Cortina señala que los conceptos de capacidad y de derecho pertenecen a planos diferentes: mientras las capacidades serían características del poder obrar humano, los derechos humanos pertenecerían al ámbito del reconocimiento recíproco. La clave sería entonces señalar por qué es racional empoderar capacidades a las personas con diversidad funcional y por qué es necesario protegerlas mediante el reconocimiento recíproco de *derechos humanos*.

6. El fundamento de la justicia con las personas con diversidad

Hay un aspecto insatisfactorio en los enfoques neoaristotélicos, referido a la razón que pueda darse para que la comunidad social y política proteja con justicia a los seres humanos con diversidad funcional. Tanto MacIntyre como Nussbaum nos remiten, aunque de modo distinto, a la idea de que el ser humano, como *animal* social y político, requiere de la comunidad para protegerse. Y la comunidad –piensan– avanzará hacia la justicia inclusiva al reconocer las necesidades *atípicas*, incluyendo a aquellos que, por su constitución corporal temporal o permanente no puedan ser miembros *activos* de la misma. Para MacIntyre⁵⁹, las relaciones comunitarias que sustentan el logro del bien común no serían adecuadas si «la necesidad extrema y urgente» de otro no proporcionara en sí misma una *razón* sólida para actuar. El pensamiento empático «Yo podría haber sido él»⁶⁰, en el que se pone de manifiesto una intensa asimetría fáctica,

⁵⁷ CORTINA, Adela: *Las fronteras de la persona*. Taurus, Madrid, 2009, p. 162.

⁵⁸ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 284.

⁵⁹ MACINTYRE, Alasdair: op. cit., pp. 146-151.

⁶⁰ Sería más adecuado la referencia al otro como un «tú», en lugar de usar la perspectiva de la tercera persona.

debe traducirse en la formación de un carácter que favorezca el cuidado y la inclusión de los ciudadanos *pasivos*. Por su parte, Nussbaum caracteriza al ser humano, apoyándose en Marx, como un ser con un amplio espectro de necesidades⁶¹ para el logro de un funcionamiento auténtico como animal *humano*. Entiende que las necesidades atípicas propias de la dependencia suponen la obligación de actuar a la sociedad ya que impiden un funcionamiento *humano*.

Sin embargo, todavía cabe remitir el criterio de «necesidad» (y su traducción política como principio distributivo) a un fundamento anterior: la dignidad de la *persona*, como agente moral autónomo (real o posible), constituye una razón más básica para la acción social, una razón *moral*. Ciertamente, MacIntyre rechaza esta tradición kantiana y Nussbaum, aun a pesar de que parece utilizarla en ocasiones, prefiere usar el término «ser humano» en lugar del término «persona»⁶², ya que Kant la contrapone al carácter animal del ser humano. Sin embargo, las éticas neokantianas rechazan el dualismo metafísico y vinculan la persona a su corporalidad animal. En ese sentido, Habermas reinterpreta el significado de la famosa fórmula aristotélica del ser humano como animal social y político: «el ser humano es un animal que, gracias tan sólo a su inserción originaria en una red pública de relaciones sociales, desarrolla las competencias que le convierten en persona»⁶³. La dignidad de la persona no puede quedar desgajada de la corporalidad ni del despliegue vital porque, como señala este autor, la persona está encarnada en el cuerpo vivido (Leib) y la experiencia subjetiva de *mi* cuerpo (Leib), que funda el tener cuerpo (Körper), constituye «el sustrato orgánico de la vida de una persona *irremplazable* físicamente»⁶⁴. El comporta-

⁶¹ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 173. También NUSSBAUM, Martha: *Las mujeres y el desarrollo humano*, pp. 113.

⁶² Cf. NUSSBAUM, Martha: «Capacidades humanas y justicia social», op. cit. Sin embargo, en *Las mujeres y el desarrollo humano* utiliza el *principio de cada persona como fin*, de claras reminiscencias kantianas.

⁶³ HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2008, p. 21. Se trata de una condición a partir de la cual *podría* desarrollarla, con independencia de que la desarrolle efectivamente. Cf. HABERMAS, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 52 y nota 28. Cortina identifica «persona» y «ser humano» porque no hay ser humano que no necesite a otro para desarrollar sus capacidades según las características de la persona (norma de la especie), lo que no ocurre en seres no humanos. CORTINA, Adela: *Las fronteras de la persona*. Taurus, Madrid, 2009, pp. 217-221.

⁶⁴ HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2008, p. 195.

miento moral⁶⁵, basado en el reconocimiento recíproco de la dignidad de las personas, protege la malla de interacciones intersubjetivas mediante un trato mutuo cuidadoso. Este manto protector garantiza la integridad física y la identidad personal (configurada a través de las relaciones sociales) y permite que las asimetrías corporales no se traduzcan en relaciones sociales asimétricas, garantizando así el trato justo a las personas con diversidad funcional. Así pues, es en la comunidad moral de personas (que la ética comunicativa concibe como la comunidad de interlocutores –reales o virtuales– válidos⁶⁶), inserta en comunidades sociales y políticas concretas, donde cobra sentido hablar de *derechos humanos* universales.

Adela Cortina propone una fundamentación de tales derechos mediante el método apeliano de reconstrucción pragmático-trascendental de los presupuestos de la argumentación sobre la justicia de las normas⁶⁷, lo que le permite conectar las capacidades al reconocimiento recíproco de derechos. En ese sentido, cuando se argumenta en serio sobre las normas del trato justo a las personas con diversidad funcional, ya siempre se está presuponiendo la exigencia de protección de las capacidades (incluida la asistencia) para que dicho discurso tenga sentido y validez. Este método descubre la necesidad de protección de los derechos de la primera generación y también los derechos a unas condiciones materiales y culturales (derechos de la segunda generación) para que todos los afectados por dichas normas puedan dialogar en pie de igualdad. Cabría añadir que la accesibilidad, la movilidad personal y la habilitación o rehabilitación, reconocidas por la Convención Internacional como medios indispensables para el ejercicio de los derechos, deben ser presupuestos para el logro de la simetría entre los interlocutores válidos que participan en el discurso. El trato justo con las personas con diversidad funcional supone, pues, la eliminación de la discriminación corporal en un doble aspecto⁶⁸: a) como justicia distributiva (basada en el principio de necesidad) aspira, desde el punto de vista mate-

⁶⁵ HABERMAS, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona, 2009, pp. 50-51

⁶⁶ APEL, K. Otto: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *La Transformación de la Filosofía*, II. Taurus, Madrid, 1985.

⁶⁷ CORTINA, Adela: *Las fronteras de la persona*. Taurus, Madrid, 2009, pp. 217-221.

⁶⁸ FRASER, Nancy y HONNETH, Axel: *¿Redistribución o reconocimiento?* Morata, Madrid, 2006.

rial, a una efectiva igualdad de oportunidades sociales, basada en el empoderamiento de las capacidades de las personas con diversidad funcional y b) como justicia como reconocimiento exige la superación de la estigmatización y de la exclusión social basada en una visión cultural negativa, evitando el daño a la identidad personal. Ambas dimensiones, exigidas desde las *luchas por el reconocimiento*, se asientan en el reconocimiento recíproco (directamente, con asistencia, o por medio de representante) de la igual dignidad de todos los miembros de la comunidad social y política. Si la totalidad de sus miembros fuesen concebidos como *co-legisladores* y, en el discurso racional sobre las normas de justicia en el que emergen las necesidades *atípicas*, pudieran dar (directamente, con asistencia, o por medio de representante) su asentimiento, entonces las normas de justicia en dicha comunidad social y política alcanzarían validez.

Quisiera concluir recogiendo un aspecto en el que coinciden tanto los planteamientos neoaristotélicos como los neokantianos: el reconocimiento de la importancia de la vulnerabilidad y dependencia humanas. Como recuerda Cortina, el diálogo no es sólo intersubjetivo sino que también hay un diálogo intrasubjetivo. Interiormente nos vemos confrontados, mediante un desdoblamiento autorreflexivo, con nuestra propia vulnerabilidad y nuestra propia dependencia. Ese diálogo –mediante el lenguaje intersubjetivo y en un sustrato corporal vivido subjetivamente– entre lo que somos y lo que hemos sido o podremos llegar a ser, como fuente de sensibilidad moral frente a nuestra propia alteridad humana, es el que puede ayudar a iluminar un diálogo racional y compasivo con aquellos con los que, en definitiva, somos animales *personales* inter-dependientes.

Solicitado el 12 de mayo de 2011

Aprobado el 14 de abril de 2012

Manuel Aparicio Payá
IES Aljada, Puente Tocinos (Murcia)
manuel.aparicio@educarm.es