



## SUJETOS EXCLUIDOS DE LA CIUDADANÍA

**Rubén Ávila Calvo**

Universidad del País Vasco

### 1.- Introducción

«Entonces, en el ejercicio de la arquitectura, la cuestión, previa a todo diseño, que ha de formularse primeramente es, propiamente, el problema de cómo se ha de vivir ahí, cómo se dará lugar con la obra construida a la vida humana»<sup>1</sup>.

Aunque hay otra, en paralelo, de más difícil digestión. La del quién. Quién va a vivir y cómo, claro. La disposición espacial de los edificios, de las calles... La estructura de la ciudad es (puede ser) una forma de exclusión. Se fija quién va a poder transitar y hacer uso de ella. Si, por ejemplo, los accesos a un edificio están equipados únicamente de escaleras, se le está restringiendo la entrada a cualquier persona en silla de ruedas y dificultándosela a la que tenga alguna discapacidad motora; si el tránsito de una calle a otra está regulado por semáforos sin señales sonoras (o sin ni siquiera semáforos) se imposibilita el paso, o se aumenta el riesgo de atropello si lo hacen, de invidentes... Pero claro, la estructuración de la ciudad no sólo se refiere a cómo están distribuidos espacialmente los edificios que la componen y las calles que la recorren. El acceso a los servicios públicos, a las tecnologías... También forman parte de la estructura de la ciudad. Si un hospital (o cualquier otro edificio público) carece de personal capacitado para atender en la lengua de signos se está restringiendo (o cuanto menos dificultando) su acceso a personas sordas (por poner un ejemplo). En esta suerte de ostracismo cómo no preguntarse ¿quién puede vivir la ciudad? Y, por supuesto, alguien que no puede hacerlo, que no puede vivirla, ¿cómo puede considerarse ciudadano? Ser ciudadano sin tener acceso a lo público y encastado en el ámbito de lo privado. Se filtra un número de habitantes a base de barreras, se imposibilita su acceso y finalmente se les encierra. Pero se les encierra en todos los ámbitos. Claro, si la ciudadanía es la única garantía de ser portadores de derechos (por lo menos, de hecho lo es), no una ciudadanía universal, más o menos abstracta, sino una como parte integrante y dependiente de un estado-nación. Si esta noción,

---

<sup>1</sup> Conferencia dictada por Luis Izquierdo W. en el curso de "Ética y arquitectura" dado por el profesor Ernesto Rodríguez durante el 2º semestre de 2003.

decía, es la única garante de derechos, es fundamental responder a la pregunta anteriormente planteada, ¿quién puede vivir la ciudad? Y, por tanto, quién es ciudadano.

Para entender el problema me parece fundamental la división planteada por Marshall en su ensayo *Ciudadanía y clase social*. Tres serían las partes de la ciudadanía: 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; 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...)»<sup>2</sup>.

Por tanto, si un estado no puede garantizar a un número, sea el que sea, de individuos que están bajo su gobierno el mínimo para vivir una vida acorde con los “estándares predominantes en la sociedad” se les está negando, a tales individuos, buena parte de los derechos que le corresponden como ciudadano. En esto las doctrinas políticas dominantes no ven ningún problema grave. El libertarismo, el liberalismo extremo, lo tiene bastante claro al respecto. Uno de sus grandes adalides, Robert Nozick, asegura que los discapacitados no pueden exigir algo más de lo que tengan, aunque no tengan nada. Pero las posturas liberales menos extremas también conviven cómodamente con esta bolsa de exclusión. Mientras el estado garantice la no interferencia (la suya propia incluida) nada más se le debe pedir. Es decir, mientras nadie pueda interferir en los proyectos de otro. Que la acera por la que una persona en silla de ruedas tiene que transitar no tenga los pasos con bordillos rebajados supone una gran interferencia para ella. No pasa nada, nos dirán, que contrate a alguien para que le suba y le baje (sin tener en cuenta el menoscabo de su dignidad que pueda surgir). El mercado le pondrá a su disposición la oferta pertinente y con el precio adecuado a la demanda. Si no puede costearlo, tampoco pasa nada, la caridad hará lo que pueda. ¿Derechos? Eso es pedir demasiado (según Nozick cualquier cosa que se pidiera lo sería). Un caso diferente es el del republicanismo. En su libro *El Republicanismo*, Philip Pettit considera que lo que un estado debe garantizar es la libertad como no dominación (siendo ésta cualquier tipo de interferencia arbitraria). Y admite que si a «un disminuido físico al que le resulta imposible o muy difícil moverse por su ciudad [se le] suministraran medios de locomoción»<sup>3</sup> se vería incrementada su “no-dominación”. Sin embargo, no pasa nada (otra vez) si el estado no hace nada para dotarles de esos medios. Surge aquí la tensión entre la intensidad (la profundidad con que un derecho es garantizado) y la extensión (el número de derechos garantizados), ganando alegremente la partida la primera. En este caso, siguiendo la división de Marshall, los derechos relativos a la ciudadanía social son los que salen visiblemente perjudicados.

Lo que pretendo mostrar es que realmente sí es un problema grave la carencia de derechos sociales, que es necesaria una nueva doctrina o visión para abordar el tema y que quizás, como se preguntaba Tom Bottomore, el concepto de ciudadanía ya no nos sirve para garantizar el desarrollo de los derechos individuales.

«La alternativa estaría en concebir un cuerpo de derechos humanos para cada individuo en la comunidad donde vive o trabaja, con independencia de sus orígenes nacionales y su ciudadanía formal»<sup>4</sup>

El enfoque de las capacidades, planteado en los años 70 por el premio Nóbel indio Amartya Sen y continuado por Martha C. Nussbaum, creo que puede ser una respuesta en este sentido.

<sup>2</sup> Marshall y Bottomore (1998:23).

<sup>3</sup> Pettit (1998:143).

<sup>4</sup> Marshall y Bottomore (1998:128).

## 2.- En busca de una pregunta

Korsgaard<sup>5</sup>, siguiendo a Rawls, divide las teorías políticas en dos bandos: las liberales y las no liberales. La distinción fundamental radica en que mientras en las primeras el Estado deja a cada ciudadano seguir su propia concepción del bien, las segundas consideran al Estado ejecutor de una concepción previamente pre-determinada, es decir, 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.

Ciertamente, según Korsgaard el republicanismo sería una teoría liberal, algo que a pesar de las similitudes que hay entre liberales y republicanos es cuanto menos dudoso.

No creo que sea una distinción correcta. De hecho, en la práctica, siguiendo la definición de lo que es una teoría liberal y lo que no lo es, la división se produce entre un gobierno totalitario y uno que no lo es. El republicanismo no se considera una teoría liberal pero es imposible su implantación en un país regido por un gobierno totalitario. Lo mismo que sucede con el liberalismo. Sin embargo, un gobierno no totalitario puede ser tanto liberal como republicano.

Lo que me interesa, ahora, es ver lo que sucede en los países regidos por gobiernos no totalitarios.

Que un ciudadano sea excluido por su raza, religión, pensamiento o adscripción política es un hecho condenado por todas las teorías políticas que sustentan Estados no totalitarios. Las liberales extremas (aunque en este caso lo que desearían es un no-estado), las contractualistas liberales, las utilitaristas, las republicanas... Esto es así porque dicha exclusión transgrede una serie de libertades individuales defendidas por las teorías anteriormente mencionadas, en concreto las libertades civiles. Se supone que alguien que no tenga libertad de pensamiento o de culto no puede ser considerado una persona libre y por tanto, ciudadano. Se hace al Estado responsable de garantizarlas (tanto estas libertades como otros derechos tales como el de propiedad o el acceso en igualdad de condiciones a la justicia...), ya que éste es el único capacitado para otorgar la ciudadanía a una persona. Para ser eficiente en esta tarea se le asignan ciertos poderes. Dependiendo de cuáles, y del entusiasmo con que, se le otorguen diferirá el tipo de gobierno requerido. También diferirá teniendo en cuenta la cantidad de derechos que deba garantizar.

En este punto se establece la segunda escisión y es donde creo que se separan las teorías liberales y republicana. Incluso podemos separar las liberales entre sí.

¿Qué derechos debe garantizar un gobierno? ¿Y en qué medida?

La disección atendiendo a la respuesta dada por cada teoría se hace más compleja en el caso de la liberal debido a que para

«dotarle de contenido [al liberalismo] uno tiene que optar por ser liberal socialista, o liberal redistribuidor de riqueza por vía estatal (amigo del estatismo benefactor), o liberal capitalista (identificador del liberalismo con la concurrencia 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)»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Korsgaard (1996).

<sup>6</sup> Giner (1998).

Es decir, debido a su multiplicidad. Sin embargo, todas las teorías liberales que reconocen la necesidad de un gobierno, excluyendo por tanto al liberalismo libertario (extremo), coinciden en los derechos mínimos que éste debe garantizar. Manteniendo la distinción, antes mencionada, planteada por Marshall, los derechos civiles y políticos son los que deberían ser garantizados. Es decir, las libertades individuales (de culto, pensamiento...) y el acceso en igualdad de condiciones a los tribunales de justicia y a la participación en el ámbito político (ya sea como elector o como electo). En este punto todas coinciden entre sí y con el republicanismo. El tercer grupo de derechos sería el problemático: los derechos sociales. Éstos tienen su origen en la *Poor Law* de la Inglaterra del siglo XVIII, «se estaba produciendo la batalla final entre lo nuevo y lo viejo, la sociedad planificada y la economía competitiva. Y en aquella batalla la ciudadanía se dividió contra sí misma situando los derechos sociales en el partido de lo viejo, y los civiles, en el de lo nuevo»<sup>7</sup>. Desde el principio los derechos sociales no se han visto integrados dentro de la ciudadanía. De hecho, la *Poor Law* los consideraba como alternativos a los derechos del ciudadano. Los indigentes que recibían las ayudas preescritas por la ley perdían todos sus derechos políticos.

Por tanto, mientras que los derechos civiles y políticos están consolidados, los sociales son más endeble a la hora de exigir que se hagan efectivos. Pero, ¿a qué nos estamos refiriendo con derechos sociales?

Aquí nos encontramos con el primer escollo. No están bien definidos. El acceso a la sanidad, a la educación, a la seguridad... ¿Son derechos que deben ser garantizados? Depende. Para algunos liberales el único papel del Estado es el de proteger al ciudadano de las injerencias en su libertad. No estaría justificada, por tanto, la educación pública obligatoria (libre hasta para ser ignorante) sin embargo sí la seguridad (cuerpos de policía, bomberos...). Para el republicanismo, y varias corrientes liberales, la educación obligatoria es una necesidad. También estas teorías ponen el énfasis en potenciar la red sanitaria pública, en la creación de subsidios de desempleo... La justificación se centra en la imposibilidad de ser políticamente libre si se es dependientemente económico. De esta forma, los derechos sociales servirían para garantizar los políticos y civiles.

Hasta aquí parece impecable pero sigamos la brecha que está abriendo el bisturí. ¿Qué sucede si esto no es suficiente? Si no vale un subsidio económico o la red educativa “normal” para garantizar las libertades individuales, el derecho al voto, a la justicia... Si un individuo necesita algo más para hacer efectivos los derechos adscritos a su ciudadanía. El segundo escollo. Sucede que las teorías tradicionales se colapsan.

Las teorías contractualistas ya han sido magistralmente analizadas en este aspecto por Martha Nussbaum en su libro *Las fronteras de la justicia*. En todas ellas las personas con deficiencias importantes quedan excluidas del «grupo de los que deben escoger los principios políticos básicos»<sup>8</sup>.

Sin embargo, no es del todo cierto que Nussbaum haya analizado todas las teorías contractualistas. Sólo ha considerado las teorías liberales basadas en el contrato social, dejando al margen (por tanto) al republicanismo. Aunque pueda servir parte del análisis de la teoría contractualista liberal para el republicanismo basado en el contrato social. Nosotros vamos a tratar de realizar un trabajo de prospección en un tipo de republicanismo que no se considera a sí mismo fruto del contrato social. Los fundamentos de ambas ramas teóricas (liberal y republicana) son similares<sup>9</sup> pero creo que hay notables diferencias. Entre otras cosas y a diferencia del liberalismo, desde sus inicios hasta Rawls, el republicanismo aparentemente tiene en cuenta a las personas con graves deficiencias físicas o mentales. Aparentemente...; Veamos por qué.

---

<sup>7</sup> Marshall y Bottomore (1998:32).

<sup>8</sup> Nussbaum (2007:35).

<sup>9</sup> Por lo menos el republicanismo que presentaremos aquí, que es el defendido por Pettit. Hay otra corriente republicana representada por Rousseau o Arendt, que sí es contractualista a diferencia del de Pettit, que difieren de la de él pero contienen los mismos problemas estructurales para lo que aquí nos interesa.

### 3.- Republicanismo

En 1997 Philip Pettit escribió *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. El libro trata de sentar las bases de una doctrina alternativa a la liberal y a la comunitarista a la vez que supera la distinción planteada en el s. XIX por Benjamín Constant entre la libertad antigua y la libertad moderna (o entre libertad positiva y libertad negativa como propuso Isaiah Berlin a mediados del XX).

«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.»<sup>10</sup>

La primera pone el énfasis en la ausencia, de hecho, de interferencia. Así, se podría decir de un esclavo que es libre si nadie ejerce ningún tipo de interferencia sobre él aunque en cualquier momento su amo la pudiera ejercer. Desde el punto de vista del republicanismo de Pettit esta situación sería inaceptable. Daría igual que debido a las tretas utilizadas por el esclavo el amo le dejase actuar como le viniera en gana. La capacidad de dominación seguiría vigente. Por tanto, de lo que se trata es de combatir la dominación, pero no así la interferencia. La injerencia del estado sobre el actuar de un atracador, por ejemplo, sería no sólo permisible sino deseable. En este supuesto el defensor de la «libertad moderna» también aceptaría la injerencia del estado ya que su misión radica en evitar todo tipo de interferencias (y está claro que atracar a alguien lo es). Sin embargo, y a pesar de esto, seguiría siendo 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. Pettit niega que esta intervención del estado sea una dominación. Y, por supuesto, niega que toda ley lo sea. La diferencia radica 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, afectadas (es decir, interferidas) no será arbitraria. Por tanto, no entrará en la esfera de la dominación. La libertad como no-dominación sólo se puede dar en presencia de otros agentes. Si me encontrase solo en el mundo no se podría ni tan siquiera formular. Supone la existencia de otras personas con las que convivo, de las que no me aílo. Es teniendo en cuenta esa relación como se puede determinar el grado de dominación que padezco, o a la inversa, que no padezco. Por tanto, 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.

Parece evidente, a la luz de lo anteriormente expuesto, 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 es evidente que si un ciudadano, pongamos por caso, que se desplaza en silla de ruedas no puede hacerlo efectivamente, su no-dominación se vería aumentada si se le dotasen de medios de locomoción ya que tendría un mayor abanico de opciones no-dominadas. Pero, Pettit nos dice que

«El 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»<sup>11</sup>.

Para preguntarse después cuál será la dirección tomada por los republicanos si 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 evitar el *dominium* (la dominación ejercida por un individuo o un conjunto de ellos) por lo que,

<sup>10</sup> Pettit (1998:37).

<sup>11</sup> *Ibid.*:143.

además, debe agrandarse, formar una red funcionarial sólida y eficiente, además de ingente, y corre el riesgo de convertirse en un *imperium*, un estado totalitario insaciable que exige cada vez nuevas competencias hasta dominar no sólo el ámbito público sino también el privado y todos los aspectos de la vida de los habitantes del país que rige. Por tanto, Pettit postula que es mejor guiarse por la intensidad en lugar de la extensión. Esto quizás suponga un menor número de derechos garantizados 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]<sup>12</sup>.

Utilizar la terminología de Rawls en este asunto no me parece una buena idea, a no ser que se quiera caer en sus mismos errores. Para empezar, el concepto de bien primario, trae consigo una concepción específica de la persona (y ésta del ciudadano). Siguiendo la definición rawlsiana, un bien primario es aquél que cualquier persona razonable quisiera tener. Y una persona es aquella que posee las dos capacidades morales. Es decir, la noción de lo que es la justicia y una concepción cualquiera del bien. Pero además, «una persona es alguien que puede ser ciudadano, esto es, un miembro de la sociedad plenamente cooperante durante una vida entera.»<sup>13</sup> Alguien en silla de ruedas no sería ciudadano; un individuo con deficiencias cognitivas severas no sólo no sería ciudadano sino que tampoco persona.

De todas formas además de poco aconsejable no parece necesario seguir a Rawls en este aspecto. Se puede esgrimir sencillamente que la libertad como no-dominación es querida por todos independientemente de carecer o no de las dos capacidades morales.

Ha quedado meridianamente claro, de todas formas, que desde el punto de vista del republicanismo defendido por Pettit es aconsejable para un estado regirse por la norma de la intensidad, limitándose el alcance. La bolsa de exclusión que se origina parece no preocuparle en exceso. ¿Qué sucede, sin embargo, en el caso de una epidemia? Del tipo que sea. Si yo sufro del *mal de chagas*, mi no-dominación se verá aumentada si el estado, a través de una red sanitaria convenientemente equipada, es capaz de suministrarme una vacuna para curarme. Pero, al igual que en el caso del individuo que se desplazaba en silla de ruedas, mi curación no sería una prioridad para el estado. Si mi enfermedad se convierte en una epidemia, ¿qué debe primar, la intensidad o la extensión? Ciertamente el verse libre del *mal de chagas* se convertiría en un derecho prioritario a la hora de ser garantizado (que al fin y al cabo no sería otro que el derecho a la vida). Es más, el estado es probable que violase diversas libertades individuales (otros derechos) para garantizarlo<sup>14</sup>. Y lo haría, además, teniendo en cuenta el bien de los propios afectados (o por lo menos podría hacerlo sin contradicción). Por tanto, sería un buen estado republicano. ¿Por qué entonces cuando sólo me afecta a mí deja de ser prioritario? Sería conveniente que la respuesta no fuese porque sólo me afecta a mí, aunque desgraciadamente parece que es esa la correcta.

Es decir, solamente es preocupante si afecta a un número considerable de personas y, como en el caso de una epidemia, existe una posibilidad real de que aumenten los afectados. Aunque es probable que con la primera cláusula sea suficiente.

Si esto es así, el republicanismo no sería una teoría justa. Y no puede serlo si lo que prima es el número. El número de afectados, por supuesto. Y me atrevería a añadir, el número de afectados relevantes. Cómo se

<sup>12</sup> *Ibid.*:125.

<sup>13</sup> Rawls (2002).

<sup>14</sup> Si la enfermedad es contagiosa puedo ser apartado, encerrado incluso contra mi voluntad pero por mi propio bien y del que me rodea. En caso de una epidemia muchas personas pueden ser encerradas. Esto no supone que vayan a recibir un trato vejatorio en los centros de reclusión.



debería medir la relevancia desde este punto de vista es algo que no sé responder, pero no creo que importe en exceso.

Si a un ciudadano, aunque solamente sea uno, se le impide ejercer su derecho a la educación, dicho ciudadano estará siendo dominado (siguiendo el lenguaje de Pettit). Además, tremendamente dominado si atendemos a Marshall cuando asegura que la educación «es el requisito previo imprescindible de la libertad civil»<sup>15</sup> Es decir, se le estará privando de la condición de posibilidad de tener los derechos que emanan de la libertad civil. El estado, por tanto, no debería aceptar semejante situación. No puede, evidentemente tendría que ser un puede normativo, considerarla una de esas esferas que sería conveniente que estuvieran no-dominadas pero no como objetivo prioritario. Y no aceptarla significa establecer todos los mecanismos necesarios para garantizar el acceso a una educación que le equipare al resto de los ciudadanos de dicho estado. Pero lo mismo sucedería con el derecho a participar en la vida política, ya sea como elector o como electo. Simplemente por poner dos ejemplos en los que el republicanismo consentiría como derechos que deben estar ciertamente no-dominados. Pero, ¿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)? Es decir, 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 ciudadano, 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 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 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. Ciertamente, se puede esgrimir el contra-argumento de que se puede teletrabajar, estudiar a distancia y votar por correo.

El voto por correo se supone una opción en determinadas circunstancias que no son las de la persona en silla de ruedas 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. Entonces, no sólo no les “alcanzan” muchas opciones no-dominadas, sino que las que supuestamente lo están, no lo están “intensamente”. Es un error dividir intensidad y extensión sin atender a ningún factor más.

Sin embargo, y a pesar de lo expuesto anteriormente, Pettit sostiene que el Republicanismo considera que los individuos deben contar “uno por uno” y, además, es un ideal igualitario. Pero no en el sentido de «que todos reciban una porción igual del bien.»<sup>16</sup> Es un igualitarismo estructural, no material. Es decir, « [...] 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»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Marshall y Bottomore (1998:35).

<sup>16</sup> Pettit (1998:150).

<sup>17</sup> *Ibid.*:157.

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»<sup>18</sup>. Se debe atender no sólo a su capacidad de defenderse de la interferencia arbitraria de alguien sino también los poderes del otro, de ese alguien, para medir su libertad como no-dominación. A esto se referiría Pettit con igualitarismo estructural y es lo que un buen estado republicano tendría que asegurar. Pero, ¿cuánto puede incidir en el tejido político una persona invidente al que no se le permite votar en braille, teniendo que depender (con suerte) de alguien que le “ayude” a hacerlo? ¿Qué poder financiero puede tener un minusválido al que se le impida<sup>19</sup> 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); 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.»<sup>20</sup>

Hacer frente al dilema de la intensidad frente a la extensión y al problema de la igualdad material no entran dentro de la agenda republicana. Sin embargo, Antoni Doménech en *Democracia, virtud y propiedad*<sup>21</sup> asegura que la teoría republicana reconoce que «para existir políticamente es necesario no depender material ni espiritualmente de otros.»<sup>22</sup> Esto, aunque lo parezca, no tiene por qué ser una contradicción ya que con dependencia material única y exclusivamente se refiere a dependencia económica. Lo cual, refuerza la sensación (más bien certeza) de olvido reiterado por parte de la teoría republicana tradicional de toda una serie de sujetos intencionadamente excluidos. Y, también, el inexcusable abandono de los teóricos republicanos actuales, que teniéndolos bien presentes los apartan por ser un estorbo para su teoría. O, cuanto menos, los relegan a un segundo plano.

Espero haber presentado un número suficiente de argumentos para mostrar que la teoría republicana se ve impotente ante la figura de los individuos con graves deficiencias físicas y mentales. Pero, ¿por qué? ¿Cuál es el motivo de que se les relegue a un segundo plano y se les aleje del ámbito de la toma de decisiones? Y sobre todo, ¿por qué no se le da ninguna importancia a este hecho?

Dentro de la idea de libertad como no-dominación planteada por Pettit hay una paradoja extraña. Considera que «nadie tiene que estar en una posición tal, que otros puedan interferir en su vida guiados por intereses e interpretaciones no compartidos por él en ningún plano»<sup>23</sup>. Sin embargo,

«El recurso a la acción colectiva puede representar la única esperanza de obtener libertad como no-dominación para los empleados. Puede ser el único camino para ofrecer a los trabajadores poder suficiente para permitirles aguantar el tipo frente a su patrono»<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*:153.

<sup>19</sup> Aún 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.

<sup>20</sup> Giner (2004).

<sup>21</sup> Doménech (2003).

<sup>22</sup> *Ibid.*:292

<sup>23</sup> Pettit (1998:150).



La huelga (acción colectiva) es una interferencia en la vida del empresario guiada por intereses e interpretaciones que él no comparte. A pesar de esto, se puede considerar (de hecho Pettit lo hace) que los contratos firmados por los trabajadores pueden colocar en una posición dominante al empresario. Hay que tener en cuenta que la firma del contrato puede haber sido motivada por la necesidad, por el miedo a las privaciones futuras que conllevaría carecer de empleo... La acción colectiva sólo reestructuraría la situación equilibrando los poderes y logrando que ninguna de las partes esté dominada. Es más, teniendo en cuenta que es el Estado el que garantiza el derecho a la huelga, eso sí fijando un número determinado de servicios mínimos, comportamientos... Se puede alegar que los trabajadores actúan con el beneplácito de él y por tanto no se podría hablar de *dominium*, pero, ¿de *imperium*? ¿Se podría plantear que la huelga no es una forma del Estado, delegada eso sí, de dominar? No, se trata de establecer (o reestablecer, depende del caso) la no-dominación. No es excusa que el empresario no esté de acuerdo, como tampoco lo era para el atracador no querer ser detenido. Sin embargo, no sucede lo mismo con la discapacidad. Esto no resulta problemático ya que «así como la noción de poder arbitrario –en definitiva, la noción de dominación- es evolutiva, así también lo es el correspondiente ideal de la libertad como no-dominación»<sup>25</sup>. Es decir, que algo que hoy no se considera dominación dentro de un tiempo puede serlo. Sin embargo, la teoría republicana no se resentiría. Creo que esto responde a la pregunta antes formulada de por qué no se le daba importancia al hecho de relegar a un segundo plano a una serie determinada de individuos. Relegarlos y alejarlos de la toma de decisiones. Pero no explica por qué se les relega.

#### 4.- Un error compartido

Hay un error de base de toda teoría contractualista, se confunden los diseñadores de los principios básicos y los receptores de éstos. Se considera habitualmente (o por lo menos así lo hacen las teorías) que deben ser los mismos.<sup>26</sup> Y creo que el republicanismo adolece del mismo error, por lo menos en primera instancia.

«Los niños y los adultos con graves deficiencias mentales son también ciudadanos [...] Sin embargo, los teóricos del contrato social imaginan a los agentes encargados de diseñar la estructura básica de la sociedad como “libres, iguales e independientes”, y a los ciudadanos cuyos intereses representan como “miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa”».<sup>27</sup>

La libertad, igualdad e independencia se toma como un hecho consumado. Sólo los agentes libres, iguales e independientes podrán diseñar la estructura de la sociedad. ¿Para quién se diseña? Para esos mismos agentes porque no se concibe un sujeto plenamente cooperante que no sea libre, igual e independiente. De este círculo vicioso no logra escapar, ni pretende hacerlo, la teoría liberal tradicional hasta Rawls (incluido éste). Una vez formado el entramado social es cuando, en segunda instancia, se puede (quizás, tal vez) dirigir la mirada a esos individuos donde la dependencia es más patente, la igualdad está desvanecida y no pueden ser libres porque son sumamente dependientes. Pero dependientes por qué. A ello vamos.

En la literatura sobre discapacidad se suele distinguir entre deficiencia, discapacidad y minusvalía. « [La primera] es la pérdida de una función corporal normal, [la segunda] es algo que no puedes hacer en tu entorno como resultado de una deficiencia, [la tercera] es la desventaja competitiva resultante»<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*:189.

<sup>25</sup> *Ibid.*:194.

<sup>26</sup> En estos términos lo plantea Nussbaum en *Las fronteras de la justicia*.

<sup>27</sup> Nussbaum (2007:109).

<sup>28</sup> *Ibid.*:109.

Por tanto, la minusvalía es algo que afecta frontalmente a la política. Es el diseño de la sociedad la que potencia la minusvalía, cuando no la crea. Una persona que ha perdido su capacidad motora de cintura para abajo, por ejemplo, seguirá padeciendo una deficiencia e incluso en cierta medida discapacidad, pero no será minusválido si puede moverse por la ciudad, trabajar, viajar... Y, sobre todo, no será dependiente. O no lo será más que cualquiera de los considerados miembros cooperantes de una sociedad. En ese sentido será "igual" y "libre". La deficiencia se puede achacar, tal vez, a un momento pre-social del individuo, pero la minusvalía es social. Al abordar las deficiencias graves, tanto mentales como físicas, en una segunda instancia se están creando minusválidos.

Pero no somos ingenuos, y sabemos que hay una serie de individuos (a los que hace referencia la cita anterior de Nussbaum) que no podrán dejar de ser dependientes. Sin embargo siguen siendo ciudadanos, o eso se supone. Las personas con graves deficiencias mentales es posible que necesiten ayuda permanente. Y no sólo ayuda para salir a la calle. Ayuda para vestirse, para comer... ¿Dónde está el límite? El contractualismo lo tiene claro:

«Hablar en términos eufemísticos de permitirles vivir una vida productiva, cuando los servicios que eso requiere exceden cualquier posible producción por su parte, esconde una cuestión que, comprensiblemente, nadie quiere afrontar... Estas personas no pueden participar en la clase de relaciones morales que cabe fundar en una teoría contractualista»<sup>29</sup>.

Claro, si las personas se unen en sociedad por beneficio mutuo queda excluida toda relación con aquél cuya interacción sea excesivamente onerosa, costosa. En el sentido mercantil del término, por supuesto. No se acepta otro beneficio que el económico. El dinero que me cuesta que otro lleve una vida productiva. Así se mide. ¿Es mucho? Pues queda excluido. Considerar que el ser humano única y exclusivamente se une por el beneficio económico propio es absurdo (realmente es insultante). Aceptemos, beneficio propio. El ser humano necesita del entramado social no sólo para subsistir sino, sobre todo, para desarrollarse como tal (y es algo que ya planteaba el muy liberal Stuart Mill). El despliegue de sus facultades sólo podrá producirse en sociedad. No merece la pena listar todas las cosas que hacen las personas no guiadas por obtener dinero. Decir que hay personas que no pueden producir el beneficio suficiente para costearse los servicios que les permitiría vivir una vida productiva es un sin sentido. Sólo se puede afirmar sobre la base de un análisis erróneo tanto del ser humano como de la sociedad.

Para desmarcarse de esta posición es por lo que creo que Pettit niega que el republicanismo sea una teoría contractualista. En este sentido no lo es. Su concepción del ser humano es algo diferente. O mejor dicho, los motivos por los que cree que se une a otros individuos. Se puede admitir que sea única y exclusivamente por beneficio propio, ¡pero el beneficio no sólo es económico! Sin embargo, sigue relegándolos. Desgraciadamente, no serían buenos ciudadanos republicanos. El republicanismo necesita de ciudadanos atentos, vigilantes del poder del Estado. Además requiere, sin ingenuidades, una tendencia hacia la virtud ciudadana. Deben estar implicados y (in)formados en lo público. Por lo menos, debe serlo en potencia y es deber del Estado convertirlo en hecho. El republicanismo «no exige santidad. Pide solamente una medida módica de buena conducta pública, de obediencia a leyes legítimas y sobre todo una capacidad de participación activa mínima en la cosa pública, por costoso que esto sea»<sup>30</sup>. Sobre todo, capacidad. Una persona con síndrome de Asperger no puede ser un buen ciudadano republicano. Pero se puede entender esa exigencia republicana de dos formas diferentes: como una línea de corte o como una meta. Si se toma la primera opción todo aquél que no entrase dentro del modelo ideal sería apartado. Desde la segunda, el Estado intentaría incluir a todas las personas (a todas dependientes de dicho Estado). Incluir, en este caso, consiste en capacitar a la ciudadanía para que participe en la cosa pública, obedezca las normas... No suponer que ya tienen la capacidad.

<sup>29</sup> David Gauthier citado en Nussbaum (2007:131).

<sup>30</sup> Giner (1998).

El coste de actuar así sería enorme y además frustrante porque un número indeterminado de individuos jamás podrán alcanzar ni tan siquiera los mínimos para ser un ciudadano republicano. Así que se trata del coste. De lo costoso que sea llevar a cabo tales políticas. Es cierto, nos encontramos en un escenario con recursos limitados. No nos podemos evadir de ese hecho pero tampoco buscarlo como excusa. Que asignemos nuestros recursos a garantizar ciertos derechos no implica que los demás (derechos) que se queden sin asignación no debieran ser garantizados. Nos encontramos ante un problema de injusticia. Quizás, teniendo eso presente, se pueda hacer algo más. Verdaderamente algo más.

El republicanismo no nos puede ayudar, o por lo menos no puede hacerlo con las ropas con que le han vestido hasta ahora. El republicanismo de Pettit hunde sus raíces en roma. En Cicerón, Tito Livio... Pero hay otra corriente republicana cuyas fuentes se encuentran en Grecia. La distancia entre ambas las sitúa a la primera más cerca del liberalismo y a la segunda más cerca del comunitarismo. Tiene que ver con la concepción de la libertad. Es decir, la libertad como no-dominación y la libertad como autogobierno. Sin embargo, al parecer, es indiferente ésta distinción para lo que aquí tratamos. Del republicanismo neoromano ya hemos tratado suficiente (en la figura de Pettit) para saber los problemas con los que topa, pero la otra vertiente, la neogriega, padece de los mismos males. De ahí que no sea ningún problema para Rousseau excluir a mujeres y discapacitados de su contrato social ya que éste «sólo es ventajoso para los hombres en la medida en que todos tienen algo y ninguno tiene demasiado»<sup>31</sup>. Y tampoco lo fue para que tras la revolución francesa se estableciesen los derechos universales del hombre. Este contractualismo republicano genera la misma bolsa de exclusión que el contractualismo liberal al enfrentarse a la discapacidad. Si el ser humano se une para sacar un beneficio no es posible, o sería una estupidez, unirse con alguien del que no se puede obtener beneficio alguno.

Si tanto el liberalismo como el republicanismo se colapsan al preguntarles por la discapacidad, necesitamos una teoría diferente a la que asirnos.

## 5.- El enfoque de las capacidades (I)

Surgió como una alternativa al utilitarismo y chocó frontalmente con la teoría rawlsiana, que también intentaba hacer frente al utilitarismo, aunque desde posiciones diferentes. La diferencia fundamental entre una y otra teoría es su tratamiento de la justicia. Rawls<sup>32</sup> no analiza los resultados para comprobar su validez moral. Primero se establece el procedimiento a partir del cual se generarán los principios de equidad e imparcialidad. Si el diseño es el correcto, los principios deberán ser justos. Por el contrario, la teoría de las capacidades se dirige a los resultados. Queriendo obtener un resultado que se considera correcto, se crea el procedimiento adecuado. Se trata, en primer lugar, de establecer el resultado correcto y, en segunda instancia, diseñar el procedimiento.

El primero en plantear la teoría de las capacidades fue el premio Nóbel en economía Amartya Sen.

Sen parte de la idea de funcionamientos y capacidades. Siendo los primeros todo lo que una persona puede hacer o puede ser, el conjunto de capacidades equivaldría a la libertad que cada persona tiene para hacer

<sup>31</sup> Nussbaum (2007:65). Sin embargo, Rousseau en *el contrato social* nos dice que: «(...)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 derecho.» (1998:66) Lo que podría parecer una contradicción no lo es ya que nos tenemos que fijar en el *hombre* como distinción en el género, la mujer queda excluida, y en la cantidad de desigualdad que no se especifica. El abismo puede ser insalvable de ahí que, por ejemplo, Rousseau no considerase a las mujeres ciudadanas.

<sup>32</sup> Por lo menos el de *Teorías de la Justicia*.

efectivos dichos funcionamientos. Es decir, para vivir la vida como quiera hacerlo. Los funcionamientos son las condiciones de vida, las capacidades son 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»<sup>33</sup>.

La lista de funcionamientos es diversa, y no está definida. En definitiva, son todos los que recorren una vida, desde estar bien nutrido y tener buena salud hasta la integración social. Y naturalmente cada persona tendrá en cuenta unos más que otros. La valoración que hagan sobre ellos no es homogénea en absoluto. De igual forma, a la hora de atenderlos se deben establecer prioridades. No es equiparable garantizar un suministro estable y suficiente de alimentos para una persona que darle la opción de elegir entre una marca de dentífrico u otra.

En el momento de la decisión nos encontramos, pues, frente a dos preguntas: «1) ¿Qué son los objetos valor? y 2) ¿Qué tan valiosos son los objetos respectivos?»<sup>34</sup>.

La primera pregunta, al responder qué son los objetos valor, nos ayuda a establecer un “espacio evaluativo”, en este caso los funcionamientos y las capacidades. Sin embargo, no nos ayuda a responder a la segunda. Una vez determinado qué funcionamientos y capacidades son valiosas hay que determinar cuáles, de entre ellas, son más o menos valiosas. Y para responder a esta segunda pregunta tendremos que tener en cuenta para qué queremos responderla. Porque no será lo mismo si nuestro objetivo es determinar el bienestar de la persona o si tratamos de «juzgar el logro en términos de las metas generales de una persona»<sup>35</sup>.

Para clarificar este proceso de elección, Sen establece dos distinciones; por un lado el “bienestar” y “las metas de agencia generales” y, por otro, el “logro” y la “libertad de lograr”. Tanto el logro como la libertad son aplicadas a las dos primeras obteniendo cuatro conceptos: “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 puede llevar a cabo un gobierno diferirán dependiendo de lo que vaya a atender, si al bienestar o a las metas que quiera lograr un individuo. Si, por ejemplo, su interés (el del gobierno) radica en mejorar el bienestar del individuo intentará llevar a cabo políticas sanitarias, educativas, de eliminación del hambre... Independientemente de los intereses de la persona beneficiada que tal vez desease un viaje a Lourdes subvencionado o que se cambiase la letra del himno nacional.

Pero, incluso teniendo claro que desea el bienestar de la persona, su trato hacia ésta será diferente si prioriza la libertad de bienestar que si pretende obligar a que se lleve a cabo (logro de bienestar). No es lo mismo tener derecho al voto que ser obligado a votar.

Pero, ¿cómo se puede establecer el bienestar de una persona? Sen nos dice que debemos «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»<sup>36</sup>.

Dependiendo de cuáles y cómo estén garantizados los funcionamientos, se podrá definir el nivel de bienestar adquirido. Este análisis, aunque pueda parecerlo, no excluye ciertos funcionamientos que tienen que ver con

---

<sup>33</sup> Sen (1996).

<sup>34</sup> *Ibíd.*:57.

<sup>35</sup> *Ibíd.*:60.

<sup>36</sup> *Ibíd.*:62.

el bienestar de otras personas que redundan, bien positiva o negativamente, sobre una persona. Simplemente se analiza como un aspecto propio de la persona. Sin embargo, sí se pueden obviar si atendemos únicamente al estándar de vida. En este caso la felicidad que nos puede causar el cierre de Guantánamo no influiría en absoluto en nuestra valoración. Esta forma restringida de valorar el bienestar, atendiendo exclusivamente al estándar de vida personal, o la anterior algo más amplia se han relacionado con los funcionamientos. Sin embargo, la teoría de Amartya Sen orbita sobre dos conceptos, uno es el de los funcionamientos, el otro es el de las capacidades.

Hacer algo es diferente de elegir hacerlo y después llevarlo a cabo. En el primer supuesto ese *algo* puede ser impuesto o simplemente la única opción posible. En este espacio entra en juego el concepto de *capacidad*. Teniendo en cuenta un conjunto de funcionamientos como las cosas relevantes que puede hacer y ser una persona, la capacidad sería un conjunto de varios conjuntos de funcionamientos que podrían ser elegidos por la persona.

Considerando lo anterior debemos atender no solamente al bienestar sino que también a la libertad que tenemos para lograrlo. No sólo importan los funcionamientos logrados, también la libertad que hemos tenido para elegirlos. De hecho, es difícil separar la libertad para el bienestar del propio bienestar ya que el ser libre es consustancial, por lo menos en un alto porcentaje de casos, al propio bienestar. Por tanto para medirlo debemos atender al grado de libertad, es decir, a las capacidades.

Se hace necesario, también, considerar los funcionamientos de una manera refinada. De hecho, Sen nos dice que en nuestro lenguaje usual, por lo menos en ocasiones, ya ocurre. Por ejemplo, ayunar no es solamente dejar de comer, sino hacerlo porque se ha decidido de forma consciente. Cubrimos de esta forma, al tratar los funcionamientos de manera refinada, las opciones voluntarias de los individuos. O cuanto menos algunas. Se puede querer erradicar el hambre, pero sin embargo no obligar a comer a las personas que ayunan en el ramadán.

« [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»<sup>37</sup>.

Lo que una persona puede ser y hacer, en eso es en lo que insiste el enfoque de las capacidades. Sin embargo, Sen no establece ningún tipo de lista. No elabora un listado de funcionamientos. No lo hace porque no lo cree necesario. Además considera que generar una lista de funcionamientos puede restringir y constreñir la propia teoría. Eso puede ser cierto dependiendo de qué tipo de lista, y cómo, se elabore.

Sen plantea que sería malo crear un listado único que garantizase una vida buena. Sólo habría una lista válida y sólo un modelo de vida sería considerado bueno. En efecto, sería terrible e históricamente tenemos casos suficientes como para saber lo que sucede cuando se ha querido imponer un tipo de vida único por considerarlo el bueno. Sin embargo, la lista puede ser lo suficientemente amplia como para evadir ese problema.

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*:78.

Y quizás, no una lista de los funcionamientos, sino 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.

## 6.- El enfoque de las capacidades (II)

El enfoque de las capacidades presentado por Martha Nussbaum no es una teoría contractualista. No pretende, tampoco, ser una “doctrina moral comprensiva”, ni siquiera una “doctrina política completa”. Se trata de una teoría acerca de derechos básicos que deben ser garantizados. Este listado de derechos parte de la idea de la dignidad humana y es de donde surgen las diferencias con el contractualismo<sup>38</sup>.

Los beneficios y la cooperación se consideran de forma diversa. Para el enfoque de las capacidades la cooperación es moral. Los seres humanos no sólo cooperan por obtener un beneficio económico, «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»<sup>39</sup>.

No es en absoluto ingenuo considerar que el ser humano coopera por el amor a la justicia y la compasión moral.

Aristóteles, siguiendo a Platón, consideraba a la justicia como un “bien ajeno” puesto que no es para uno mismo sino para los demás. Las acciones justas redundan en beneficio de la comunidad. Quien es justo «puede conducirse virtuosamente con otros y no sólo consigo mismo»<sup>40</sup>. Si consideramos al ser humano, y es difícil no hacerlo, como hacía Aristóteles, un animal social, la justicia es clave para sus relaciones con los demás. Yo, como miembro de una sociedad, necesito saber (más allá de lo que me produce dolor o placer) cómo es mi comportamiento con las personas que me relaciono o tengo intención de hacerlo. Aunque sólo sea para poder mantener las relaciones ya existentes y 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.

El amor a la justicia se justifica, y creo que no me equivoco, hasta desde el punto de vista egoísta del contractualismo. Ya que necesito cooperar establezcamos unas normas por las que regir dicha cooperación. Claro está que esto sería una impostura. Y no es esto lo que se está defendiendo. La justicia no es un medio, es un fin en sí misma. Y lo es porque la cooperación no es una opción, es la condición de posibilidad de nuestra existencia y la justicia va adherida a ella.

El otro motivo fuerte por el que se coopera, el otro que se ha mencionado en la cita anterior de Nussbaum, es el de la compasión moral. Creo que desafortunadamente la compasión no tiene todo el crédito que debiera tener. Sobre todo por el peso que tiene en el cristianismo y el odio que infundaba en Nietzsche. Pero no es de la compasión cristiana de lo que aquí se habla (y por tanto tampoco la atacada por Nietzsche). Sentir compasión por alguien es compadecerse con él. No te sitúa en un estrato superior, al contrario. Por saber que estamos hechos de la misma materia que el otro, por temer que nosotros algún día, tal vez, podamos sufrir lo mismo que él... Por eso sentimos compasión. Si nos supiéramos inmortales (como los personajes del cuento de Borges), incapaces de sentir dolor ni de sufrir, seríamos incapaces de compadecernos de nadie.

---

<sup>38</sup> Por lo menos de tipo rawlsiano. Hay que diferenciarlo de un contractualismo ético como puede ser el de Scanlon.

<sup>39</sup> Nussbaum (2007:164).

<sup>40</sup> Aristóteles (2005:155).



Es difícil sostener sin ruborizarse, o quizás no lo es tanto y ese es el problema, que «el gran y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad»<sup>41</sup>. La justicia y la compasión son fines suficientemente probados. Pero, respecto a la justicia hay que decir todavía algo más. Justicia sí, pero en qué condiciones y para con quién.

Hume establece una serie de condiciones para que se pueda dar la justicia (con las cuales Rawls parece estar de acuerdo). Es necesaria una situación de escasez material moderada pero no extrema y unos individuos egoístas, competitivos y sólo generosos de forma limitada, con capacidad de cierto autocontrol para limitar su forma de actuar. En el resto de escenarios posibles es imposible, según Hume, la justicia. En el caso de abundancia, es decir, que cada cual tiene lo que quiere tener (añadamos lo que necesita), la justicia no es necesaria. Suponiendo una época de escasez, como en la que nos encontramos ahora o en cualquier otro momento de la historia, pero donde los individuos sean generosos en extremo tampoco sería necesaria la justicia puesto que todos se quedarían con el mínimo posible para dar el resto a los demás. En el caso de que la situación fuese tan mísera que nada se podría ganar con la cooperación tampoco habría lugar para la justicia. Y, por supuesto, si los seres humanos fueran “completamente malvados”, tampoco tendría cabida. Por tanto, tenemos que la justicia no es más que una convención sólo posible atendiendo a las circunstancias. Entre las cuales, no podría faltar, se encuentra una igualdad aproximada de facultades de los seres humanos. Es decir, los “inferiores” (tanto mental como físicamente) no pueden ser tratados con justicia ni forman parte de la sociedad política. El trato con ellos es de otra índole. Según Hume, entonces, ni con mujeres ni discapacitados puede existir un trato justo. Rousseau también está de acuerdo con la idea de igualdad aproximada.

La teoría del enfoque de las capacidades no coincide ni en las condiciones para la justicia ni en el quién. De hecho, la inclusión social (de manera lenta pero progresiva) de las personas con discapacidades, y de las mujeres, parece apoyar al enfoque en este sentido frente a Hume y a las teorías contractualistas. Y eso teniendo en cuenta las características de las sociedades actuales, gobernadas por el capitalismo y el mercado. En una sociedad donde se intentase promover las capacidades humanas es de esperar que 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»<sup>42</sup>.

El bien de los demás no es una limitación, está interconectado con el propio. Pero, ¿quiénes son los demás? Negamos que la justicia sólo se pueda dar en según qué circunstancias, pero ¿entre quiénes se debe dar?, ¿con quiénes se puede dar un trato justo? ¿Es necesaria esa igualdad aproximada que proponen Hume, Rousseau o Rawls?

En este punto nos topamos con la noción de dignidad.

El enfoque de las capacidades considera que hay diversos tipos de dignidad. Martha Nussbaum lo plantea como una tensión entre la dignidad kantiana y la aristotélica.

Kant establece la dignidad humana en su racionalidad<sup>43</sup>. Contrapone su humanidad a su animalidad. Aristóteles, por el contrario, ve la racionalidad como un aspecto más del animal (humano).

---

<sup>41</sup> Cita de Locke en Nussbaum (2007:61).

<sup>42</sup> Nussbaum (2007:166).

<sup>43</sup> «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» (Kant, 2005:131).

« [Para el enfoque de las capacidades] 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»<sup>44</sup>.

Es decir, la dependencia del ser humano se pone de manifiesto. No es nada difícil hacer ver la dependencia real de una parte de la sociedad. Mostrar que todos y cada uno de los individuos que la forman también lo son, no debería serlo menos. Y es cada vez más acuciante hacerlo teniendo en cuenta los logros en el aumento de la esperanza de vida, por lo menos en Occidente, conseguidos por la ciencia médica pero que van parejos a las limitaciones de la vejez (antes insospechadas, o por lo menos invisibilizadas, por su poca frecuencia). Cuando cada vez se dan más fácilmente relaciones asimétricas, alejadas de las idealizadas relaciones fundadas en la igualdad aproximada.

Aceptando esta formulación de la dignidad humana, en la que no sólo entra en juego la racionalidad (cierto que aspecto importante del ser humano) sino que también la sociabilidad y las necesidades corporales, si vemos al ser humano como un animal racional, social y necesitado, entonces es cuando podremos zafarnos de las condiciones de la justicia de Hume, de la consideración kantiana de la dignidad y de toda la ceguera contractualista.

La dignidad no es la idea principal. De hecho, no se puede separar de las capacidades. Una vida con dignidad humana es aquella constituida por la lista de las capacidades. En este sentido, lo bueno y lo justo están interrelacionados.

No se trata de establecer una forma de vida buena y trabajar para garantizarla (o incluso obligar a llevarla). En este sentido es una teoría liberal, por lo menos lo que Rawls consideraba liberal. Independientemente de las diversas concepciones del bien que tenga cada persona, desde el enfoque se pretenda que públicamente se vea obligado a reconocer la necesidad de garantizar en alguna medida la lista de capacidades. Incluso aunque ella, particularmente, no desee llevar alguna (o algunas) a la práctica<sup>45</sup>.

Pero existe, aquí también, una diferencia con Rawls. Él no creía factible un consenso internacional; de ahí que considerase, por lo menos a partir de *liberalismo político*, su teoría como dirigida exclusivamente a las democracias occidentales actuales. Martha Nussbaum sí lo cree posible. Es más, es lo que justifica la teoría. La aceptabilidad es la condición de la justificación. Esto implica que «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»<sup>46</sup>. El bien por convención entonces. Como decía Hume que era la justicia, una convención humana. Pero esto no significa una relativización del bien o de la justicia, o sí pero en el sentido de alejarse del dogmatismo. Es necesario el acuerdo, un acuerdo público, para darle estabilidad a la teoría. Para ser útil, la lista de las capacidades debe ser admitida por cualquier persona, o por lo menos debe ser tal que pudiera ser admitida por cualquiera. No sólo por los ciudadanos que viven en una democracia liberal occidental.

Martha Nussbaum en *Fronteras de la justicia* divide la lista de “las capacidades humanas básicas” en diez apartados: vida; salud física; integridad física; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; relación con otras especies; juego; control sobre el propio entorno.

---

<sup>44</sup> Nussbaum (2007:167).

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Nussbaum (2007:170).

Más adelante veremos un poco más a fondo lo que quiere decir cada una, pero a primera vista podemos comprobar que cualquier persona puede desear para sí misma poseer cada una (por lo menos la mayoría) de las capacidades mencionadas, por lo menos en un mínimo. Y lo puede hacer públicamente. Independiente de la concepción que tenga sobre el bien<sup>47</sup>. Este es un punto fuerte del enfoque de las capacidades. El consenso sí es posible.

Sin embargo, esta cualidad no es suficiente para que nos decantemos por ella. Un sistema fundado en los ingresos y recursos podría ser igualmente admitido públicamente. ¿Qué quieres hacer y cuánto dinero necesitas para llevarlo a cabo? Si a alguien en silla de ruedas se le asigna un porteador que le levante cada vez que encuentre un obstáculo en su camino el problema estaría resuelto. Pero, aparte del coste que supondría esto (insostenible para cualquier estado), no se soluciona en absoluto el problema. Un sistema basado en los ingresos y recursos no puede medir el sufrimiento padecido por una persona, ni el autorespeto o la dignidad. Es incapaz, por tanto, de atender de manera eficiente a los problemas que surgen de la discapacidad. Para un individuo en silla de ruedas es mucho más efectivo que el espacio por el que transita esté libre de barreras arquitectónicas. Pero para que pueda desplazarse de manera autónoma se debe equipar a los edificios con rampas de acceso, a las aceras con bordillos rebajados... Se cambia el espacio público sin atender a los ingresos y recursos que puedan tener las personas que transitan por las aceras y que hacen uso de los edificios.

Precisamente, uno de los reproches que hace Nussbaum a Sen es la visión que tiene éste sobre la discapacidad<sup>48</sup>, viéndola como algo natural, pre-social. Cuando teniendo en cuenta lo anterior se ve claramente que es una asimetría causada por la política, no es en absoluto natural. Y con el término política, me estoy refiriendo aquí a todo el conjunto de medidas que han construido el espacio en que vivimos, tanto el que asumimos como público como el que consideramos privado.

Martha Nussbaum partiendo de la crítica que hace Amartya Sen a Rawls, a saber, que la necesidad que tienen las personas de obtener recursos es francamente variada y que también lo es la capacidad para que esos recursos sean convertidos en funcionamientos lo cual invalida la idea de bienes primarios y el uso de los ingresos y la riqueza como medida de bienestar, insiste en 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»<sup>49</sup>.

Sin embargo, para poder fundamentar dicha crítica es necesario establecer una lista, aunque sea someramente, de derechos que deban ser garantizados. A pesar de que Sen es reacio a llevarla a cabo, no lo es así Martha Nussbaum.

Hay una serie de capacidades humanas que podríamos llamar básicas<sup>50</sup>, las cuáles deben ser garantizadas por lo menos a partir de un umbral mínimo. Deben ser tales que sin ellas una vida no pueda ser considerada una vida humana digna. Por tanto, no puede ser algo aplazable atendiendo al número (tanto de capacidades

---

<sup>47</sup> Puede variar el mínimo en que se quiera poseer la capacidad pero es poco probable que no se esté de acuerdo en que debe ser garantizada. «Por ejemplo, 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 tiene derecho [...] A lo que tratan de oponerse es a la libertad política de otros, no a la libertad política para ellos». (Sen, 2003:8).

<sup>48</sup> Entendiendo aquí discapacidad en su sentido amplio, obviando la diferencia que se hizo anteriormente entre deficiencia, discapacidad y minusvalía.

<sup>49</sup> Nussbaum (2007:172).

<sup>50</sup> No es sinónimo de las “necesidades básicas” a las que hace referencia Sen. Las capacidades básicas de Nussbaum son potencialidades y como tales pueden ser desarrolladas o no, aunque independientemente de eso, de que se hagan efectivas o no, deben formar parte de la lista de opciones de toda persona.

conculcadas como de personas cuyas capacidades lo están siendo) sino que atenderlas, que se hagan efectivas para todas las personas, debe ser una prioridad.

Pero, ¿cuál es ese umbral mínimo por debajo del cual se considera que una capacidad no está garantizada? La respuesta a esta pregunta es intuitiva. Lo mismo sucede al preguntar si con que una capacidad no esté dentro de las opciones de una persona ya la vida de dicha persona debe ser considerada indigna. Depende de la(s) que carezca. Ciertamente no todas tienen la misma importancia. Y por tanto el umbral exigido tampoco será el mismo para cada una. Sin embargo, dicho umbral (como ya se ha planteado anteriormente) no está definido. Esto significa que cada gobierno puede exigirse el nivel mínimo que considere oportuno, aunque sería conveniente que siguiese dos premisas: buscar que ese mínimo para cada capacidad sea lo más amplio posible y someterse a la crítica externa.

A pesar de que la respuesta a las preguntas anteriormente formuladas sea intuitiva la lista nos ayuda a evaluar muchos de los comportamientos de los diferentes gobiernos. Por ejemplo, el trato que ofrece China al Tíbet y a sus habitantes vulnera buena parte de las capacidades de la lista (vida, integridad física, afiliación...) Esa aparente falta de concreción no es, por tanto, un problema a la hora de analizar diversos casos y permite al enfoque escapar del peligro que veía Sen si se establecía una lista.

Martha Nussbaum considera diez capacidades básicas, las cuáles aunque pueden ser concretadas por cada sociedad tienen que ser garantizadas en un mínimo para que dicha sociedad sea justa. Ya anteriormente hicimos referencia a los nombres de cada una de ellas pero ahora vamos a concretar algo más<sup>51</sup>:

1. *Vida*. Que su duración sea similar a la duración normal de una vida humana. La mortalidad infantil, por ejemplo, anula ésta 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.
  - 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*.

<sup>51</sup> Martha Nussbaum (2007) presenta la lista de forma más profusa en la página 88 y ss.

- 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.

Es difícil no aceptar las capacidades de la lista como necesarias para llevar una vida humana. Por tanto, sería bueno que las diferentes políticas de cualquier gobierno fuesen dirigidas a garantizarlas. ¿Cuántas? El mayor número de ellas. A pesar de que una persona puede vivir sin optar a alguna de las capacidades de la lista, habría que reconocer que esa situación es injusta. ¿En qué medida? En la que sea posible. Considerando lo que una persona puede o no puede hacer se comprobará qué capacidades están siendo garantizadas y en qué medida.

Llegados a este punto surge una pregunta, aunque realmente es la misma que el problema que planteaba Sen. ¿Es suficiente con que exista la opción (capacidad) o ésta se debe llevar a cabo (funcionamiento)?

Si consideramos la segunda opción como la válida se debe obligar a los ciudadanos a ejercer los derechos que ostentan como tales. Existen casos, como Argentina o Italia, donde ejercer el derecho a voto es obligatorio. El derecho, entonces, se convierte en un deber. Tenemos aquí la exigencia republicana de un ciudadano implicado en la cosa pública pero llevado al extremo. Si tal ciudadano implicado no existe, se le obliga. Existen otros casos como el de la obligatoriedad de llevar el cinturón de seguridad en un automóvil o el casco en un ciclomotor que se rigen por la misma norma. Se obliga al ciudadano, siguiendo la lista de las capacidades, en el primer caso a ejercer de hecho el control sobre su propio entorno y en los siguientes a no acortar su propia vida (o por lo menos a no ponerla seriamente en peligro). Independientemente de la motivación que pueda tener cada gobierno, lo cual en este asunto nos importa bien poco, es un problema al que debe responder el enfoque de las capacidades.

«El funcionamiento efectivo sólo me parece un objetivo apropiado para la acción pública en el área del auto-respeto y la dignidad propiamente dicha»<sup>52</sup>.

Un estado no puede dar a elegir a un ciudadano si quiere ser humillado o no. Le debe, quiera él o no, tratarle con respeto. Fuera de este ámbito es mejor optar por la capacidad en lugar de por el funcionamiento, o eso es lo que se deduce de la cita anterior de Martha Nussbaum. Ella considera peligroso que un estado intente obligar a sus ciudadanos a llevar a la práctica determinados funcionamientos. Los gobiernos deben desplegar la lista de las capacidades pero no intentar obligar a sus ciudadanos a llevarlas a cabo. Sin embargo, hay otra 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.»<sup>53</sup> El caso de los niños es especial debido a su falta de madurez y capacidad, por tanto, de tomar ciertas decisiones como, por otra parte, la importancia que tienen ciertos funcionamientos en el desarrollo posterior como adulto. Recibir una educación adecuada (alfabetización, conocimiento matemático y científico...) es fundamental para el niño, de ahí que no sólo se muestre como una posibilidad entre otras y se pretenda su obligatoriedad<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Nussbaum (2007:178).

<sup>53</sup> *Ibíd.*:178.

<sup>54</sup> En contra de la educación obligatoria se expresaba así Álvaro Vargas Llosa en su artículo *Mensaje a la semilla sobre (contra) la educación pública y obligatoria*: «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». 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 recordando la frase de Marshall, sin educación no hay posibilidad de

En una situación similar nos encontramos con algunas personas con severas deficiencias mentales. No son capaces de tomar ciertas decisiones y se debe optar por el funcionamiento ya que su capacidad de elección está sumamente mermada (en algunos casos puede ser nula).

Se puede argüir, entonces, que el estado no se comporta de la misma manera con todos sus ciudadanos. Mientras a algunos les deja elegir, por ejemplo, si desean asistencia médica o no, otros se verán obligados a aceptarla bajo el supuesto de que no son capaces de elegir. Para responder al argumento anteriormente expuesto debemos introducir un término fundamental en el enfoque de las capacidades defendido por Martha Nussbaum: la asistencia.

### **6.1- El problema de la asistencia**

La asistencia no es una capacidad más, sino que recorre toda la lista convirtiéndose en un complemento de cada capacidad. El ser humano es un ser necesitado, se une en sociedad por necesidad (de sus posibles motivaciones ya se ha hablado anteriormente creo que suficiente para comprender qué significa esa necesidad). Pero además, en ciertos momentos de su vida, puede encontrarse más necesitado que en otros. Cuando se encuentra enfermo, por ejemplo, requiere de un sistema sanitario eficiente para poder reponerse. Puede ser que tenga que ser hospitalizado y que dependa tanto para alimentarse como para lavarse, de la ayuda de otra persona al verse incapacitado para llevar a cabo esas tareas por sí mismo. En éste caso concreto se ve claramente cómo funciona la asistencia y de qué tipo es la requerida. Sin embargo no es tan fácil definir qué es estar enfermo ni cuándo ni cómo dejamos de estarlo. Sea como fuere la necesidad de asistencia se produce, o puede hacerlo, en cualquiera de las capacidades humanas.

De igual forma, las personas con severas deficiencias mentales también necesitan de asistencia. Y es, por lo menos desde este punto de vista, deber del estado ofrecerle la que necesite. A ella y a sus familias. Se hace, por tanto, efectiva la capacidad teniendo en cuenta al deficiente. No es correcto decir que se le obliga.

A través de la asistencia se logra no sólo paliar los posibles dolores físicos causados por la enfermedad sino que se logra insertar a los individuos en el tejido social reforzando, y creando, relaciones, diversos tipos de afiliaciones... Se consigue reforzar y estimular su capacidad para jugar, para trabajar, para relacionarse, incluso su capacidad de elección. Por eso, en estos casos, Martha Nussbaum se decanta por el funcionamiento.

Aquí se entiende la asistencia como un derecho fundamental adherido a todas las capacidades. Es necesaria para hacerlas efectivas. Pero no se pueden obviar los derechos de los asistentes particulares, una buena red pública asistencial sirve para descargarles de trabajo y lograr que puedan desarrollar sus proyectos vitales (cualesquiera que sean)<sup>55</sup>.

Es igual de importante que a una persona se le medique para paliar determinados dolores como que a otra persona, o a la misma, se le ayude a preservar su autorespeto y sentimiento de dignidad. La asistencia es fundamental para lograrlo.

---

libertad civil. O lo que decía Jonas en su libro *El principio de Responsabilidad*: «El “ciudadano” es una meta inmanente de la educación.»

<sup>55</sup> La llamada Ley de dependencia aprobada en el año 2006 en España por el gobierno presidido por José Luis Rodríguez Zapatero es un intento de lograr ese descargo de los asistentes particulares, principalmente mujeres, ofreciéndoles centros y ayudas económicas. Desgraciadamente es un intento vacío ya que ni la disposición de la propia ley ni la asignación económica (dejada salvo en un mínimo al albur de las diversas autonomías) son suficientes. Sin olvidar el deficiente sistema de calificación de los baremos y grados de minusvalía.



## 6.2.- *¿Por qué una única lista?*

Se entiende la asistencia como un punto de apoyo para optar a cada una de las capacidades de la lista. Pero, ¿por qué una sola lista? Si hay una multiplicidad de modelos vitales ¿por qué no elaborar una multitud de listas? Es cierto, sería un trabajo ingente y es probable que fuese imposible realizarlo pero ese no puede ser el motivo para rechazar tal propósito y conformarse con una sola lista. Realmente la multiplicidad no supone ningún beneficio, más bien al contrario. Se puede replicar que alguien que no quiere votar, ¿para qué va a querer la posibilidad de hacerlo? No necesita que en su lista aparezca tal capacidad. Sin embargo, que de su lista desaparezca tal posibilidad en nada le beneficia y por el contrario se crearían jerarquías por las cuales según qué ciudadanos sólo optarían a realizar según qué cosas. Y, naturalmente, las personas con discapacidades mentales se verían abocadas a listas con un número de capacidades inferiores que otras. No varía en mucho la situación en la que nos encontramos ahora. Los que niegan la capacidad de elección (en cualquier ámbito: político, social, sexual...) la suelen negar en otras personas, no en sí mismos. El censor evita que los demás lean ciertos libros o vean determinadas películas pero, sin embargo, él hace precisamente lo que prohíbe. Parece mejor optar por una única lista que abarque el mayor número de posibilidades, teniendo en cuenta que de lo que está constituida es de capacidades y no de funcionamientos.

También hay que ser conscientes de que no es lo mismo no votar por decisión propia que por imposición o por no tener la posibilidad de hacerlo. Tenemos el caso de los Amish, que aunque formen una comunidad aparte y no deseen participar ni activa ni pasivamente en política es probable que no aceptasen que se les impusiese el que no pudiesen participar en la toma de decisiones (bien como electores o como electos) aún aduciendo que ellos no quieren hacerlo.

## 6.3.- *Los límites de las capacidades*

Parece mejor idea una lista única que abarque todos los quehaceres y seres de cualquier persona. Aunque esto no sea del todo cierto, ni puede serlo. No se puede garantizar a nadie su capacidad para matar o robar. De hecho, todo lo contrario, mediante leyes punitivas se deben sancionar tales acciones. Robar o matar a alguien supone violar su derecho a la vida, a la salud e integridad física... Todas ellas capacidades que se han establecido como necesarias para llevar una vida humana digna.

Entonces, parece meridianamente claro que un gobierno no debe aceptar que haya, por ejemplo, ladrones y asesinos en el país que rige. Sin embargo, ¿hasta dónde puede llegar para evitarlo?

El enfoque no aclara mucho al respecto, más allá de dar una respuesta intuitiva al asunto. Por ejemplo, para analizar el umbral mínimo de libertad de expresión, tomemos el caso del negacionismo (nos referimos a la negación del holocausto, aunque últimamente se relacione el término también con los que niegan el cambio climático). Nussbaum asegura que es igual de correcto que en Alemania sea delito negar el holocausto como que en Estados Unidos no lo sea. De hecho, teniendo en cuenta la historia de los dos países el error sería cualquier otra opción. No se podría aceptar que en Alemania quedase impune pero tampoco que en Estados Unidos fuese delito. De igual forma, el nivel de educación gratuita que debe ofertar un estado variará dependiendo de su capacidad económica. Aunque la variable oscilará dentro de unos límites, se puede aceptar que llegue a los 17 años pero no que se quede en los 12, «dada la estructura de las oportunidades laborales y los requisitos para la actividad política en el mundo contemporáneo»<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Nussbaum (2007:185).

En este punto no creo correcta la evaluación. Los requisitos de la actividad política y las oportunidades laborales excluyen a un niño de 12 años por la consideración que tiene éste (capacidad cognitiva, física...). Que es por lo mismo que no es admisible que un estado no costee su educación. No tiene relación directa con los requisitos políticos y las oportunidades laborales. Pero más allá de esta consideración no parece problemático. No así, o eso me parece, el caso de la negación del holocausto. Aquí da la impresión que se rige por la norma de la cantidad. En Alemania está prohibido, y así debe serlo, porque la negación afecta a un mayor número de personas que en Estados Unidos. Y en este país no lo está por la misma razón a la inversa: el número de afectados, de sensibilidades afectadas tal vez, no es el suficiente para prohibir el negacionismo. Se trata por tanto de averiguar el número de afectados. Ciertamente, Nussbaum habla de la historia no del número. Es teniendo en cuenta la historia de ambos países por lo que es aconsejable que el umbral de libertad de expresión sea diferente en cada uno de ellos. Pero la historia no dice otra cosa que seis millones de judíos muertos. Añade asesinados por los nazis, poco más. Que como los judíos fueron muertos lejos de Estados Unidos sea legal en dicho país aseverar que en realidad no murieron en ninguna parte, o por lo menos no en tanta cantidad ni como un plan para exterminar la raza judía, es equiparable a negarse a equipar un edificio con rampas arguyendo que no hay minusválidos que quieran acceder a él. Es equiparable respecto a la justicia, se entiende. Puede que sea un impedimento menor para un descendiente de alguien que murió en un campo de concentración que un grupo de individuos se niegue a creérselo (suponiendo que dicho grupo no tenga ningún poder sobre el descendiente) que para un minusválido no poder acceder a un edificio o transporte. Sin embargo, aceptar que pueda ser delito en un país el negacionismo y no serlo en otro me parece caer en una suerte de relativismo injustificable.

Son dos preguntas las que se nos han planteado: ¿hasta dónde puede llegar un estado? y ¿cuál es el umbral mínimo que puede aceptar un gobierno (en este caso de libertad de expresión pero es extrapolable a cualquiera de las otras) para garantizar cada capacidad?

Un gobierno no puede conculcar los derechos de una persona para garantizárselos a otra pero esto imposibilitaría en la práctica cualquier tipo de castigo. El estado ejerce violencia sobre las personas a las que encarcela sin embargo Nussbaum lo obvia por completo. Se fija en cómo debe tratar el estado a los ciudadanos que no han cometido delito alguno, olvidándose del resto. Pero teniendo en cuenta la respuesta que da sobre la legislación de diversos países acerca del negacionismo es de suponer que, dentro de unos límites, acepte que cada gobierno decida lo que debe hacer. Suponiendo que cada gobierno se rigiese en su actuar por el enfoque de las capacidades actuarían de la mejor forma posible intentando infringir el menor daño posible. Desgraciadamente, los diversos gobiernos se mueven por otras motivaciones aunque, es cierto, que esto no perjudica a la teoría. Suponiendo que estuviera vigente de forma vinculante no sería mala idea que cada estado se rigiese según su parecer dentro de los márgenes del enfoque. Sin embargo, aceptando este proceder, surgen casos como el del negacionismo. Creo que el enfoque de las capacidades no puede hacer nada al respecto más que confiar que los gobiernos actúen de manera justa. De ahí el análisis, desde mi punto de vista, asaz relativista que hace Martha Nussbaum al respecto. Aunque puede que sí encontremos una respuesta diferente a la dada.

Las capacidades de la lista no son intercambiables. Es inaceptable, por tanto, que si el umbral de interacción con otras especies es muy alto se pueda rebajar, por ese motivo, el umbral de otra capacidad. No es posible un sistema de compensaciones, pero por mucho que yo tenga derecho a la propiedad privada no puedo robar la casa a otra persona. De la misma forma tampoco puedo difamarla. Por tanto, por lo mismo que la lista de las capacidades deja fuera al robo, al asesinato... También deja fuera a la capacidad para difamar, para mentir... Deja al arbitrio de cada gobierno el legislar pero siempre y cuando garantice, prevalezca, la lista de las capacidades. Si es bueno este proceder en cualquier caso, no veo por qué el del negacionismo deba ser diferente.

Hemos dicho que las capacidades no son intercambiables, sin embargo parece que hay un conjunto de ellas más importante que otras. Por ejemplo, alguien que carezca de libertad de expresión puede seguir llevando

una vida humana, una persona que carezca de todos los sentidos, que sea ciego, sordo, mudo, que sea insensible al dolor... es difícil considerar que la pueda llevar.

«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»<sup>57</sup>.

Es decir, alguien que no pueda participar de las actividades características de la especie humana (tienen que verse afectadas, por tanto, un conjunto amplio e importante de capacidades) no podrá ser considerado humano. A partir de este extremo, se establecerá cuál es el mínimo para una vida humana. Un niño anencefálico, alguien en coma vegetativo... No lleva una vida humana. No puede hacerlo por lo menos según el enfoque. Pero, ¿qué implicaciones tiene esta definición de lo que es una vida humana? ¿Se puede acabar con la vida de un niño anencefálico o de un comatoso sin cometer homicidio?

«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?»<sup>58</sup>.

Por extensión, los animales no humanos, según el enfoque, tienen derechos. Da lo mismo que definamos como humano o no a un niño anencefálico o a un comatoso.<sup>59</sup> Las implicaciones más que en el qué podemos hacer con ellos surgen en el qué debemos hacer por ellos. Un perro no tiene derecho al voto y nada debemos hacer para que lo tenga. La libertad de expresión tampoco le incumbe y ningún estado hará nada por intentar escolarizarle. Lo mismo sucederá con alguien en coma vegetativo. Aunque antes de caer en coma sí fuese portador de todos los derechos anteriormente citados, a diferencia del perro que nunca los poseyó. Sin embargo, si la ciencia médica avanzase lo suficiente como para sacarle del coma, estaría el estado obligado, por justicia, a hacerlo. La imposibilidad es lo que aleja a la justicia. Únicamente la imposibilidad convierte al comatoso o al niño anencefálico en algo diferente a un ser humano. Entonces, no atañe al ámbito de la política hoy pero debe ser revisado atendiendo a los avances científico-médicos.

No sucede lo mismo con las personas que sí pueden participar de las características del ser humano, que pueden amar, jugar, sentir... Pero carecen de buena parte de las capacidades de la lista como pudiera ser tener una concepción propia de la justicia y del bien, cuestionarse sus propios planes vitales... Si se admitiese una lista distinta para cada persona es evidente que tales personas no podrán nunca votar, ni optar a un trabajo. Asumiendo una única lista para cualquier ser humano se garantiza, cuanto menos, que las acciones llevadas a cabo por cualquier gobierno vayan dirigidas a lograr la capacitación de esas personas. Un claro ejemplo es el ordenamiento del espacio público. Sin semáforos con señales sonoras, sin aceras rebajadas... Tanto los invidentes como los que se mueven por la ciudad en silla de ruedas se ven obligados o a no transitar por las calles o a ser acompañados por alguien que les ayude a pasar de una acera a otra. Se les obliga a ser dependientes. Y basándose en ello se les juzga como tal y se considera que no pueden ser productivos ni ser atendidos justamente, tan sólo caritativamente. Se encuentran en una situación similar las personas con síndrome de Down o autistas<sup>60</sup>, se puede lograr que obtengan un umbral mínimo en cada una de las capacidades. Hay quienes tienen más restricciones, los que sufren severas deficiencias físicas y mentales, y necesi-

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*:185.

<sup>58</sup> *Ibíd.*:345.

<sup>59</sup> «Se ha podido definir al comatoso “como un ser intermedio entre el hombre y el animal”». (Agamben, 2006:209).

<sup>60</sup> En un artículo sobre el autismo escrito por Cristina Turrau publicado en el Diario Vasco (03-12-07) 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.» Aunque, es cierto, que la ley francesa se modificó en el 2005 y ha mejorado la integración escolar.

tan una atención continua, que se les vista, se les lave... Pero que pueden amar, jugar y sentir. Es probable que nunca puedan participar en el ámbito de la política o trabajar. Aunque como en los casos anteriores dependerá no sólo de las condiciones en las que les sitúa la enfermedad sino también de las condiciones sociales que les rodee, el entramado político que les garantice que se hará todo lo posible para que puedan optar a la misma lista que el resto de ciudadanos. No es suficiente otorgarles nominalmente el derecho a votar, a un trabajo o a transitar por la ciudad. No es suficiente respetar su libertad de expresión o de pensamiento. Se debe lograr que tales derechos sean efectivos. Si consideramos que realmente la vida de personas con deficiencias mentales severas es algo diferente a una vida humana actuaremos de la misma forma con ellas que con alguien que se encuentra en coma vegetativo. Sin embargo, al contrario que ésta última, las primeras sí pueden moverse por la ciudad, sí pueden crear y renovar lazos afectivos, sí pueden interactuar con el entorno. El trato dispensado a ambos no debiera ser el mismo, aún admitiendo que es un problema considerar la vida del niño anencefálico o del comatoso como algo diferente a una vida humana parece que difiere lo suficiente de ella como para plantearse qué es.

No es suficiente, como he dicho anteriormente, otorgar nominalmente un derecho. Pongamos por caso, el derecho al voto. En España, hasta las elecciones del 9 de marzo, los ciegos si querían votar debían ser acompañados por un familiar o amigo ya que al no existir papeletas en sistema braille necesitaban la ayuda de otra persona para escoger la del partido al que querían votar. Lo mismo sucede con los que intentan entrar a los colegios electorales en silla de ruedas. Al no estar muchos de éstos equipados con rampas aquellos deben ser ayudados para acceder. De hecho, todas las personas cuya movilidad depende de los servicios municipales de asistencia a domicilio no pueden ir a votar ya que tales servicios no existen los domingos. Nos encontramos ante ciudadanos que sólo ostentan ciertos derechos nominalmente. Sin embargo, todavía hay otra clase de ciudadanía: la de los discapacitados 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 III<sup>61</sup> se fija en el trato que reciben las personas con discapacidad mental. Cómo, por ejemplo, EEUU, Canadá, Francia o Suiza no permiten la entrada en sus países a discapacitados mentales (en muchos casos ni como turistas) alegando que eso supondría un sobre esfuerzo en sus servicios sociales; 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; cómo en muchos casos se les impide el voto. Y así un largo etcétera. Ya no es que no sea suficiente que se les otorgue nominalmente un derecho, es que ni siquiera lo tienen. Se les restringe aunque se les mantenga el status de ciudadanía. Surge de nuevo el problema que se le planteaba a Pettit cuando optaba por el igualitarismo estructural frente al material, sencillamente, que no hay igualitarismo ni siquiera estructural. Para que ciertos ciudadanos puedan votar, por ejemplo, será necesario hacer algo más. En este punto entra en juego la cuestión de la tutela. Es probable que sí puedan tener los mismos derechos que el resto de ciudadanos mediante la tutela. Un ejemplo es el mentorado practicado en Suecia:

«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 individuo»<sup>62</sup>.

Qué duda cabe que para llevar a la práctica el mentorado se necesita que el estado aporte recursos materiales. Por ejemplo, los mentores deben cobrar un sueldo.

<sup>61</sup> Lachwitz y Breitenbach (2002:38).

<sup>62</sup> Nussbaum (2007:200).

En los casos donde esta figura no es suficiente se estipula la de administrador o tutor. En este caso, el tutor puede tomar decisiones sin contar con el consentimiento del tutelado, pero en todo momento este último posee todos los derechos civiles (incluyendo el del voto). Estas sólo son dos formas de tutela de las usadas en Suecia aunque existen otras como “la persona de contacto”, “el asistente personal”... En cualquier caso, son formas que sin aporte económico son inviables. Pero que su inexistencia lleva a la derogación de determinados derechos a determinados ciudadanos, lo que no quiere decir que sea suficiente, sobre todo porque dependerá su funcionamiento de la cuantía económica que se asigne, cuantía que suele ser habitualmente menor de lo necesario. El énfasis que pone el enfoque de las capacidades en la tutela se debe a que es una buena fórmula para lograr que la mayor parte de las personas logren el acceso a todas las capacidades, o al mayor número posible, en un mínimo. Pero al igual que sucede con la asistencia (la tutela no es más que una forma de asistencia) es necesario ponderar si no hay otras vías para lograr el mismo objetivo. No se trata de imponer la asistencia cuando no es necesaria, y dentro de ella, quizás sea posible tomar otras medidas antes de llegar a la tutela. Un ciego que transite por una ciudad puede necesitar asistencia o no dependiendo de cómo esté estructurado el sistema vial de la misma. En este caso contratar a una persona para que le ayude a cruzar de una acera a otra además de oneroso es injusto. Se obliga al discapacitado, en este caso visual, a depender de otra persona cuando colocando semáforos con señales sonoras se puede lograr de manera más eficiente y digna la libertad de tránsito que requiere. Cualquier tipo de asistencia se tiene que ofrecer solamente cuando es necesaria, pero para ello se debe atender a sus necesidades particulares y no a los rasgos comunes de su discapacidad. Es decir, se debe considerar al discapacitado como a un individuo particular. Un caso paradigmático de esto es la situación en la que se encuentra un niño con alguna discapacidad cognitiva cuando intenta acceder al sistema educativo. Por ejemplo, un niño con desorden de Asperger y otro con síndrome Kanner a pesar de ser los dos autistas<sup>63</sup> al ser las destrezas y los logros que pueden conseguir y las carencias que sufren lo suficientemente diferentes puede que no debieran ser integrados en la misma clase. Para el niño con desorden de Asperger es probable que sea más conveniente que se le admita en una clase (siempre y cuando se le asigne atención adecuada) cuyos alumnos no tengan ningún tipo de discapacidad cognitiva que escolarizarlo junto a otros niños con otros tipos de autismo. Sea como fuere, conviene practicar políticas en las que la atención a cada caso particular sea un eje fundamental de las mismas.

Uno de los problemas de los sistemas educativos implantados por los diferentes gobiernos de los diversos países es su intento de estandarización del alumnado. Las políticas educativas van dirigidas al alumno tipo, al “normal”, el cuál no existe. Las políticas que exigimos para el niño con discapacidad cognitiva requieren de los mismos mecanismos que debieran tener los dirigidos al resto de los niños escolarizados. Algo que no ocurre, pero para ninguno de ellos. Los niños son marcados como aptos o no aptos para según qué tipo de educación reglada. Dentro de cada grupo los individuos son indiferenciados. Las diversas destrezas, carencias y aptitudes que cada niño tenga (independientemente del grupo al que haya sido asignado) no se tienen en cuenta. Mientras se persista en la creencia errónea de la existencia de un niño normal (al igual que la teoría liberal considera la existencia de un hombre independiente) las políticas educativas serán un fracaso y se verán cada vez más abrumadas ante el aumento de niños que asisten a la escuela y ante su cada vez mayor diferenciación, ya no sólo por sus capacidades cognitivas y sociales sino que también por su diversidad lingüística y cultural. Todos los niños deberían recibir la ayuda necesaria para desarrollar su potencial cognitivo, fuera el que fuera este.

---

<sup>63</sup> 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, sin embargo la Asociación de Psiquiatría Americana 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. [en línea, consulta: 10-05-08] )



En España, la Ley Orgánica de educación 2/2006 del 3 de mayo en el Capítulo I, del Título I, del Título Preliminar establece que uno de los principios en los que se asienta es:

«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»<sup>64</sup>.

Sin embargo, todavía hoy, existen colegios sin rampas de accesos, de la misma forma que carecen de ellas los autobuses escolares, la lengua de signos está totalmente marginada en las aulas (a la espera del efecto que tenga la ley de *la lengua de signos y de apoyo a la comunicación oral*) etc. Uno de los fines principales de la ley es el desarrollo tanto de la personalidad como de las capacidades del alumnado pero como en la mayoría de los casos anteriores aparte de ser muy laxa en su formulación no se destinan fondos suficientes para hacer efectivo el propósito.

#### 6.4.- El asistente

Hasta aquí hemos mostrado cómo teniendo en cuenta la lista de las capacidades debe tratar una sociedad decente a los discapacitados tanto físicos como mentales. Pero nos queda por hablar todavía de otra figura, aunque ya la hemos tratado someramente anteriormente. En definitiva, nos queda hablar del asistente.

Nussbaum sitúa las políticas a llevar a cabo en tres ámbitos: el sector público, el sistema educativo y el lugar de trabajo. A diferencia del liberalismo tradicional, el enfoque no acepta la diferenciación entre la esfera pública y la privada dejando a esta última al margen de lo público. Por eso la familia queda integrada en la sociedad como una institución política y social. Lo que ocurra dentro de la familia, las relaciones entre sus integrantes, también debe ser legislado.

Al analizar estas relaciones, nos encontramos que la mayor parte del trabajo de asistencia dentro de las familias es llevado a cabo por las mujeres, lo que conlleva una asimetría entre ellas y sus pares varones en el resto de los ámbitos. Al no ser un trabajo remunerado, pero que sí requiere tiempo y esfuerzo, se les convierte en económicamente dependientes. Mientras, al resto de miembros de la familia les permite progresar profesionalmente. Con el acceso, cada vez mayor, de la mujer al trabajo remunerado se hace más acuciante legislar respecto a la figura del asistente. Toda esa bolsa de trabajadoras no remuneradas se va vaciando mientras la necesidad de asistencia recorre el trayecto opuesto. Las empresas requieren trabajadores a tiempo completo y dedicación exclusiva. Cuanto más tiempo dedique el trabajador a su trabajo más posibilidades de ascenso tendrá dentro de la empresa. Una persona que requiera trabajar media jornada y que se ausente muchos días no tendrá mucho futuro dentro del mercado laboral. Lo que sucede entonces es que el trabajo de asistencia se profesionaliza. Al no existir nadie en el núcleo familiar con tiempo suficiente para realizarlo, se contrata a alguien externo o se deriva a la persona necesitada de asistencia a una residencia. El trabajo de asistencia, sobre todo en el primero de los casos, sigue siendo habitualmente ejercido por mujeres (acotando más, mujeres inmigrantes) pero recibiendo un sueldo a cambio del trabajo realizado.

Si no entrásemos más en detalle esta nueva situación podría ser una buena fórmula tanto para el asistente como para el asistido y, además, un ejemplo de cómo la mano invisible del mercado actúa sin necesidad de que el estado intervenga. Se genera una necesidad y de inmediato la oferta para saciarla. Sin embargo, nos encontramos con dos grandes problemas: la precariedad del asistente doméstico, habitualmente sin contrato laboral, mal pagado... Y la incapacidad de muchas familias para hacer frente al pago de un sueldo, lo que

---

<sup>64</sup> B.O.E. (en línea, consulta: 10-5-08).



conlleva la inserción *a medias* de la mujer en el mercado laboral o la desatención de la persona necesitada de asistencia. Aceptando que el trabajo del asistente es necesario, alguien tiene que llevarlo a cabo y cobrar una cantidad económica por ello. No es suficiente, por tanto, que una persona que asiste a otra reciba una subvención, debería recibir un sueldo. Considerar inviable la medida por ser una carga insostenible para el estado al tener que sufragar todos los sueldos que no pudieran ser pagados no me parece una objeción determinante. Para empezar porque configurando una buena red de centros asistenciales se descargaría de trabajo a las familias permitiendo que una mayor cantidad de sus miembros tengan la posibilidad de acceder al mercado laboral aumentando su capacidad de ingresos y por tanto su aportación a la hora de pagar el sueldo del asistente. Además, se pueden tomar medidas por parte de las empresas para lograr que la carga laboral sea compatible con la carga asistencial o, como plantea Martha Nussbaum, convertir el extinto servicio militar (por lo 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»<sup>65</sup>.

## 7.- Conclusiones: cambio de discurso

No se trata solamente de tomar medidas materiales sino de una transformación efectiva del discurso. Las políticas sociales y económicas que se lleven a cabo deberían ser un reflejo de ese cambio. Siguen dominando, por mucho que se disfracen, los discursos tanto liberales (Locke, Kant, el propio Rawls) como republicanos (Rousseau o Pettit) que o bien abiertamente o bien cruzándose de brazos y mirando para otro lado no son capaces de afrontar los problemas que plantea la discapacidad para la ciudadanía y, por tanto, para esas teorías. Pero cabe preguntarse si manteniendo el concepto de ciudadano y, su par, el de Estado-nación es posible cambiar el discurso. El enfoque de las capacidades, situado en buena medida dentro de la corriente liberal, toma la vía planteada por Bottomore (citada en la introducción) y establece una lista de capacidades que debe ser garantizada independientemente de los orígenes nacionales o la ciudadanía *formal*. Nos encontramos ante dos tipos de ciudadanía. La asignada como perteneciente a un estado-nación (*formal*) y otra más transversal (*sustantiva*).

« [Pero] 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 [...]»<sup>66</sup>.

Ahora bien, ¿se puede desligar al ciudadano del Estado-nación?

Giorgio Agamben en su libro *Homo Sacer*, asegura que el *ius solis* y el *ius sanguinis* del derecho romano, de apenas importancia en el Antiguo Régimen en el que formulaban simplemente una relación de sujeción, se vuelven fundamentales a partir de la Revolución Francesa. La ciudadanía «designa ahora el nuevo estatuto de la vida como origen y fundamento de la soberanía e identifica [...] a *les membres du souverain*»<sup>67</sup>. Pasa a tener relevancia política saber qué es español o inglés o... Y por tanto, quién no es ni puede serlo. Pregunta a la que intentaron responder, de forma trágica, el nazismo y el fascismo separando el nacimiento de la nación

<sup>65</sup> Nussbaum (2007:216 y ss.).

<sup>66</sup> Cita de Brubaker en Marshall y Bottomore (1998:101).

<sup>67</sup> Agamben (2006:164).

y de la ciudadanía<sup>68</sup>. Al ser el Estado-nación la condición de posibilidad de la ciudadanía sin estar adherido al primero no se tienen los derechos inherentes de la segunda. Es en esta situación en la que se encuentra el emigrante ilegal y es por eso que el gobierno de Berlusconi quiere convertir en delito la inmigración ilegal. Pero es algo que de hecho ocurre en todos los países de la Unión Europea (sin olvidarnos del resto de países del mundo). El inmigrante ilegal puede ser recluido durante un periodo determinado más o menos por cada país, por serlo. Por ser ilegal es retenido. No tiene que haber cometido un delito, o mejor, otro delito que el de mostrarse. Quedan anulados sus derechos como ciudadano porque no hay un Estado-nación que los respalde. Pero si pretendemos lograr que la ciudadanía se separe de su lastre, suponiendo que lo sea, tenemos que tener en cuenta con qué se va a encontrar cara a cara: con el otro. Ese otro que intenta derribar las paredes del Estado-nación, también resquebraja las de la ciudadanía.

El 4 de noviembre de 2007, Gianfranco Fini declaró al *Corriere della Sera* que «¿cómo se puede integrar a quien considera lícito o no inmoral el robo, el no trabajar porque deben ser las mujeres quienes lo hagan, incluso prostituyéndose?» (*El País*, 18-05-2008).

Entonces, ¿cómo compartir los mismos derechos? Gabriel Bello en su libro *El valor de los otros* acusa a varios autores, sobre todo a Giovanni Sartori, de fundamentar la tesis que también plantea Fini. Aunque en el caso del político italiano la aseveración vaya dirigida hacia los gitanos rumanos y Sartori predique sobre la imposibilidad de integración de los musulmanes. El eje del discurso es el mismo y sobre quién va dirigido, en realidad, también lo es. Es siempre otro el que queda excluido. Se le define como aquello que por su esencia debe quedar fuera y, como consecuencia lógica, se le excluye. Cuando David Gauthier aseguraba que los minusválidos no podían tener una vida productiva, por los costes que ello supondría, estaba inmerso en la misma retórica. Si el minusválido es aquél que no puede tener una vida productiva ¿cómo la va a tener! Si el inmigrante es aquél que no puede ser integrado ¿cómo lo va a ser!

Es por tanto el mismo discurso para ambas figuras el que se debe desactivar. Da igual que se refiera hacia el minusválido, la mujer, el musulmán, el gitano... es el otro definido como el que no es *nosotros*, no puede serlo y con el que además no se puede tener una relación justa. Ese es el que nos interesa.

Se hace necesario un cuerpo de normas transnacional, independiente de la adscripción a un país cualesquiera. El 10 de diciembre de 1948 entró en vigencia la *declaración universal de los derechos humanos* como un intento de formar ese conjunto de normas universales, como se indica en el propio nombre de la declaración. Para que ésta tuviera algún efecto práctico debiera ser vinculante, cosa que no ocurre, pero es que además es una mala idea el adoptar la noción de derecho como referente.

Los Estados pueden establecer un derecho únicamente de forma nominal, aunque en la práctica no se pueda ejercer. Desde este punto de vista es mucho más recomendable optar por la lista de las capacidades ya que éstas, al contrario que los derechos, obligan a que se puedan hacer efectivas. Los gobiernos de los diversos países que optasen por la lista deberían tomar medidas para hacer posible que se lleven a cabo las capacidades de la lista. Pero aún asumiendo la lista de las capacidades todavía surge un grave problema, compartida con la idea de los derechos universales:

---

<sup>68</sup> A través de las leyes de Núremberg se convirtió a los judíos nacidos en Alemania en ciudadanos de segunda clase, despojándoles más tarde hasta de esa condición para internarlos en los campos de concentración (primero debían ser despojados de la ciudadanía alemana para poder ser encerrados en los campos) pero antes otros países habían tomado disposiciones parecidas: «La primera fue en 1915 Francia, en relación con ciudadanos desnaturalizados de procedencia “enemiga”; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de ciudadanos que hubieran cometido actos “antinacionales” durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó un ley análoga en relación con los ciudadanos que se hubieran mostrado “indignos de la ciudadanía italiana”» (Agamben, 2006:167).

«En el sistema del Estado-nación los pretendidos derechos sagrados e inalienables del hombre aparecen desprovistos de cualquier tutela y de cualquier realidad desde el momento mismo en que deja de ser posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado»<sup>69</sup>.

Sin embargo, Martha Nussbaum (siguiendo a Grocio) asegura que el único ámbito posible en el que los individuos pueden darse leyes a sí mismos es el de la estructura básica del Estado-nación. El ámbito de la ciudad es demasiado estrecho y el de las entidades supranacionales demasiado amplio como para poder suplirlo. Nos encontramos entonces que el conjunto de normas transnacionales que hemos visto como necesario sólo puede ser garantizado y desarrollado en el ámbito nacional. Se hace patente que, como aseguraba Jean Améry en *Mas allá de la Culpa y la Expiación*, no se puede ser humano sin ser francés o alemán o... Pero la búsqueda de una alternativa, si bien es un reto fundamental, supera por mucho las intenciones y posibilidades de este trabajo.

Ocurre que el nacimiento en un país determinado otorga una serie de derechos. Lo que hemos querido plantear es que es recomendable cambiar la idea de derechos por la de capacidades, determinar cuáles deben ser éstas para llevar una vida digna y que deben ser garantizadas por cualquier gobierno para cualquier persona independientemente de lo que indique el pasaporte de ésta. Y eso es posible, aunque de forma limitada, con los mimbres conceptuales que poseemos. Las nociones de ciudadanía, nación, estado... Son suficientes para fundamentar una teoría de la justicia que logre el objetivo. Parece que el enfoque de las capacidades allí donde se colapsan el liberalismo y el republicanismo es capaz de dar una respuesta, manteniendo la figura del ciudadano como elemento fundamental pero poniendo el énfasis en la mitad perteneciente a la ciudadanía sustancial. Cualquier ser humano, por serlo, debe ser partícipe de ella, independientemente del país de nacimiento. Aunque, y he aquí la paradoja, sea éste y sólo éste el que puede garantizarla. Pero siendo conscientes de que si no lo hace se estará cometiendo un acto de injusticia. Si es cierto que la lista de capacidades es tal que cualquier persona (independientemente de sus creencias religiosas...) puede aceptarla, es más, no puede hacer otra cosa más que aceptarla, no depende de los países legitimarla. Atendiendo a sus posibilidades, no nos engañemos, económicas y sociales, podrá ser un país más justo o menos justo, pero no podrá abstraerse, cuanto menos, del juicio moral. Es poco, realmente poco, para los millones de personas (en cualquier país, no sólo en los llamados del tercer mundo) que son discriminados, apartados a viva voz o mirando para otro lado. Pero que son en la práctica ciudadanos de segunda. Y lo son, muchos de ellos, aun aceptando que no deben serlo. Si no es sólo el beneficio económico el que nos lleva a unirnos en sociedad, si la cooperación es inherente al ser humano al igual que lo es la compasión y el amor por la justicia, es posible cambiar, en primer lugar, el discurso predominante en las élites políticas de marcada tendencia liberal por el cuál la cooperación sólo es posible entre miembros productivos, entendiendo la productividad únicamente desde el punto de vista crematístico. Y en segundo lugar, tomar medidas políticas encaminadas a paliar las injusticias sustentadas por dicho discurso.

Es cierto que se pueden comprobar indicios, por lo menos en algunos países de la UE y en EEUU, de ese cambio de discurso y de la toma de medidas políticas en el sentido anteriormente indicado. Sin embargo, tanto uno como otras no son más que eso, indicios. Los gobiernos no se enfrentan como deben al problema. Se puede argüir que realmente no lo hacen porque supone un coste demasiado elevado y que entra en competencia con otras medidas que también son costosas y afectan a un mayor número de ciudadanos. Pero, ¿acaso no es importante que un tanto por ciento de ciudadanos, aunque sólo sea uno, sea excluido y recluido? Injustamente (si es que puede haber justicia en la exclusión) excluido y recluido. Aún así, es cierto, debe de calibrarse y ver las otras necesidades... Pero desde qué punto de vista, ¿primero se debe mirar el mayor bien para el mayor número de gente? O se debe intentar enmendar la mayor injusticia (aunque sólo afectase a una persona). Aceptar que los gobiernos actúan pensando en el mayor número de afectados en lugar de en la mayor injusticia cometida es considerarlos terriblemente injustos pero puede que sea un juicio correcto. Y

---

<sup>69</sup> Agamben (2006:161).

como implantar según qué medidas es muy costoso y la influencia en la población puede ser escasa se opta por obviarlas (tanto a las medidas como a las personas a las que van dirigidas). Sin embargo, sólo en España en 1.999<sup>70</sup> vivían 3.528.221 personas con algún tipo de discapacidad. Eso supone el 9% de la población, una cifra considerable pero teniendo en cuenta que todos ellos tienen padres y madres, la gran mayoría hermanos y hermanas, e incluso hasta amigos, novios... El número de afectados directa e indirectamente aumenta sobremedida. Además, la cifra total se supone ahora, casi diez años después, superior no sólo en número de afectados sino que probablemente también en porcentaje. Así que el supuesto olvido basado en el poco impacto en la población es del todo falso, y cada vez lo es más. Por otra parte, no es cierto que todas las medidas a tomar supongan un coste excesivo. Un ejemplo de ello es la propuesta de Martha Nussbaum de convertir el servicio militar, extinto en muchos países (como en España), en una especie de servicio social en el cual, sus integrantes, se ocuparían de tareas tales como el cuidado de personas dependientes. Con esto se conseguiría la consecución de dos objetivos. El primero, y el más inmediato, la creación de un ingente grupo de asistentes. Todo aquél capacitado para llevar a cabo el servicio militar estaría capacitado para llevar a cabo esta suerte de servicio social (con una ventaja práctica y moral sobre el primero, no cabría la opción de la objeción de conciencia o la insumisión). El segundo objetivo tardaría más en llegar y es menos visible pero no por ello menos importante que el primero, más bien al contrario. Conseguir que buena parte de la población de un país, en concreto la situada entre los 18-19 años, dedique un año de su vida a convivir y trabajar en tareas de asistencia, supondría un cambio radical en la percepción de la discapacidad y de las necesidades que conlleva o puede conllevar. También incidiría sobre la visión del mundo laboral. El énfasis en la necesidad de ascensión en el puesto de trabajo, la presión sobre el empleado para que sea más productivo y la marginación del trabajador a media jornada como incapacitado para competir en el mercado podría ser sustituido por una visión más transversal del ciudadano, visto no sólo como trabajador sino como sujeto activo de otro tipo de relaciones (al margen de las mercantiles). Los logros en este sentido pueden ser muy difusos pero no por ello menos necesarios.

La excusa del bajo número de afectados y de la carestía de las medidas, a parte de moralmente indecente, no se sostiene, por lo menos, en todos los casos. Además, desde el punto de vista del beneficio económico, tomar medidas como las rebajas de aceras, equipar los semáforos con señales sonoras, asegurar el acceso a los edificios y al transporte público... Tiene la contrapartida de lograr que una parte de la población acceda al mundo laboral. Pero no es este el motivo principal que debiera llevar a los gobiernos a tomar medidas políticas entre otras cosas porque muchos de los beneficiarios quizás no puedan trabajar.

No estamos diciendo, creo que esto ha quedado claro, que no influyan, ni tengan que hacerlo, los problemas económicos o cuantitativos. Existen, pero son eso, problemas. Y como tales se debe trabajar para subsanarlos y que su influencia sea la menor posible.

El hacer frente a estas cuestiones conlleva un cambio en el modelo político y económico, de ahí que sea tan difícil implantar medidas reales y efectivas. Sólo la mayor visibilidad de la discapacidad acaecida por el aumento de la edad de la población, siendo esto lo que puede (de hecho le va a) suceder a cualquier persona si llega a una edad determinada, está moviendo los cimientos lentamente. Pero es conveniente hacer los cambios sobre un suelo ideológico potente para que no suceda lo mismo que ocurre en España con la ley de "Promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia y a las familias" (sin olvidarnos de la ley de "la lengua de signos y de apoyo a la comunicación oral"). Aparte de la propaganda mediática que se realizó en el momento de la aprobación, no se ha hecho prácticamente nada para que las expectativas levantadas no se convirtiesen en desesperación. Todo el proceso es un auténtico fiasco desde el colapso inicial en la evaluación de la discapacidad (no es creíble, por poner tres ejemplos, que en la comunidad de Madrid sólo haya habido 12.371 solicitudes; 44.000 en Cataluña o 12.000 en el País Vasco, cuando se

---

<sup>70</sup> I.N.E. (en línea, consulta: 05-06-08).

supone que hay 62.908 discapacitados en la última, 224.960 en la segunda y 149.996 en la primera<sup>71</sup>) hasta la negación de ayudas, si no explícita sí implícita debido a la carencia de ellas en la práctica (en noviembre de 2007 sólo 21.000 personas, de los 150.000 evaluados, tenían su plan de atención individual redactado, sin el cual no se puede recibir la ayuda estipulada ya que es el plan el que la establece).

Las excesivas trabas burocráticas, la mala gestión y las disputas entre comunidades (algunas) y el gobierno central, son una explicación de tal situación (ni evaluaciones, o muy pocas, ni ayudas, o poquísimas). Pero no se puede explicar nada de lo anterior si no atendemos a los planteamientos ideológicos que sustentan al gobierno. La consideración que se tiene de la ciudadanía, del individuo, de la necesidad, de la asistencia... Todos aquellos conceptos que hemos estado utilizando están en el por qué. Incrustados dentro de la burocracia o la mala gestión. La evidencia, ya imposible de obviar, es la que hace que aflore, y se sitúe en primer plano, la discapacidad. Ahora es necesario una teoría política y moral adecuada para dar una respuesta justa.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Ed. Pre-textos. Valencia, 2006.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial. Madrid, 2005.
- Autism Society of America. *El síndrome de Asperger* [en línea] Dirección URL: [http://www.autismsociety.org/site/PageServer?pagename=espanol\\_asperger](http://www.autismsociety.org/site/PageServer?pagename=espanol_asperger) [consulta: 10-05-08].
- Bello Reguera, Gabriel. *El valor de los otros, más allá de la violencia intercultural*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2006.
- B.O.E. (Boe.es). *LEY ORGÁNICA 2/2006, de 3 de mayo, de Educación* [en línea] Dirección URL: [http://www.boe.es/g/es/bases\\_datos/doc.php?coleccion=iberlex&id=2006/07899](http://www.boe.es/g/es/bases_datos/doc.php?coleccion=iberlex&id=2006/07899) [consulta: 10-5-08]
- Doménech, Antoni. "Democracia, virtud y propiedad". En: Arteta, Aurelio. Guitián, Elena García. Máiz, Ramón (eds.) *Teoría política: poder, moral, democracia*. Alianza Editorial, Madrid, 2003. pp. 270-315.
- Giner, Salvador. "Las razones del republicanismo". *Claves de razón práctica*, 81, abril, 1998, pp. 2-13.
- Giner, Salvador. "La estructura social de la libertad republicana". *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, Año 11, Nº. 32, 2004, págs. 5-29.
- I.N.E. (Ine.es). *Módulo de discapacidades y deficiencias* (en línea) dirección URL: <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft15%2Fp418%2Fa1999&file=pcaxis&L=0&divi=&his=> [consulta: 05-06-08]
- Kant, Emmanuel. *Fundamentación de las costumbres*. Madrid, 2005.
- Korsgaard, Christine M. "Comentario a «¿Igualdad de qué?» y a «Capacidad y bienestar»". En: Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*. Fondo de cultura económica. México, 1996, pp. 84-93.
- Lachwitz, Klaus y Breitenbach, Nancy, *Derechos Humanos y discapacidad intelectual*. Publicado por Inclusión International, 2002.
- Marshall, T.H. y Bottomore, Tom. *Ciudadanía y clase social*. Madrid, 1998.
- Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Paidós. Barcelona, 2007.

<sup>71</sup> Sobre el número de discapacitados por comunidad: I.N.E. (en línea, consulta: 05-06-08).

- Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*. Fondo de cultura económica. México, 1996.
- Pettit, Philip. *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Rawls, John. “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”. En: Gómez, Carlos (ed). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Alianza Editorial. Madrid. 2002, pp. 187-229.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*. Edimat libros. Madrid, 1998.
- Sánchez, Oscar Ernesto. *El debate filosófico entre John Rawls y Amartya Sen*. Bogotá. 2002.
- Sen, Amartya. “Capacidad y bienestar”. En: Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (compiladores). *La calidad de vida*. Fondo de cultura económica. México, 1996, pp. 54-83.
- Sen, Amartya. *¿Qué impacto puede tener la ética?* Banco Interamericano de Desarrollo, 2003. [Versión digital: <http://www.rsu.uninter.edu.mx/doc/ASen.pdf>]