

El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 31

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

EL PENSAMIENTO HUMANISTA COMO RUTA HACIA EL VALOR DE LA HUMANIDAD*

Alice Crary

New School for Social Research, Estados Unidos

El presente artículo es una defensa de la posición según la cual la humanidad —ser humano— es en sí misma un valor moral y político. Los valores exigen ser defendidos cuando se encuentran bajo ataque. Un aspecto llamativo del clima intelectual de nuestros tiempos es el brote de un escepticismo con respecto a la importancia de lo que significa ser simplemente humano. Dicho escepticismo moldea muchas discusiones orientadas por el posestructuralismo en torno al «pos-humanismo». También cumple una función estructural en muchas conversaciones dentro de los estudios animales —conversaciones en las que se asume que comprometerse con la afirmación del valor de las vidas de los animales supone rechazar la idea de la importancia humana, importancia que estaría derivada de una forma de «especismo»—. Esta tendencia escéptica se muestra de manera particularmente problemática en los debates filosóficos acerca del *estatus moral*. En este campo, la hostilidad ante la posición de que el mero hecho de ser un ser humano importa es utilizada para sancionar la indignante sugerencia de que los seres humanos con discapacidades cognitivas merecerían, por ello, menos atención y respeto.

En este ensayo, tomo a las disputas acerca del estatus moral como un punto de partida para defender el valor de la humanidad. Mi tesis es que la mencionada antipatía frente a dicho valor es, en buena parte, resultado de una desconfianza en los métodos moralmente no neutrales que caracterizan a las disciplinas humanistas. Quisiera sugerir que, si hemos de reconocer la importancia moral y política del mero hecho de ser humanos, debemos tomar en serio el poder cognitivo de dichos métodos.

Tomemos como punto de referencia inicial un caso en el que surgen preguntas en torno a la discapacidad cognitiva y la posición moral (*moral standing*). Considérese un pasaje de un texto de Eva Feder Kittay, en el que ella describe un episodio en la vida de su hija Sessa, quien sufre de parálisis cerebral y que, como adulta, «no puede hablar, caminar por sí sola u ocuparse de sí misma en lo más mínimo» (Kittay, 2005b, p. 96). Kittay se ocupa de un acontecimiento que tuvo lugar poco tiempo después de que Sessa se mudase a un pequeño hogar grupal para personas con múltiples discapacidades administrado por una agencia con altos estándares de cuidado. Kittay escribe lo siguiente:

* Traducción del inglés de Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván.

Cuando [Sesha] es llevada en silla de ruedas del baño a su dormitorio, envuelta solo en una toalla, la directora de la agencia ingresa a la habitación y se conmociona por lo que ve. Pese a que [Sesha] está completamente cubierta por su toalla, a la directora le disgustó el hecho de que el dormitorio [de Sesha] esté tan cerca al área pública de la casa y que haya tenido que ser transportada a través de un corredor que se encontraba algo lejos de su dormitorio. [La directora] insistió en que se transformase un cuarto que se encontraba más atrás —utilizado para almacenamiento de equipos y que ofrecía mayor privacidad al residente— en un dormitorio apto para recibir ocupantes y que la habitación cercana al área pública se utilizase como cuarto de almacenamiento. La encargada de la agencia explicó que transportar a esta joven mujer a través de un corredor en el que podía encontrarse con jóvenes varones, residentes o miembros del personal [...] constituía una ofensa a la dignidad de la residente [2005b, pp. 95-96].

Supongamos que, ante las observaciones de Kittay, nos planteemos preguntas sobre si Sesha tiene un tipo de posición moral en virtud de la cual requiera de varias formas de tratamiento. ¿Merece Sesha el cuidado que recibe en su hogar grupal —cuidado que incluye cosas como comida nutritiva, buena asistencia médica, ayuda con su higiene personal, un entorno social de apoyo consistente y un programa de actividades interesantes—? Y, asumiendo que Sesha sea capaz de apreciar, al menos hasta cierto punto, *estos* bienes, ¿merece ella también protección —como sugiere Kittay— ante algunos descuidos que ella misma bien podría no experimentar como tales, por ejemplo, el descuido de ser trasladada cubierta solo por una toalla atravesando un corredor ubicado cerca a un espacio público? ¿Cuán fuerte es el derecho (*claim*) de Sesha a estas variadas formas de trato? Finalmente, ¿de qué recursos disponemos en la ética para responder preguntas semejantes?

Cuando los filósofos morales defienden posiciones acerca de la discapacidad cognitiva y el estatus moral, ofrecen al mismo tiempo respuestas a esta última pregunta, al menos tácitamente, es decir, a la pregunta acerca de los recursos disponibles en la ética. Para ilustrar esto, podemos recurrir a lo que podría llamarse los *enfoques tradicionales a la ética y la discapacidad cognitiva*. Esta denominación puede utilizarse para reunir una serie de opiniones vagamente vinculadas acerca de la discapacidad cognitiva y el estatus moral que, a pesar de ser internamente heterogéneas, son similares en tanto operan dentro de un marco metafísico que pertenece al *Zeitgeist* actual y que establece el espacio conceptual en el que tiene lugar hoy en día gran parte de la investigación ética. Se trata de un marco en el que el mundo empírico u observable está, él mismo, privado de valores morales. Es posible aceptar consistentemente una versión de este marco metafísico y, al mismo tiempo, representar ciertas evaluaciones morales como poseedoras de autoridad universal. Lo que esta metafísica excluye es una descripción de las evaluaciones morales según la cual estas tendrían autoridad universal y según la cual dicha autoridad está determinada esencialmente por su fidelidad al modo en que observablemente son las cosas.

Lo que resulta notable para nuestros propósitos es que las teorías éticas que incorporan esta metafísica colocan restricciones distintivas a los recursos de los que disponemos para el pensamiento moral. Ahora bien, parece que no podemos exigir el uso de capacidades morales como la imaginación moral con el objetivo de examinar rasgos del mundo observable de un modo relevante para la ética.

Parece que, con el fin de hacerle justicia empírica a las cosas como son, no puede ser necesario embarcarse en los tipos de aventuras simultáneamente cognitivas y emocionales requeridas por el trabajo en las humanidades. Es decir, no puede ser necesario observar las cosas desde perspectivas culturales o históricas nuevas, ni proyectarnos a nosotros mismos imaginativamente en la experiencia de individuos con trasfondos o experiencias de vida muy distintos a los nuestros. De acuerdo con la concepción del mundo observable de la que hacemos uso en la ética, este mundo es algo que —en lugar de tener aspectos o rasgos que solo se revelan por medio de un ejercicio moral tal— disciplinas como las ciencias naturales pueden poner completamente a nuestro alcance, concibiendo a estas disciplinas como externas a la ética. Y, en la medida en que la concepción del mundo observable con la que operamos en la ética incluye toda concepción que tengamos de las vidas observables de los seres humanos, parece seguirse que el proyecto de hacer justicia empírica en la ética a las vidas de los seres humanos, con o sin discapacidades cognitivas, no es un proyecto para las disciplinas humanistas éticamente saturadas, sino más bien para disciplinas concebidas como externas a la ética.

Esta postura metafísica tiene consecuencias para el modo en que abordamos los tipos de preguntas acerca de la posición moral que surgen con respecto, por ejemplo, a la hija de Kittay, Sesha. De esta postura se sigue que la tarea de alcanzar el tipo de captación mundana de la vida y circunstancias de Sesha relevante para la ética debe ser externalizada a disciplinas independientes de la ética (digamos, por ejemplo, la neurobiología y la neurología) y que nuestra tarea como filósofos morales sería otra. Los filósofos que adoptan este principio metodológico tan general asumen efectivamente que la inmersión en descripciones moralmente ricas de la experiencia de la gente con discapacidades cognitivas no puede ofrecer una contribución necesaria a la captación empírica de sus vidas. Esto excluye, de modo irremediable, que el trabajo ético en las humanidades (y las artes) configura internamente una comprensión empírica de las circunstancias de los individuos con discapacidades cognitivas. Por ejemplo, excluye el ocuparse de las contribuciones a la larga historia de las revelaciones —moralmente cargadas— en torno al trato cruel a estos individuos en instituciones públicas y privadas. Considérese el artículo de la periodista de investigación Katherine Boo de 1999 para *The Washington Post* sobre el encubrimiento de formas fatales de abuso y negligencia médica en una red de hogares grupales privados en el área de Washington D.C. (Boo, 1999). Uno de los casos discutidos por Boo es el de Fred Brandenburg, un hombre con serias discapacidades cognitivas que, en 1991, fue transferido a un hogar privado en el que eventualmente murió. Tras años de no proporcionarle la medicación recomendada para un problema cardíaco, el personal del hogar en el que residía lo sedó sin ninguna indicación médica un día en 1997, cuando tenía 57 años de edad. Los efectos en su salud fueron dramáticos y terribles —a los pocos días sudaba y temblaba, resultándole imposible levantarse o comer sin ayuda—, pero nadie llamó al servicio de emergencias. Cuando los paramédicos fueron finalmente convocados, Fred Brandenburg ya llevaba varias horas muerto. Así es como Brandenburg murió. Antes de ofrecer una descripción detallada de los hechos de su fallecimiento, Boo nos permite entrever su vida, escribiendo lo siguiente:

En las calles fuera del hogar grupal financiado por la ciudad en el que vivió y murió, los niños lo llamaban a veces Retardad-o. Adentro, él endulzaba las horas imprimiendo el nombre que su madre le había entregado antes de entregarlo al cuidado de otros: Frederick Emory Brandenburg. Recubría con ese nombre viejas guías telefónicas y guías de televisión que el personal del hogar había desechado. Abarrotaba las cubiertas de su Biblia evangélica impresa en formato grande. La inmensidad del esfuerzo hacía temblar sus manos, pero el hábito parecía tan necesario como respirar. De este modo, Brandenburg, cuyos balbuceos eran misterios para muchos, imprimió el hecho de su existencia en su mundo [Boo, 1999].

Boo ofrece esta evocadora descripción de los intentos de Brandenburg con el objetivo de contrarrestar lo que ella llama la «borradura [oficial] de [su] vida». Boo nos recuerda que Brandenburg tenía una madre que le puso nombre, pues ella —Boo— quiere transmitirnos una impresión de Brandenburg como individuo, como una persona con una chispa de vida que podría haber sido avivada con sonrisas, abrazos, risas y charla. De este modo, Boo tiene la esperanza de que lo veamos como alguien que —en lugar de ser abandonado a su suerte escribiendo obsesivamente su nombre sobre cualquier cosa que pudiese encontrar— merecía formas importantes de atención que no recibió, incluidas, entre otras cosas, una buena atención médica, educación y contactos sociales consistentes. Sin embargo, más allá de cuan conmovedores o interesantes nos parezcan los esfuerzos de Boo, si aceptamos una metafísica en la que el mundo observable como tal está privado de valor moral, nos veremos obligados a rechazar toda perspectiva no neutral que Boo busca despertar con sus palabras. Nos veríamos obligados a rechazar dichas perspectivas, pues serían incapaces de contribuir internamente al tipo de comprensión empírica de la vida de Brandenburg —o de cualquier otra persona con discapacidades cognitivas— a la que aspiraría la ética.

Versiones de este tipo de gesto metodológico aparecen en muchas de las contribuciones más conocidas y ampliamente discutidas sobre el tema de la discapacidad cognitiva y la ética. Normalmente, el gesto es motivado por una simpatía frente a la idea de que el tejido real del mundo observable está libre de valores morales. Esta idea estructura los escritos de Peter Singer, uno de los más destacados filósofos morales y bioéticos que se ocupa de asuntos vinculados a la discapacidad cognitiva y el estatus moral (véase especialmente Kuhse y Singer, 1986; Singer, 1993, 1994, 2010, 2015).

El punto de partida de Singer en la ética es un tipo de utilitarismo preferencial, según el cual la acción correcta en un contexto particular es aquella que mejor promueve los intereses de todas las criaturas involucradas, entendiéndose los «intereses» de un ente como una expresión de su capacidad para el dolor o el placer. La obra de Singer ha tenido un impacto importante en debates en torno al estatus moral. Lo que ha dejado la huella más grande no es su postura utilitarista, sino uno de sus presupuestos fundamentales. La postura de Singer presupone que toda consideración ameritada por un ente no es un reflejo de su pertenencia a algún grupo —digamos, al grupo «seres humanos»—, sino un reflejo de las capacidades mentales individuales. En principio, es posible aceptar un presupuesto de este tipo sin abrazar una imagen del mundo observable como moralmente neutral. Sin embargo, Singer indica explícitamente su compromiso con dicha imagen (Crary, 2016, pp. 19-25). Asimismo, los bioéticos que siguen a Singer en su conexión del estatus

moral con las capacidades mentales individuales operan predominantemente dentro de las constricciones de dicha imagen del mundo. Los miembros de este grupo vagamente unificado de pensadores difieren sustancialmente en sus opiniones acerca de cuáles capacidades mentales son moralmente decisivas, así como en sus opiniones sobre si las capacidades relevantes fundan niveles estáticos de estatus moral una vez que se alcanza un umbral, o si, más bien, están a la base de grados continuamente variables de estatus moral (Wasserman y otros, 2013, secciones 2.1 y 3). Sin embargo, los pensadores en cuestión coinciden en dar por sentado que la identificación de cualesquiera capacidades mentales individuales que consideren moralmente decisivas es un trabajo que, en realidad, le corresponde a disciplinas externas a la ética y no a disciplinas humanistas irreductiblemente éticas. A este respecto, se asemejan a Singer en tanto defensores de las aproximaciones tradicionales a la discapacidad cognitiva y la ética.

Los defensores de estas aproximaciones tradicionales particulares son descritos, en ocasiones, como seguidores del *individualismo moral* (Rachels, 1990; McMahan, 2005). Esto se debe a que los pensadores en cuestión fundan sus conclusiones acerca de la posición moral en un cierto tipo de atención a los individuos, específicamente, en la atención moralmente neutra a las capacidades mentales de los individuos. Pero las discusiones sobre la discapacidad cognitiva y la ética implican aproximaciones alternativas al tema de la posición moral que también pretenden fundar sus conclusiones en la atención a los individuos. Así, tiene sentido no utilizar la etiqueta simple «individualistas morales» para referirse a los defensores de este conjunto de opiniones y referirse a ellos, en cambio, como *individualistas morales tradicionales*.

Los individualistas morales tradicionales a veces presentan sus posiciones centrales acerca del estatus moral de las personas con discapacidades cognitivas en el contexto de la exploración del estatus moral de los animales no humanos. Partiendo de la noción de que la posición moral es resultado de capacidades individuales neutralmente disponibles, los individualistas morales tradicionales estipulan a veces que toda capacidad moralmente relevante en los seres humanos es igualmente relevante en los animales. En ocasiones complementan esta estipulación ocupándose de la pregunta acerca de si es efectivamente el caso que algunos seres humanos y algunos animales estén igualmente dotados de capacidades moralmente relevantes. Sobre este trasfondo, muchos pensadores dirigen su atención a los seres humanos con discapacidades cognitivas. Dichos pensadores dicen observar que algunos seres humanos con discapacidades cognitivas severas no están mejor equipados que algunos animales con «capacidades morales decisivas». En ocasiones, los individualistas morales tradicionales sugieren que una persona con una discapacidad cognitiva severa —nacida, por ejemplo, con una cierta condición congénita— no está mejor dotada mentalmente que, por ejemplo, un perro, un cerdo o un chimpancé (McMahan, 2005, pp. 364-366, 2009, pp. 240-242; Singer, 1994, pp. 159-163, 2010, p. 322, 2015, p. 140). Luego, apelan a esta sugerencia no solo para establecer que algunos animales son seres moralmente significativos que merecen un trato mucho mejor al que reciben normalmente, sino también para fundar la siguiente conclusión —con consecuencias políticas— acerca de la posición moral de los seres humanos con lo que ellos consideran discapacidades cognitivas serias o «radicales» (McMahan, 2009). Nos dicen que estas personas tienen una posición

moral inferior y que, por lo tanto, merecen menos consideración en virtud de sus discapacidades.

Los defensores de aquellos con discapacidad cognitiva consideran que el argumento que conduce a esta conclusión es problemático en varios sentidos interconectados. El argumento es llamado, en ocasiones, *el argumento a partir de casos marginales* (Dombrowski, 1997). Lo que perturba en un nivel fundamental a los mencionados defensores es la idea de que los seres humanos con discapacidades cognitivas constituyan casos «marginales» de humanidad. Cabe reconocer que algunos individualistas morales tradicionales han tratado de evitar ofender redescrbiéndose como partidarios de un *argumento a partir del traslape de especies* (Horta, 2014). Sin embargo, este cambio terminológico no anula la sugerencia de que los seres humanos con discapacidades cognitivas «radicales» tienen un estatus moral inferior en virtud de sus discapacidades y de que son, en ese sentido, moralmente «marginales». Más aún, a los ojos de muchos defensores de aquellos con discapacidad cognitiva, los individualistas morales tradicionales agravan el daño de esta sugerencia al fundarla en comparaciones entre seres humanos con discapacidad cognitiva y animales.

No es el caso que los defensores de los seres humanos cognitivamente discapacitados estén al unísono en desacuerdo con los individualistas morales tradicionales que sostienen que los animales tienen una posición moral y deberían ser tratados mejor. Por el contrario, algunos de ellos insisten en que los animales merecen respeto y atención (Carlson, 2010, p. 146; Crary, 2016, pp. 150-160; Kittay, 2009a, p. 132, 2005a, p. 125; Taylor, 2017). Su punto es que, al fundar la marginación moral de seres humanos cognitivamente discapacitados en comparaciones con animales, los individualistas morales tradicionales muestran una falta de sensibilidad frente a la larga y horrenda historia del uso de tales comparaciones en la retórica que motivaba el trato abusivo y el asesinato de personas con discapacidades cognitivas (Kittay, 2009b, p. 613; Carlson, 2010, pp. 132-136; Gallagher, 1989; Wolfensberger, 1972, pp. 17-19). Algunos defensores de las personas con discapacidades cognitivas argumentan, a la luz de esta historia, que es adecuado rechazar por principio toda alusión, dentro de las discusiones en torno a la discapacidad cognitiva, a comparaciones entre humanos y animales (por ejemplo, Drake, 2010; Price, 2011, p. 133). Este antagonismo ha sido provocado, hasta cierto punto, por los individualistas morales tradicionales. En la medida en que al comparar a las personas cognitivamente discapacitadas con animales indican que sospechan que dichas personas son con frecuencia tratadas demasiado bien, van más allá de la mera falta de sensibilidad y demuestran una voluntad de negar los anales de abandono y violencia experimentados por las personas con discapacidades cognitivas (Bérubé y Ruth, 2015, p. 46; Kittay, 2000, pp. 66-68; Taylor, 2017).

Estas críticas son sustanciales y algunos individualistas morales tradicionales toman nota de ellas e intentan abordarlas. Aquellos que lo hacen responden usualmente insistiendo en que han seguido pasos argumentativos racionalmente inobjetables hasta llegar a conclusiones que entran en conflicto con la creencia moral establecida. Sostienen que ellos no merecen ser censurados por posiciones que nos pueden parecer indignantes y que, en todo caso, deberían ser alabados por su voluntad de respaldar inquebrantablemente los resultados de lo que ellos consideran razonamientos sensatos. Consideran que defender conclusiones morales radi-

cales requiere de temple y que ellos merecen reconocimiento por haber tenido el coraje de cuestionar abiertamente las creencias establecidas (Kuhse y Singer, 1986; McMahan, 2002; Singer, 2013).

El argumento básico que estos individualistas morales tradicionales defienden —el llamado «argumento a partir del traslape de especies»— incluye entre sus premisas que el mero hecho de la pertenencia al grupo «ser humano» es moralmente insignificante. Los pensadores que emplean versiones de este argumento —y que, por ende, rechazan la tendencia a tratar a los seres humanos como moralmente importantes en sí mismos— en ocasiones atacan esta tendencia acusándola de *especismo* (Ryder, 1989, pp. 5-12). El especismo normalmente se entiende, en general, como un prejuicio injustificado a favor de la propia especie. Lo que estos pensadores sostienen es que invariablemente expresamos dicho prejuicio si sugerimos que el mero hecho de ser humanos importa moralmente. Esta interpretación de lo que supone el especismo no es compartida por todos los partidarios de las aproximaciones tradicionales a la discapacidad cognitiva y la ética. Existen partidarios de dichas aproximaciones —en particular algunos que favorecen posiciones éticas kantianas— que argumentan que el mero hecho de ser un ser humano importa. Sin embargo, estos pensadores se ven limitados por las mismas restricciones metodológicas respetadas por los individualistas morales tradicionales.

Estas restricciones representan un elemento común sustancial. Las aproximaciones tradicionales están unidas entre sí por la presuposición de que el tipo de comprensión mundana de la existencia humana relevante para la ética necesita ser alcanzado por medio de los recursos propios de disciplinas externas a la ética y que, además, el uso de capacidades morales para contribuir esencialmente a dicha comprensión es innecesario. Vale la pena subrayar la restricción de los métodos de la ética, pues, si bien ampliamente aceptada en la filosofía moral contemporánea, tiene detractores firmes. Es posible identificar un grupo de aproximaciones a la discapacidad cognitiva y a la ética que rechaza la mencionada restricción, sugiriendo, más bien, que, para alcanzar en la ética una comprensión empírica adecuada de muchas cosas mundanas, tales como los seres humanos con o sin discapacidades cognitivas, necesitamos de recursos morales semejantes a aquellos que nos proporciona el uso de la imaginación moral. El tema filosófico común a estas diversas empresas las pone del lado de epistemologías feministas, negras y marxistas prominentes, empeños teóricos que han sido agrupados bajo la categoría de *epistemologías alternativas* (Mills, 1998). Supongamos que nos referimos a aquellos pensadores interesados en la relevancia de estas ideas para la reflexión acerca de individuos con discapacidades cognitivas como defensores de *aproximaciones alternativas a la discapacidad cognitiva y a la ética*. Estos pensadores difieren de los defensores de otras epistemologías alternativas en tanto sostienen que los rasgos del mundo que requieren de recursos morales para ser considerados empíricamente incluyen —además de las características de la vida social humana— características de la vida humana que no se elevan al nivel de la racionalidad plena.

El surgimiento de aproximaciones alternativas a la discapacidad cognitiva y la ética tiene lugar sobre el trasfondo de una serie de hitos significativos en la lucha política por el reconocimiento de las personas con discapacidades cognitivas. La década de 1970 fue testigo de la primera legislación federal en los Estados Unidos que incluyó alusiones a los derechos civiles de personas con discapacidades (Fleischer y

Zames, 2011) y de las revelaciones más publicitadas en los Estados Unidos —en la escuela de Willowbrook— acerca de la negligencia y el abuso a los que estaban sometidas las personas con discapacidades cognitivas en una institución estatal (Kittay, 2000, pp. 65-77). Tras la década de 1970, los esfuerzos de agitación a favor de derechos y recursos para las personas cognitivamente discapacitadas agarraron viada. Entre los actores principales de este movimiento se encontraban no solo los padres y cuidadores de las personas con discapacidades (véase por ejemplo, Bérubé, 1996, 2016; Kittay, 2000, 2009*b*; Adams, 2013), sino también personas con discapacidades cognitivas abogando por sí mismas (véase, por ejemplo, Schoultz y Williams, 1984; Grandin, 1986, 1995; Debaggio, 2002; Kinsley, 2014; Kingsley y Levitz, 2004). El activismo de los miembros de estos dos grupos fue incorporado en la filosofía moral, entre otros modos, bajo la forma de un nuevo interés por las preguntas acerca de la autoridad de perspectivas no neutrales proporcionadas por su experiencia, es decir, la experiencia de personas con discapacidades cognitivas y la experiencia de sus cuidadores (Carlson, 2010, pp. 120-122, 182-184; Taylor, 2017). Ese es el contexto político en el que las aproximaciones alternativas a la discapacidad cognitiva y la ética han planteado desafíos a las aproximaciones tradicionales.

Un buen lugar para buscar una contribución «alternativa» de alto nivel es la obra de Ian Hacking y, más específicamente, una serie de artículos que Hacking ha escrito sobre el autismo (2009*a*, 2009*b*, 2010). Sin entrar a examinar su obra en detalle, podemos decir que, al discutir el autismo, el autor sugiere que solo desde las perspectivas proporcionadas por una concepción éticamente cargada de la vida humana es posible darle sentido a los aspectos psicológicos de la existencia mundana de los autistas o de otros seres humanos. También sugiere que esto es cierto independientemente del nivel o la naturaleza de las capacidades cognitivas de los seres humanos individuales que buscamos entender. Desde el punto de vista de Hacking, todos los seres humanos caben en el pensamiento moral como seres que merecen respeto y atención en tanto son los seres que son. Así, para Hacking —y a este respecto él es un representante de los defensores de aproximaciones alternativas a la discapacidad cognitiva y la ética—, no viene al caso repudiar como «especista» la idea de que el mero hecho de ser un ser humano es moralmente importante.

Junto con Hacking, existe una gran variedad de proyectos que pueden ser considerados aproximaciones alternativas a la discapacidad cognitiva y la ética (Bérubé, 1996, 2016; Carlson, 2010; Crary, 2016; Diamond, 1991; Gaita, 2000; Kittay, 2009*a*, 2009*b*; Lindemann, 2014; Mulhall, 2002). Si bien estos proyectos difieren en sus acentos, detalles y fuentes de inspiración filosófica, se asemejan entre sí en tanto sugieren que la tarea de prestar atención a las vidas mundanas de los seres humanos en la ética requiere de un tipo de ejercicio moral que supone no solo cultivar una concepción no neutral de lo que es importante en la vida humana, sino también sondear a los seres humanos de una manera articulada por dicha concepción. En relación con el caso de la hija de Kittay, Sessa, el punto sería que, para poder prestar claramente atención a sus circunstancias mundanas, debemos verla a la luz de una concepción moralmente cargada de la existencia humana —por ejemplo, el tipo de concepción que podríamos desarrollar al sumergirnos en obras que, como el artículo de Katherine Boo citado anteriormente, buscan profundizar nuestro sentido de lo que importa en la vida humana—. No es necesario plantearse aquí el problema de un supuesto remedio mila-

groso, como si *todo* intento de configurar nuestra concepción de lo que importa en la vida humana contribuyese internamente con nuestra habilidad para prestar atención empírica a los seres humanos en la ética. Cualquier intento particular puede resultar finalmente sentimental o distorsionador de algún modo. Lo que los defensores de las aproximaciones alternativas a la discapacidad cognitiva y la ética sostienen firmemente es que, más allá de este riesgo, el ejercicio de explorar diferentes concepciones de lo que importa en la vida humana es integral a todo pensamiento moral acerca de los seres humanos que aspire a ser legítimo y estar orientado hacia el mundo, independientemente de la naturaleza o nivel de los dotes cognitivos de las personas en cuestión. La idea es que debemos operar con concepciones relativamente bien desarrolladas si, por ejemplo, hemos de ser capaces de determinar si una actividad particular puede resultar en la explotación o, más bien, despertar el interés de un individuo con discapacidades cognitivas específicas; o si un cierto entorno residencial puede ser considerado, para una persona tal, como un entorno educativo o más bien una forma de reclusión.

No resulta difícil darse cuenta de que si observamos el caso de Sesha, la hija de Kittay, de una manera éticamente modificada y relevante, ella ingresará a nuestro pensamiento como alguien que merece respeto y atención simplemente por el hecho de ser humana. Nótese que el tipo de exigencias planteadas aquí en torno a la posición moral de Sesha se fundan en la atención que se le presta a ella en tanto individuo. No sería, por ello, insensato hablar aquí de un *individualismo moral alternativo*. Sin embargo, más allá de lo apropiado que resulte hablar de individualismo moral, nada impide —a diferencia de lo que sucedía con los individualistas morales tradicionales— admitir la posibilidad de que Sesha pueda haber sufrido daños que ella misma no sea capaz de registrar. Se sigue que, dentro del marco de una aproximación alternativa a la discapacidad cognitiva y la ética, no resulta problemático admitir que transportar a Sesha cubierta solo por una toalla a través de un área ubicada cerca a un espacio público en su hogar grupal podría constituir una afectación a su dignidad. Es decir, no hay problema con conceder que ella tiene dignidad simplemente por el hecho de ser un ser humano y que su humanidad en sí misma es un valor. Esta es la lección que claramente nos brinda una voluntad «alternativa» de hacer uso de recursos humanistas.

Bibliografía

- ADAMS, Rachel (2013). *Raising Henry: A Memoir of Motherhood, Disability and Discovery*. New Haven: Yale University Press.
- BÉRUBÉ, Michael (1996). *Life as We Know It: A Father, a Family and an Exceptional Child*. Nueva York: Vintage Books.
- (2016). *Life as Jamie Knows It: An Exceptional Child Grows Up*. Boston: Beacon Press.
- y Jennifer RUTH (2015). *The Humanities, Higher Education and Academic Freedom: Three Necessary Arguments*. Londres: Palgrave Macmillan.
- BOO, Katherine (1999). «System Loses Lives and Trust». *The Washington Post*, 5 de diciembre. Recuperado de <<http://www.washingtonpost.com/wp-srv/WPcap/1999-12/05/069r-120599-idx.html>>.
- CAMPBELL, Fiona Kumari (2009). *Contours of Ableism: The Production of Disability and Aabledness*. Londres: Palgrave Macmillan.

- CARLSON, Licia (2010). *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*. Bloomington: Indiana University Press.
- CRARY, Alice (2016). *Inside Ethics: On the Demands of Moral Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- DEBAGGIO, Thomas (2002). *Losing My Mind: An Intimate Look at Life with Alzheimers*. Nueva York: The Free Press.
- DIAMOND, Cora (1991). «The Importance of Being Human». En David Cockburn (ed.), *Human Beings* (pp. 35-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- DOMBROWSKI, Daniel (1997). *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. Chicago: University of Illinois Press.
- DRAKE, Stephen (2010). «Connecting Disability Rights and Animal Rights: A Really Bad Idea». *Not Dead Yet: The Resistance*, 11 de octubre. Recuperado de <<http://notdeadyet.org/2010/10/connecting-disability-rights-and-animal.html>>.
- FLEISCHER, Doris Zames y Frieda ZAMES (2011). *The Disability Rights Movement: From Charity to Confrontation*. Philadelphia: Temple University Press.
- GAITA, Raimond (2000). *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. Segunda edición. Londres: Routledge.
- GALLAGHER, Hugh Gregory (1989). *By Trust Betrayed: Patients, Physicians and the Right to Kill in the Third Reich*. Nueva York: Henry Holt & Co.
- GRANDIN, Temple (1986). *Emergence: Labeled Autistic*. Novato: Arena Press.
- (1995). *Thinking in Pictures: My Life with Autism*. Nueva York: Vintage Books.
- HACKING, Ian (2009a). «Autistic Autobiography». *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 364, 1467-1473.
- (2009b). «Humans, Aliens and Autism». *Daedalus*, 138(3), 44-59.
- (2010). «How We Have Been Learning to Talk about Autism: A Role for Stories». En Licia Carlson y Eva Feder Kittay (eds.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy* (pp. 261-278). Oxford: Blackwell.
- HORTA, Oscar (2014). «The Scope of the Argument from Species Overlap». *Journal of Applied Philosophy*, 31(2), 142-153.
- KAIN, Patrick (2009). «Kant's Defense of Human Moral Status». *Journal of the History of Philosophy*, 47(1), 59-102.
- KINGSLEY, Jason y Michael LEVITZ (2004). *Count Us In: Growing Up with Down Syndrome*. Orlando: Harcourt.
- (2014). «Have You Lost Your Mind? More Bad News for Boomers». *The New Yorker*, 28 de abril, 24-31. Recuperado de <<https://www.newyorker.com/magazine/2014/04/28/have-you-lost-your-mind>>.
- KITTAY, Eva Feder (2000). «At Home With My Daughter». En Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (eds.), *Americans With Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions* (pp. 64-80). Londres: Routledge.
- (2005a). «At the Margins of Moral Personhood». *Ethics*, 116, 100-131.
- (2005b). «Equality, Dignity and Disability». En Mary Ann Lyons y Fionnuala Waldron (eds.), *Perspectives on Equality: The Second Seamus Heaney Lectures* (pp. 93-119). Dublín: Liffey Press.
- (2009a). «The Ethics of Philosophizing: Ideal Theory and the Exclusion of People with Severe Cognitive Disabilities». En Lisa Tessman (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal* (pp. 121-148). Binghamton: Springer.
- (2009b). «The Personal is Philosophical is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield». *Metaphilosophy*, 30(3-4), 606-627.
- KORSGAARD, Christine (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004). «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals». En Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* (pp. 77-110). Volumen 25/26. Salt

- Lake City: The University of Utah Press. Recuperado de <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf>.
- (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- KUHSE, Helga y Peter SINGER (1986). *Should the Baby Live?* Oxford: Oxford University Press.
- KUMAR, Rahul (2006). «Permissible Killing and the Irrelevance of Being Human». *The Journal of Ethics*, 12, 57-80.
- LINDEMANN, Hilde (2014). *Holding and Letting Go: The Social Practice of Personal Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- MCMAHAN, Jeff (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- (2005). «Our Fellow Creatures». *The Journal of Ethics*, 9(3/4), 353-380.
- (2006). «Challenges to Human Equality». *The Journal of Ethics*, 12(1), 81-104.
- (2009). «Radical Cognitive Limitation». En Kimberly Brownlee y Adam Cureton (eds.), *Disability and Disadvantage* (pp. 240-259). Oxford: Oxford University Press.
- MILLS, Charles (1998). «Alternative Epistemologies». En *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race* (pp. 21-39). Ithaca: Cornell University Press.
- MULHALL, Stephen (2002). «Fearful Thoughts». *London Review of Books*, 24, 18.
- PRICE, Margaret (2011). *Mad at School: Rhetorics of Mental Disability and Academic Life*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- RACHELS, James (1990). *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- REGAN, Tom (1984). *The Case for Animal Rights*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- RYDER, Richard D. (1989). *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism*. Oxford: Basil Blackwell.
- SCANLON, Tim (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- SCHULTZ, Bonnie y Paul WILLIAMS (1984). *We Can Speak for Ourselves: Self-Advocacy by Mentally Handicapped People*. Bloomington: Indiana University Press.
- SINGER, Peter (1993). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994). *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*. Nueva York: St. Martin's Griffin.
- (2010). «Speciesism and Moral Status». En Licia Carlson y Eva Feder Kittay (eds.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy* (pp. 331-344). Oxford: Wiley-Blackwell.
- (2013). «Discussing Infanticide». *Journal of Medical Ethics*, 39(5), 260.
- (2015). *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas about Living Ethically*. New Haven: Yale University Press.
- TAYLOR, Sunaura (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. Nueva York: The New Press.
- WARREN, Mary Anne (1997). *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Beings*. Oxford: Oxford University Press.
- WASSERMAN, Daniel, Adrienne ASCH, Daniel PUTNAM y Jeffrey BLUSTEIN (2013). «Cognitive Disability and Moral Status». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Otoño 2013), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/cognitive-disability/>>.
- WOLFENBERGER, Wolf (1972). *The Principle of Normalization in Human Services*. Toronto: National Institute on Mental Retardation.
- WOOD, Alan (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.