



MODERNIDAD, INDIVIDUO Y DIVERSIDAD FUNCIONAL: UNA INFUNDAMENTACIÓN ÉTICA

Miguel A. V. Ferreira

Universidad Complutense de Madrid

«Multitud de profesiones de fe universalistas o de prescripciones universales son sólo fruto de la universalización (inconsciente) del caso particular (...). Si no va acompañado de la evocación de las condiciones económicas y sociales excluidas del acceso a lo universal y de una acción (política) que trate de universalizar prácticamente estas condiciones, dicha universalización puramente teórica conduce a un universalismo ficticio. Otorgar a todos, pero de manera meramente formal, la "humanidad" significa excluir, con apariencias de humanismo, a todos aquellos que carecen de los medios para realizarla».

Bourdieu (1999:90)

Una infundamentación ética

1789 data históricamente un momento puntual que ilustraría la transformación de gran alcance en la que estaban inmersas las estructuras sociales, políticas, económicas e intelectuales de la Europa Occidental. Esa transformación, que se hizo manifiesta y evidente de manera abrupta en Francia, hubiese conducido en cualquier caso a las mismas consecuencias aún cuando no hubiesen concurrido hechos revolucionarios (Tocqueville, 1996), puesto que era un proceso profundo de erosión de los principios teóricos, políticos y económicos sobre los que se asentaba el Antiguo Régimen.

El orbe occidental iniciaba un proceso de mutación que sentaría las bases del mundo que conocemos actualmente (un proceso euro-céntrico que a través de diversas vías de exportación —imperialismo, colonialismo, mercantilización— será implantado progresivamente a nivel planetario): se establecen los principios económicos que transformarán unas estructuras agrarias rurales en otras industriales urbanas gracias al impulso del comercio internacional, que llevará finalmente a la quiebra los principios artesanales de la organización gremial por la creciente demanda de productos que evidencia la insuficiente capacidad productiva de los mismos; esa transformación de las bases productivas es, a su vez, propiciada y acelerada por la innovación técnica que resulta de la «explosión» de los saberes científicos y el avance exponencial de las ciencias naturales. El paradigma newtoniano (que transforma al mundo en una inmensa máquina sometible a predicción mediante el análisis detallado de la interdependencia causal de sus piezas constitutivas) se implanta como

substrato epistemológico del «auténtico» conocimiento humano: es el fin del saber teológico, que será sustituido por la recta regulación de la razón humana (tan evidente es esta implantación que Descartes reduce el problema de los fundamentos del saber a una cuestión de ejes de coordenadas —los, precisamente, denominados ejes *cartesianos*— y que Comte inaugura la tradición filosófica propugnando la necesidad de elaborar una *física social*: no cabe otro modo de enfrentarse al conocimiento de las realidades con las que convivimos, sean éstas del orden de lo natural, lo biológico, lo social, lo político o lo ético, que la aplicación de los principios epistemológicos que sostienen el edificio, el inmenso edificio, de la física newtoniana; Montesquieu (1987) hará lo propio en el terreno de la ciencia política, al reducir el problema del poder a una cuestión de balance de fuerzas, a un problema mecánico fundado en el principio newtoniano de la acción-reacción; basta determinar las leyes “naturales” a las que obedece ese mecanismo, leyes inscritas en la naturaleza esencial del mundo por su ente creador —una extraña divinidad despojada de sus vestimentas teológicas—, para determinar el modo correcto de regular, políticamente, su funcionamiento).

Así, el principio de la «racionalidad» se implanta, tanto como motor del aparato productivo de la incipiente economía capitalista, cuanto como substrato del nuevo modo de pensar occidental. Esta racionalidad será, en consecuencia, aplicada a su vez a los principios normativos de la regulación política. La Revolución Francesa “racionalizará” la condición política del ser humano: inventará al “ciudadano”. Ese ciudadano universalmente reconocible que instaura la Revolución Francesa, sujeto político dotado consubstancialmente de derechos y deberes, se soporta sobre una categoría a su vez política, la de “individuo”. La Modernidad construye al individuo-ser-humano, sujeto aislable, autónomo, razonador, éticamente responsable y cívicamente comprometido. El individuo es uno de los varios grandes inventos de la modernidad; no existía hasta la fecha; no había conciencia ni práctica que reflejase esa absoluta autonomía del ser humano, afinada en una nueva modalidad de ejercicio político y amparada en un nuevo ideario moral, que conducirá, pasado el tiempo, a la reconstrucción de los principios solidarios (Durkheim, 1995) sobre los que se ha de asentar el orden social. El individuo deja atrás los principios mecánicos (Ibíd.) de convivencia basados en la amplia afinidad de intereses, creencias y fidelidades y la homogeneidad de prácticas y pensamientos; surge la división del trabajo, la interdependencia, la especialización funcional. Ese individuo autónomo se inscribe en un engranaje en el que cada una de las piezas está concebida como parte de un conjunto integrado.

Ese individuo, en tanto que reconstrucción ético-política del ser humano gestada y parida por la modernidad, es el que funda la infundamentación de nuestra condición actual de miembros de ciertos particulares modos de existencia colectiva devenidos a partir de la misma. Dicho más precisamente, la condición política del individuo se asienta, justifica y legitima sobre la base de la infundamentación ética que pretende erigirlo. Dos extremos de un *continuum* ilustran el argumento que aquí se propone. Uno; las sociedades clásicas, griega y romana, tenían perfecta conciencia de la no universalidad de la condición de “ser humano”: había seres humanos destinados a ser libres y seres humanos destinados a ser esclavos, y eso se entendía que formaba parte de las condiciones naturales de nuestra existencia; dicho de otra forma, se sabía y asumía que no todos los seres humanos valían lo mismo... y se actuaba en consecuencia (el “ciudadano” de la Polis era miembro de una minoritaria y selecta clase de seres humanos dotados de derechos y deberes políticos, así como de conciencia; pero todo el mundo era consciente de que esa condición de ser humano no era la mayoritaria, no estaba dotada de universalidad). Dos; las tendencias legislativas en materia de inmigración en el ámbito de la Unión Europea no hacen sino desvelar la misma evidencia, y casi exactamente en los mismos términos: existe una condición natural de la existencia que implica que los seres humanos pertenecen políticamente al Estado Nación de nacimiento; y esa condición “natural” de existencia determina la valía de la persona. La nueva esclavitud consiste en la asunción, por ambas partes, de que las obligaciones recíprocas vienen dictadas por ese principio: si los esclavos estaban obligados a trabajar (productiva y reproductivamente) para su dueño, los inmigrantes (cierto tipo de inmigrantes de determinada procedencia) están obligados a trabajar (productiva y reproductivamente) para su acogedores/receptores. Lo que está en proceso de “negociación” es el balance mayoría/minoría en dicha relación.

El primer ejemplo es obvio, está generalmente asumido y documentado y, presuntamente, superado; el segundo provoca serias reticencias en un amplio público; ¿por qué? Porque entremedias se han trastocado los principios éticos de evaluación; pero, remitiéndonos a la cita inicial de Bourdieu, lo han sido sólo retórica o formalmente, cuando de hecho en la práctica seguimos anclados en los mismos presupuestos de hace seis siglos. Esa es la falacia propia de la modernidad.

Para seguir el discurrir de la misma es necesario visitar dos escenarios. Uno, el de la universalización de una categoría de ser humano que en la práctica dista mucho de experimentar una condición universal. El segundo, el ámbito de producción de las categorías derivadas de ese proceso de universalización. La conjugación de ambos escenarios provoca la singularidad de muchas experiencias actuales, pero aquí nos interesa una en concreto, la de la discapacidad o, según la promoción terminológica actualmente en España, la de la diversidad funcional¹.

Nuestro punto de partida es: el individuo propio de la modernidad adolece de fundamentación ética en su constitución/construcción.

El individuo moderno

El individuo moderno es un ser humano constituido políticamente: la filosofía política, desde Hobbes y Locke llegando a Rousseau así lo definió. Una vez asumido que el vínculo social era algo constitutivo del ser humano, había que definir la naturaleza propia de un ser humano así condicionado por naturaleza. Existía la posibilidad de concebir un ser humano capaz de sobrevivir de forma independiente, aislado del resto de la especie; pero dicho ser humano, dotado ya de racionalidad, acababa entendiendo que las mejores opciones para dicha supervivencia pasaban por la renuncia de su autonomía: el orden político, la gestión y administración de su convivencia con sus congéneres era un marco de referencia más beneficioso. Cuando dejó de concebirse la posibilidad de dicha autonomía la Sociología nació como disciplina. Pero en la gestación de esa premisa asistimos al nacimiento de la modernidad y de los presupuestos que fundan su fundamentación ética del individuo.

La condición precaria del ser humano ha sido abundantemente explorada por la filosofía; pero lo había sido en un modo que no apelaba, radical y substancialmente, a su condición "racional"; el ser humano estaba biológicamente menos dotado que el resto de las especies; el ser humano se gestaba como entidad gracias al desarrollo de la cultura, los símbolos, el lenguaje (Cassirer, 1983); el ser humano... "pensaba"... pero pensar no implicaba construir argumentos racionalmente fundados. El ser humano era una categoría que retroactuaba sobre sí misma desentendiéndose. Eso se acabó con la modernidad y el nacimiento del individuo; inmediatamente surgió una base material que puso en funcionamiento un mecanismo que eliminaba, abrupta y decisivamente, la precariedad: el sistema capitalista. El ser humano se constituía como un engranaje de un organismo más amplio (la sociedad) al cual debía supeditar necesariamente esa su precariedad originaria. Esto implica, ya racionalmente (de modo argumentativamente fundado) dos pasos: primero; asumirse como individuo político integrante de una entidad supraindividual dotada de la capacidad de sanción y control; segundo, asumir las condiciones prácticas que le permiten a un ser humano acceder a esa condición, que no va a ser otra que la capacidad económica, capitalista, de sobrevivir (un medio que se transforma en fin: de aquí se deriva la transición de una sociedad productiva a una sociedad consumista).

¹ En trabajos previos (Ferreira y Caamaño, 2006; Ferreira, 2007, 2008; Rodríguez Díaz y Ferreira, 2008) hemos desarrollado algunas líneas argumentativas respecto a la realidad social de la discapacidad; desde 2005 en España un grupo relativamente minoritario del colectivo de personas con discapacidad está promocionando el abandono del concepto "discapacidad" y su sustitución por el de "diversidad funcional"; más adelante abundaremos en el tema.

La racionalidad constitutiva del ser humano, ciertamente, es un invento de la Grecia clásica (la dialéctica, la retórica y la lógica aristotélica afianzaban esa premisa); pero ese ser humano no era “universal”, sino que formaba parte de la minoría selecta con derecho a ejercer dicha condición; esa racionalidad no universalizaba la condición humana, sino que establecía la separación, tajante, entre quienes estaban dotados del derecho a explotarla y quienes estaban dotados de la obligación de proporcionarles a los primeros los medios materiales que permitían y garantizaban el ejercicio de dicha racionalidad. La condición “humana” de los esclavos y la plebe no estaba en modo alguno asegurada. La innovación propia de la modernidad es la extensión de la humanidad racional al conjunto total de la especie, tengan o no la posibilidad real, material, de ejercerla con plenitud. Y esa universalización se asienta en la definición política, como individuo, del ser humano, de todo ser humano. El “cogito, ergo sum” cartesiano, lejos de expresar la presunta condición universal racional del ser humano, lo que realmente indica, si hacemos una lectura histórica, es “pienso porque tengo derecho a ello dada mi condición de ciudadano que asumiendo mi autonomía ontológica, sin embargo, lo hago subordinando mi existencia pensante a un orden político que regula mi condición ética, mi condición de ciudadano”.

Libertad, igualdad y fraternidad, como emblemas del sujeto individual ciudadano moderno nominalizan la falacia del nuevo presupuesto: libertad dentro de los límites legales del nuevo estado político (la guillotina fue también un emblema de la Revolución Francesa); igualdad meramente formal y retórica que no podía suprimir las condiciones diferenciales de la existencia de los seres humanos que podían o no podían hacer, pensar o sentir unas cosas u otras en función de sus recursos materiales; fraternidad respecto de los iguales y solamente de los iguales, pues el odio es un sentimiento no suprimible por dictamen (no es arbitrario que la Iglesia obligue a amar al prójimo tanto como a uno mismo en un intento contra natura de torcer un egoísmo genéticamente definido por el principio de la supervivencia; genéticamente definido y culturalmente promocionado). El individuo moderno es una categoría cognitiva sólidamente definida, perfectamente determinada y prácticamente inexistente. Si bien es cierto que podemos asumir un proceso histórico de largo alcance de racionalización progresiva de la experiencia del ser humano en la evolución de las sociedades occidentales, la modernidad impone un “salto cualitativo” en ese proceso, un paso abrupto y decisivo, una aceleración vertiginosa. La precariedad del ser humano es suprimida por decreto²: la autonomía ontológica de la categoría individuo se ancla en la absoluta subordinación a unos principios políticos que erigen el concepto democrático de ciudadanía como la forma más adecuada de administración de las cosas. “Soy un ser humano independiente, autónomo —libre, igual y fraterno— porque acepto la absoluta supeditación a los principios políticos de un nuevo estado que abandona los lazos de sangre y las decisiones divinas y afronta los principios reguladores propios de la mecánica newtoniana”. El individuo moderno es una ficción sujeta a leyes naturales. ¿Y cuál es el substrato ético de tan magno invento? Lo encontramos, de modo implícito e incipiente, en el Contrato Social rousseauiano: el ciudadano está dotado de una bondad constitutiva dispuesta permanentemente a supeditar sus preferencias a las de la voluntad general. El criterio acerca de lo bueno y de lo malo es el resultado de una mágica conjugación de voluntades individuales dispuestas a asumir que las decisiones serán resultado agregado de consultas assemblearias; una especie de clarividencia imposible nos dotaría, como individuos, de la capacidad de renuncia a nuestras bajas pasiones, apetitos y perversiones: en tanto que individuos somos racionalmente capaces de reconstruir nuestra experiencia tomando en consideración la simultánea anulación de dichas pulsiones por parte de quienes comparten con nosotros su condición de ciudadanos. El conjunto es lo que importa. Lo sabemos, luego existimos (existimos como categoría ético-política, aunque estemos profundamente conmovidos por la irracional injusticia que permanentemente observamos a nuestro alrededor).

El individuo moderno es una especie de aberración que hemos decidido asumir por consenso e impotencia. Lleva asociados todos los principios morales categóricamente definidos por la filosofía occidental moderna, la

² La imposición por decreto de falsas realidades nos recuerda, inevitablemente, la absolutamente ficticia definición del átomo por Bohr (Ferreira, 2004): ante la imposibilidad lógica de definir un modelo de átomo que se ajustase a los abruptos descubrimientos de la microfísica a principios del siglo XX no quedaba más remedio que inventarse, por decreto, un átomo cuyas leyes mecánicas de funcionamiento, imposibles, sin embargo se ajustasen al dictamen de los hechos. El átomo de Bohr no puede existir, sin embargo fue necesariamente asumido como modelo explicativo de una realidad reacia a dejarse “racionalizar”.

ortodoxa, la políticamente correcta (la que toma a Nietzsche como ese genio descarriado que la sífilis desencaminó de las soluciones adecuadas; que magnífica invención literaria la del super-hombre y el anticristo; creaciones artísticas que nada suman al conocimiento verdadero). Pero, al final, “así habló Zaratustra”; y tampoco es absurdo saber cuál fue el fin de Edgar Allan Poe, destruido por un orden moral que lo aniquiló por imperativo pragmático.

Pregúntese, cualquier lector, por qué se levanta cada mañana para hacer lo que sea que le toque en suerte hacer ese día... ¿por qué no levantarse, renunciar definitivamente, plantearse la infinidad de preguntas que hay inmediatamente más allá de la ascensión mecánica de las pequeñas y prescindibles obligaciones inmediatas, impuestas, que definen ese acto cotidiano de levantarse? ¿es posible “decidir”, un día cualquiera: no, hoy no me levanto, no me apetece, me lo voy a pensar, detenida y pausadamente a ver si le encuentro algún sentido a ese acto, si me vale íntegramente como acto propio? Al final, tenía razón Camus (1985): todos somos un Sísifo absurdo condenado a subir indefinidamente una piedra por la ladera de una montaña para llegar arriba sabiendo que la piedra rodará de nuevo ladera abajo y tendremos que reemprender nuestra tarea absurda.

No abundamos más en la evidencia. El ser humano nunca ha sido autónomo, independiente y libre; pero la modernidad lo ha convertido en “individuo” (ciudadano) y ha logrado convencerlo de que merecía la pena asumir esa ficción. Y con esas bases hemos ido gestando la sociedad en la que vivimos actualmente.

Las condiciones de producción del individuo moderno

Quizá se nos ha olvidado enunciar de manera explícita la infundamentación ética propia de la modernidad asociada a la categoría individuo: la bondad no es una categoría universal; qué es lo que sea bueno o malo depende de las definiciones vigentes en un momento dado (y en una cultura concreta). Y el individuo es bueno porque ha sido así definido (lo que se evidencia por el hecho de que ya no goza de aceptación la pena de muerte). “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento” (Nietzsche, 2004:35); “la libertad y la responsabilidad son tratadas frecuentemente como errores necesarios” (Nietzsche, 1998:62):

«...las políticas culturales dirigidas a los más desfavorecidos están condenadas a vacilar entre dos formas de hipocresía (...): por un lado, en nombre de un respeto a la vez condescendiente y sin consecuencias hacia unas particularidades y unos particularismos (culturales) en buena parte impuestos y padecidos (...) se encierra a los desposeídos en su estado y se omite ofrecerles los medios reales para realizar sus posibilidades mutiladas; por otro lado, se imponen universalmente (como hace la institución escolar en la actualidad) unas mismas exigencias sin preocuparse por distribuir con idéntica universalidad los medios de satisfacerlas, lo que contribuye a legitimar la desigualdad» (Bourdieu, 1999:104)

¿Dónde se gesta esa categoría ficticia de individuo propia de la modernidad? No es fruto de una espontánea evolución de las formas colectivas de pensamiento, sin duda; es una construcción intelectual propia de un ámbito muy específico, el académico; o, en palabras de Bourdieu, del campo escolástico (Bourdieu, 1999). Es decir, ese individuo no es plasmación de una realidad humana que sea percibida y definida como consecuencia de su emergencia “real”; muy al contrario, es inventada y promovida desde ciertos sectores minoritarios y privilegiados. El campo de la filosofía, el campo moderno de la filosofía, en su indagación acerca del ser humano, ha propuesto al individuo como respuesta acorde con las necesidades del momento.

Era relativamente obvio, hace más de un siglo, que el sentido de tal respuesta adquiriría los matices que de hecho ha adquirido: la transición desde la solidaridad mecánica a la orgánica definida por Durkheim (1995), el desencantamiento del mundo asumido por Weber (1993, 1997) y la alienación capitalista del trabajador enunciada por Marx (2001) preludivan el resultado. La colectividad hacía tiempo que había dejado de ser el presupuesto fundamental de nuestra existencia; nos hemos ido progresivamente asumiendo como entes dotados formalmente de autonomía a la par que fundamentalmente subordinados a las fuerzas supraindividuales di-

rectrices de nuestra existencia. Esa dualidad irresoluble ha debido ser consolidada desde aquellos espacios privilegiados dedicados a sancionar el conocimiento, el conocimiento “verdadero” de nuestra existencia. Sin tiempo ya para pensar, los seres humanos hemos aprendido a asumir que hay ciertos particulares representantes de la especie destinados a proporcionar el sentido “real” de nuestra existencia, a explicar (ex-plicar, doblar hacia fuera; Ibáñez, 1985) su razón y fundamento. Explicación que fundamenta lo infundamentable; la arbitrariedad de una condición humana devenida tal por exigencias pragmáticas asentadas en una particular evolución histórica, cultural y política.

Pero dicha particularidad ha asumido una condición de universalidad; y lo ha hecho porque aquellos que se han erigido en portavoces legítimos del discurso que la enuncia pertenecen a un universo muy particular en el cual el principio de universalidad forma parte de los presupuestos incuestionables de su condición de portavoces de la “verdad”.

El individuo moderno es un invento escolástico, utilizando la terminología bourdieana (Ibíd.). Ello es obvio si atendemos a las condiciones materiales de existencia de la gran mayoría de los seres humanos propiciadas por el desarrollo del mundo moderno. La actividad laboral se ha ido consolidando, desde principios del siglo XX, como la condición fundamental de su existencia. La estructura económica propia de la modernidad, articulada en torno a la producción industrial capitalista, ha obligado a asumir la condición de trabajadores a la gran mayoría de los seres humanos. Esa condición no es asumida por medio de una conciencia deliberativa libre que “decide”, sino que es el resultado, básicamente, de las necesidades de supervivencia. La gran mayoría de seres humanos son obligados, al margen de su voluntad y de su raciocinio, a adquirir la condición de trabajadores; y adquirir esa condición supone adquirir una cotidiana subordinación en su existencia.

Pero a la par que dicho substrato económico, la modernidad ha elaborado su propio ideario, su substrato cultural de referencia, su ideología y sus sistemas simbólicos de legitimación (legitimación del *status quo* en beneficio de quienes disponen del control y del poder sobre el mismo). Y es en este ámbito, en el de la producción de ideas, en el que se ha elaborado la ficción del individuo. Hay que entender que el nuevo ideario debía suplir al propio del derrocado Antiguo Régimen, asentado sobre presupuestos teológicos regulados por el principio de la fe. La elaboración de ideas se entenderá, según ya hemos anticipado, como una labor de racionalización, de coherencia argumental y de solidez lógica; los presupuestos que impulsan esa labor son los de una epistemología cientifista que aspira a desvelar las leyes universales del funcionamiento del mundo, que busca La Verdad oculta tras de innumerables apariencias engañosas: por muy evidente que nos resulte que el sol se mueve por el cielo, la ciencia nos ha enseñado que tal evidencia no lo es del movimiento del sol, sino del de la tierra. No cabe ya fiarse del conocimiento adquirido a través de la experiencia inmediata, pues el verdadero conocimiento es el que se obtienen mediante la rigurosa aplicación del método científico.

De este modo, tras de la engañosa apariencia de un ser humano trabajador subordinado a la lógica del sistema de producción capitalista, el conocimiento científico nos desvela la auténtica verdad, la verdad del individuo; el individuo es la constatación racional de un ser humano razonador que se ha dotado de entidad política, y que lo ha hecho con plena libertad, asumiendo los derechos y los deberes de tal condición. Así, bajo la subordinación material derivada de su sujeción en el plano económico, la condición política, ciudadana, del individuo le dota de una completa y absoluta autonomía e independencia, y lo hace porque se presupone su intrínseca capacidad racional.

La teoría feminista hace ya tiempo que desveló la falsa universalidad de dicha categoría. Los derechos políticos de voto sentenciaban que adolecía de una clara orientación sexista: el individuo no era una condición universal del ser humano, sino una bastante parcial, preponderantemente masculina. La liberación que la condición de ciudadano-individuo presuntamente otorgaba al trabajador, bajo la apariencia de una condición universal, era, simultáneamente, la exclusión de la mujer de dicha condición.

La categoría individuo implica una doble operación de abstracción: escinde al ser humano en cuanto tal de sus condiciones reales de existencia; eleva a condición universal al primero prescindiendo de las segundas (que indicarían de manera rotunda la implausibilidad de tal universalización). Los principios liberales y meritocráticos irán depurando el perfil constitutivo del individuo moderno (racional y calculador, productivamente egoísta, perseguidor del beneficio, dotado de talento y capacidad de sacrificio,...).

Dicho de otra manera, la categoría individuo se gesta en el plano de las ideas, completamente separada del ámbito material efectivo de existencia del ser humano que pretendidamente la encarnaría. Y esta operación es posible porque, precisamente, el campo de las ideas, los campos (Bourdieu, 1999) especializados en la producción de conocimiento se han consolidado como universos liberados de las obligaciones cotidianas ligadas a las urgencias propias de las necesidades materiales de supervivencia: se dedican, de manera desinteresada, al conocimiento por el conocimiento, al conocimiento “puo” (Ibíd.). La categoría individuo es el resultado de las operaciones de pensamiento propias de un campo especializado del saber, el de la filosofía (o más específicamente, el de la filosofía política) regulado por una lógica de funcionamiento escolástica, una *scholé* que implica que sus integrantes están liberados de las urgencias propias de la existencia cotidiana, de las presiones derivadas de las necesidades materiales de existencia, viven apartados de la mundanidad.

Este apartamiento y esta liberación propician la gestación de una *doxa* (Ibíd.) específica que implica una incondicional adhesión a los presupuestos que fundan las reglas del juego propias del campo; tan necesario es dicho apartamiento como el olvido de que el mismo es la condición fundamental de posibilidad para la dedicación a las actividades propias del campo. La categoría individuo es el resultado de estas condiciones de posibilidad; es una de las múltiples realizaciones de un campo cuyo funcionamiento requiere de sus miembros, tanto que realicen su actividad dispensados de las urgencias materiales, como que no sean conscientes de que esa liberación es la condición de posibilidad fundamental de su existencia como miembros del campo. Este doble condicionamiento es el que propicia, tanto su adhesión incondicional a las reglas propias del campo, como su creencia incondicional en la bondad intrínseca de las mismas.

Son precisamente esas condiciones propias de producción de la categoría individuo las que explicarían que se constituya, como categoría, escindida por completo de las condiciones materiales de existencia del ser humano al que se supone representa. La categoría, en tanto que tal, no hace sino expresar, con esa escisión, la propia de las condiciones de producción de las que es resultado:

«...el “filósofo” socialmente reconocido está separado de los no filósofos por una diferencia de esencia que puede no ir asociada en modo alguno con una diferencia de competencia (cuya definición, por cierto, varía según las épocas y las tradiciones nacionales). Este sentido de la dignidad de casta implica un sentido de la inversión (...) que se manifestaba particularmente en las preferencias intelectuales...» (Bourdieu, 1999:54)

Sólo es explicable la construcción de una categoría como la de individuo, tan drásticamente dissociada de las experiencias reales propias del ser humano que presupuestamente la encarna, asumiendo que sus productores son los privilegiados miembros de una “casta” distinguida y reconocida en su privilegio exclusivo para elaborarla.

En cualquier caso, el individuo ha “progresado”; una vez construido como categoría, exportado, incorporado a los valores propios de la cultura que sustenta al mundo moderno, que fundamenta y legitima el orden económico sobre el que se erige, e incorporado a través de la misma en las mentes y conciencias de las personas, el individuo, felizmente, ha cobrado existencia real. Y con el avance de la modernidad y, más recientemente, de una todavía no definitivamente consolidada postmodernidad, el individuo se ha fortalecido de manera notoria. Y sigue siendo evidente que dicho fortalecimiento continúa siendo, a su vez, fruto de las elaboraciones propias del universo escolástico.

Nuestro argumento es simple: el individuo no existe; el ser humano común, en sus condiciones prácticas de existencia concretas y cotidianas no se ajusta a los límites que dicha categoría presupone. Pero si pretendemos resaltar la “fundamentación ética” asociada con este producto del pensamiento moderno es para resaltar un caso específico en el que dicha categoría, de manera dramática, se muestra como la ficción que es. La dimensión ética del individuo se deriva de su condición de “entidad política”: ese ser humano portador de derechos y deberes cívicos (pretendidamente, insistimos, universales) pertenece a un determinado y particular orden político; el orden democrático. La democracia es la menos mala de las formas de regulación política que han conocido las sociedades humanas. Dicha forma de regulación crea el marco normativo en el que se definirán los principios éticos básicos que todo miembro ha de asumir. Asumir la “moral democrática” implica, a la vez que ser un “buen ciudadano”, adquirir el derecho al reconocimiento como tal; si alguna persona o colectivo no goza de dicho reconocimiento —porque le son negados los derechos que formalmente se le suponen, mientras que, de hecho, cumple con todos los deberes a los que está obligado—, cuando ninguna razón derivada del universo explicativo de la individualidad moderna lo puede justificar, entonces hemos de asumir que esa ética no está bien fundada. Existe un colectivo que padece esa falta de reconocimiento: el colectivo de las personas con discapacidad o, según la denominación que desde ciertos sectores del propio colectivo se está impulsando actualmente en nuestro país, las personas con *Diversidad Funcional*.

Modernidad, individuo y discapacidad/ diversidad funcional

Tres ejes de referencia nos sirven de guía ilustrativa para mostrar como el colectivo de las personas con diversidad funcional (PDF) quedan al margen de la categoría individuo y, con ello, expresan la fundamentación ética sobre la cual la misma se asienta. Uno de los ejes tiene que ver con la dignidad de la persona y los derechos humanos; el segundo se refiere a los criterios de normalización que la medicina ha impuesto a través de mecanismos políticos; el tercero se articula en torno la dimensión corporal y su vinculación con las trayectorias sociales de las personas.

Aunque comienza a superarse la visión tradicional que ha suscitado la discapacidad³ la misma todavía goza de una amplia implantación en la conciencia social. Todavía mucha gente piensa que poseer una discapacidad es una desgracia que hace de una persona menos que una persona, que quien la posee tiene que orientarse por la lógica de la cura y asumir esa merma de su condición humana. Aún así, la legislación ha ampliado progresivamente el reconocimiento de las PDF como miembros de pleno derecho de la sociedad, con capacidad de decisión sobre sus propias vidas; la Convención Internacional de Derechos de las Personas con Discapacidad aprobada por la ONU y ratificada por el Parlamento Español en mayo de 2008 es la más reciente expresión de esa tendencia. Sin embargo, la aplicación de esos marcos normativos dista mucho de ser una realidad experimentada por el colectivo: todavía el reconocimiento administrativo de la condición de PDF viene redactada en un “certificado de *minusvalía*”, cuando la palabra *minusvalía* ha sido ya decretada como ilegal para la catalogación de una PDF (porque indicaría que esa persona “vale menos”). Todavía el acceso a puestos de trabajo y, más drásticamente, a la satisfacción de las necesidades básicas de la vida cotidiana dista del alcance, de modo independiente, de muchas PDF. Todavía las oportunidades educativas de las PDF se encuentran muy por debajo de las del resto de ciudadanos. Todavía, en definitiva, su condición ciudadana no ha sido reconocida en la práctica. Muchas personas ven agraviados sus derechos y lo hacen de manera silenciosa, rodeadas de un entorno instalado en prácticas asistencialistas, sobreproteccionistas y rehabilitadoras. Pese al avance en la legislación y la normativa, en términos prácticos les es negada su condición de “individuos”.

³ En otros trabajos hemos explorado las diferencias entre esa visión tradicional, el modelo médico o rehabilitador, y las alternativas actuales, que parten del modelo social anglosajón (Ferreira, 2008)

Las personas con diversidad funcional no pueden ejercer sus derechos y deberes con la misma amplitud y libertad que el resto de personas. Todavía su existencia cotidiana está supeditada a concesiones forzadas por sentimientos de lástima o paternalismo, como si se les concediera una existencia a la que, de por sí, no tendrían, en el fondo, “derecho”. Dentro del colectivo se levantan voces que reivindican el reconocimiento de su derecho a decidir, un derecho que implica un compromiso cívico y político según el cual se les provea de las facilidades adicionales que necesitan para que sus decisiones, sus propias decisiones, puedan ser llevadas efectivamente a la práctica. No se trata de ayudarles por lástima o compadecimiento, sino porque con ello se está cumpliendo con un derecho que, como personas, tienen y no se les reconoce.

Pero aquí se anuda el primero de los ejes mencionados con el segundo; la ausencia efectiva de reconocimiento como personas (individuos éticamente responsables portadores de derechos y deberes, entre ellos, el de la propia dignidad de su condición como personas humanas) es consecuencia de una apreciación implícita vinculada a la categoría abstracta de individuo. Al individuo reconocible como tal se le vinculan ciertas características que, si bien implícitas y jamás reconocidas como ingredientes efectivos, son, sin embargo, condiciones necesarias para su efectiva constitución. Un niño, un enfermo mental, un terrorista, un fanático religioso, un pirómano, un pederasta, un enano de circo, un dictador, un maltratador,... no son individuos, carecen de atributos que, si bien no enunciados como propios de tal condición, son necesarios para la misma. Todas esas figuras se desvían de algún estándar de normalidad que la persona ha de cumplir para ser reconociblemente catalogada como individuo. Ahora bien, esas figuras no son “universales”; en África, ser blanco supone estar fuera de los estándares de normalidad mientras que en Europa lo supone ser negro; en Arabia Saudí sucede lo mismo con el credo religioso cristiano, en tanto que España se da con el musulmán; hace cinco siglos practicar la brujería llevaba a la hoguera cuando hoy la “videncia” es un negocio rentable; y así sucesivamente.

Sin embargo, hemos asumido que, en el mundo en el que vivimos, la persona humana propiamente considerable como tal ha de cumplir un cierto conjunto de requisitos, arbitrarios, histórica, política y socialmente construidos, pero asumidos como “naturales” y entendidos como “universales”. Lo natural es tener dos piernas y no sólo una; lo natural es tener una visión razonable y no ser ciego; lo natural es poder usar las piernas para andar y no necesitar una silla de ruedas para desplazarse; lo natural es desarrollar un nivel intelectual acorde con la edad biológica y no sufrir un retraso; lo natural es lo que naturalmente asumimos como tal en función de los patrones de referencia que culturalmente se nos imponen. En lo que se refiere a las PDF, esos patrones vienen dictados por la ciencia médica y son catalogados en clave fisiológica.

En añadidura, el campo propio de la medicina, el de la salud, y el de la estética han confluído en la generación de tales estándares (Ferrante y Ferreira, 2008a), de modo que lo sano y lo bello se han asociado como expresión de la auténtica “normalidad” humana. Para las personas con diversidad funcional esto se traduce de forma directa en términos políticos: una vez asumida una obligación cívica respecto de ellas, de lo que se trata es de “decidir” quienes tienen derecho a beneficiarse de los suplementos derivados de dicha condición. Y es el dictamen médico el que toma la decisión. De este modo, y de manera implícita, lo que se está haciendo es catalogar a las personas con diversidad funcional como desviaciones del patrón de referencia médico de la salud: son enfermos. Y la enfermedad se presupone, a su vez, como un estado universalmente reconocible de nuestra existencia biológica; lo cual es falso: en Rodríguez Díaz y Ferreira (2008) se desarrolla pormenorizadamente el transcurso de las operaciones “biopolíticas” (Foucault, 1992) que sustentan esta lógica de normalización.

Por tanto, el menoscabo de las PDF está directamente vinculado con la traducción política de su condición como enfermos, en tanto que pertenecientes a un colectivo crónicamente condenado a esa desviación de un presunto estado habitual de su existencia biológica. Y esto nos lleva al tercer eje.

De la vinculación entre salud y belleza emerge un elemento fundamental como dispositivo de catalogación de los individuos/personas: el cuerpo. Aparentemente, la categoría individuo, en su enunciación abstracta como condición ético-política de la persona humana, está despojada de cuerpo (su corporalidad no constituye un ingrediente relevante); lo cierto, muy al contrario, es que ser individuo implica la posesión de un cuerpo “legítimo” (Ferrante y Ferreira, 2008a, 2008b). El cuerpo no es un mero substrato material secundario de nuestra condición como miembros de las colectividades de las que formamos parte; el cuerpo expresa y transmite todo el amplio conjunto de predisposiciones que nos hacen competentes como miembros de las mismas. El cuerpo es un sustrato biológico que se viste de determinada manera, se mueve de determinada manera, se ofrece y se oculta de determinada manera. El cuerpo expresa prácticamente el conjunto de presupuestos sobre los que se edifica la condición de individuo propia del mundo que habitamos. Y lo evidente es que el cuerpo de las PDF sufre de exclusión respecto a la corporalidad comúnmente asumida como “normal”.

El cuerpo de la PDF es la expresión material, tangible y visible, de su condición precaria; lejos de ser, como se podría presuponer por las enunciaciones eruditas de la condición de individuo, un atributo marginal o secundario, es un aspecto central y principal. Disponer de una legitimidad corporal supone disponer automáticamente de una legitimidad moral y, con ella, del derecho intrínseco a portar la condición de individuo. La “disfuncionalidad” (corporal), la “discapacidad” (corporal), la “minusvalía” (corporal) son indicaciones de la merma de la existencia, ética, estética y política, de las personas que las portan.

En definitiva, la modernidad ha erigido una categoría, el individuo, portadora de unos privilegios éticos (una clarividencia racionalmente fundada para el discernimiento entre el bien y el mal) derivados de su particular constitución política (un “ciudadano” intrínsecamente orientado hacia la procura del bienestar colectivo basada en la voluntad general rousseauiana y en los principios democráticos) que —y esto es lo que se oculta en las enunciaciones de la misma— ha de ser portadora de un determinado estándar corporal. Toda persona que, por herencia o adquisición, se instale en un cuerpo, una corporalidad, no acorde con el estándar reconocido como adecuado, legítimo, verá mermadas sus posibilidades de realización (experimentará de manera más cruenta la falacia de la infundamentación ética de la modernidad; no podrá asumirla con la misma facilidad que el resto de personas).

La Diversidad Funcional no hace sino expresar de manera dramática la hipocresía que la modernidad ha instalado en nuestros valores morales respecto de la persona humana al catalogarla como *individuo*.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama
- Camus, A. (1985): *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada.
- Cassirer, E. (1983): *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (1995): *La división del trabajo social*, Madrid, Akal.
- Ferrante, C. y Ferreira, M. A. V. (2008a): “Cuerpo y *habitus*: el marco estructural de la experiencia de la discapacidad”, *Revista Argentina de Sociología* (en prensa). Disponible on-line: http://www.um.es/discatif/PROYECTO_DISCATIF/Documentos/Ferrante_Ferreira.pdf
- Ferrante, C. y Ferreira, M. A. V. (2008b): “Cuerpo, discapacidad y trayectorias sociales: dos estudios de caso comparados”; disponible on-line: <http://www.um.es/discatif/documentos/FerranteFerreira2.pdf>
- Ferreira, M. A. V y Caamaño, M. J. (2006): “Sociología de la discapacidad: una perspectiva teórica crítica”, *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 13: <http://www.ucm.es/info/nomadas/13/ferreiracaama%F1o.html>

- Ferreira, M. A. V. (2004): *Vivir la ecuación de Schrödinger: una aproximación antropológica al conocimiento científico*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Ferreira, M. A. V. (2007): "Prácticas sociales, identidad y estratificación: tres vértices de un hecho social, la discapacidad", *Intersticios: revista sociológica de pensamiento crítico* 1 (2): <http://www.intersticios.es/article/view/1084/854>
- Ferreira, M. A. V. (2008): "Una aproximación a la discapacidad desde el modelo social: apuntes caracteriológicos", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (en prensa); disponible on-line: http://www.um.es/discatif/TEORIA/REIS_discapacidad.pdf
- Foucault, M. (1992): *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta.
- Ibáñez, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto: perspectivas de la investigación social*, Madrid, s. XXI.
- Marx, K. (2001): *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- Montesquieu (1987): *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (1998): *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos
- Nietzsche, F. (2004): *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Rodríguez Díaz, S. y Ferreira, M. A. V. (2008): "Diversidad Funcional: sobre lo normal y lo patológico en torno a la condición social de la *dís*-capacidad", *Revista Internacional de Sociología* (en prensa). Disponible on-line: http://www.um.es/discatif/TEORIA/DF_SRDyMAVF.pdf
- Tocqueville, A. (1996): *El Antiguo Régimen y la revolución*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1993): *Economía y sociedad: esbozos de una sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1997): *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo.