

HEBE LORENA SUÁREZ VARELA

**ANTROPOLOGÍA DE LA DISCAPACIDAD EN EL HORIZOTE
DE LA HERMENÉUTICA DE P. RICOEUR**

**PONTIFICIA UNIVERISDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C., 2012**



**ANTROPOLOGÍA DE LA DISCAPACIDAD EN EL HORIZOTE
DE LA HERMENÉUTICA DE P. RICOEUR**

**Trabajo de Grado presentado por HEBE LORENA SUÁREZ VARELA,
bajo la dirección del Profesor GUILLERMO ZAPATA SJ., como
requisito parcial para optar al título de Licenciada en Filosofía.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C., 2012**

Bogotá, Agosto 1 de 2012

Dr. DIEGO PINEDA RIVERA
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

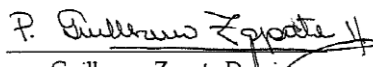
Con mi atento saludo, le hago llegar mi aprobación para que la tesis de la estudiante Lorena Suarez: *Antropología de la discapacidad en el horizonte de la hermenéutica de Paul Ricœur*, pase a al segundo lector y a su posterior defensa pública. Con este requisito Lorena aspira a recibir el título de Licenciatura en Filosofía.

La tesis de Lorena se articula a través de tres partes bien estructuradas. Partiendo de una descripción fenomenológica sobre "La antropología del hombre lábil" (c.1), la investigadora entra en diálogo con "La antropología de la discapacidad" (c.2) en la que se tienen en cuenta las visiones médica, social, psicológica del problema del hombre "desactivado" o discapacitado y en franca "incoincidencia" consigo mismo, como lo sugiere P. Ricœur al abrir el horizonte hermenéutico que guía la investigación. Este trabajo de grado concluye con una consideración ética sobre "La alteridad, una mirada desde la discapacidad" (c.3). Esta visión corresponde al principio ricoeuriano de la preeminencia de la ética sobre la moral, elevando así la antropología del "homo capax" a la consideración de la igual dignidad de todas las personas humanas.

La autora de este trabajo, Lorena Suarez, siguiendo la tradición del pensamiento ricoeuriano de dialogar con muy variados autores, filósofos, pensadores contemporáneos, ha abierto el camino para pensar desde lo que el mismo Ricœur denomina "autour de.." que aquí bien puede traducirse pensar un "al rededor de la antropología filosófica". Este trabajo está justificado científicamente con una valiosa bibliografía, y cibergrafía apropiadas al tema investigación, y alcanza la profundidad y rigurosidad filosóficas propias del nivel de pregrado en Filosofía.

Doy fe,

Atentamente,


Guillermo Zapata D., S.J.

Se reciben tres
ejemplares
02 - Agosto 2012
Maritza Sáenz



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: “ANTROPOLOGÍA DE LA DISCAPACIDAD

EN EL HORIZONTE DE LA HERMENÉUTICA DE P. RICOUER”.

ESTUDIANTE: HEBE LORENA SUÁREZ VARELA

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores): 4.8 (Cuatro, Ocho)




Firma del Secretario de Facultad

FECHA: 20 de septiembre de 2012

Facultad de Filosofía

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532
Bogotá, D.C., Colombia

ANTROPOLOGÍA DE LA DISCAPACIDAD EN EL HORIZOTE DE LA HERMENÉUTICA DE P. RICŒUR

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	3
1. ANTROPOLOGÍA RICEURIANA DEL HOMO LÁBIL	8
1.1 ¿Cómo es el hombre en el mundo? Plano cósmico	10
1.2 El hombre relata. Plano onírico	17
1.3 El mundo es expresado por el hombre intermediario. Plano poiético	21
2. ANTROPOLOGÍA DE LA DISCAPACIDAD	25
2.1 El mundo de lo <i>diferente</i> : ¿discapacidad? Algunas “definiciones”, “hechos” y “figuras”	26
a. Perspectiva del modelo Médico.	27
b. Perspectiva del modelo Social	31
c. Perspectiva Estética	36
2.2 La otra orilla	39
2.3 Cuerpo legitimo	45
2.4 Excurso de la discapacidad y la justicia	47
3. LA DISCAPACIDAD EN LA FRONERA DEL RECONOCIMIENTO	55
3.1 Soy quien prometo, soy responsable	56
3.2 El homo <i>capax</i> : Umbral de la alteridad diversa y frágil	64
3.3 El otro que soy yo mismo	67
4. CONCLUSIONES	74
Bibliografía	79

Para Cata, tan sí misma como cualquier otro

AGRADECIMIENTOS

Desde lo más profundo de mi corazón gracias a mi familia, a mis amorosos, incondicionales, generosos y pacientes padres José y Alicia, nada habría sido posible sin su apoyo; a mis hermanos y cómplices de aventuras Santiago, Camilo, Cata y Payita; a mis sobrinos Juliana, Pablo y Manuela, su sola presencia es un bálsamo en mi vida. A Beto, mi compañero paciente y escucha resignado de monólogos interminables interesantes solo para mí. A mis amigos, amigas, a mis otros, los que están cerca y los que están lejos. Al Padre Guillermo Zapata S.J, quien valientemente se embarco conmigo en esta aventura vinculatoria. A la facultad de Filosofía por la confianza después de tanto tiempo.

INTRODUCCIÓN

Se puede afirmar que, en sus manifestaciones históricas más corrientes, la filosofía no ha puesto especial atención en la existencia y en las experiencias particulares de las personas en situación de discapacidad. Este vacío en la filosofía, ha desprovisto de una posible explicación teórica a un fenómeno inherente al ser humano. La ausencia de una reflexión teórica profunda, ha permitido la asociación cultural de la discapacidad con deficiencia, defecto e imperfección, en otras palabras con estados que la filosofía ha preferido superar antes que investigar¹.

Sin embargo, y desde hace un par de décadas, pensadores como Paul Ricœur, Martha Nussbaum, Amartya Sen, Anita Silvers y Lisa Diedrich, Tobin Siebers, entre otros, se han cuestionado por la forma como nos constituimos a nosotros mismos desde los otros y desde la diferencia en sociedades que pretenden la justicia de sus instituciones. Así, el trabajo teórico desarrollado por estos autores ha intentado superar las presunciones teóricas o prácticas sobre la discapacidad y aclarando, en gran medida, los sentidos del fenómeno.

El objetivo del presente trabajo es indicar uno de los aspectos centrales de los estudios contemporáneos sobre la discapacidad desde una perspectiva filosófica: cómo desde la filosofía hermenéutica es posible apreciar el significado más amplio de la diversidad y la alteridad.

El problema abordara, en sus aspectos más gruesos, tres planos distintos, teniendo presente la idea de la relación entre el fenómeno de la discapacidad con la doble cuestión identidad/alteridad, idea ampliamente desarrollada por el filósofo francés P. Ricœur; se indicará, también, la posibilidad de tender un puente explicativo entre filosofía y discapacidad entendida desde el horizonte ético de la alteridad en la perspectiva de la antropología filosófica Ricœuriana.

¹ Silvers, A. "Feminist Perspectives on Disability", *EN: The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea]: (summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/feminism-disability/>>. [citado en septiembre 15 de 20011]

Hacer un rodeo que pase por la dialéctica de la acción significa la presencia de una legítima preocupación por el prójimo, en nuestro caso particular por las personas en situación de discapacidad; no pretende reducirse a la sola relación cara a cara con el otro, por el contrario, asume que el otro y yo estamos dentro de instituciones que pretenden justicia y que permiten reconocer en el sí de cada uno en la intencionalidad de la vida en presencia de y para otros.

No obstante, es en la sociedad como institución-que normativamente reconoce a todos los hombres como libres e iguales- donde se ‘desactiva’ a la persona en situación de discapacidad. Esta “desactivación” es resultado de la forma en que se organiza la sociedad y de los convenios y prioridades que muestra. Por ejemplo, muchos edificios son inaccesibles para personas con movilidad reducida, esto se debe a convenciones específicas y tradiciones en el diseño de los edificios y no a las deficiencias resultantes de problemas de movilidad². Situaciones de exclusión, como la descrita anteriormente, posibilitan la preguntar por la justicia de la sociedad que aísla a gran parte de sus miembros. El estudio de la discapacidad ha optado por tener en cuenta la institución en el análisis de la acción como parte de un objetivo ético universalista: la institución es una de las formas de la alteridad. No es necesario levantar un muro entre individuo y sociedad impidiendo cualquier transición desde el plano interpersonal al plano de la sociedad, “una interpretación distributiva de la institución contribuye a derribar este muro y garantiza la cohesión entre los componentes individuales, interpersonales y de sociedad de nuestro concepto de objetivo ético”³. Una aplicación directa de este principio permite afirmar que las personas en situación de discapacidad -que presentan requerimientos particulares para satisfacer sus necesidades básicas y desarrollar actividades- también pueden acceder y participar de la vida social, es decir, de bienes fundamentales como la educación, la familia, el trabajo, la recreación, del deporte o la cultura en igualdad de condiciones. En este sentido

² Iañez Domínguez, A. *Prisioneros del Cuerpo: la construcción social de la diversidad funcional*, Vedra (A Coruña): Obra Social de Caja Madrid, 2009.p.78.

³ Ricœur entiende a la institución como la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unidas a ellas. RICŒUR, P. *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1996. p. 210. En adelante SO

la igualdad, escribe Ricœur, cualquiera que sea el modo en que la maticemos, “es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales. La solicitud da como compañero del sí un otro que es un rostro... La igualdad le da como compañero un otro que es cada uno”⁴

De esta manera se articula la propia responsabilidad con la de las instituciones y con la de las políticas sociales, cada uno de nosotros es responsable de alguien y ante alguien, y ante ese alguien ofrecemos nuestra palabra y prometemos. Prometer es el acto mediante el cual el sí se **compromete efectivamente** con aquello que se liga mediante la palabra entregada; ese compromiso que se da en el tiempo desafía la pasividad que nos es propia y nuestro cambio radical hacia cualquier otro camino es negado, porque debemos mantener la promesa hecha al otro, y de esa manera edificar nuestra propia identidad. En lo que respecta a la discapacidad y sus condiciones asociadas, el carácter ‘universal’ de la normalidad introduce a la persona en situación de discapacidad en la ritualización de patrones que lo cuantifican y uniforman y así olvidamos la promesa del cuidado.

Ahora, ¿es posible asumir tal promesa de cuidado cuando nos limitamos a “mirar” al otro desde la distancia de la propia subjetividad? Para la filosofía hermenéutica, el mantenimiento de sí depende de una íntima relación con el otro, quien recibe la palabra empeñada está atento al acto de credibilidad expresado por aquel que promete. El compromiso de la promesa hace referencia a la vida y al obrar en el mundo, no hay promesa sin riesgo; desde el momento mismo en que somos arrojados en el mundo tenemos una obligación con el otro, prometemos su cuidado y nos encarnamos en sujeto moral.

Son este conjunto de afirmaciones las que permiten aseverar que hay un asidero en las teorías filosóficas que permite comprender un aspecto de la gran complejidad que plantea la existencia de la discapacidad. En reto es superar la dureza del discurso filosófico y contribuir, desde una teoría comprensible, a la interpretación del hecho de la discapacidad.

¿Cómo podemos tender un puente que vincule la reflexión pura, de la que es poseedora en gran medida la filosofía, con la comprensión de los fenómenos que ocurren en el campo

⁴ Ibíd. p.212

de la discapacidad? En el intento hermenéutico por el reconocimiento del otro, al ponernos frente a él y encontrarnos en su reflejo, la discapacidad aparece como la confrontación de la experiencia del cuerpo propio, del cuerpo extraño y de la sociedad en la que nos desenvolvemos. Por un lado, la experiencia de la discapacidad es individual y a partir de allí se convierte en una experiencia colectiva y, por el otro esta experiencia se presenta ante la filosofía como un desafío a los presupuestos tradicionales; para poder tender el puente que una estos dos campos del acontecer humano es necesario que se expandan las maneras de comprender los tipos ser en el mundo, sobre todo lo que tiene que ver con las influencias ontológicas de realización y relación de la dicotomía cartesiana mente/cuerpo, los principios de conducta, las formas de vida y otros temas de los que se ocupa la filosofía tradicional, atendiendo las diferencias que pueden ser asociadas o causadas por la discapacidad. Algunas de las discusiones iniciales que se han intentado desarrollar en la filosofía en torno a la discapacidad tienen que ver con el cómo las realidades del individuo que es afectado por algún tipo de condición potencialmente discapacitante permiten que se visibilice el sesgo y la devaluación social de este grupo particular. Por esto, el interés creciente en sacar a la discapacidad del ámbito puramente bioético, como por ejemplo los trabajos sobre justicia de Martha Nussbaum o los de fenomenología de la discapacidad de Licia Carlson, y ubicarlo en el de la construcción de un conocimiento alterno, ha demostrado que por lo menos filosóficamente hablando es importante reconocer que la diferencia entre los distintos tipos de ser en el mundo, y no solo en los que tiene que ver con discapacidad, es tan natural como el mismo hecho de estar vivos.

Este trabajo, que busca desarrollar -como lo indica el título- una antropología de la discapacidad en el horizonte de la hermenéutica de Paul Ricœur, está dividido en tres partes. La primera es un estudio del Homo Lábil basado en la incoincidencia del hombre expuesta por Ricœur en su texto *Finitud y culpabilidad*, problema abarcado desde tres planos distintos: un plano cósmico que intentará responder a la pregunta de cómo es el hombre en el mundo; un segundo plano onírico, que abordara el relato y el paso del hombre por el lenguaje; y, por último, el plano poiético que pondrá en perspectiva al hombre como ser creador de su mundo expresivo que permite, desde la antropología de la labilidad, llegar

al encuentro del horizonte de expresión a través del límite del conocimiento, la acción y el mundo afectivo. En este sentido, existe una potencialidad no realizada, una inconclusión de la humanidad, que nos permite inferir que toda persona es finita, en cierta forma, una “discapacidad en potencia”.

La segunda parte tiene como objetivo mostrar, en primer lugar cómo la concepción popular de la discapacidad se ha transformado a partir de la modificación de las significaciones médicas, sociales y estéticas, teniendo en cuenta las interpretaciones del cuerpo como lugar propio de la diferencia; en segundo lugar, y tomando como punto de referencia la narración de la discapacidad desde las construcciones culturales y sociales, es mi pretensión mostrar cómo se construye un discurso de la discapacidad que incluya, de alguna manera, el relato propio de las personas con discapacidad; consideraré la expresión creadora desde la doble experiencia mundo/cuerpo de la discapacidad y la posibilidad de testimonio que en ella reside. Por último el excursus discapacidad y justicia, mostrara de manera introductoria la importancia de las posturas sobre la justicia y su vinculación con el fenómeno de la discapacidad, especialmente en el trabajo desarrollado por Martha Nussbaum y Ricœur.

La tercera parte pretende desarrollar el problema de la alteridad desde la discapacidad a partir de un acercamiento desde el cuarto rodeo de la hermenéutica Ricœuriana intentando poner de relieve la dialéctica del mismo y el otro, de la ipseidad y la alteridad, haciendo énfasis en dos de las capacidades desarrolladas por Ricœur la promesa y la narración.

1. ANTROPOLOGÍA RICŒURIANA DEL HOMO LÁBIL

Para Ricœur, intentar definir a la persona fuera de la antropología filosófica del hombre lábil es una tarea irrealizable. Las dificultades más comunes presentes en los procesos de definición de la persona tienen como fundamento la dicotomía cartesiana que deja de lado la desproporción latente en el ser-proyecto. Sin embargo, reconocer esa desproporción representa cómo la tensión de un ser que, siendo frágil, puede tender al mal es la base de la dialéctica entre el hombre y los otros; desproporción fundada en la dimensión a nivel de la razón, la acción y la afectividad del individuo y que desenmascara la tensión existente en el hombre entre finitud e infinitud; entre su ser situado y dotado de síntesis, dotado de habla.

Lo que aquí quisiera presentar es un estudio del *Homo Lábil* basado en la incoincidencia del hombre expuesta por Ricœur en *Finitud y culpabilidad* (Ricœur, 1982). Para hacerlo, he decidido abarcar el problema desde tres planos distintos: un plano cósmico que intentará responder a la pregunta de cómo es el hombre en el mundo; un segundo plano onírico, que abordara el relato y el paso del hombre por el lenguaje; y, por último, el plano poiético que pondrá en perspectiva al hombre como ser creador de su mundo expresivo.

Para poder desarrollar cada uno de los planos, es necesario entender cómo la interpretación que Ricœur ofrece de la antropología está centrada en la paradoja del individuo ‘quebrado’ (Ricœur, 1996; 11ss), en su existencia que es, al mismo tiempo, encarnada y conflictiva; individuo que es poseedor de la característica ontológica de la intermediación, él “es intermediario en sí mismo, entre su yo y su yo... porque es mixto, y es mixto porque realiza mediaciones.”⁵ El recurso metodológico usado por el autor en el desarrollo de la explicación de la primera hipótesis de trabajo, en lo tocante a la paradoja infinito/finito, reside en el rodeo de la síntesis trascendental de la imaginación kantiana.

Para Ricœur es necesario tomar, como punto de partida, al hombre integral, a la visión global de su propia incoincidencia consigo mismo que se muestra simultáneamente como

⁵ RICŒUR, P. *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Tauros Ediciones S.A, 1969. p. 31. En adelante FC.

razonamiento que como perspectiva, como amor que como deseo; hombre que está, al mismo tiempo, destinado a la bienaventuranza, a la racionalidad ilimitada y a la totalidad, orientado a una perspectiva, forzado a la muerte y enlazado al deseo.

En la empresa emprendida por Ricœur, a saber encontrar efectivamente la precomprensión del hombre lábil, la patética de la miseria suministrara el primer momento de una antropología filosófica; el *pathos* de la miseria “es como la matriz de toda filosofía que funde la característica óptica del hombre en la desproporción y en la intermedialidad,”⁶. El desarrollo metódico, entonces, es doble; el segundo momento está evidenciado en la imaginación trascendental: una reflexión que no parte del yo, sino del objeto que se tiene delante de sí para encumbrarse, desde esté objeto, a sus condiciones de posibilidad y, que será necesario para explicar la paradoja del hombre como infinitud. Sin embargo, dice Ricœur, lo trascendental no será suficiente ya que “sólo nos suministrara el primer momento de una antropología filosófica y no abarca todo lo que precomprende la patética de la miseria”⁷, el esfuerzo posterior de la filosofía de la labilidad estará centrado en tender un puente que cruce el vacío entre la reflexión pura y la comprensión total, uniendo dos extremos: lo patético con lo trascendental; para alcanzar este objetivo es necesario reflexionar primero sobre la acción y después sobre el sentimiento, es así como Ricœur pone de manifiesto que la desproporción entre el principio de placer y el principio de felicidad se encuentra en el campo de los afectos.

La labilidad, como concepto, le permite a Ricœur vincular la posibilidad del obrar mal, presente en la intimidad del hombre, y la oportunidad de la ‘caída’.

“Sin embargo, la posibilidad de caer aún no constituye la desviación o degeneración de lo originario o de lo normal en qué consiste el mal; es decir que la fragilidad humana no basta para explicar el hecho real de cometer el mal. Entre la labilidad, como mera posibilidad de caer y la caída efectiva o la comisión concreta

⁶ FC. p. 34

⁷ Idem. p. 35

del mal hay un abismo, una cesura que sólo puede salvarse con un «salto», un salto que constituye un enigma. La reflexión antropológica llega hasta las condiciones que hacen posible el salto; se detiene en la zona anterior a éste. Esto exige, entonces, para entender el momento del salto, ‘emprender una nueva ruta, aplicar una reflexión de nuevo estilo’, y con ese fin prestar atención a los símbolos del mal mediante los cuales la conciencia reconoce ese mal, es decir, hace la confesión del mismo”⁸

Supuesto esto, para Ricoeur, la representación originaria de la vida humana y de la posibilidad de la caída, depende del riesgo que representa el abismo entre la posibilidad y la realidad reflejado entre la descripción de la labilidad y la ética. “La primera se mueve al margen del mal, la segunda descubre la oposición real entre el bien y el mal”⁹

1.1 ¿CÓMO ES EL HOMBRE EN EL MUNDO? PLANO CÓSMICO

El puente tendido por Ricœur entre la reflexión pura y la comprensión total hace posible, desde una deliberación de la sensibilidad finita en relación con el entendimiento infinito, concebir al hombre como mediación.

En primer lugar, Ricœur ubica la encarnación del hombre desde la perspectiva del ‘cuerpo propio’. “Es cierto que todas las pruebas de finitud me remiten a la relación insólita que me unen con mi cuerpo,”¹⁰ sin embargo este vínculo de infinitud no es lo primero que aparece; lo que primero se asoma son las cosas, los seres vivos, las persona, los otros que se mueven en el mundo, siempre hay primero una dirección del yo hacia el mundo y, cuando el cuerpo se hace presente no nos percatamos de inmediato de su finitud, lo que percibimos es la posibilidad que él da de una apertura hacia...; esta apertura es la que hace posible la

⁸. GONZALEZ O, A E. “Paul Ricœur: creatividad, simbolismo y metáfora”. En: *Revista Estudios en Ciencias Humanas. Facultad de Humanidades UNNE* [en línea]. N° 3 (2006); Disponible en: <http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista3/Ricœur_gonzalez_oliver.pdf>. p. 69.

⁹ FC. p. 139

¹⁰ Idem. p. 51

presencia del cuerpo como mediador originario ‘entre’ el yo y el mundo; aún así, se presenta un problema y es esa misma intencionalidad abierta que, si bien el cuerpo muestra las ventanas abiertas al mundo y sus manifestaciones amenazantes, accesibles, etc., restringe lo percibido porque sólo podemos ver, oír, etc., el objeto que se percibe no es más que la supuesta unidad del flujo de las siluetas porque “lo que nosotros desprendemos de los caracteres mismos de lo percibido es precisamente el cuerpo perceptor”¹¹

Para Ricœur, la desproporción del hombre no radica únicamente en una relación de ‘afectación’ sensible con el mundo; la tensión de la desproporción tiene como campo el reino de las pasiones organizadas en tres grupos: el tener, el poder y el valer; cada una de ellas con las dos caras de la posibilidad: la dependencia negativa de una servidumbre egoísta que encierra al hombre en su propia complacencia, o el vínculo anterior a esta complicidad que lo mantiene ligado a la bondad del ser ‘fundante’ y que, en la inocencia de su identidad, acepta la diferencia sin violencia.¹²

Teniendo en cuenta el propósito original de esta parte del texto, construir una antropología del hombre lábil desde su propia desproporción, el plano cósmico ofrece la posibilidad de reconocer la vinculación del hombre encarnado-con todas las características que lo hace quien es- con el mundo, siendo esta posibilidad el primer paso para definirlo como existente, como la viviente no-necesidad de existir. Se trata de entrar en contacto con el cómo se constituye un ‘yo’ distinto de los seres naturales y de los otros; con tal intención Ricœur presenta un análisis desde el vivir y el pensar. El requerimiento diferencial que desde el *θυμός*¹³ alcanza el yo le permite ser yo y, al mismo tiempo, se desborda en el sentimiento de pertenecer a una comunidad o a una idea¹⁴, constituyéndose -el yo- simultáneamente como puente e intermediario entre sí mismo y los otros.

¹¹ FC. p 55

¹² Begué, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.p. 50

¹³ En la investigación desarrollada por Ricœur sobre el sentimiento, el *θυμός* se identifica con la humanidad del corazón, incluyendo toda la “zona intermedia de la vida afectiva situada entre los afectos vitales y los sentimientos espirituales, es decir toda la afectividad que hace puente entre el vivir y el pensar, entre el βίος y el λόγος. (FC 173) Es en esta zona intermediaria donde se constituye el yo distinto de los otros.

¹⁴ FC. p.,173

Son las pasiones interhumanas, culturales y sociales las que preparan el campo de desarrollo del *θυμος*, siendo evidente las dos caras una misma moneda: el problema de del bien y el problema del mal latentes en el don de la creación. En las exigencias de la existencia humana y de la duplicidad en la tensión de sus pasiones, el encuentro con el otro rompe la imagen cíclica y el diagrama finito del apetito sensible, “de la subjetividad deseante y egoísta para abrirla a la dimensión infinita de un nuevo estilo de relación que producirá nuevas figuras como el amor, la amistad y la solidaridad.”¹⁵ Si bien es cierto que Ricœur toma como punto de referencia la imaginación trascendental kantiana para el desarrollo de la antropología filosófica del hombre lábil, es necesario, también, desarrollar lo que él denomina el esquema original, anterior al estado de caída; para alcanzar tal objetivo el autor propone otro tipo de imaginación: ‘la imaginación de la inocencia’, la imaginación que pertenece al reino en el que:

“...esas exigencias, o demandas de tener, de poder y de valer, habría de ser distintas de lo que son de hecho. Pero esa imaginación no es ningún sueño fantástico, sino una ‘variación imaginativa’, para emplear la expresión de Husserl, la cual acierta a descubrir el meollo, la esencia, rompiendo el caparazón de los hechos”¹⁶.

Cuando se imaginan otros hechos, otras formas de reino, un régimen distinto, lo esencial es percibido a través de las posibilidades, que también son percibidas. La eventualidad de la percepción de las pasiones como malas, hace necesario la comprensión de la pasión en su estado original; para esto, se debe imaginar otra modalidad empírica que manifieste el reino de la inocencia. Esta nueva imaginación cumple con la tarea de mediar entre las instancias afectivas que desarrolla Ricœur en la primera parte de *Finitud y culpabilidad*, poder, tener,

¹⁵ Begué, MF, Op.cit., p. 51

¹⁶ FC. p.179-180

valer¹⁷ y las dimensiones objetivas que le corresponden a cada una de ellas en un nivel distinto al puro objeto percibido, ya que “cualquier reflexión que limitase la constitución de la cosa al estadio de la reciprocidad de las miradas se quedaría en el mundo de la abstracción”¹⁸; es necesario, entonces, que, por el encuentro del yo con el prójimo, se tenga en cuenta que a la objetividad se debe adicionar las dimensiones económicas, políticas y culturales que son parte de las actividades humanas y que, de alguna manera, lo diferencia de las necesidades puramente animales.

Al mismo tiempo, dice Ricœur, que las exigencias concretamente humanas favorecen las nuevas relaciones con las cosas del mundo y con los otros, las pasiones del tener-la avidez, la avaricia, la envidia, etc.-, que se confrontan con un instinto de poseer que pudiera haber sido inocente, constituyen el nivel donde la relación con las cosas tienen un peso mayor que la relación con el semejante en el sentido en que el ‘yo’ se construye en sobre el concepto de algo que es ‘mío’. Por lo mismo, insiste Ricœur, que la apropiación ha sido la causante parte de las mayores alienaciones de la historia, esta verdad de segundo grado “reclama la verdad primera: que la *apropiación* es un elemento constituyente antes de ser *alienante*”¹⁹

Esta nueva dimensión permite diferenciar, desde la constitución previa del objeto, la psicología humana de las necesidades animales, que ha de servir de guía y que ha sido otorgada al objeto es la económica. No se conoce cuáles son las necesidades humanas antes de saber qué es un ‘bien’ económico: el deseo, tan humano, cuando hace referencia a la decisión sobre las cosas ‘disponibles’, capaces de ser adquiridas y apropiadas, manifiesta la doble presencia de lo ‘mío’ y del ‘yo’. El objeto económico, que es también objeto de deseo, se convierte en un bien disponible; es claro que dicho objeto, por su carácter codiciado, puede ser una fuente de placer o un obstáculo, sin embargo, y gracias a la modificación del ambiente natural posible por el trabajo, los hombres desarrollan

¹⁷ Entre las pasiones que afectan al hombre Ricœur retoma en su estudio sobre el hombre lábil las que Kant desarrolla en su antropología. Tener, poder, valer, ayudan a esclarecer la facultad intermediaria del “corazón” (*Coeur*).

¹⁸ FC. p. 180

¹⁹ Begué, MF, *Paul Ricœur: La poética del sí mismo...*, p. 52

sentimientos relacionados con el poseer que indican cómo el objeto se encuentra a ‘mi disposición’.

No es inoportuno intentar una descripción de lo que Ricœur considera la doble experiencia de la posesión; por un lado está la novedad de los sentimientos de posesión, de apropiación, de adquisición y de conservación que es puesta en marcha por el carácter de disponibilidad de la cosa; sin embargo, lo que realmente constituye el sentimiento es “la interiorización de esa relación hacia la cosa económica, esa resonancia que produce el poseer en el yo, bajo la forma de lo mío.”²⁰ Por el otro lado, esta misma interiorización es la que permite la experiencia de la dependencia de algo que es distinto de sí y de lo cual se hace tributario.

“... mi poder de disposición está en función de mi dependencia del objeto; y esta mi dependencia está colgada de algo que puede escapárseme de las manos, que puede estropearse, perderse, ser robado: la tenencia a disponer de... está marcada esencialmente por la eventualidad de perder su posesión.”²¹

Aquí aparece la ‘alteridad’ de lo mío envuelta en la amenaza de perder lo que me pertenece; esta posesión es, para Ricœur, el conjunto de fuerzas que resisten a la pérdida y se materializan en el trabajo. Esta fragilidad de la posesión/desposesión económica abarca también la constitución de sí mismo, “porque la relación con la cosa económica también alcanza la relación con los otros. Por un lado la multiplicidad de los sujetos no es una multiplicidad numérica. Los sujetos no tienen las fronteras delimitadas... y por otro lado, lo mío y lo tuyo al excluirse mutuamente, también diferencian al yo del tú creando diferentes esferas de pertenencia”²² esta tensión presente en la relación económica permite dibujar parte del horizonte de la incoincidencia del hombre en el plano de la labilidad que marca el límite de la humanidad.

²⁰ FC. p. 183

²¹ *Ibíd.*

²² Begué, MF, *Op.cit.*, p. 53

Ricœur pone en evidencia cómo la labilidad se manifiesta en la constitución del cuerpo propio como lugar de la relación espacial y temporal de la experiencia de “poder-no poder” con el sentido de la historia y de la eternidad pero no se agota en esta relación. Tomando como guía la relación originaria del hombre con su propio cuerpo “mi nacimiento me habla, además, de mi existencia como de algo recibido. No fue sólo algo que me encontré *ahí*, sino algo que me dieron *otros*”²³ la constitución de los otros hace necesaria la construcción de un lenguaje que lo enuncie y lo distinga de la realidad de los otros. En la dialéctica de finitud/infinitud desarrollada por Ricœur, la relación entre el cuerpo propio y el mundo se vincula con la afectividad; hablar del hombre lábil sin tener en cuenta como ejerce su destino en una tarea sin sentido. Ricœur parece preguntarse por el lugar adecuado para ubicar el sentimiento dentro de las mediaciones filosóficas que permiten acceder a una antropología del *homo* lábil, mostrando como “el sentimiento es algo más que la identidad entre la existencia y la razón: es la pertenencia misma de la existencia al ser, cuyo pensamiento es la razón”²⁴.

El trípode de la pasividad (corporeidad, intersubjetividad y conciencia) desarrollado por el autor en *Sí mismo como otro*, es el punto de partida finita para la construcción del reconocimiento de la constante fragilidad afectiva que advierte la inconcidencia constitutiva del hombre. El hombre concreto ya está dividido, ya está quebrado; sentimiento y razón tienden un puente para la verdadera autocomprensión, “la verdad del sentir aparece solo en la reciproca génesis con el conocer”²⁵ de esta manera Ricœur pone de manifiesto la capacidad que tiene el sentimiento para relacionarse con lo otro, con los otros, sirviéndole al yo como anclaje de la intencionalidad interior; esta intencionalidad del sentimiento que tiene un carácter cósmico, que está «fuera de mi» y que no es igual a la del conocer, dirige al yo a hacia la significación única de las cosas del mundo. La idea de la falibilidad del hombre está en una posición que, de alguna manera, es privilegiada, por un lado el dominio de lo afectivo acentúa la posibilidad de la desproporción, y por el otro acentúa la dificultad

²³ FC. p.112

²⁴ *Ibíd.* 166

²⁵ Begué, MF, *Op.cit.*, p. 43

de establecer relaciones conectadas con la desproporción inherente a la dualidad finitud/infinitud de la propia intimidad. “La manifestación hecha a través de las cosas es como la condensación de un razonamiento infinito; manifestación significación son estrictamente coetáneas y recíprocas”²⁶

De acuerdo con Ricœur, la significación única de las cosas del mundo que se encuentran fuera de mí está en la palabra; sin embargo, para llegar a ella se necesita del proceso de comprender la experiencia que implica el entendimiento de los símbolos “el hombre empieza viendo el sello de lo sagrado en primer lugar en el mundo en el cielo, en el sol, en la luna, en las aguas y en la vegetación,”²⁷ el simbolismo narrado con palabras remite al individuo hacia las manifestaciones de lo sagrado, y es en las hierofanias que lo sagrado hace su aparición en una fracción del cosmos que disipa sus límites concretos, cargándose de innumerables significaciones, integrando y unificando el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica. Lo cósmico, la concepción del símbolo que constituyen el lenguaje de lo sagrado, es en el universo del discurso donde la realidad adquiere dimensión simbólica.

El proceso de comprender esta experiencia, para Ricœur, involucra la dinámica interna del símbolo que puede ser sereno y amistoso y, simultáneamente, violento y guerrero. La ignorancia del sí mismo atraviesa permanentemente lo cotidiano, el hombre lábil con la inminencia de la muerte cede ante la nada, cae ante la totalidad inabarcable de lo divino; siente su fragilidad e insignificancia, se ve a sí mismo como un juguete de la suerte, la experiencia simbólica abre la posibilidad de que el individuo se asome a la orilla y sienta el vértigo de saberse destinado a un abatimiento seguro, de fundirse en esa majestuosidad colosal.

Para Ricœur, la limitación característica de la falibilidad humana no es cualquiera. La limitación de no coincidir consigo mismo, “la alegría del sí en medio de la tristeza de lo

²⁶ FC.p. 172 (1982)

²⁷ FC. p. 180 (1982)

finito” dice Ricœur, citado por Masiá Clavel,²⁸ resume la debilidad que pone cada uno al actuar en el mundo, para actuar en el mundo se necesita del lenguaje que constituye la segunda parte del desarrollo antropológico de la labilidad en este escrito.

1.2 EL HOMBRE RELATA. PLANO ONÍRICO

Cómo actúe el hombre en el mundo depende también de cómo él nombra el mundo ya que “en el proceso narrativo, los conceptos vienen organizados según la configuración del relato para llevar la acción a la comprensión. El lenguaje se vuelve, así, decodificador público de la exterioridad de la acción e índice reflexivo de las dinámicas intencionales del sujeto agente.”²⁹ De acuerdo con Ricœur, la reagrupación de la filosofía del lenguaje, de la filosofía de la acción, de la narratividad y de la experiencia moral en cuatro verbos: hablar, obrar, narrar, imputar moralmente una acción a su autor³⁰ permite construir el itinerario de la expresión modal «yo puedo» apostando por el momento reflexivo de la antropología del hombre capaz.

Con el origen limitado del «yo puedo», que reside en la experiencia corporal, el autor advierte cómo la acción en la que interviene el uso del lenguaje es de carácter temporal, ya que narrar siempre depende del tiempo: “todo lo que se narra sucede en el tiempo, toma tiempo y se desarrolla temporalmente”³¹ de la misma manera que lo que ocurre temporalmente puede ser narrado. Este carácter común entre narración y tiempo lleva a la necesidad de incorporar la imaginación como un elemento adicional para la construcción de la antropología del *homo* capaz, como un dispositivo que vincule, desde el plano simbólico, a cada hombre con el mundo ya sea a partir de los mitos; o “en la constitución de un mundo

²⁸ Masiá, Juan. Dialogo entre existir y razonar. En: Masiá, J. Moratalla, T. Ochaíta, A. *Lecturas de Paul Ricœur*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998. p. 22.

²⁹ LOVECCHIO, C: *Ética y medicina narrativa: una perspectiva filosófica*. Salamanca, 2009, 463 h. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca. Facultad de Filosofía. Doctorado en Filosofía Revisión de la Modernidad: Filosofía, Ciencia y Estética. p. 50. Disponible en línea: <http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/76290/1/DFLFC_LovecchioC_EticayMedicinaNarrativa.pdf>

³⁰ RICŒUR, P. Prefacio. En: Begué, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003. p. III.

³¹ Begué, MF. Op.cit., p. XII

cultural e histórico, como aparece en el arte en general, la ficción, las narraciones históricas que permiten recrear el pasado y darle al hombre la densidad que precisa”³².

En *Finitud y culpabilidad*, Ricœur emprende un camino que lleva hacia la contingencia que hace del hombre un ser que tiene en sí mismo la posibilidad de la caída y, como ya se ha mencionado, que es en sí mismo mixto. Para que el hombre se constituya a sí mismo como *homo* capaz, es necesario que abra el espacio para el actuar en el mundo y esta actuación se da gracias al momento reflexivo-narrativo que se afianza al momento ético. Dice el autor que “el mismo hecho de proclamar al *hombre* finito revela un rasgo fundamental de esa finitud: es el *mismo* hombre finito el que habla de su *propia* finitud; Un enunciado sobre la finitud atesta que esa finitud se conoce y se declara a sí misma”³³ de ahí que la labilidad, como concepto, marque de manera radical el límite de humanidad existente en el hombre, constituyendo a la fragilidad humana como causa de la construcción de mundos expresivos haciendo posible que a partir de la aprehensión -de tal limitación- el hombre se haga arquitecto de las significaciones del lenguaje con el que expresa la polisemia de la existencia y su relación con el mundo que habita.

Los símbolos, y el uso que de ellos se hace en el lenguaje, abren un doble horizonte de sentido; por un lado gracias a su uso se facilita la conexión necesaria con los otros y, por otro lado, permiten que “la unidad de la multiplicidad de las interpretaciones sea asegurada”³⁴ de esta manera se evidencia la existencia de, en el trabajo de Ricœur, la idea de un cierto lenguaje, incluyendo al primitivo, que le revela al hombre el mundo así, “el cosmos y la psique son los dos polos de una misma ‘expresividad’; yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia ‘sacralidad’ al intentar descifrar la del mundo”³⁵, de esta manera, para el hombre, comprender al mundo es un acto puramente lingüístico. Ricœur, de acuerdo con Daniel Vela, “abandonará la definición de símbolo como el doble sentido de la palabra o la expresión, para pasar a ser un proceso cultural que articula la

³² Idem., p. 25

³³ FC. p. 58

³⁴ BERNÁNDEZ, Mariana. Paul Ricœur: un acercamiento al símbolo En: *Revista del centro de investigación, Universidad la Salle*, México. Vol. 5. N° 019 (julio a diciembre., 2002); p. 69.

³⁵ FC. (1982) 176

experiencia ...los símbolos constituyen ahora el sustrato de la acción que dan sentido a su conjunto y no solo el mensaje concreto de un enunciado”³⁶

Para Ricœur el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos;

“[la interpretación] no se cierra sobre un fenómeno un tanto marginal de la vida psicológica, sobre lo onírico. Se abre a todos los productos psíquicos en cuanto son análogos del sueño, en la lectura y en la cultura, cualesquiera que sean el grado y principio de ese parentesco; con el sueño se plantea la semántica del deseo; esta semántica gira en torno de un tema nuclear: como hombre del deseo avanzo enmascarado; al mismo tiempo el lenguaje, en principio y con mucha frecuencia, está distorsionado: quiere decir otra cosa de lo que dice, tiene doble sentido, es equívoco. El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se enuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato”³⁷

Es de esta manera que Ricœur se recupera del psicoanálisis freudiano el concepto del fenómeno onírico, de la fantasía que se eleva libre del dominio de la razón, otorgando al objeto una imagen distinta de la correspondiente.

En la obra *Freud: una interpretación de la cultura*, Ricœur designa el plano onírico del símbolo tanto a los sueños diurnos como a los nocturnos, manifestando que el sueño es el lugar real del psicoanálisis, ya que es en el sueño donde se atestigua que sin cesar deseamos decir otra cosa que lo que realmente decimos: hay un sentido manifiesto que jamás ha dejado de remitir al sentido oculto, por lo que afirma que esto hace de todo durmiente un

³⁶ VELA V, Daniel. *Del simbolismo a la hermenéutica: Paul Ricœur (1950-1985)*. Madrid: editorial del consejo superior de investigaciones científicas, 2005.p.79.

³⁷ RICŒUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1987.p.10

poeta. Ricœur señala, también, que el sueño expresa la arqueología privada del durmiente, que a veces coincide con la de los pueblos.

Sin embargo existe para Ricœur un problema, la significación hace posible simultáneamente que tanto el *mythos* como el símbolo posean la misma estructura.

“A veces parece como si el símbolo fuese una forma de tomar los mitos de manera no alegórica; el símbolo y la alegoría constituirían así actitudes o disposiciones intencionales de la hermenéutica. Según eso, la interpretación simbólica y la interpretación alegórica representarían dos direcciones de la interpretación, convergentes sobre el mismo contenido de los mitos.”³⁸

Ricœur hace la aclaración de que, aún cuando no coincidan, lo mítico y lo onírico tienen en común esta estructura del doble sentido y que, por ello, el sueño como espectáculo nocturno nos es desconocido; nos es accesible únicamente por el relato del despertar, relato que interpreta el analista y que sustituye por otro texto, que a sus ojos, es el pensamiento del deseo. Tras estas observaciones, el autor admite que el sueño en sí mismo está próximo al lenguaje, ya que puede ser contado, analizado e interpretado. De esta manera, todo *mythos* lleva en su interior un *logos* latente que pide ser exhibido: no hay símbolo sin un principio de interpretación, ya que donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar. La interpretación pertenece así, al pensamiento simbólico y a su doble sentido, así cualquier reflexión sobre el símbolo requiere, necesariamente, una filosofía del lenguaje, y aún de la razón.

En el trabajo desarrollado por Ricœur la recuperación del concepto del fenómeno onírico del psicoanálisis freudiano, de la fantasía que se eleva libre del dominio de la razón, otorga al objeto una imagen distinta de la correspondiente, en este sentido, la interpretación de los símbolos del mundo depende del material presentado por las ‘experiencias’ del sujeto que desborda su individualidad por formaciones significativas que lo arrastran fuera de sí, que

³⁸ FC. p. 181 (1982)

lo lanzan teleológicamente hacia metas supra singulares. “Este sujeto desgarrado necesita llegar a ser sí mismo y ello exige una apropiación recuperadora de las constelaciones significativas que ya están dadas”³⁹

La comprensión de los símbolos es la nueva llave que permite abrir la puerta del lugar originario del lenguaje; recurrir a lo nocturno, a lo arcaico, a lo onírico como llave novedosa permite al hombre ponerse en la pista de ese punto de partida y ser guiado hacia él, “pues para llegar al comienzo primero hace falta que el pensamiento se ambiente plenamente en la atmosfera del lenguaje”⁴⁰ permitiendo que el símbolo alcance su carácter prefigurativo. Para Ricœur, de acuerdo con Marie-France Begué “la experiencia humana puede ser pintada, contada, y ‘mitizada’, porque está desde siempre ligada interiormente por un símbolo inmanente, implícito y constructivo,”⁴¹ reconocer el símbolo, comprender su significado y ubicarlo en el mundo es el nuevo horizonte que permite al individuo el uso autónomo del pensamiento; efectivamente, el símbolo da que pensar⁴² y, a la vez, da que crear.

1.3 EL MUNDO ES EXPRESADO POR EL HOMBRE INTERMEDIARIO. PLANO POIÉTICO

El plano creativo va más allá de la simbólica sagrada. En la relación del mundo con los símbolos la imaginación poiética permite, desde el accionar del individuo, narrar, obrar, sufrir adscribir, etc., sin embargo, dice Ricœur, para comprenderla es necesario distinguir específicamente la imaginación de la imagen;

“entiendo por imagen la función de la ausencia, la reabsorción de lo real en un irreal figurado. Esta imagen-representativa, calcada sobre el modelo del retrato de lo ausente, todavía permanece demasiado vinculada a la cosa que

³⁹ Martín H, Felipe. Paul Ricœur y la reconstrucción simbólica de la realidad. En: [en línea] REVISTA NEUTRAL *Blanchot Y Sus Contemporáneos*. Edición N° 1 (enero; 2011) <http://revistaneutral.files.wordpress.com/2011/01/neutral_01_paul.pdf> [citado en octubre 10 de 2011]

⁴⁰ FC. (1982). p. 181

⁴¹ Begué, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*....p. 166.

⁴² FC. p. 16

“irrealiza”; continua siendo un procedimiento para hacerse presentes (para re-presentarse) las cosas del mundo”.⁴³

Se puede afirmar entonces que la imagen poética, desarrollada por el autor en *Finitud y Culpabilidad*, tiene mucha más afinidad con el verbo que con el retrato; la *poiesis*, que pertenece al mismo orden de la acción, imita en la medida que abre la brecha de la imaginación creadora, transformando la palabra en un hacer con sentido. A diferencia de los otros dos planos del símbolo, el cósmico y el onírico, el símbolo poético presenta la expresividad en su etapa original. El acto poiético, por su carácter originario, compone los elementos de figuras ordenadas en un solo sistema de hechos y experiencias dispersos en el transcurrir del sujeto, es así como “poiesis es el acto configurador, la operación de componer los hechos o las afecciones en un sistema: mientras que su correlato, el poema, es el sistema configurado, la totalidad significante y ya de algún modo estructurada”⁴⁴

La poesía atrapa el símbolo en el instante en que surge del lenguaje, en el momento, como dice Ricœur, “en que pone el lenguaje en estado de emergencia”, de nacimiento; la poesía transforma la palabra entregando la unidad que transmuta los hechos en historias, la realidad en fabulas comprensibles para el entendimiento que desea poseer la realidad. La poética transforma los actos aislados del hacer, “lo cual es muy distinto de acogerlo en su estabilidad hierática bajo la custodia del rito y del mito, como ocurre en la historia de las religiones, o de ponerse a descifrarlo intentando interpretar los rebrotes de una infancia abolida”⁴⁵.

Para Ricœur las tres formas simbólicas se comunican entre sí demostrando su ser dinámico; la forma de la imagen poética está comunicándose constantemente con el plano onírico, transformándolo en la interpretación del pasado desde la exégesis profética, desde el posible devenir del sujeto que encarna su existencia en el mundo vivo que habita con los

⁴³ FC. p. 177

⁴⁴ Op. cit., p. 151

⁴⁵ FC. p. 177

otros. La imagen poética coincide también con la de las hierofanias que manifiestan lo sagrado en la naturaleza de la realidad y en el pasado que ya ha sido vivido.

Por otro lado, con la imagen poética, que es esencialmente verbo, el sujeto aprende a relacionar la visión afortunada o trágica del mundo desde la representación de los universales prácticos inherentes a la condición humana, constituyendo una autentica totalidad personificada en la mezcla de la acción y la narración que se hace poema.

En *Tiempo y Narración* Ricœur muestra cómo el hombre está llamado a edificarse y dar testimonio desde la meditación sobre los símbolos, la construcción narrativa de su propia realidad, la necesidad del carácter creador del hombre. Desde la concepción mimética aristotélica, el trabajo de Ricœur, funda la noción de ‘identidad narrativa’ a partir de la acción misma.

“No podrá decirse -afirma Ricœur- cómo la narración se relaciona con el tiempo antes de que se haya podido plantear, en toda su amplitud, el problema de la **referencia cruzada** —cruzada sobre la experiencia temporal viva— del relato de ficción y del relato histórico. Si el concepto de actividad mimética es primero en la *poética*, nuestro concepto de referencia cruzada —heredero lejano de la *mimesis* aristotélica- no puede ser sino último y debe retroceder al horizonte de toda nuestra empresa”⁴⁶.

Podríamos decir entonces que la narración, con su doble condición temporal y actuante, es una experiencia mixta entre el registro cosmológico y el vivido que, de otro modo, permanecería muda o condenada al absurdo. Este es también el hilo conductor de la lectura Ricœuriana de la Poética: “el concepto de actividad mimética (*mimesis*) me ha puesto en el camino del segundo problema: el de la imitación creadora de la experiencia temporal viva mediante el rodeo de la trama”⁴⁷. El objetivo principal de Ricœur “es, encontrar el

⁴⁶ RICŒUR. P. *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 2004. p. 82

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 80

parentesco latente entre narración y drama para poder elaborar una teoría de la narratividad, que permita articular la experiencia humana del tiempo y de la acción”⁴⁸ en este sentido, la narración le permitió enfrentar un problema que las teorías tradicionales no podían solucionar, el asunto de las dos caras del signo: por una parte el signo no es la cosa y por otra parte el signo designa algo y esta segunda función es una compensación ante la primera, ante el hecho que el signo no es la cosa. Ricœur refiere que puso esta doble función del signo en un vocabulario apropiado a la narración:

“Como ya le he dicho, fijé esta doble función del signo en un vocabulario particularmente apropiado a lo narrativo, distinguiendo la *configuración*, que es la capacidad del lenguaje de configurarse a sí mismo en su espacio propio, y la *refiguración*, que expresa la capacidad de la obra para reestructurar el mundo del lector desconcertando, contestando, remodelando sus expectativas. Califico la función de refiguración de *mimética*. Pero es muy importante no confundir su naturaleza: no consiste en reproducir lo real, sino en reestructurar el mundo del lector confrontándolo al mundo de la obra; y en eso consiste la creatividad del arte, en penetrar en el mundo de la experiencia cotidiana para retrabajarla desde el interior”.⁴⁹

El discurso poético lleva a pensar en una cosa considerando otra cosa semejante, permite el trasegar de la vida al lenguaje interior del autor, para luego pasar a la acción y a la narración. “Este paso es posible gracias a la cualidad narrativa de la experiencia. Ella hace que ciertos elementos, siempre relativos a la historia cultural y social de cada uno, adquiera una inteligibilidad tal que ilumine a muchos otros acontecimientos, los que hasta ese momento habían permanecido oscuros y opacos”⁵⁰

⁴⁸ SILVA, ML. Narrativa y configuración de identidades en Paul Ricœur. En: *Ágora: Papeles de Filosofía*. Vol. 25, No. 2 (2006), Disponible en: <<http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1314/1/06.Silva.pdf>> p. 107 [consultado en 15 de septiembre de 2011].

⁴⁹ RICŒUR, P; WOOD, D; CLARK, SR. L., (aut.) La experiencia estética. Entrevista a Paul Ricœur extraída de *Con Paul Ricœur: indagaciones hermenéuticas*, M. J. Valdés et al., Caracas: Monteávila Latinoamericana, 2000.p. 158.

⁵⁰ Begué, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*....p. 165

2 ANTROPOLOGÍA DE LA DISCAPACIDAD

Antes de la vinculación entre la hermenéutica Ricœuriana del *homo* capaz y una antropología de la discapacidad, es necesario tomar como punto de partida la construcción de un modelo de análisis que ponga de manifiesto el papel que juega el fenómeno de la discapacidad en el desarrollo de la cultura y de la sociedad y su pertinencia en la filosofía.

Para cumplir con el propósito vinculatorio, continuare esta investigación desde la perspectiva de los tres planos de la incoincidencia humana: el plano cósmico, el plano onírico y el plano poético; para esta empresa tomaré como referencia el estado el arte desarrollado por filósofos de la discapacidad, Steven Edwards (2009), Anita Silvers (2009) y Eva Kittay (2010) entre otros, teniendo en cuenta la perspectiva antropofilosófica ampliamente expuesta por esta postura.

Intentaré mostrar, en primer lugar, cómo la concepción popular de la discapacidad se ha transformado a partir de la modificación de las significaciones médicas, sociales y estéticas, teniendo en cuenta las interpretaciones del cuerpo como lugar propio de la diferencia; en segundo lugar, y tomando como punto de referencia la narración de la discapacidad desde las construcciones culturales y sociales, es mi pretensión mostrar cómo se construye un discurso de la discapacidad que incluya, de alguna manera, el relato propio de las personas con discapacidad; consideraré la expresión creadora desde la doble experiencia mundo/cuerpo de la discapacidad y la posibilidad de testimonio que en ella reside. Por último, el excurso discapacidad y justicia mostrará de manera introductoria la importancia de las posturas sobre la justicia y su vinculación con el fenómeno de la discapacidad, especialmente en el trabajo desarrollado por Paul Ricœur y Martha Nussbaum.

2.1 EL MUNDO DE LO 'DIFERENTE': ¿DISCAPACIDAD? ALGUNAS "DEFINICIONES", "HECHOS" Y "FIGURAS"⁵¹

El relato común de la discapacidad está mediado por discursos valorativos que consideran, desde una perspectiva particular, la buena vida como un conjunto de características propias que permiten la experiencia social de manera uniforme, narrando la alteridad desde conceptos que pretenden distinguir grupos de personas más que definir condiciones propias de esta distinción; así, a partir del artículo *Definitions of disability Ethical and other values* de Steven Edwards (2009) los patrones de valores que narran la discapacidad pueden ser ubicados en tres perspectivas distintas: a) La perspectiva del modelo médico, b) La perspectiva social⁵² y c) La perspectiva estética. Estas tres representaciones que intentan ubicar la noción de discapacidad pueden llegar a determinar qué pasa con él o ella en situación de discapacidad:

1. H.T. Engelhardt: 'Nos encontramos ante la enfermedad, las dolencias, [y]...la discapacidad a través de una significativa red de valores no morales'. "Observar un fenómeno como... la discapacidad significa, además, encontrar algo malo en ella"
2. John Harris considera la discapacidad como una "condición de ser dañado", condición por la que 'racionalmente preferimos no poseer'.
3. Lennart Nordenfelt escribe: que la clasificación es sí misma de una persona como discapacitada "supone una decisión ética o política"
4. Alison Lapper: "La escultura va a la vanguardia de la discapacidad, [condición] que puede ser tan hermosa y válida como cualquier otra forma de

⁵¹ Al leer literatura sobre discapacidad me pareció pertinente para esta parte del texto el título *What is disability? Some "definition", "facts" and "figures"* que pertenece al libro *Embodying the social: constructions of difference* (1998) Editado por Esther Saraga; si bien es cierto que los apartados tienen el mismo título y comparten generalidades, el contenido de cada uno de los dos textos (el propio y el editado por la Profesora Saraga) son distintos.

⁵² A diferencia de Edwards que propone la perspectiva moral, me parece acertado, en este momento, tratar la problemática de la discapacidad desde la perspectiva del modelo social y sus implicaciones en la construcción de identidad.

ser cualquier otro”. Hablando de la escultura de sí misma que se muestra en Trafalgar Square en Londres⁵³.

Las posiciones anteriores ilustran de manera superficial lo que cada una de las perspectivas pretende en el campo de la discapacidad. Atendiendo al objetivo inicial de esta parte del trabajo es necesario, en este punto, desarrollar brevemente cada una de ellas.

a. Perspectiva del modelo Médico

*mis palabras no pueden obviamente atravesar la barrera de ese lenguaje
desconocido
ante el cual soy como un babuino llamado por extraterrestres a interpretar
el lenguaje humano*

Enrique Lihn

El sufrimiento es un estado que la mayoría de nosotros preferimos evitar, y si estamos sufriendo liberarnos de él nos tranquiliza e incluso nos hace felices; es así como, desde el punto de vista del tema que nos concierne, el modelo médico contemporáneo de la discapacidad tuvo como punto de partida el supuesto del remedio del sufrimiento derivado de la situación discapacitante, pretendiendo apaciguar el dolor del cuerpo que lo padece con la rehabilitación de las funciones y de las formas corporales que caracterizan la ‘normalidad’.

⁵³ 1. H.T. Engelhardt: ‘we encounter disease, illnesses, [and] disabilities ... through a web of important non-moral values’. Also: ‘to see a phenomenon as ... a disability is to see something wrong with it’

2. John Harris views disability as a ‘condition’, one ‘we have a strong rational preference not to be in’.

3. Lennart Nordenfelt writes: the very classification of a person as handicapped ‘presupposes an ethical or political decision’

4. Alison Lapper: ‘The sculpture makes the ultimate statement about disability – that it can be as beautiful and valid a form of being as any other’ (Ouch!). She is speaking about a statue of herself displayed in Trafalgar Square in London. EDWARDS, SD. Definitions of disability Ethical and other values. En: KRISTIANSEN, Kristjana, et al. *Arguing about Disability*. New York: Routledge, 2009. p. 31

Supongamos, por ejemplo, dolores intensos de cabeza o fracturas asociados con la experiencia física que tiene en su seno el sufrimiento, estos se manifiestan en posibles modificaciones estructurales y/o psicológicas resultantes de un padecimiento que se convierten de inmediato en el foco del trabajo médico. En este caso los cambios físicos por ellos mismos no son intrínsecamente malos y, sin embargo, bajo el ojo experto del médico las modificaciones estructurales y/o psicológicas resultantes son devaluadas al demostrar que causan sufrimiento, impiden la movilidad, disminuyen la capacidad para relacionarse con el entorno, etc. Es así como Edwards, citando a Engelhardt, afirma que “los grupos de juicios de valor *-en este caso hechos por el especialista-* hacen que las condiciones resultantes se muestren como problemas a ser tratados”⁵⁴

Devaluar las condiciones físicas y/o psicológicas ‘del otro’, en el caso particular de la discapacidad, pareciera significar la posibilidad radical de ejercer un juicio valorativo más que curativo –si es que se puede decir-, una vez más la sugerencia es que los posibles cambios físicos y las características mentales que ‘impiden’ cualquier habilidad humana interfieren en el normal desenvolvimiento, y por lo tanto en el mantenimiento de la capacidad; en consecuencia, una persona que se fractura un hueso de una pierna fracturará también su capacidad, por ejemplo, para correr. En este sentido es posible afirmar que desde el modelo médico se “enfoca la discapacidad como un problema ‘personal’, causado directamente por una enfermedad, un traumatismo o cualquier otra alteración de la salud, que requiere asistencia médica y rehabilitadora en forma de un tratamiento individualizado, prestado por profesionales,”⁵⁵ así, la restauración de la capacidad de la persona para correr, siguiendo con el ejemplo, es un objetivo puramente médico ya que es en la restauración de dicha habilidad donde se valora la capacidad.

⁵⁴ Ibid. p.32 El contenido en cursiva no está en el texto original “*clusters of value judgements make conditions stand out as problems to be treated*”

⁵⁵ JIMÉNEZ L, A. *La discapacidad y sus tipologías* [en línea]. <<http://usuarios.discapnet.es/ajimenez/>> [citado en 15 de octubre de 2011]

Pero ¿qué ocurre con el ser cuerpo⁵⁶ discapacitado que habita el mundo? El punto de vista del modelo médico parece indicar la existencia de ciertos modelos típicos de la forma corporal y de los movimientos normales y adecuados para los seres humanos, subordinando la corporalidad a las condiciones que permitan la preservación y restauración desde las metas médicas de un tratamiento. Como modelo concreto, la convención de los derechos humanos, hasta la década de los 80, con la Clasificación Internacional de Deficiencias, Incapacidades y Minusvalía (CIDDM) pretendía mantener la idea de la rehabilitación y la atención al cuerpo discapacitado, utilizando el lenguaje médico como exigencia para la identificación de síntomas y enfermedades llevando a una significación meramente instrumental, demostrando que el 'ideal' corporal es tan importante para la concepción médica que cualquier desviación es patológica, siendo así como, en opinión de Engelhardt citado nuevamente por Edwards, la idea de la forma corporal tiene su base en los valores estéticos (*'deformity [is] ugly'*).⁵⁷

Consideremos la estatua de Alison Lapper mencionada anteriormente:
[...] una mujer con una forma corporal atípica. Característica que, sin embargo, en sí misma llevaría a intervenciones médicas por ejemplo para darle una forma corporal típica es inconcebible. (Esto podría hacerse, en el futuro, con alguna forma de terapia génica.) La razón más probable por qué puede ser la forma Alison Lapper corporal en cuenta es que si, como consecuencia de los brazos que faltan, su capacidad para llevar una vida plena es impugnada. Así que si, debido a que faltan los brazos, ella es incapaz de seguir un plan de

⁵⁶ La OMS define a la discapacidad como un fenómeno complejo que refleja una interacción entre las características del organismo humano y las características de la sociedad en la que vive, por esta razón y ya que el cuerpo determina espacio/temporalmente las posiciones que fijan la existencia de un individuo, incluyo en la categoría corpórea todo el universo que constituyen las condiciones discapacitantes físicas, mentales, cognitivas, funcionales, etc. Ver. Organización mundial de la salud. Clasificación Internacional del Funcionamiento y la Discapacidad. Ginebra: OIM, 2001. Pp 20 y sig.

⁵⁷ EDWARDS, Op. cit., p. 32 *"This rather extreme claim, symptomatic perhaps of an excessively constricted aesthetic sense, stems again in part from the close links Engelhardt sees between health and species-typical bodily form. If one locates these two, and is seduced into viewing them as co-extensive, then it will appear to follow that deviations from bodily form are devalued"*.

vida que ella sería feliz con, entonces puede ser que esta sería una consideración respecto de invitar a algún tipo de intervención médica. Pero el factor clave para determinar si es o no es el caso no es su forma corporal en sí mismo que el impacto, pero la forma corporal tiene sobre su capacidad para lograr el tipo de vida que desea.⁵⁸

La relación cotidiana con el cuerpo y la pretensión de la doble regularización, la médica y la que dicta la estética de la perfección, hace que los discursos medicalizados apropien nociones en torno a la norma estética sin considerar rigurosamente la posible ‘cura’; es así como la medicina despliega, en su práctica y en su discurso, todo un conjunto de prescripciones y rectificaciones que se vinculan con la norma de salud, “se gesta, en consecuencia, una normalización médica de los cuerpos llamados al éxito social en el doble plano de la salud y la belleza”⁵⁹, en este sentido es el cuerpo el que se ha de modificar y no el trono al que pertenece; sin embargo para la constitución de un cuerpo discapacitado que está, fundamentalmente, relacionado con cómo ‘ser en el mundo’ y con la construcción de la identidad basada en el bagaje médico, existir depende siempre de cómo se habitan y cómo se narran la propia corporalidad, en palabras de Eliza Chandler “esta, la historia de mi nacimiento y de la discapacidad, es la historia de la introducción y del reconocimiento de la discapacidad como un visitante no invitado que se ha quedado ahí. Para siempre. En este día mi discapacidad se materializó como un “qué” y no como un “quién”⁶⁰

⁵⁸ Consider the Alison Lapper statue mentioned above: She is a woman with an atypical bodily form. But it is implausible to think that this, in itself, would prompt medical interventions, for example to give her a typical bodily form. (This might be done, in the future, by some form of gene therapy.) The most likely reason why Alison Lapper’s bodily form might be addressed is that if, as a consequence of her missing arms, her capacity to lead a full life is impugned. So if, because of her missing arms, she is unable to pursue a life plan that she would be happy with, then it may be that this would be a matter inviting consideration of some form of medical intervention. But the key consideration in assessing whether or not this is the case is not her bodily form in itself but the impact that bodily form has upon her capacity to pursue the kind of life she wishes. *Ibid.*, p. 33

⁵⁹ FERREIRA Miguel A. V. Discapacidad, corporalidad y dominación: la lógica de las imposiciones clínicas XXVIII *En*: CONGRESO ALAS. (2º: 2009 :Buenos Aires) Disponible en: <http://www.um.es/discatif/TEORIA/ALAS09_Ferreira.pdf> [citado en noviembre 24 de 2011]

⁶⁰ “This story of my birth of disability is the story of an introduction to and recognition of disability as an uninvited guest who there to stay. Forever. On this day my disability materialized as a “what” not a “who” CHNDLER, Eliza. Sidewalk stories: The troubling task of identification. *En*: Disability Studies Quarterly (DSQ)

Hasta ahora la pretensión de este apartado ha sido mostrar cómo el paradigma médico se ha presentado ambiguo en el desarrollo de la identificación de la discapacidad. La posición médica regularizadora, si bien ha cambiado en las últimas décadas, ha dejado marcada la senda por la que transita la mayoría de las identificaciones de la discapacidad; por un lado la necesidad de remediar lo que es irremediable, medicando u operando, modifica la percepción propia de la persona con discapacidad; por otro, la posición narrativa del modelo médico y la distancia que de él se ha tomado, ha permitido que el lenguaje que antes designaba malformación, invalidez, retardo, etc., señale el camino hacia el tratamiento ‘políticamente correcto’⁶¹ de las personas en situación de discapacidad.

b. Perspectiva del modelo Social

En la década de los 80 del siglo XX, con el trabajo de Michael Oliver,⁶² disminuyó el énfasis en la explicación médica que ponía el acento en las deficiencias individuales; el discurso alternativo que surgió toma a la discapacidad como hecho social marcado por la vinculación que los individuos tienen con ella, “una interacción que implica códigos, sistemas de espera y de reciprocidad a los que los actores se pliegan a pesar suyo,”⁶³ ya no se considera la discapacidad como una enfermedad que debe ser atendida, sino que es definida como un producto resultante de los factores sociales y de las estructuras

[En línea]. Vol. 30, no. 3/4 (2010) <<http://dsq-sds.org/article/view/1293/1329>> [recuperado en 25 de mayo de 2011]

⁶¹ En términos de lo que suele llamarse el “lenguaje políticamente correcto”, existe polémica – que puede parecer superficial – entre quienes priorizan la discapacidad como característica de la persona y los que dicen “nosotros vemos primero a la persona y luego su discapacidad”, en este sentido Elvira Jiménez Sánchez se pregunta “En verdad que hay un cambio en la denominación, pero ¿implica éste algo más? Es decir, ¿el cambio de denominación alberga una modificación de las realidades sociales y culturales o es una estrategia para tapar la continuidad de una política social más bien escasa en materia de discapacidad?” JIMÉNEZ S, E. “El significado oculto del término ‘necesidades educativas especiales’” *En: Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*. [en línea] vol. 42, (2001); p. 171 <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/274/27404212.pdf>> [recuperado en 14 junio de 2011]

⁶² Ver. OLIVER, M. “Conductive education: if it wasn’t so sad it would be funny”. *En: [base de datos en línea] Disability, Handicap and Society*, Vol. 4, No. 2 (1989); Disponible en Taylor & Francis. p. 197-200.

⁶³ LE BRETON, D. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2002. p. 50.

económicas específicas presentes en una comunidad particular, abordando los problemas de exclusión o discriminación de las personas con discapacidad directamente donde ocurrían: en las prácticas sociales. Como lo abordaremos más adelante en el último capítulo, para hacerle eco a la antropología ricœuriana que pone el énfasis en el paso necesario de la identidad por lo social, institucional y político, en el contexto de la gestación de la identidad.

Las experiencias discursivas médicas, que narraban desde la historia clínica a la persona con discapacidad y que permitían definir socialmente a esta población desde la caridad, se vincularon con la primera definición histórica de discapacidad que estaba dada desde el terreno religioso o lo que denomina Agustina Palacio prescindencia

“[la prescindencia] supone que las causas que dan origen a la discapacidad tienen un motivo religioso, y en el que las personas con discapacidad se consideran innecesarias por diferentes razones: porque se estima que no contribuyen a las necesidades de la comunidad, que albergan mensajes diabólicos, que son la consecuencia del enojo de los dioses, o que —por lo desgraciadas—, sus vidas no merecen la pena ser vividas. Como consecuencia de estas premisas, la sociedad decide prescindir de las personas con discapacidad, ya sea a través de la aplicación de políticas eugenésicas, o ya sea situándolas en el espacio destinado para los anormales y las clases pobres, con un denominador común marcado por la dependencia y el sometimiento, en el asimismo son tratadas como objeto de caridad y sujetos de asistencia”⁶⁴

Del malestar que causaban estas dos posturas, la médica y la prescindencia, surge el movimiento de las personas en situación de discapacidad que, desde la mitad de la década

⁶⁴ PALACIO A. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Grupo editorial CINCA. 2008; p. 26.

de los 70 del siglo pasado, ha desarrollado un nuevo paradigma teórico considerando las causas que dan origen a la discapacidad como puramente sociales; esto significa que, más allá de las diversidades funcionales de las personas, la discapacidad es el resultado de una sociedad que no se encuentra preparada ni diseñada para hacer frente a las necesidades particulares de las personas con discapacidad. En este sentido la discapacidad sería el resultado de las barreras que la sociedad pone a los individuos y nada tendría que ver con el cuerpo donde se hace evidente tal condición.

En términos de Michael Oliver, “Lo que se está poniendo en juego es la noción de causalidad [de la discapacidad] y cómo las definiciones anteriores [Deficiencia y Minusvalía] redujeron su enunciación, en última instancia, a lo individual y a posibles patologías biológicas”⁶⁵ dejando de lado el aspecto social y la directa relación con las causas y definiciones de la discapacidad, se podría decir, entonces, que en la relación con del entorno creado por el hombre, de la interacción con él y los déficits que este generan en donde quedan evidenciadas las desventajas que el individuo con discapacidad experimenta, y que en la práctica definen su estatus de discapacitado.⁶⁶

Por lo tanto, “desde la perspectiva de este modelo, la discapacidad es en realidad un hecho social, en el que las características del individuo tienen tan solo relevancia, en la medida en que evidencian la capacidad o incapacidad del medio social, para dar respuesta a las necesidades derivadas de sus déficits”⁶⁷. Éste modelo tiende a localizar las limitaciones inherentes a la discapacidad en el entorno construido (donde se hallan las barreras físicas), y en el entorno social, que impone estereotipos y limitaciones a la participación, justificándose además en que las actuaciones no se planteen individualmente sino a nivel de la propia sociedad. Es así como, ser en el mundo con discapacidad depende ahora del cómo

⁶⁵ “What is at stake here is the issue of causation, and whereas previous definitions were ultimately reducible to the individual and attributable to biological pathology” OLIVER, M. *The Politics of Disablement*. Basingstoke: Macmillan, 1990; p.11.

⁶⁶ Hay que tener en cuenta cómo, a este grupo particular de personas, se les borra su propia identidad personal

⁶⁷ BARQUERO V, JL & Grupo Cantabria en Discapacidades. “Unidad dos: Evolución histórica de los modelos en los que se fundamenta la discapacidad.” *En: Programa docente y de difusión de la CIF*. [en línea]. (octubre., 2003) Disponible en: <<http://usuarios.discapnet.es/disweb2000/cif/PDF/unidad2.pdf>> [recuperado en 22 de septiembre de 2011]

se ven a sí mismas las personas con habilidades múltiples, esto significa que desde la experiencia colectiva la discapacidad genera autoestima y autoconfianza, en lugar de culpabilidad y vergüenza asociadas al modelo de tragedia. De la misma manera fomenta un sentimiento de capacidad o empoderamiento (*empowerment*), tanto personal como político situándose en lucha colectiva por un cambio social.

En libro *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum haciendo referencia a las personas con discapacidad cognitiva, muestra cómo el reconocimiento como ciudadanos, en cualquier sociedad, implica necesariamente el funcionamiento de un contrato social fundado en el reconocimiento de la diferencia que tenga en cuenta la atención de las necesidades médicas, educativas, de recreación, de auto reconocimiento, etc., de todos los miembros, especialmente de aquellos que tiene necesidades particulares, así “[...] una teoría satisfactorias sobre la justicia humana debe reconocer la gran variedad de deficiencias, discapacidades, necesidades y dependencias que las personas «normales» experimenta y, por lo tanto, la continuidad que existe entre las vidas «normales» y las de aquellos con deficiencias permanentes ”.⁶⁸

En contraste, y a pesar de la importante articulación del modelo social como referente de una nueva postura para la inclusión de las personas en situación de discapacidad, ‘la celebración de las diferencias’ como valor rector de una sociedad inclusiva se ha quedado corto en el debate desarrollado en los estudios sobre discapacidad; aunque a primera vista aceptar la celebración de las ‘diferencias’ parece una acción moralmente valiosa, dentro de un análisis más crítico en este supuesto genera dificultades. Así, para Lorella Terzi, cuando el modelo social de la discapacidad restringe el tema de la ‘normalidad’ se enfrenta a dos restricciones principales; en primer lugar, al deconstruir la ideología de la normalidad y sus componentes sociales no proporcionan un modelo o un esquema diferente con el cual evaluar el funcionamiento y sus implicaciones conduciendo al segundo problema. En la defensa de la celebración de la diferencia los académicos,

⁶⁸ “a satisfactory account of human justice requires recognizing the many varieties of impairment, disability, need and dependency that «normal» human beings experience, and thus the very great continuity between «normal» lives and those of people with lifelong impairments” NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.p. 98.

muchos de ellos con la doble condición de autores del modelo social y personas con discapacidad, parecieran perder de vista, para Terzi, las consecuencias teóricas de sus propias afirmaciones

“[...] El rechazo de la normalidad como concepto rector, si se aplica consistentemente, puede llevara al desarrollo de conclusiones insostenibles, ya sean estas teóricas o dentro del campo práctico. De hecho, si negamos la normalidad vista desde el funcionamiento promedio humano ¿cómo podríamos evaluar la deficiencia y la discapacidad?, ¿cuándo el funcionamiento o no funcionamiento se considerara igual en una teoría social de la discapacidad?, ¿qué podría constituir la deficiencia/discapacidad?, ¿qué no es deficiencia? Paradójicamente, el modelo social de discapacidad podría ponerse de rodillas afirmando que si no hay funcionamiento normal tampoco existe el funcionamiento anormal y, por lo tanto la deficiencia y la discapacidad tampoco existirían.”⁶⁹

Frente a la polémica que pueden crear las posiciones encontradas en el desarrollo de las investigaciones y puesta en práctica del modelo social de la discapacidad, es innegable que como fenómeno social ha modificado la percepción que de las personas con discapacidad se tiene, permitiendo un desplazamiento entre las posturas del modelo médico y las del horizonte espacio temporal que constituyen el ser encarnado en el mundo como lo queremos profundizar a partir de la antropología filosófica ricœuriana.

⁶⁹ “[...] *The rejection of normality as a guiding concept, if applied consistently, leads to some untenable conclusions, both theoretically and practically. In fact, if we deny normality seen in terms of average human functioning, how would we evaluate impairment and disability? Would any functioning or non-functioning be considered equally in a social theory of disability? What could then constitute impairment/disability? What non-impairment? Paradoxically, the social model of disability could be brought to its knees by saying that if there is no normal functioning, there is no non-normal functioning, and therefore impairment and disability do not exist*” TERZI, L. “The Social Model of Disability: A Philosophical Critique.” *En: Journal of Applied Philosophy* [base de datos en línea] Vol. 21, No. 2 (2004); p. 155 [citado en noviembre 15 de 2011] Disponible en Wiley Online Library

c. Perspectiva Estética

¿Qué significa la existencia de una postura estética para la explicación del fenómeno de la discapacidad? Con el modelo social de la discapacidad el cuerpo discapacitado va más allá de las abstracciones que lo enuncia analíticamente mostrándose como “una experiencia vital, cotidiana, histórica y biográfica; una realidad construida socialmente y elaborada y reelaborada por sus portadores en virtud, por un lado de las constricciones de las que son fruto como agentes y, por otro, de su particular apropiación de las mismas a lo largo de su trayectoria de vida”⁷⁰ es en este sentido que la figura del relato del cuerpo humano en la doble dimensión sujeto y objeto participa de la experiencia estética

La vinculación arte y discapacidad pone en relieve la posibilidad creadora de los cuerpos y la capacidad que tienen sus poseedores de apreciar y ser apreciados. Para Riva Lehrer pintora con discapacidad la importancia del cuerpo radica en que él es

“[...] la primera historia; el texto de nuestro primer encuentro. Te veo; tú me vez, piel huesos, ojos, pelo: suposiciones derramadas en la grieta de una presa. Vemos miles de huellas de sexo, de nación, de dinero, pistas sobre lo familiar y lo exótico. Leemos y decidimos en un parpadeo. Cuando el hueso y la sangre muestran una forma desconocida, se congela el juicio en una pared rígida entre tú y yo. Así que, dibuja la historia en la superficie y en el hueso explícito, inevitable, y pregunta a qué le temías entonces y qué piensas ahora”⁷¹

⁷⁰ FERRANTE, C. FERREIRA, A. *Cuerpo, discapacidad y trayectorias sociales: Dos estudios de caso comparado*. (junio;2008) Disponible en: <http://www.um.es/discatif/documentos/_FerranteFerreira2.pdf> [citado en noviembre 21 de 2011]

⁷¹ “[...] the first story; our text of first meeting. I see you; you see me, skin, bone, eyes, hair: assumptions pour forth like a rip in a dam. See the thousand imprints of sex, nation, money, clues to the familiar and exotic. We read and decide in eyeblink time. When bone and blood show an unfamiliar shape, the judgments freeze into a first, rigid wall between you and I. So paint the story of surface and bone explicit, unavoidable, and ask what did you fear then and what do you think now” LEHER, R. En: <<http://www.rivaleher.com/r/frameset.html>>

De esta manera, como parece obvio en el terreno de la discapacidad, no todos los cuerpos son iguales, los valores estéticos se modifican de acuerdo con las reacciones que revelan como un individuo puede incorporar, o no, lo ‘feo’ o la ‘deformidad’⁷² dentro de sus valores estéticos, en contraste con los modelos autorreferenciales de lo que es típicamente bello. Retomando nuevamente la imagen de la estatua de Marc Quinn⁷³

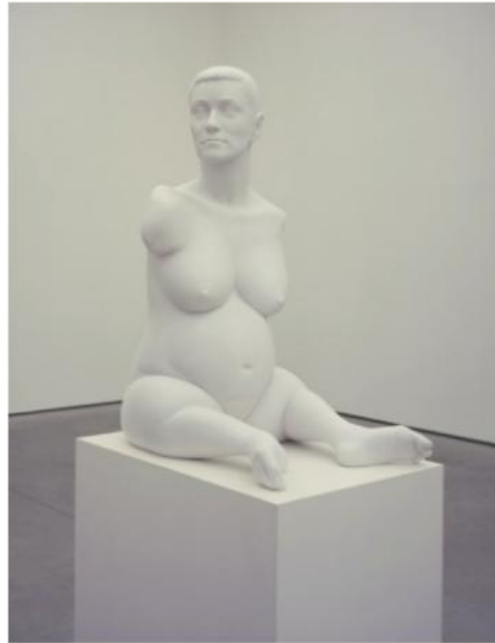


Figura 1. The Complete Marbles, Marc Quinn Alison Lapper (8 months) 2005

La estatua de Alison Lapper la muestra como es: una mujer joven, desnuda, con 8 meses de embarazo, sin brazos y con las piernas más cortas de lo habitual. La relevancia de esta imagen es la forma en la que se presenta un cuerpo ‘deforme’ ante los ojos de la mal llamada normalidad, susceptible de ser juzgado desde distintos puntos de vista; la ‘deformidad’ de su cuerpo permite cambiar el sentido de la belleza estética a una concepción más cruda, el cuerpo con ‘limitación’ expone que las teorías de la

⁷² Tomaré el término “deformidad” de la misma manera que Steven Edwards lo hace en *Definition of disability* “let us understand the term ‘deformity’ as a deviation from species-typical morphology”

⁷³ *The Complete Marbles* es el nombre de la exposición hecha por Marc Quinn en 2005 compuesta por once esculturas en tamaño real, incluyendo la de Alison Lapper, de hombres y mujeres con discapacidad cognitiva o física. Disponible en: <<http://www.marquinn.com/exhibitions/>>

representación y de los meritos estéticos a cerca de una obra no son tan sofisticadas como se creía y que la representación de lo real de la corporalidad esta mediada por la posibilidad latente de lo feo. Es así como en “Disability Aesthetics,”⁷⁴ Tobin Siebers (2006) afirma que, sin importar las posibles interpretaciones, las representaciones de la fragilidad corporal de los individuos heridos o con discapacidad y las representaciones de la ‘irracionalidad’ o discapacidad cognitiva, así como los efectos de la guerra, las enfermedades o accidentes como objetos estéticos han sido fundamentales para las concepciones del arte moderno, poniendo como ejemplo las obras de arte Modigliani, Klee y Chagall.

El cuerpo representado en la escultura es, en primer lugar, una entidad biológica, lleno de fuerza vital y que, desde la experiencia propia de Lapper, se constituye como transgresor de la norma; en segundo lugar, esta representación del cuerpo, no está sujeta a la materia de la que está hecha, ni depende de las representaciones sociales, el cuerpo está vivo, lo que significa que es **capaz** de influir y transformar lenguajes comunitarios. Para Siebers, la idea de una estética de y desde la discapacidad pone de manifiesto que la discapacidad operaría como un marco crítico desde dónde cuestionar los presupuestos estéticos de la historia del arte.

Pero no solo la escultura ha mostrado la vitalidad del cuerpo con discapacidad. Como tantas otras manifestaciones artísticas, la fotografía ha tenido un papel relevante en la génesis de nuevas representaciones de las diversas formas de ser en el mundo. La puesta en escena del David de Miguel Ángel Rojas tiene todo el contenido de la escultura clásica además de estar cargada del componente cotidiano pero invisible de la amputación.

⁷⁴ SIEBERS, Tobin. Disability Aesthetics. En: Journal for Cultural and Religious Theory [en línea] Vol. 7 No. 2. (2006) <<http://www.jcrt.org/archives/07.2/siebers.pdf>> [citado en 10 de septiembre de 2011] p. 64



Figura 2. Miguel Ángel Rojas *David* (2005)

En los dos casos el cuerpo representado es, en primer lugar, una entidad biológica, lleno de fuerza vital y que, desde la experiencia propia de Lapper, se constituye como transgresor de la norma; en segundo lugar, esta representación del cuerpo, no está sujeta a la materia de la que está hecha, ni depende de las representaciones sociales, el cuerpo está vivo, lo que significa que es **capaz** de influir y transformar lenguajes comunitarios. Para Siebers, la idea de una estética de y desde la discapacidad pone de manifiesto que la discapacidad operaría como un marco crítico desde dónde cuestionar los presupuestos estéticos de la historia del arte.

2.2 LA OTRA ORILLA

Discapacidad es un término acuñado en las primeras décadas del siglo XX, teniendo un desarrollo discursivo reciente, “la persona con discapacidad es aquella que tiene deficiencias o diversidades funcionales que, al enfrentarse con barreras sociales, ve limitada o anulada su participación plena y efectiva en la sociedad en igualdad de condiciones con las demás personas que la componen. En ese sentido la discapacidad es la interacción entre

las deficiencias o diversidades funcionales de una persona y las barreras o limitaciones que impone determinada organización social.”⁷⁵

Como ya se ha indicado, tanto el modelo médico como el modelo social de la discapacidad han intentado conceptualizarla desde lo que llama Anita Silvers un «*locus* de dificultades»; mientras que el modelo médico considera la discapacidad como un problema que requiere de intervención bajo la autoridad y cuidado de un profesional, el modelo social privilegia la responsabilidad política y social reivindicando la necesidad de medidas inclusivas que lleven a la modificación de las actitudes y las prácticas de los miembros de un Estado. Para Silvers, estas dos posturas se han visto la una a la otra como antagonistas en el desarrollo de acciones encaminadas a la identificación y apoyo a las personas con discapacidad ya que, tanto la una como a otra, pretenden ser el marco de referencia autorizado para la intervención en las distintas dimensiones de la discapacidad.⁷⁶

En la actualidad la crítica que se hace a estos dos modelos, especialmente al social, radica en la pura postura teórica que no refleja las experiencias, las prioridades y las necesidades específicas de la población en situación de discapacidad. El modelo social ha sido acusado, por algunos sectores, de no ser el representante adecuado de los intereses de la población con discapacidad, incluso, afirma Silvers, de tergiversar el quien de la discapacidad, fomentando la exhibición y la promoción de valores que excluyen a personas con condiciones particulares de limitación físicas o cognitivas y que no pueden alcanzar el ideal de la vida independiente. Por otro lado, el modelo médico, en el afán de nombrar y diagnosticar, ignora las experiencias de ser débil, vulnerable, vivir con dolor⁷⁷ o sin poseer

⁷⁵ La Rota M; Santa, S “LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN COLOMBIA: Una mirada a la luz de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad”. En: *DeJusticia publicaciones* [en línea] (22 oct., 2011). Disponible en: <<http://www.dejusticia.org/index.php?modo=interna&tema=antidiscriminacion&publicacion=1125>> [consultado 15 noviembre de 2011]

⁷⁶ “*These two conceptualizations of disability have been treated as competitors, as if one must prevail over and eradicate the other in thinking about who disabled people are and what should be said and done in regard to them*” SILVERS, Anita. “An Essay on Modeling: The Social Model of Disability”. En: RALSTON, C. et al. *Philosophical Reflections on Disability*. New York: Springer, 2010. p.19.

⁷⁷ El dolor es constituyente simbólico del reconocimiento mutuo, de acuerdo con Le Breton “La actitud frente al dolor e, inclusive, el umbral de dolor ante el que éste reacciona están ligados al tejido social y cultural e el que se inserta con su visión del mundo, sus creencias religiosas, es decir, la manera en que se

un lenguaje convencional; postura engañosa porque precisamente es de esas experiencias que se nutre la vida de las personas con discapacidad. Esto no quiere decir, sin embargo, que estas condiciones sean particulares y exclusivas de la discapacidad al contrario vivir, con o sin discapacidad, nos permite experimentar de la misma manera dolor, miedo, sufrimiento etc., con todo, algunas de estas experiencias son constantes y, en muchos de los casos, crónicas para las personas con discapacidad, circunstancias que permiten poner un límite entre el plano de lo corriente y sus expectativas sociales.

Ante la crítica que recae sobre los dos modelos, el médico y el social, y los conceptos que tradicionalmente son usados: discapacidad, minusvalía, incapacidad,

“pero sobretodo ante la incomodidad de quienes clasifican y ante la resistencia de quienes son clasificados, el paradigma de la diversidad pareciera salir al rescate. El discurso de la diversidad tal cual aparece en los usos oficiales más extendidos está emparentado política e ideológicamente con el multiculturalismo liberal. Sin duda tranquiliza a quienes encuentran en él nuevos modos de nombrar aquello (y a aquellos) que crecientemente comienzan a manifestarse es la cuestión social, nuevos eufemismos para las mismas situaciones, sin que estas sean reconfiguradas, transformadas en nuevos modos de comprensión.”⁷⁸

Es de esta manera que surge una postura alternativa y complementaria a estos dos modelos: el movimiento de los derechos de las personas con discapacidad (MDD). Si bien esta postura promueve de manera similar los valores de atención e inclusión del modelo social, su diferencia fundamental radica en el desarrollo de políticas y acciones que integran

sitúa frente a su comunidad de pertenencia”. LE BRETON, D. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2002. p. 55.

⁷⁸ Almeida, M E; Angelino, M A; Kipen, E; Lipschitz, A; Marmet, M; *et al.* “Nuevas retóricas para viejas prácticas. Repensando la idea de diversidad y su uso en la comprensión y abordaje de la discapacidad” En: Política y Sociedad[base de datos en línea] Vol. 47 No. 1(2010); p. 31 [citado en diciembre 12 de 2011] Disponible en ProQuest.

y en las que participan aquellos con alguna discapacidad, promoviendo en primera instancia el derecho a la igualdad, especialmente al acceso, prueba de esto son las políticas públicas que han sido adoptadas en diferentes estados⁷⁹. En consecuencia el objetivo del MDD es doble, por un lado promover la inclusión y la accesibilidad social y, por otro, cuestionarse por las posibilidades radicales de que ese otro con discapacidad pueda ser yo en algún momento.

Cabe preguntarse ¿Cómo las personas con discapacidad son vistas por las personas no discapacitadas? ¿Qué pasa cuando la discapacidad y la persona con discapacidad se convierten en una parte evidente de la comunidad, de sus imaginarios, de las necesidades explicativas y se cuenta en el hecho de vivir con los otros? ¿Qué ocurre cuando en los modos de pensar la ‘normalidad’ y de representar lo común aparece la imagen extraña de una condición que llega para quedarse? Es evidente que los procesos de exclusión están relacionados directamente con un ambiente pensado desde la uniformidad especialmente con las barreras arquitectónicas, económicas, actitudinales, laborales, educativas, etc., la transformación de este entorno, que ha hecho posible el planteamiento de las preguntas anteriores, permite que se abra el camino para el desarrollo de la identidad particular de las personas con discapacidad. Así, y siguiendo a Steven Smith (Cf. 2005; 253), para las personas con discapacidad poder hablar desde su condición de ‘outsider’ o ‘excluidos’ los libera de normas regularizadoras permitiendo enriquecer sus vidas desde su propia experiencia, así es como de acuerdo con una mujer con discapacidad:

“Si podemos apreciar lo que para un *outsider* [excluido] es un regalo, encontraremos que somos discapacitados solo ante los ojos de otros en la medida en la que elegimos imitar y seguir las normas de la sociedad buscando su aprobación...Una vez que dejemos de juzgarnos a nosotros mismos bajo los estrechos estándares sociales,

⁷⁹ El 13 de diciembre de 2006 la Asamblea General de la ONU adoptó formalmente la Convención acerca de los derechos de las personas con discapacidad, convención fue ratificada por el Estado Colombiano el 10 de Mayo de 2011. Para consultar la convención ver en línea: <<http://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>>

podremos dejar de sentirnos cómodos con la identificación y con las aspiraciones de normalidad y liberarnos hacia un pensamiento independiente, dudando constantemente de aquellos que, como *Outsiders*, no luchan contra la condición física y que por el contrario la abrazan. Al hacerlo se deja de ser discapacitado”⁸⁰

Este testimonio y otros de su tipo hacen parte de la narrativa de la discapacidad desde la discapacidad misma y de lo que ella significa para sus poseedores; simbólicamente involucra un nosotros, un nuestro mundo, una mezcla que se materializa entre el orgullo y la vergüenza. Para la narración de la diversidad desde la encarnación de un cuerpo con necesidades particulares existe un tejido interdependiente e interactivo entre las expectativas de la vida particular como objeto de conocimiento y su contexto, su ser en el mundo.

“Cuando se tiene una discapacidad permanente es muy difícil que te dejen trabajar porque la ley está concebida para que las personas que tienen incapacidad permanente se pensionen. Tú demuestras con pruebas médicas que puedes trabajar, pero en principio los incapacitados no trabajan. Yo le planteé a la Corte que si un médico avala mi posibilidad de trabajar, de ser independiente económicamente, es mucho más restringida la evaluación que se puede hacer cuando el proceso llegue a Medicina Legal, porque llevo una vida normal”⁸¹

⁸⁰ “if we can appreciate that to be an outsider is a gift, we will find that we are disabled only in the eyes of other people, and insofar as we chose to emulate and pursue society’s standards and seek its approval... Once we cease to judge ourselves by society’s narrow standards we can cease to longer feel comfortable identifying with the aspirations of the normal enhancing and liberated state of an independent thinking, constantly doubting Outsider who never needs to fight the physical condition but who embraces it. And by doing so ceases to be disabled” SMITH, S. “Equality, identity and the Disability Rights Movement: from policy to practice and from Kant to Nietzsche in more than one move”. En: *Critical Social Policy* [base de datos en línea] Vol. 25 No. 4 (2005); p. 256 [citado en noviembre 30 de 2011] Disponible en SAGE journals.

⁸¹ GUTIÉRREZ R, É. “Quiero mi derecho a adoptar”: Andrea Vega. En: *El Espectador* [en línea] (13 nov., 2009). Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo172135-quiero-mi-derecho-adoptar-andrea-vega>> [consultado en 4 de noviembre de 2011]

La experiencia anterior muestra cómo la búsqueda del acercamiento al “cuerpo no legítimo-legítimo”⁸² se traduce en la necesidad de experimentar trabajos tradicionales en contraposición de lo que supondría una encarnación de un destino socialmente rechazado y sin posibilidades de desempeñar cargos que signifiquen la acumulación de material simbólico representativo en una comunidad. Las personas con discapacidad, frecuentemente, aprenden a vivir con su discapacidad y con las consecuencias que acarrearán las condiciones de su experiencia particular si, como afirma Tobi Siebers, viven como seres humanos:

El desafío no es adaptar sus discapacidades dentro de un poder extraordinario o una imagen alternativa de la capacidad. El reto es funcionar. Uso esta palabra deliberadamente, y estoy dispuesto a encontrar otra si ofende. Las personas con discapacidad quieren ser capaces de funcionar: de vivir con su discapacidad, de llegar a conocer su cuerpo, de aceptar lo que pueden hacer y seguir haciendo todo lo que es posible para ellos durante el mayor tiempo posible. Ellos no quieren sentirse dominados por la gente de la que dependen para obtener ayuda, ellos quieren ser capaces de imaginarse a sí mismos en el mundo sin sentir vergüenza.”⁸³

Desde la perspectiva de la discapacidad la encarnación social de una experiencia diversa debe ser reconocida tal y como ella es; las necesidades específicas de las personas con

⁸² FERRANTE, C. FERREIRA, A. *Cuerpo, discapacidad y trayectorias sociales...*, “el ‘cuerpo no legítimo-legítimo’ era percibido como discapacitado, según la doble verdad que ahondaba en la definición médica de la discapacidad: como cuerpo improductivo social y sexualmente.” p. 13.

⁸³ *The challenge is not to adapt their disability into an extraordinary power or an alternative image of ability. The challenge is to function. I use this word advisedly and am prepared to find another if it offends. People with disabilities want to be able to function: to live with their disability, to come to know their body, to accept what it can do, and to keep doing what they can for as long as they can. They do not want to feel dominated by the people on whom they depend for help, and they want to be able to imagine them-selves in the world without feeling ashamed* SIEBERS T. “Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body”. *En: American Literary History* [base de datos] Vol. 13 No. 4 (2001); p.750 [citado en diciembre 12 de 2012] Disponible en JSTOR

discapacidad se suplen desde la perspectiva de una sociedad que tiene en cuenta a todos sus miembros.

2.3 CUERPO LEGÍTIMO

Comprender el fenómeno de la discapacidad significa pensar, también, el estigma como lugar predominante de la mirada del otro no-discapacitado. Cuando la evidencia de atributos diferentes a los corrientes se hace presente ante nuestros ojos, por costumbre, la imagen de malo o peligroso, débil o feo se apodera de la imaginación; las normas de comportamiento no son obligatorias, mirar y susurrar acerca del otro no está prohibido y, por esto, en temas vinculados con discapacidad es histórica la resistencia de ‘imponer’ pautas de conducta. La discapacidad, por sí misma y por las características de sus poseedores, es trasgresora y su presencia en la vida corriente demuestra los graves desajustes entre las necesidades particulares y la sociedad en que reside. En otras palabras, “las actitudes devienen en comportamientos que se expresan en un espacio físico y social, e interactúan con él. Es el espacio que habitamos. Los hábitos: qué son sino las pautas establecidas de comportamiento, que se manifiestan en dicho espacio. Espacio que no escapa a los parámetros que abren o cierran puertas, de acuerdo a lo socialmente propiciado o restringido.”⁸⁴

Ahora bien, el mundo social no ciñe su construcción a la voluntad de cada uno de los individuos que lo componen, las prácticas vinculatorias no se da desde el egoísta ‘yo quiero’ sino más bien, desde el ‘qué puedo’ y ‘con quién puedo’ y es en ese en este sentido como la mirada social no se presenta ni universal ni tampoco neutral, “sino que debe su eficacia al hecho de que se encuentra con ése/ésa sobre quien proyecta el reconocimiento de los sistemas de percepción y apreciación que la configuran y, simultáneamente, la

⁸⁴ CORIAT, S. “Discapacidad. ¿Estigma o atributo?” En: *Fundación Rumbos* [en línea] (28 de mar., 2003). Disponible en: <<http://www.rumbos.org.ar/discapacidad>>

aceptación de los mismos”⁸⁵ de esta manera, aunque se otorgue reconocimiento al cuerpo en el que reside la discapacidad, la legitimación de ese individuo esta mediada por la representación del otro ajeno.

‘Tener...’, ‘ser...’, ‘nacer con’ discapacidad no depende de cada uno, depende, más bien, de la fragilidad del hecho de ser humanos. Las personas no-discapacitadas necesitan de las personas con discapacidad, su reconocimiento otorga la seguridad mínima necesaria para que el espacio ontológico llamado ‘condición humana’ sea habitable. Para muchos, la tragedia que representa la discapacidad se manifiesta en el deseo de nunca experimentarla, de nunca tener que enfrentare a ella y sin embargo, “pocos de nosotros escapara de esta posibilidad.”⁸⁶

El fracaso de las personas sin discapacidad al reconocer el deterioro en sí mismos, y reconocer esta forma de ser-en-el-mundo como uno de los privilegios de la vida misma, es una de las tragedias de la cultura moderna que debe lamentarse. Las oportunidades para trascender los mitos de la perfección, los mitos que afectan la vida de las personas con discapacidad, se encuentran en la dialéctica entre la exclusión y la liberación de pertenencia, y la restricción⁸⁷

Es así como el cuerpo con discapacidad, desde esta perspectiva, es la fuente de la legitimación y de la construcción del testimonio que se encarna de manera evidente en las prácticas sociales.

⁸⁵ FERRANTE, C. FERREIRA, A. *Cuerpo, discapacidad y trayectorias sociales...*, p. 7.

⁸⁶ “ ... in order to live in the minimum security of that curious and liminal ontological space that is called ‘the human condition’...Few of us will escape life without impairment..” HUGHES, B. “What Can a Foucauldian Analysis Contribute to Disability Theory?” *En*: TREMAIN, S. (edit.) *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor: university of Michigan press, 2005. p. 89

⁸⁷ *The failure on the part of nondisabled people to recognize impairment in themselves, and to recognize this way of being-in-the-world as one of the privileges of life itself, is one of the tragedies of modern culture that needs to be bemoaned. Opportunities to transcend the myths of perfection, myths that blight the lives of disabled people, lie in the dialectic between exclusion and belonging, liberation and constraint.* Ibid., p. 89

2.4 EXCURSO DE LA DISCAPACIDAD Y LA JUSTICIA

En el marco de la II conferencia del Banco Mundial sobre Discapacidad, Amartya Sen comenzó su intervención afirmando algo que parece obvio en esta parte del trabajo: “las personas con discapacidad física, mental o cognitiva no sólo son, entre los seres humanos, los más desfavorecidos, sino también, con mayor frecuencia, los más descuidados”⁸⁸. Los rodeos teóricos que se han desarrollado a partir de la discapacidad, sus implicaciones culturales y sociales, los diferentes puntos de vista referenciales, algunos de ellos presentados brevemente en este capítulo de la investigación, evidencian la característica fundamental de la discapacidad: sin importar el tipo, la discapacidad es un fenómeno social. Fenómeno que no pertenece de suyo a un único grupo ‘selecto’ de la población, la discapacidad es, al contrario de lo que se piensa, una característica latente en la existencia y en las experiencias humanas.

Ante este panorama, las personas con discapacidad alzan su voz demandando de la sociedad en la que viven igualdad en el trato y dignidad en las posturas de inclusión. De la misma manera que en el desarrollo de los movimientos por los derechos de los grupos más vulnerables,⁸⁹ la búsqueda por la igualdad y la dignidad involucra la afirmación de que todos los miembros de la comunidad que poseen algún grado de discapacidad poseen también las características de ser personas;⁹⁰ características que van más allá de las

⁸⁸ SEN, A. “Disability and justice” En: [en línea] *Presentation to World Bank conference: Disability and inclusive Development: Sharing, Learning and Building Alliances*. Washington, 2004. Disponible en: <<http://www.worldbank.org/>> p. 2. [consultado en 20 de febrero de 2012]

⁸⁹ El concepto de vulnerabilidad se aplica a aquellos sectores o grupos de la población que por su condición de edad, sexo, discapacidad, desplazamiento, estado civil, origen étnico, entre otros, se encuentran en condición de riesgo que les impide incorporarse al desarrollo y acceder a mejores condiciones de bienestar. Centro de Estudios Sociales. <<http://www.humanas.unal.edu.co/ces/index.htm>>

⁹⁰ En este punto nos encontramos ante dos definiciones compatibles entre sí de persona; por un lado la teoría de la discapacidad que acepta la definición de persona como aquella que puede hacer reclamaciones de los derechos sociales y por otro lado, Ricœur que define la “persona como la que se designa ella misma en el tiempo como unidad narrativa de una vida, en la misma unidad narrativa de la vida

capacidades de ser racionales o productivos y que, haciendo eco de la política y la moral que pretenden justificaciones para la inclusión, revelan el grado en el que la tradición de la política liberal asocia moralidad con los valores de autonomía, racionalidad, reciprocidad y productividad, etc.,⁹¹ es en este sentido que aparece en el horizonte de la investigación el trabajo desarrollado por Martha Nussbaum⁹² (Cfr. 2006;2010) y Ricœur sobre justicia, dignidad y su relación con la discapacidad.

En *Frontiers of justice* Nussbaum, tomando la discapacidad como fenómeno social, plantea la idea de que el respeto por los ciudadanos reconocidos como personas requiere de la posibilidad del trato igualitario adecuado a las capacidades de cada quien; sin embargo, al tomar tal fenómeno –la discapacidad– como el *test* que deben pasar todas las teorías de la justicia que tengan en cuenta como criterio la idea del contrato social, Nussbaum advierte que, incluso las teorías más completas y aceptadas por Rawls, no logran pasar dicha prueba.

El contractualismo rawlsiano, afirma Nussbaum,

“propone una concepción del ser humano que establece un conjunto de rasgos característicos del ciudadano; así mismo, estipula que la razón que lleva a los seres humanos a unirse es el beneficio mutuo. Esta concepción tiene un punto de convergencia, a saber, la cooperación social es definida términos netamente económicos, lo cual implica, que todos aquellos seres que no

se refleja la dialéctica de la cohesión y de la dispersión que la intriga mediatiza”. Paul Ricœur citado por Zapata, G. Ética, “Fenomenología y hermenéutica en P. Ricœur” *En: Acta de fenomenología latinoamericana*. Vol. III, 2009. p. 3. Disponible en: <http://www.clafen.org/AFL/V3/753-768_Zapata.pdf>

⁹¹ Ver. KHADER, S. “Cognitive Disability, Capabilities, and Justice” *En: Essays in Philosophy*. Vol. 9, No.1 (Ene.; 2008) Disponible en: <<http://commons.pacificu.edu/eip/vol9/iss1/>>. [consultado en 20 de febrero de 2012]

⁹² Teniendo en cuenta que La Justicia es uno de los temas más complejos en el desarrollo de la filosofía en la actualidad, tomare para la reflexión en este apartado, casi exclusivamente, como referencia el trabajo desarrollado por Martha Nussbaum sobre justicia y discapacidad, especialmente la idea de dignidad, sin olvidar, claro está, que esta corriente teórica ha sido y sigue siendo objeto de investigación y desarrollo constante. Para esta empresa tendré en cuenta concretamente los textos *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2006) y el capítulo 4 *The capabilities of people with cognitive disabilities* que hace parte del libro editado por Eva Feder Kittay & Licia Carlson, *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy* (2010)

contribuyan en equitativas condiciones a la sociedad, o que no cumplan con los requisitos de ser humano que esta tradición propone, no se concebirían como sujetos de justicia básica, es decir, no recibirían un trato digno e igualitario.”⁹³

Para Nussbaum, la versión del enfoque de las capacidades⁹⁴ es la alternativa más fuerte tendiente al tratamiento de la discapacidad, poniendo el énfasis en cómo la teoría del contrato social desarrollado por Rawls es acertada en el manejo de los temas más conocidos de la justicia política: la justicia económica, la justicia entre las personas de diferentes religiones, razas y clases, e incluso en lo que tiene que ver con la justicia para las mujeres y la justicia de familia; insistiendo, sin embargo, que dentro de esta teoría se evidencian graves dificultades para hacer frente a la justicia generacional, la justicia transnacional, el trato justo de las personas con discapacidad y la justicia para los animales no humanos.⁹⁵

Tal como lo articula la autora en el enfoque de las capacidades humanas, es decir “aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser según una idea intuitiva de lo que es una vida de acuerdo con la dignidad del ser humano,”⁹⁶ una orientación social mínima no dice lo que debe hacerse acerca de las desigualdades más allá de su propio umbral; en cambio, en la búsqueda de tal orientación mínima o mínimo moral, se exige el pleno reconocimiento de la igualdad en las capacidades que requiere tan sólo la adecuación

⁹³ GARCÍA G, N. “Alcances del enfoque de las capacidades en Martha C. Nussbaum”. En: *Foro Saga 10 años* (Mar.; 2010). Disponible en: <<http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/Ponencias2010/NathalyGuzman.pdf>> .p. 2

⁹⁴ “Cuando Nussbaum habla de ‘capacidades’, se refiere a capacidades centrales en el funcionamiento humano –vida, salud corporal, integridad corporal, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, relación con las otras especies y control político y material del propio entorno–, y lo hace en un intento de concreción de los derechos humanos, es decir, hasta cierto punto, hablando de libertades sustantivas y tratando de ir más allá de la justicia procedimental a través de atender a los resultados” Ver. BIRULÉS, F. En: <<http://www.barcelonametropolis.cat/es/page.asp?id=22&ui=96>>

⁹⁵ NUSSBAUM, M. The capabilities of people with cognitive disabilities. En: FEDER K, E & CARLSON, L. *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.p. 76

⁹⁶ [...] *what people are actually able to do and to be, in a way informed by an intuitive idea of a life that is worthy of the dignity of the human being*. NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.p. 88

a tal exigencia.⁹⁷ Esta característica del umbral es evidente en la idea de la dignidad humana aplicada especialmente al tema de la discapacidad, Nussbaum propone tal noción,

“como *aquella que permite que los individuos escojan lo que quieren ser y hacer y se les den oportunidades para lograrlo. Las capacidades no son entendidas como instrumentos para lograr una vida digna, sino como modos de realización de una vida con dignidad humana, en las diferentes áreas en las que los seres humanos se involucran. La dignidad no es a priori, ni está por fuera, ni es independiente de las capacidades, sino que, de alguna manera, se entrecruza con éstas. La noción de dignidad no es la dignidad en sí misma, sino que las capacidades son constitutivas, en parte, de la vida misma*”.⁹⁸

Dirigir la acción hacia la igualdad en capacidades⁹⁹ es uno de los objetivos básicos de la vida de cualquier ser humano, su ausencia estaría conectada directamente con el déficit en la dignidad y en el respeto de sí mismo y de los otros, de tal manera que la igual dignidad de los seres humanos exige también el reconocimiento de cada uno en las diferentes instituciones sociales como parte de lo que se denomina ‘esfera pública’. Esta esfera, que tiene en la mira la productividad de los sujetos, viciaría de alguna manera la forma en la que las personas con discapacidad se hacen partícipes de las construcciones sociales. Sin embargo, afirma Nussbaum, “las personas con discapacidad no son improductivas. Ellas y ellos contribuyen de muchas formas a la sociedad cuando ésta crea unas condiciones que se lo permiten... su relativa falta de productividad bajo las actuales condiciones no es “natural”, es el producto de una organización social discriminatoria”¹⁰⁰ que no proporciona

⁹⁷ En este sentido Ver. NUSSBAUN, M Op.cit., p. 78 y sig.

⁹⁸ MORENO A, M. *Infancia, políticas y discapacidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2010. p.32.

⁹⁹ Ver. Central Human Functional Capabilities. NUSSBAUM, M. “Women and work-the capabilities approach” En: *The Little Magazine*. [en línea] Vol. 1, iss. 1 (may.; 2000). Disponible en: <<http://www.littlemag.com/2000/martha.htm>> [consultado en 20 de febrero de 2012]. p. 2

¹⁰⁰ [...] *that people with impairments and related disabilities are not unproductive. They contribute to society in many ways, when society creates conditions in which they may do so. So social contract theorists are just*

las ayudas técnicas suficientes para incrementar su productividad, es ahí donde reside la noción de dignidad humana y de una vida vivida con dignidad planteada por la autora: una vida que incluya un funcionamiento auténticamente humano¹⁰¹

Nussbaum en su lista de “diez capacidades funcionales humanas centrales”, principalmente en el numeral 7, aborda la idea de la dignidad humana desde la noción de lo que se podría llamar justicia ‘relacional’. Para ella, la afiliación, la vinculación vital con otros, permite la efectiva organización y apertura hacia y con los demás, haciendo que su búsqueda sea verdaderamente humana. Afirma Nussbaum:

Afiliación. A) Ser capaces de vivir con otros y volcados hacia otros, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos y comprometerse en diversas formas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación del otro y tener compasión hacia esta situación; tener la capacidad tanto para la justicia como para la amistad. (Esto implica proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, así como la libertad de asamblea y de discurso político). B) Teniendo las bases sociales del amor propio y de la no humillación, ser capaces de ser tratados como seres dignos cuyo valor es idéntico al de los demás. Esto implica, como mínimo, la protección contra la discriminación por motivo de raza, sexo, orientación sexual, religión, casta, etnia u origen nacional.¹⁰²

wrong about the facts... Their relative lack of productivity under current conditions is not “natural”; it is the product of discriminatory social arrangements. NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice*...p. 105, 113.

¹⁰¹The basic intuitive idea of my version of the capabilities approach is that we begin with a conception of the dignity of the human being, and of a life that is worthy of that dignity—a life that has available in it “truly human functioning,” in the sense described by Marx in his 1844 *Economic and Philosophical Manuscripts*. *Idem.*, p.74

¹⁰² *Idem.*, p. 77

Para la autora esta capacidad tiene dos partes, por un lado está la interpersonal que hará referencia al ser capaz de vivir con y para otros, postura comparable con la regla de oro desarrollada por Ricœur, y por otro lado el momento más público de esta capacidad que se centra en el auto respeto y la no humillación. La Posición de Martha Nussbaum sobre la filiación como capacidad y sobre la justicia como el camino para dirigir la acción hacia la igualdad, es uno de los extremos del puente por donde transitará la vinculación de la discapacidad, desde ahora enmarcada en la fragilidad, y la fenomenología de la desproporción.

Antes de cruzar este puente se hace necesario definir lo que significa la fragilidad para Ricœur. En el breve escrito ‘Poder, fragilidad y responsabilidad’, leído por el autor en la ceremonia de investidura del doctorado *honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid en 1993, Ricœur afirma que

“al hablar de fragilidad pensamos habitualmente en la que resulta de nuestra debilidad, de nuestra vulnerabilidad, de nuestro sometimiento a la enfermedad y a la muerte. Quisiera prestar atención a la fragilidad que los hombres añaden con su *acción* a nuestra finitud original. El caso es que allí donde la intervención del hombre crea poder, crea también nuevas formas de fragilidad y, por consiguiente, de responsabilidad.”¹⁰³

Con esta afirmación Ricœur intentará conciliar la idea de la justicia en las instituciones con el principio de responsabilidad desde el reconocimiento de la ‘incompletitud’ del ser humano; desde este punto de vista, la fragilidad está relacionada directamente con la responsabilidad ya que el accionar de cada uno de nosotros afecta, no solo a los otros sino también, de manera directa, a las instituciones en las que nos movemos y esto es precisamente lo que debe tenerse claro. Desde el punto de vista de Ricœur, el deseo por vivir en instituciones justas se eleva al mismo nivel de la moralidad personal y de la

¹⁰³RICŒUR, P. “Poder, fragilidad y responsabilidad”, En: *Horizontes del relato. Cuaderno Gris*, No. 2 (1997) Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. p. 75

promesa de la reciprocidad en el trato y en el reconocimiento de los otros, así es como el filósofo aborda la noción de lo justo como idea reguladora para la práctica social, “como motor que pone en marcha el pensamiento bajo situaciones de injusticia, y como punto de encuentro entre las nociones de lo bueno y lo legal”¹⁰⁴

Para Ricœur, la exigencia del examen de la vida y del cómo se conduce ésta se basa en la idea de que “la acción humana está guiada por el deseo y correlativamente por la carencia y que en términos de deseo y de carencia se puede hablar de un anhelo de vida lograda,”¹⁰⁵ sobre todo por las repercusiones que nuestras nociones sobre la justicia tienen en la concreción de la práctica social, por la virtud de la justicia que se establece a partir de una noción de distancia del otro, relación mediatizada por la institución cuyo objetivo se dirige a promover el bien de los que participan en ella, a atribuir a cada uno lo suyo, “este cada uno es precisamente destinatario de un reparto justo. Sin embargo, Paul Ricœur se distancia de la concepción rawlsiana especialmente de la imposibilidad de entender ‘lo justo’ independientemente del bien.”¹⁰⁶ Para él, la cuestión del respeto pone en evidencia la presencia del otro que, como persona, “pide ser fundada en una posición de ser que excede todo método descriptivo (científico, fenomenológico, etc.) y exige, más bien, una función práctica de la conciencia, un postulado de la libertad. La posición absoluta del otro en el respeto, es el fundamento siempre previo a un discernimiento del aparecer del otro; no puedo *pensar* al otro, sin *suponerlo* como otro (prioridad de la razón práctica sobre la razón teórica)”¹⁰⁷.

Es así como el poder vivir con y para los otros, reconociendo y mostrando preocupación por todos los seres humanos, especialmente aquellos que son más vulnerables y débiles, se da del lado afectivo. Reconocer a otro me obliga, de alguna manera, a reconocer su historia y su vinculación con el mundo que habita. No elegimos las condiciones que hacen parte de

¹⁰⁴ PATINO GONZÁLEZ, S. Reseña de "Amor y Justicia" de Paul Ricœur. En: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, No. 18 (2005). México: ITESM. p. 287

¹⁰⁵ RICŒUR, P. *Lo Justo*. Santiago: editorial jurídica de Chile, 1997. p. 15,16

¹⁰⁶ PICONTO, T. “La justicia en Paul Ricœur: Un análisis polisémico” En: *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*. Vol. 4. Madrid: Editorial Dykinson, 2008. p. 755

¹⁰⁷ DOMINGO M, T. *Respeto*. Disponible en: <<http://www.mercaba.org/DicPC/R/respeto.htm>>

nuestra vida; mis deseos, mi historia personal se relacionan siempre con los deseos y las historias de los otros, esto hace que al limitar mi deseo en el acto de otorgar al otro el derecho a existir de cierta manera, el otro sea el punto de partida de la obligación para mí, aquel que marca mi comportamiento, y mi dirección hacia él. “Así, afirma Ricœur, como la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, de igual modo el respeto debido a las personas no constituye un principio moral heterogéneo respecto a la autonomía del sí, sino que despliega, en el plano de la obligación, de la regla, su estructura dialógica implícita.”¹⁰⁸

Para Ricœur, el respeto hace posible el reconocimiento del otro, de su real existencia encarnada; hace posible que no me confunda con él y que nada de ese otro me sea ajeno. El sentido dialogal del respeto, en el plano ético, impide que la simpatía (amor-amistad) se pierda “en el romanticismo, en un misticismo mal interpretado; gracias al respeto comparto la /alegría y el /sufrimiento de otro como siendo el suyo y no el mío. El respeto es la forma práctica y ética que adopta la simpatía.”¹⁰⁹ Así, Ricœur muestra como la posibilidad real del reconocimiento del otro, es un reconocimiento práctico vinculado al momento formal de la ética.

El respeto salvaguarda al sujeto contra la imprudencia -actitud tan frecuente en torno a la discapacidad-. La idea de respeto alcanza su definición para Ricœur en lo que denomina formalismo como ideal práctico, como el ideal de persona que, reflejada en la manera de tratar a los otros y tratarse a sí mismo, construye y despliega el poder comunicativo en el plano práctico de la constitución de sí y de los otros.

¹⁰⁸ RICŒUR, P. *Sí mismo...* p. 231

¹⁰⁹ Idem. Op.cit

3. LA DISCAPACIDAD EN LA FRONTERA DEL RECONOCIMIENTO

Como se ha podido advertir, en el desarrollo de la antropología del homo capaz expuesta en el primer capítulo y en parte del excursus sobre justicia del presente texto, la filosofía de Ricœur es, desde sus inicios, una “filosofía pegada a la vida, atenta a la dimensión ética, cercana a la transición que va del texto a la acción”¹¹⁰ y es en este sentido que la construcción de persona, concebida por el autor, es el cimiento para la edificación en las investigaciones desarrolladas por el autor sobre el lenguaje, la narración, la acción y la imputación moral.

Para Ricœur la persona es su historia, “el cambio, que es un aspecto de la identidad –de las ideas y de las cosas– reviste en el nivel humano un aspecto dramático, que es el de la historia personal enredada en las innumerables historias de nuestros compañeros de existencia,”¹¹¹ proceso que se desenvuelve dentro de la generación de un reconocimiento personal. Este interés por el sujeto, constante en la obra de Ricœur, tiene en primer lugar, un sitio preponderante en las mediaciones discursivas que necesitan ser interpretadas, importancia compartida por la preocupación del sujeto como actor histórico y, en tercer lugar, por la vocación de construcción del horizonte que es el sujeto mismo, es así como, planteada en los términos de la hermenéutica desarrollada por Paul Ricœur, la problemática de la discapacidad se abre en el horizonte de posibilidades del discurso del otro.

El punto de partida más extendido de la reflexión sobre la discapacidad pretende mostrar el carácter de que cada persona en situación de discapacidad¹¹², cualquiera que esta sea, es sujeto ‘plenamente’ humano con los derechos propios e inalienables de cualquier persona. Sin embargo, posturas y acciones sociales reales difieren radicalmente de esta intencionalidad teórica; la discapacidad es entendida como la pérdida de oportunidades para

¹¹⁰ AGÍS V, M. “Aproximaciones a la persona: Paul Ricœur y Emmanuel Mounier” *En: Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricœur*. Universidad de Santiago de Compostela. 2003. p. 144

¹¹¹ RICŒUR, P. “*Devenir capable, être reconnu*” *En: [en línea] Esprit*, n°7, juillet 2005. Disponible en http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Revue_des_revues_200_112B78.pdf

¹¹² Según la OMS «Dentro de la experiencia de la salud, una discapacidad es toda restricción o ausencia (debida a una deficiencia) de la capacidad de realizar una actividad en la forma o dentro del margen que se considera normal para un ser humano»

participar en igualdad de condiciones en interacciones con personas que no tienen impedimentos; es mostrada como una limitación. El otro con discapacidad siempre es vulnerable, siempre es distinto. Es necesario, en este punto, reconocer que el ser humano que deviene de la antropología ricœuriana está caracterizado por el sí mismo que se revela en cuanto otro y por el homo *capax*, ambas instancias vinculadas en la alteridad de la propia identidad; así, actuar (ser capaz de) y padecer (ser, tener, sufrir...) corresponden al mismo contexto ontológico humano y como tal, desde la imputación moral, desembocan en el discurso ético de la atestación.

Para poder desarrollar el problema de la alteridad desde la discapacidad y tomando literalmente a MacIntyre “imaginar una sociedad política que parte del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible”¹¹³ tendré en cuenta en esta parte del texto un acercamiento al cuarto rodeo de la hermenéutica ricœuriana: poner de relieve la dialéctica del ‘mismo’ y el ‘otro’, de la ipseidad y la alteridad, haciendo énfasis en dos de las capacidades desarrolladas por Ricœur la promesa y la narración, pasando por la ética como lugar preponderante del desarrollo de la persona en la fenomenología- hermenéutica ricœuriana.

3.1 SOY QUIEN PROMETO, SOY RESPONSABLE

La apuesta hermenéutica desarrollada por Ricœur, que consiste en reemplazar la separación existente entre el enunciado de base de la identidad moral y el sí mismo narrativo por una dialéctica viva entre el “¿quién soy? y el heme aquí”,¹¹⁴ permite acercarse de manera indirecta pero productiva a la identidad del sujeto en situación de discapacidad.

¹¹³ MACINTYRE, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós, 2001. p. 154.

¹¹⁴ SO. p. 171

Para Ricœur, al hacer referencia a sí misma, la persona dispone de dos modos de permanencia en el tiempo: el carácter¹¹⁵ y la palabra entregada. En *Sí mismo como otro*, la noción de carácter es entendida por el autor como el “conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo,”¹¹⁶ así, la identidad numérica y la identidad cualitativa, de la misma manera que la continuidad ininterrumpida en el cambio y la permanencia en el tiempo otorgan a la persona su *mismidad* constitutiva. El carácter, entonces, “designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona;”¹¹⁷ teniendo en cuenta que, el carácter, a la vez que combina las características permanentes por las cuales es posible el reconocimiento de una persona que se torna como semejante, por otro lado es, también, lo que hace posible que una persona sea distinta de otra “mi carácter soy yo, yo mismo, *ipse*; pero este *ipse* se enuncia como *idem*.”¹¹⁸

En la fidelidad de la palabra dada, como segundo modelo de permanencia en el tiempo, el filósofo encuentra una “identidad diametralmente opuesta a la de carácter. La palabra dada expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo general, sino, únicamente, en la del *¿quién?*...Una cosa es la ‘perseveración’ del carácter; otra, la perseveración de la fidelidad a la palabra dada. Una cosa es la continuación del carácter; otra, la constancia en la amistad.”¹¹⁹ Una cosa es la mismidad del carácter y otra la ipseidad del mantenimiento de sí. En este sentido preguntar ‘¿quién soy?’ plantea, para Ricœur, la realidad del encuentro con el otro, con ese otro que hace posible la construcción de mi historia manifiesta en la ipseidad,

¹¹⁵ Para ampliar la noción de carácter ver. Ricœur FC (1969) p. 108 y siguientes. “...el carácter es la abertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto,... la apertura de nuestro campo de motivación significa que en principio somos accesibles a todos los valores de todos los humanos a través de todas las culturas. Es decir, que nuestro campo de motivación está abierto a todo lo humano en toda su gama y en todo su conjunto...Nuestro carácter no es lo contrario a esta humanidad sino esta misma humanidad, percibida desde alguna parte.”

¹¹⁶ SO. p. 113.

¹¹⁷ Idem. p. 115

¹¹⁸ Idem. p. 116

¹¹⁹ SO. P. 118

“la promesa se presenta así, a la vez, como una dimensión nueva de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores: tendremos ocasión de observar que poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos... la fenomenología de la promesa se concentra precisamente en el acto por el que el sí se compromete efectivamente.”¹²⁰

Comprometerse efectivamente con aquello que se liga mediante la palabra entregada es la promesa; la palabra mantenida expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir en la dimensión general, sino únicamente en la del “quien”; el desafío temporal y la negación al cambio constituye el cumplimiento de la promesa: “aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, «me mantendré».”¹²¹ En el horizonte de la promesa nos asumimos como protagonistas del actuar, el “Heme aquí” se manifiesta en la capacidad de responder, y en la confianza en que podemos cumplir, confrontando el sí mismo con una multitud de modelos de acción y de vida, de esta manera la promesa reúne el poder intencional del lenguaje que compromete y las consecuencias éticas que él arrastra. “Al prometer, me ubico intencionalmente bajo la obligación de hacer algo. Aquí el compromiso tiene el valor fuerte de una palabra que me liga”¹²²

En esta dimensión del mantenimiento de sí, en el acto de credibilidad en el otro y en uno mismo, se evidencia la presencia de una legítima preocupación por el prójimo que no pretende reducirse a la sola relación cara a cara; por el contrario, asume que el otro y yo estamos dentro de instituciones que permiten reconocer en el sí de cada uno “la intencionalidad de la vida buena, con y para otros, en instituciones justas,”¹²³ tal evidencia de reciprocidad se apoya en la justificación ética del prometer basada en la “ en la

¹²⁰ RICŒUR, P. *Caminos de reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 165

¹²¹ Idem. Op.cit. p. 119

¹²² RICŒUR, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. p. 261

¹²³ SO. p. 176

obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad.”¹²⁴El acto de prometer pone en juego a dos personas, su historia y su ser en el mundo; pone en juego a quien promete y a quien recibe el pacto y la obligación.

El acto de prometer, para Ricœur, supone hacer una diferencia real entre la regla constitutiva del lenguaje, “que distingue la promesa de los otros actos de discurso, y la regla moral según la cual hay que mantener las promesas. La regla constitutiva de la promesa marca solo la coherencia interna que necesita el acto de prometer, para que se vuelva un acto de discurso específico y eficaz...prometer es comprometer el porvenir,”¹²⁵ el acto de prometer nos permite acercarnos a la incondicionalidad de la propia ignorancia; actuar de acuerdo a la promesa, a la palabra entregada al otro que interpela mi compromiso con él, implica mi propia voluntad de trascender aquello que ignoro hoy día y que mañana podría impedir mantener la palabra dada.

En el campo de la discapacidad, la dimensión de la promesa se ubica también, en el reconocimiento del compromiso con la dimensión de la alteridad: la estima de sí hace posible el saber-se capaz y responsable de la fragilidad del otro en el reconocimiento que se despliega dentro de las limitaciones ontológicas o, mejor dicho, gracias a ellas; es un saber que yo puedo y que es posible, pese a toda mi finitud y a la finitud del otro que exige mi compromiso con el cuidado de su existencia. En este sentido, la estima de sí está comprometida con la alteridad que “une el mantenimiento de sí con el principio de reciprocidad, que tiene como base la solicitud,”¹²⁶y en el caso del interés de este escrito, de la aceptación y escucha del relato del otro y de la promesa, de la responsabilidad y del amor. La promesa adquiere, así, los rasgos de un empeño ético, empeño que está a la base de la vocación del cuidado del otro. Ante la discapacidad la promesa debe ser un radical “no te abandonaré”, acto que funda la realidad de las acciones de quien promete y que

¹²⁴ Idem.; p. 119

¹²⁵ Begué, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.p 232,233

¹²⁶ SIERRA. J.A., La “promesa” en Paul Ricœur, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2002, pg. 47. Citado por LOVECCHIO, C: *Ética y medicina narrativa: una perspectiva filosófica....* p. 78.

configuran el futuro de la historia de ambos protagonistas y del contexto en el que se promete: las palabras propias del cuidado del otro tienen que ser un contundente “heme aquí”.

Sin embargo, siguiendo a Kant, para Ricœur la promesa del cuidado también tiene la doble dimensión de la falsa promesa que en el caso de la discapacidad se manifestaría en la sociedad que, como institución,¹²⁷ “desactiva” a la persona en situación de discapacidad por la forma en que se organiza y por los convenios y prioridades que muestra, por ejemplo, muchos edificios son inaccesibles para personas con movilidad reducida, esto se debe a convenciones específicas y tradiciones en el diseño de los edificios y no a las deficiencias resultantes de problemas de movilidad.

Al cometer un acto de traición, en este caso al negar- la sociedad- el uso de los derechos básicos de movilidad y acceso, al mudar en mentira una promesa por la falta de cumplimiento, “hace *retroactivo* al pasado el tratamiento de las personas (del otro y del yo) como medios y no como fines;”¹²⁸ aunque aparentemente se dañe al otro, es sobre todo a uno mismo, como miembro de la institución social, a quien se desprecia “y este desprecio ejerce su fuerza negativa en el sí mismo... la ofensa hecha a un semejante es tanto como decir que ‘otro-que-yo’ es igualmente grave porque ese ‘otro’ está en el mismo nivel que el sí mismo, y debe ser considerado *como* igual y diferente a la vez que yo”¹²⁹

¿Qué tan justa es la sociedad que aísla a gran parte de sus miembros? Para Ricœur, tener en cuenta la institución en el análisis de la acción pertenece al objetivo ético tomado en su amplitud: la institución es una de las formas de la alteridad. No es necesario levantar un muro entre individuo y sociedad impidiendo cualquier transición desde el plano interpersonal al plano de la sociedad. “Una interpretación distributiva de la institución

¹²⁷ Ricœur entiende a la institución como la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unidas a ellas.

¹²⁸ TRIANA ORTIZ, M. “La promesa como tema ético en Ricœur”. En: [en línea] Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica, XXXVII (92), 1999.p. 275. Disponible en: <<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.XXXVII/No.%2092/La%20promesa%20como%20tema%20etico.pdf>> [consultado 11 de mayo de 2012]

¹²⁹ Begué, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo...*,p.234

contribuye a derribar este muro y garantiza la cohesión entre los componentes individuales, interpersonales y de sociedad de nuestro concepto de objetivo ético,”¹³⁰ una aplicación directa de este principio permite afirmar que las personas en situación de discapacidad -que presentan requerimientos particulares para satisfacer sus necesidades básicas y desarrollar actividades- también pueden acceder y participar de la vida social, es decir, de bienes fundamentales como la educación, la familia, el trabajo, la recreación, del deporte o la cultura en igualdad de condiciones. En este sentido “la igualdad, diría Ricœur, cualquiera que sea el modo en que la matemos, es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales. La solicitud da como compañero del sí un otro que es un rostro... La igualdad le da como compañero un otro que es cada uno.”¹³¹

Ricœur articula la propia responsabilidad con la de las instituciones y con la de las políticas sociales, cada uno de nosotros es responsable de alguien y ante alguien, y ante ese alguien ofrecemos nuestra palabra y prometemos. Como ya se afirmó anteriormente, prometer es, para nuestro autor, el acto mediante el cual el sí se *compromete efectivamente* con aquello que se liga mediante la palabra entregada; ese compromiso que se da en el tiempo desafía la pasividad que nos es propia y nuestro cambio radical hacia cualquier otro camino es negado, porque debemos mantener la promesa hecha al otro, y de esa manera edificar nuestra propia identidad.

En lo que respecta a la discapacidad y sus condiciones asociadas, el carácter ‘universal’ de la normalidad introduce a la persona en situación de discapacidad en la ritualización de patrones que lo cuantifican y uniforman, olvidamos la promesa del cuidado. Como ya se trató en la segunda parte de este trabajo, el lenguaje médico, que hace desaparecer al discapacitado detrás de la discapacidad, considera, únicamente, el cuadro clínico como la identidad y la representación misma de la condición; en la enunciación médica el sujeto individual se pierde. Con el lenguaje íntimo y familiar ocurre lo mismo, enfundados en el amor y la compasión los cercanos a la persona en situación de discapacidad invisibilizan la realidad de aquellos signos distintivos que permiten identificar una y otra vez al sujeto

¹³⁰ SO. pág. 210

¹³¹ Ibíd. Pág. 212

como él mismo en una continuidad ininterrumpida en el tiempo, sus vivencias y sentimientos son mediatizados y atravesados por el lenguaje en tercera persona. Ante esto, cabe preguntarse ¿es posible asumir la responsabilidad de la palabra dada cuando nos limitamos a ‘mirar’ al otro desde la distancia de la propia subjetividad? Para Ricœur el mantenimiento de sí depende de una íntima relación con el otro, quien recibe la palabra empeñada está atento al acto de credibilidad expresado por aquel que promete. El compromiso de la promesa hace referencia a la vida y al obrar en el mundo, no hay promesa sin riesgo; desde el momento mismo en que somos arrojados en el mundo tenemos una obligación con el otro, prometemos su cuidado y nos encarnamos en sujeto moral.

Aparece entonces el yo-responsable, un yo que no es solamente responsable de lo que ha hecho, sino de lo que no ha hecho, la fragilidad del otro me hace responsable de él. Ricœur se pregunta “¿Qué significa, entonces, la obligación? Y se responde esto: cuando lo frágil es un ser humano, un ser vivo, se nos entrega confiado a nuestros cuidados, se pone bajo nuestra custodia...El ser frágil cuenta con nosotros, espera nuestro socorro y nuestra ayuda, confía en que cumpliremos nuestra palabra”¹³².

La responsabilidad que debemos asumir frente a la discapacidad, como condición de la existencia humana y de acuerdo con Ricœur, no debe estar basada en el discurso asistencialista que desdibuja nuestra relación con el otro, por el contrario mientras que la capacidad de designarse a uno mismo como autor de los propios actos se afirma o, mejor aún, se constata en una relación de uno consigo mismo, en la pura reflexión, la llamada y también la confianza que proceden de lo frágil señalan la primacía del otro respecto a nosotros mismos. Dice Ricœur

“que no hay por qué dejarse encerrar en una falsa alternativa entre la capacidad de designarse a uno mismo como autor de sus propios actos, por un lado, y, por otro, la llamada de lo frágil. Ambas cosas se presuponen mutuamente. Precisamente en el ámbito de la

¹³² RICŒUR, P. Poder, fragilidad y responsabilidad, En: Horizontes del relato. Cuaderno Gris, No. 2, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997. p. 76.

alteridad nos hacemos efectivamente responsables, en el siguiente sentido: para que una capacidad se realice y se convierta en acto hay siempre que despertarla. Inversamente, desde el momento en que el otro me muestre su confianza, aquello con lo que cuenta, mantendré precisamente mi palabra respecto a él, me comportaré como un agente, que es autor de sus propios actos”¹³³

Cuando somos capaces prometer, somos capaces de responder por nuestros actos y que estos nos sean imputables.

En el ámbito de la promesa se inscribe, también, el ámbito del cuidado. Cuidar y ser cuidados por otros hace parte de nuestra naturaleza dependiente y quebrada, “cada uno depende de alguien más, y a su vez cada uno es necesario para el otro”¹³⁴ de ahí que en el cuidado, el individuo reconozca su importancia para los demás y encuentre el cumplimiento de su existencia. El cuidado se evidencia en la orientación hacia adelante del ser temporal del hombre, esto es, en el tiempo humano que desarrollándose es interpersonal y público; se trata del tiempo en el que hemos adquirido o hemos quedado en deuda con nuestros antecesores, para Ricoeur “la idea de *deuda*...procede de esta dimensión retrospectiva de la responsabilidad...reconocer su propio ser en deuda respecto de quien ha hecho que uno sea lo que es, es sentirse responsable de él”¹³⁵ y por lo tanto responsable de su cuidado.

El esfuerzo del sí mismo por ubicarse en el mundo y por habitarlo es el resultado de la creencia ‘en’; el sí mismo es cruzado por su alteridad presentándose la atestación como una modalidad. En este sentido, ser-en-el-mundo implica el encuentro fundamental del sí mismo con aquello que lo altera. La atestación, entonces, debe ser entendida como una promesa por la que el sujeto se confirma a sí mismo a partir de lo otro.

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ SHAKESPEARE, T. *Disability Rights and Wrongs*. Abingdon: Routledge, 2006. p. 135

¹³⁵ *SO.*, 326

3.2 EL HOMO CAPAX: UMBRAL¹³⁶ DE LA ALTERIDAD DIVERSA Y FRÁGIL

De la misma manera que existe una mutua comunidad en la relación entre el otro como *otro yo* y yo como solicitado por este, evidente en la promesa del cuidado y en la responsabilidad de ayudarlo, Ricœur advierte, también, en la existencia de la diferencia en la cara del otro, del ‘tú’ que me requiere. La diferencia no se da por sí sola, ella está sujeta a la adquisición de la identidad y “sus características derivan del vínculo que ella tiene en la base de la articulación entre compromiso y crisis.”¹³⁷

Si bien, para Ricœur, el reconocimiento de la diferencia está ligado directamente con el compromiso de la fidelidad a la palabra entregada, tal reconocimiento también está ligado a la evocación de la propia desproporción; el autor afirma que, en la tensión dramática de la exigencia de la permanencia y la posibilidad del olvido del cuidado, existe el riesgo de la ruptura con el otro, sin embargo, afirma, “si soy consciente de la *extrañeza* del compromiso, de la tensión fecunda que experimento entre la imperfección de la causa y el carácter definitivo del compromiso... me esfuerzo por descentrarme en el otro y por hacer el movimiento más difícil de todos, el movimiento del reconocimiento de aquello que da un valor superior al otro, a saber lo que para él es *su* intolerable, *su* compromiso y *su* convicción.”¹³⁸

Es evidente que en el encuentro con la diferencia -diversidad en el caso de la discapacidad- el ser humano advierte en sí mismo la desproporción constitutiva de su finitud, tal diferencia legitima toda realidad del ser humano como mediación; mediación que, como reino de las posibilidades humanas, adquiere su significación en cuanto esencia de la desproporción revelando como

“...esas categorías características de la limitación humana han de extraerse directamente de la relación de desproporción entre la

¹³⁶ “...podemos preguntarnos si la sabiduría práctica, sin perder completamente de vista el criterio biológico, no debe tener en cuenta los fenómenos de umbral y de estadio que cuestionan la alternativa simple de la persona y de las cosas” SO. p. 297

¹³⁷ Begué, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo...*, p.282

¹³⁸ RICŒUR, P. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. París:Suil, 1999. p. 201

finitud y la infinitud. Esa relación es la que constituye el lugar ontológico entre el ser y la nada, o el grado de ser, la cantidad de ser del hombre. Esta relación es la que convierte la limitación humana en sinónima de labilidad”¹³⁹.

Como se vio en el primer capítulo de la presente monografía¹⁴⁰ la labilidad, para Ricœur, es el centro de la antropología, desproporción que revela en la existencia del hombre su propia incoincidencia -límite de su propia humanidad- y a la vez lo interpela con su constitución frágil, “el hombre lábil es, pues, un hombre frágil que descubre su no ser absoluto, su no ser-suficiente a sí mismo,”¹⁴¹ un ser mediado “que presenta esta constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo”¹⁴² De esta manera, la labilidad se revela como el horizonte abierto a la posibilidad ‘de...’ del actuar humano, apuntando hacia la totalidad de la existencia que incluye, a su vez, la disminución del poder representado en la posibilidad del sufrimiento y del padecimiento.

Tal reconocimiento de sí, como quebrado, lábil e incoincidente, permite abrir una nueva postura frente a la fragilidad encarnada en la discapacidad. El reconocimiento de los otros como ‘diferentes’, diversos o con discapacidad, en el espejo del propio ser inacabado, permite entender sus experiencias desde la perspectiva de la afectividad, del sentimiento, de la diferencia original entre el yo y cualquier otro ser; sentirnos bien o mal ‘ante...’ equivale a sentir nuestra singularidad como indecible e incomunicable¹⁴³

“...el sentimiento nos revela la identidad de la existencia y de la razón; el sentimiento personifica a la razón... es esa conciencia de estar ya *en*...El sentimiento es algo más que la identidad entre la

¹³⁹ FC. p. 150

¹⁴⁰ Cfr. supra. p. 15 y sig.

¹⁴¹ LOVECCHIO, C. *Ética y medicina narrativa: una perspectiva*....p. 45

¹⁴² FC. p. 25-26

¹⁴³ Cfr. FC, 68 y sig.

existencia y la razón: es la pertenencia misma de la existencia al ser, cuyo pensamiento es la razón.”¹⁴⁴

Es así como, para Ricœur, la afectividad evidenciada en el sentimiento indica las diferentes fases del actuar, restaurando el equilibrio del ser viviente con lo que tiene de originario,

“...la inocencia no es más que la representación de una vida humana, en la que el hombre realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin desviarse lo más mínimo de su destino originario a lo largo de su manifestación y trayectoria histórica. Entonces la inocencia designaría la labilidad sin la culpa efectiva, y, consiguientemente, esa labilidad solo denotaría fragilidad, debilidad, pero en ninguna manera degeneración”¹⁴⁵.

Para el homo *capax* el sentimiento desborda el límite intencional del querer actuar, desnuda la compleja relación del individuo con su ser en el mundo, su propia encarnación y su relación física con los otros que lo interpelan dan paso a la apertura del dramático conflicto de reconocerse finito, de la disminución de poder. El homo *capax* es ahora vulnerable y posible de reconocer en el otro como en sí mismo lo diverso.

“Las situaciones catastróficas hacen surgir en el centro de la situación ese amor de sí, mismo...: en cuanto se ve amenazada la vida en bloque, en cuanto nos vemos en peligro de muerte, todo lo deseable esparcido por el mundo refluye a este deseable primero y primordial, el cual de amor implícito se ha convertido ahora en

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 119

¹⁴⁵ *Ibíd.* 201

voluntad de vivir; mi miedo a morir, mi afán de vivir, me gritan: quédate, querido, único, insustituible punto de vista...”¹⁴⁶

3.3 EL OTRO QUE SOY YO MISMO

En este momento no es de mi interés hacer referencia a la diferencia que, concienzudamente, hace Ricœur entre identidad *ipse* e identidad *idem*¹⁴⁷, me basta, por ahora, señalar que la identidad *idem* de la persona es simplemente la identidad que otorga su nombre propio y no, necesariamente, la pregunta existencial por quién soy yo o quién es él.

Antes del encuentro con el otro, el individuo solo conoce de sí mismo lo que es *capaz* de actuar, narrar, de contar, de imputarse moralmente, para Ricœur la primera forma de establecer la identidad *ipse* está dada por el conjunto de “distintivos que permiten identificar a un individuo como siendo él mismo.... como el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona”¹⁴⁸, la identidad *ipse* será aquella que se desplegara en el proceso del mantenimiento de sí, en una voluntad de autoafirmación originaria y constante, identidad activa en el tiempo que transcurre; la identidad *ipse* toma el tiempo y cuenta con él para desarrollarse.

¹⁴⁶ *Ibíd.* 75

¹⁴⁷ “...Me atrevo a establecer cierta distinción, que no me parecía ciertamente una cuestión de lenguaje sino de organización interna, entre dos diferentes representaciones de la identidad: entre lo que denomino identidad-*idem*, la “mismidad” (...) e identidad-*ipse*, la “ipseidad” (...). la mismidad equivale a la permanencia de las huellas digitales de un hombre, o a su código genético; esto se manifiesta a nivel psicológico en forma de carácter: la palabra “carácter” resulta, por una parte, de lo más interesante, pues es la utilizada por los impresores para designar una forma invariable.

Por su lado, el paradigma de la identidad *ipse* sería para mí la promesa. Debe mantenerse, por más que uno haya cambiado; equivale a la identidad voluntaria, deseada, afirmada sin tener en cuenta los cambios. En este sentido, el concepto de identidad narrativa no resulta explícito filosóficamente más que pasando por el cedazo de esta distinción...” , RICŒUR, P. *Crítica y Convicción, entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay* Madrid: Síntesis, 2003. p. 225/6.

¹⁴⁸ *SO.* p.113-115

Para Ricœur la identidad del quien, la *ipseidad*, se funda en el relato de lo que cada quien ha hecho de su vida, en la manifestación reflexiva del sí mismo en el tiempo y en la historia, en la interpersonalidad de la memoria –en cuanto esta está construida por el recuerdo de otros- La trama de la historia narrada es, indica Ricœur, “un dinamismo integrador que extrae una historia, una y completa *de* un conjunto de incidentes: eso es tanto como decir que transforma ese conjunto *en* una historia una y completa”¹⁴⁹ De esta manera podemos decir que todo relato de una acción de identidad del quien representa la narrativa propia. Concebir la vida como biografía es pensarla como relato, como espacio textual donde el sujeto, como narrador de sí, conforma su propia identidad, la de los otros y la del mundo. La narrativa es una mediación simbólica en la otorgación de sentido y conformación de una subjetividad particular. Como ser hermenéutico, portador de historias en busca de sentido, el relato es esencial en ese proceso de conformación de la persona y de su subjetividad, un recurso para la comprensión del mundo y de sí. El relato de las personas en situación de discapacidad se ordena de acuerdo a las comunidades semánticas a las que va dirigido, “Una relación dialógica, explora el sujeto, su multiplicidad, la necesidad que siente del otro, pues la noción de ser se conecta con el ser para el otro”¹⁵⁰

Así como configura narrativamente el relato del sí mismo, de las instituciones y las normas que rigen las sociedades, el relato configura también la narrativa de la discapacidad. El ‘quien’ en situación de discapacidad se vincula a su propia condición mediante una narrativa propia, un relato de orden lógico-temporal que involucra eventos llevando a la búsqueda de sentido. La relación yo- otro descansa en un encuentro narrativo entre ambas partes, en el que el discapacitado se hace relator y oyente de su propia historia. La reciprocidad en la acción resulta del entrecruzamiento interno y no reversible entre el padecer que invoca y el actuar que responde. La narratividad crea, pues, significados vivos, nuevos, que lentamente cambian el perfil del mundo particular, sin por eso salir de sus confines y límites. La narratividad es límite del mundo y, por ende, de la identidad. La identidad de cada quien está constituida en gran parte por lo que cada uno narra de sí

¹⁴⁹ RICŒUR. P. Tiempo y Narración .Vol. 2. Siglo XXI Editores, 1995.p. 384.

¹⁵⁰ FERRER V. En: PÉREZ DE LARA, N., La Capacidad de Ser Sujeto: Más Allá de Las Técnicas en Educación Especial. Barcelona: Alertes, 1998. p. 122

mismo y lo que los demás narran de cada uno de nosotros. La identidad de cada quien se forma como fruto de una compleja red de las diversas narraciones, identidad que, por tanto, es dinámica, construida y mediada, porque se consolida a través del paso por el otro. Por estas razones, la identidad puede y debe ser interpretada; porque no se conoce de manera inmediata, intuitiva y solamente introspectiva. De este modo, la teoría de Ricœur explica y da cuenta de una intuición muy común del hombre cotidiano: la identidad personal, y el yo de cada uno no es lo más simple ni lo más fácil de conocer. Recurrir a la narración para comprender la identidad del hombre es sustituir la visión introspectivista por la apelación a la interpretación del lenguaje como hecho social y público.

La identidad narrativa se manifiesta, así, como una de las formas de constituir el sí mismo, pero no es la única; las relaciones con los otros a partir de la fidelidad en la palabra dada, la fidelidad a sí mismo, que termina por tener siempre una estructura dialógica se constituye en otra forma de ipseidad, en palabras de Ricœur “el mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro”¹⁵¹ Este descubriendo del quien abre el camino para la relación polisémica con la alteridad.

Hablar del otro, del semejante, del prójimo, también del distinto como categoría, es una postura decisiva, su centralidad en la ética se manifiesta como prioridad en Ricœur, como ya se ha sugerido. A juicio del autor, el nivel más alto de conciencia y de conducta lo constituye la mejor posibilidad ética que se cumple en la percepción de que el bien y la rectitud se narran en la reciprocidad expresada en la Regla de Oro: el vivir bien. Pero esto no debe entenderse en el sentido de *dar* para que *me des*, sino en el sentido íntimo de la paridad y la compasión humana que hace del otro verdaderamente “un yo tan yo como yo” a la sombra de las categorías decisivas de la solicitud del otro y el cuidado¹⁵². Decir sí no es decir yo, “la calidad de mío”, en este caso particular, está implicada en la alteridad, en otro distinto de mi, pero que yo mismo encarno.

¹⁵¹ SO. p.168

¹⁵² RIPA, L. Altruismo y egoísmo. En: Diccionario *Latinoamericano de Bioética*. Juan Carlos Tealdi Director. Bogotá: UNESCO, 2008. p. 111

En el decimo estudio de *Sí Mismo Como Otro*, Ricœur insiste en la polisemia de la alteridad resaltando el hecho de que la alteridad no es solo del Otro, sino que la esta envuelve por igual al sí mismo: “La polisemia de la ipseidad,- afirma el filósofo- la primera señalada, sirve, en cierto modo, de revelador respecto a la polisemia de lo Otro, que se enfrenta a lo Mismo, en el sentido de sí mismo”¹⁵³. Esta dialéctica del sí como otro permite comprender la dinámica implícita en las interacciones de las personas en su vida diaria, permite entender la constitución de sí mismo en función de la constitución del otro; pero una constitución de sí mismo que revela su propia alteridad. En este sentido la intersubjetividad requiere ser abordada tomando en cuenta el papel de los intercambios comunicativos, las interacciones, los conflictos y la elaboración de sentido en contextos específicos de las actividades humanas, para ser referida a la comprensión y toma de perspectiva del otro, especialmente en lo que tiene que ver con la discapacidad y las condiciones específicas que la constituyen.

En el caso particular de la discapacidad, el otro es encarnado institucionalmente en las leyes que el Estado fórmula para la defensa y cumplimiento de los derechos y convenios a los que la sociedad llega, un ejemplo de esto es el CONPES 80 en donde se afirma que

“La condición de discapacidad, así como el riesgo de padecerla, constituyen situaciones que en alguna medida menoscaban las capacidades y potencialidades de los individuos que las padecen, y de las familias donde alguno de sus miembros sufre discapacidad, siendo mayor su efecto cuanto más vulnerables sean respecto a su capacidad para prevenirlas, mitigarlas o superarlas, lo cual adquiere mayor dimensión si se enfrentan con barreras sociales y culturales

¹⁵³ SO.p. 352

que impiden su adecuada integración y funcionalidad en la sociedad.”¹⁵⁴

Es necesario recordar que la persona no puede esperar que el Estado por sí solo cumpla con los pactos a los que los individuos han llegado, la sabiduría práctica ha de ser la encargada de hacer posible que dichos pactos sean realizables desde la mirada del otro que soy yo mismo. Juan Masía afirma que “en la relación dialéctica con esa alteridad se constituye la ipseidad. El Sí-mismo y el otro se implican mutuamente. Cada uno de ellos son un yo, un tú y un él ella, vinculados correlativamente para ser autónomos”¹⁵⁵ La dialéctica al nivel de las “meta-categorías” de identidad y de alteridad en el encuentro con los otros, como pares, permite que la construcción del sujeto en situación de discapacidad compense la exclusión que la sociedad le impone con el desarrollo de sus propias capacidades dentro de una categoría social que los incluya y donde la discapacidad particular resulte indicador de esa alteridad.

Al reconocer al otro y reconocerse en él, la capacidad de actuar de una persona en términos de sus interacciones e interlocuciones hace latente la posibilidad de constituir su identidad y alteridad con respecto a los otros. Dicha constitución responde al concepto de la dialéctica del sí mismo como otro. La persona exhibe una relación doble: por un lado, se designa a sí misma y se identifica a sí misma; por otro lado, tanto la designación como la identificación producen que se diferencie de otras distintas de sí. Uno de los recursos utilizados por Ricœur para abordar esta situación, es recurrir al personaje de relato:

“La persona, entendida como un personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El

¹⁵⁴ Documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) 80. POLÍTICA PÚBLICA NACIONAL DE DISCAPACIDAD. Disponible en: <<http://www.dnp.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=RP3j04bd9AM%3d&tabid=342>>

¹⁵⁵ MASIÁ C, J. Revisión de la heteronomía en diálogo con P. Ricœur. En: [base de datos en línea] Isegoría: Revista de filosofía moral y política, No. 5, (1992); Disponible en DIALNET. p. 17

relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje...¹⁵⁶

Sin embargo, el personaje muestra que su propia constitución es concordante y discordante en la historia, ya que el relato no se elabora a partir de un solo personaje, ni un personaje se entiende en sí mismo, sino que la trama se construye en la interacción de cada uno de los personajes; al mismo tiempo que cada personaje se define a sí mismo en la interrelación con los otros:

“...episodios enteros de mi vida forman parte de la historia de la vida de los otros, de mis padres, de mis amigos, de mis compañeros de trabajo y de ocio. Lo que hemos dicho antes de las prácticas, de las relaciones de aprendizaje, de cooperación y de competición que aquellas implican, confirma esta imbricación de la historia de cada uno en la historia de otros muchos”¹⁵⁷.

El reconocimiento de sí mismo en cuanto otro es posible en los espacios de intercambio, de interacción. Estos espacios se construyen con el lenguaje y se expresan en la interlocución. Este reconocimiento lo realiza una persona en relación con otra, que sirve de puente para que ésta se pueda designar a sí misma como diferente de sí.

El reconocimiento de tal diferencia

La identidad, se constituye como un cumulo de identificaciones establecidas desde lo simbólico, lo imaginario y lo real. Se teje el problema básico de la incertidumbre, del reconocimiento (¿quién soy yo?); “la identidad en acecho, cuestionada, atravesada por los otros, del amor-desamor (odio, venganza, envidia); aceptación-rechazo; vida-muerte (de lo

¹⁵⁶ SO., p. 147

¹⁵⁷ SO., p. 163

efímero o de la trascendencia); afirmación-negación; incógnita, tensión, angustia, frustración, creación, simbolización, como estados sustanciales de lo humano. Desde esta vertiente del ser, de la identidad, queda en el aire la pregunta ¿cómo se constituye un sujeto con discapacidad?”¹⁵⁸ Un sujeto que no sea relatado por otros como alguien dañado, limitado, investido por el perjuicio que confunde lo real del cuerpo y el significado cultural que se le atribuye. Un sujeto en donde la situación de discapacidad sea entendida como un reflejo del sí mismo.

¹⁵⁸ CÚPICH, Z; CAMPOS B, ML. “Discapacidad y subjetividad: algunas implicaciones en el ámbito educativo En: Revista Malestar e subjetividade. Vol. 8, No. 4 (dic., 2008). p. 886 Disponible en: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v8n4/03.pdf>> [consultado 11 de noviembre de 2011]

4. CONCLUSIONES

En este texto mi pretensión ha sido la de mostrar cómo la posibilidad real de la discapacidad se hace evidente en la búsqueda interna de la propia identidad, búsqueda que desentraña las potencialidades del hombre marcado por la fragilidad, por la labilidad y la incoincidencia del yo consigo mismo. La investigación ha intentado elevar al plano ético esta labilidad, poniendo el criterio de la persona plenamente humana como horizonte de comprensión y universalización de toda ética. En este sentido, la eventualidad de la discapacidad en ningún momento obstruye el ejercicio de la condición humana que es por sí misma limitada y frágil.

En el curso de esta investigación, el nivel antropológico ricœuriano ha sido el lugar privilegiado desde donde puede ser leída la discapacidad a partir de la antropología del ‘homo *capax*’, es decir, desde la tarea de potencializar la misma condición humana. Esta potencialización se remite a la construcción de una subjetividad que nuestro autor ha denominado el “cogito *quebrado*” el cual, atravesado por el arco que va desde el simple ‘individuo’ a ‘la persona y la referencia identificante,’¹⁵⁹ pasando por la triada ‘describir, narrar, prescribir’¹⁶⁰, especialmente en éste último nivel -el ‘prescribir’- alcanza su dimensión ética. Dimensión que logra su densidad ontológica, al convertirse en *identidad narrativa* que, para el caso de la discapacidad, se ha configurado como una de las posibilidades de formarse ontológicamente.

Al interior del presente trabajo ‘El sí y la intencionalidad ética’¹⁶¹, se han configurado como la intencionalidad de una vida realizada, en la que la narración despliega la designación de sí en su momento deontológico, en este sentido, la estima de sí emerge como el fundamento del respeto por el otro diverso y diferente; es decir, el despliegue de la ipseidad donde la intencionalidad ética definida como ‘la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas’¹⁶² abre el campo para la construcción de

¹⁵⁹ Cfr. SO. Primer estudio. La «persona» y la referencia identificante.

¹⁶⁰ Idem., p. 108 y sig.

¹⁶¹ Ver SO., p. 214 y sig.

¹⁶² Idem., p. 176

comunidades inclusivas en las que los miembros con discapacidad sean considerados “como sujeto de dignidad que tiene derechos de atención;”¹⁶³ no solo eso, también en donde la intencionalidad de la vida buena –lograda- se apoye a partir del principio de la estima de sí, que sirve como el *ergon*¹⁶⁴ que califica al hombre en cuanto tal.

La estima de sí, desde la óptica de la discapacidad, ejerce su poder sobre todo como valoración de nuestra disposición de obrar intencionalmente y con iniciativa. “Cuando una circunstancia personal, como puede ser la discapacidad, amenaza con quebrar esta confianza, lo primero que se impone es alimentar, desde uno mismo y con la ayuda de los otros cuando sea preciso, aquellos mecanismos que permiten afianzarla”¹⁶⁵ Esta estima de sí, que se relaciona ‘... con y para el otro’, asume el discurso del yo, del “*Yo puedo*”, donde el acento principal ha de ser puesto en el verbo, en el poder-hacer al que corresponde, en el plano ético, el poder-juzgar. Este poder de juicio comienza, en primer lugar, con el juicio a sí mismo, a la autoestima de sí y, en segundo lugar, con el juicio al otro.

El trabajo de Ricoeur, desde la presencia real de la discapacidad, ha dirigido mi atención al hecho de que la conciencia de solicitud por el otro es exterior. En la función dialéctica compuesta por el dar y recibir, la capacidad de dar está en función de sí y la capacidad de recibir en función del otro; esta orientación hacia el otro, tiene una primacía de la ética sobre la moral capaz de convertirse en conminación y solicitud, donde “la bondad se dice a la vez de la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiese ser considerada buena si no fuese hecha en favor de otro, en *consideración* a él...la solicitud es un estatuto más fundamental que la obediencia a un deber.”¹⁶⁶

Es así como una antropología abierta desde el horizonte ético, plantea el estatuto fundamental de la ética hacia la discapacidad en función de la solicitud, donde la espontaneidad benévola, relaciona la estima de sí con la vida buena. Aquí está el eco de ser

¹⁶³ ETXEBERRIA, X. Aproximación ética a la discapacidad. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005. p. 31

¹⁶⁴ “Este *ergon* es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular.”
Idem., Op. cit. 183

¹⁶⁵ ETXEBERRIA, X. Aproximación ética... p. 24

¹⁶⁶ SO. p. 197

afectado en la relación con el otro. Este ser afectado hacia el otro es “la búsqueda de la igualdad a través de la desigualdad”¹⁶⁷ donde la estima de sí, tiene en su momento reflexivo, el deseo de una vida buena que despliega “entre los dos extremos de asignación a la responsabilidad, en la que la iniciativa procede del otro, y de la simpatía por el otro sufriente, en la que la iniciativa procede del sí que ama, al aparecer la amistad como un medio en el que el sí y el otro comparten en igualdad el mismo deseo de vivir juntos”¹⁶⁸ que asume la declaración compartida de la fragilidad, y finalmente de la mortalidad.

La solicitud añade esencialmente la dimensión de la *carencia*,¹⁶⁹ que hace que necesitemos de los otros; por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como un otro entre los otros, con todo lo que eso significa. La constatación de nuestras capacidades y de las propias limitaciones exige la igualdad, donde se afronta el asunto del poder, la pluralidad, la concertación, como mediación institucional que es indispensable para el paso por la justicia, centrada en el distribuir y compartir. Es así como, la conciencia lúcida de nuestras limitaciones representadas en las limitaciones de los otros reconocido en la institución comunitaria debe ser fundamentada por “nuestra firme convicción de que somos sujetos de dignidad... personas que desde ahí, desde lo que más importa, somos radicalmente iguales”¹⁷⁰ La institución es así una empresa de cooperación. Juzgado desde este principio, la discapacidad tampoco sería motivo para exclusión y discriminación.

Gracias al rodeo por la metáfora, a su función retórica y poética en el contexto del discurso figurativo ricoeuriano, que tiene en cuenta la innovación semántica y la trasgresión metafórica en el proceso que el autor llama ‘transformación’, he podido ver como la discapacidad, desde esta perspectiva, puede ser dicha de múltiples maneras. No hay nada novedoso en ello, sin embargo, con el rol de la palabra la narración acerca de las personas con discapacidad, en conexión con las múltiples acciones, incluyendo la pretensión de vedar el “tabú” de la discapacidad como una enfermedad, aspira a la interpretación de la

¹⁶⁷ Idem., 200

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ Idem. 201

¹⁷⁰ ETXEBERRIA, X. Aproximación ética... p.46

discapacidad desde la Identidad narrativa. La discapacidad se remite de paso a lo que Ricoeur denomina ‘antropología de la incoincidencia’ dentro del campo semántico del ‘padecer’, buscando un apoyo de la identidad ‘móvil’ pretendiendo, así, rescatar la descripción de la identidad de las personas con discapacidad que permanece en la pura historia clínica, inscrita todavía como ‘enfermedad’ y no como condición de vida.

Una de las tantas dificultades que encontré al acercarme al fenómeno de la discapacidad y a la reflexión sobre ella se dio en el ámbito del lenguaje. Evidenciar que la producción de discursos y narraciones en el área médica y social han permitido la reconstrucción de los significados clínicos, políticos y estéticos sobre discapacidad, me permitió durante la investigación reconocer cómo la articulación social de este fenómeno se ve mediada, entre otros, por sentimientos como la compasión o el asco, emociones que jugaron un papel importante en el tipo de relaciones, modos de percepción e imaginarios personales en torno a la discapacidad y a las personas con discapacidades.

Me pude dar cuenta que, desde el lenguaje social, las construcciones sobre discapacidad son necesarias pero también es necesario escuchar cómo la discapacidad se dice a sí misma, cómo se construyen historias, relatos lineales que atraviesan el pasado histórico de cada individuo y que llevan a la escucha atenta de la sociedad en que la discapacidad, como posibilidad latente, se hace presente como relato significativo que moviliza la contingencia del ser frágiles, lábiles y a la vez se configura como perfil de la identidad personal en la diada entre capacidad y fragilidad

Pretender cerrar el círculo que se ha abierto y que lleva a la vinculación entre discapacidad y filosofía, me ha dejado más incógnitas que respuestas, sin embargo puedo afirmar, por último, que la discapacidad debe reconocerse como el conjunto de condiciones que hacen posible una humanidad dotada de valor íntimo y permanente, en la que se debe reconocer la dignidad de cada individuo particular. Alejarnos lentamente del accionar prejuicioso y liberar nuestro pensamiento de la actitud discriminatoria que lleva a la expulsión del otro distinto, diferente y diverso, es la pretensión última de la identificación con el otro como si él fuera yo mismo. Gracias a la postura ricœuriana del reconocimiento

es posible proteger al otro y considerarlo como un valor a cuidar, tomarnos en serio su dolor, su padecimiento y su condición, cualquiera que esta sea, resuelve, en cierta medida, el problema de la indefensión, de la vulnerabilidad.

Vincular el fenómeno de la discapacidad con la filosofía -en este caso particular al trabajo filosófico desarrollado por Paul Ricœur- en apariencia dos temas tan distantes uno del otro, resulto ser un proceso que abrió una infinidad de universos paralelos evidentes en la investigación y en la escritura del texto. Intentar limitar tal vinculación a este primer estudio ha sido una tarea difícil y emotiva, dejar cosas fuera o apenas insinuadas ha sido verdaderamente difícil, tanto es así que el sentimiento que me embarga al finalizar este proceso es de arrepentimiento por el pecado de omisión que pude haber llegado a cometer.

BIBLIOGRAFÍA

AGÍS V, M. Aproximaciones a la persona: Paul Ricœur y Emmanuel Mounier. En: *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricœur*. Universidad de Santiago de Compostela. 2003

ALBRECHT, GL. *The Disability Business: Rehabilitation in America*. Newbury Park: SAGE Publications. 1992

ALMEIDA, ME; ANGELINO, MA; KIPEN, E; LIPSCHITZ, A; MARMET, M; (et al). Nuevas retóricas para viejas prácticas. Repensando la idea de diversidad y su uso en la comprensión y abordaje de la discapacidad. En: *Política y Sociedad [base de datos en línea]* Vol. 47 No. 1 (2010); Disponible en ProQuest.

ETXEBERRIA, X. *Aproximación ética a la discapacidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005

BARQUERO, V. JL & Grupo Cantabria en Discapacidades. Unidad dos: "Evolución histórica de los modelos en los que se fundamenta la discapacidad". En: Programa docente y de difusión de la CIF [en línea]. (octubre., 2003) Disponible en: <<http://usuarios.discapnet.es/disweb2000/cif/PDF/unidad2.pdf>>

BEGUÉ, MF. *Paul Ricœur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003

_____, El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricœur a la fenomenología del querer. En: *Acta de fenomenología latinoamericana*. Vol. III, (2009). Disponible en: <http://www.clafen.org/AFL/V3/677-690_Begue.pdf>

BENAVIDES D, J. Medios y discapacidad: La presencia de la discapacidad en los medios de comunicación. En: *Revista Telos*. No. 62 Segunda Época. (Enero-Marzo 2005)

BERNÁNDEZ, M. Paul Ricœur: un acercamiento al símbolo. En: *Revista del centro de investigación, Universidad la Salle, México*. Vol. 5., No. 019 (Jul- dic., 2002). Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/342/34251909.pdf>>

BIEDMA L, J. Hermenéutica del sí mismo en cuanto otro. En: *Boletín Millares Carlo*, No. 26 (2007). Disponible en: <dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2592818>

CHANDLER, Eliza. Sidewalk stories: The troubling task of identification. En: *Disability Studies Quarterly (DSQ) [en línea]*. Vol. 30., No. 3/4 (2010) Disponible en: <<http://dsq-sds.org/article/view/1293/1329>>

CONILL, J. Experiencia hermenéutica de la alteridad. En: EN-CLAVES del pensamiento. Año II., No. 4. (dic., 2008). Disponible en línea: <<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-879X2008000200002&script=sciarttext>>

CORIAT, S. Discapacidad. ¿Estigma o atributo? En: Fundación Rumbos [en línea] (28 de mar., 2003). Disponible en: <<http://www.rumbos.org.ar/discapacidad>>

Cúpich, Z; Campos B, ML Discapacidad y subjetividad: algunas implicaciones en el ámbito educativo En: Revista Mal estar e subjetividade Vol. 8, No. 4 (dic., 2008). Disponible en: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v8n4/03.pdf>>

DAVISON, M. Concerto for the left hand. Ann Arbor: The University of Michigan press, 2008

La W Radio. [Audio en línea] (17, Jun., 2009). Disponible en:< <http://www.wradio.com.co>>

DE SHONG, S. "Ability, disability, and the Question on Philosophy." En: [en línea] Essays in Philosophy, Vol. 1, No. 1, (Ene., 2008). Disponible en: <<http://commons.pacificu.edu/eip/vol9/iss1/8/>>

Documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) 80. Política pública nacional de discapacidad, 2004. Disponible en línea: <<https://www.icbf.gov.co/transparencia/derechobienestar/conpes/conpesdnp00802004.html>>

DOMINGO M, T. Respeto. Disponible en: <<http://www.mercaba.org/DicPC/R/respeto.htm>>

DOUGLAS, M. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Volumen 2. London: Routledge. 2003

EDWARDS, SD. Definitions of disability Ethical and other values. En: KRISTIANSEN, K, et al. Arguing about Disability. New York: Routledge, 2009

FEDER KITTAY, E & CARLSON L. (edit.) Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010

FERRANTE, C. Cuerpo, discapacidad y habitus 'desfasados'. Ponencia. En: V Jornadas Nacionales Universidad y Discapacidad: de la exclusión a la inclusión social, Comisión Interuniversitaria Derechos humanos y Discapacidad, Ministerio Nacional de Educación y Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán. (Ag., 2008). Disponible en: <<http://hfnoticias.com.ar/noticia/index/62/746>>

_____, FERREIRA, A. Cuerpo, discapacidad y trayectorias sociales: Dos estudios de casos comparados. (Junio; 2008) Disponible en: <<http://www.um.es/discatif/documentos/FerranteFerreira2.pdf>>

FERREIRA, AV. Discapacidad, corporalidad y dominación: la lógica de las imposiciones clínicas En: XXVIII CONGRESO ALAS. (2º: 2009: Buenos Aires) Disponible en: <http://www.um.es/discatif/TEORIA/ALAS09_Ferreira.pdf>

FEITO, L. "Vulnerabilidad", En: ANALES del sistema sanitario se Navarra. [en línea]: Vol. 30, Suplemento 3 (2007), disponible en: <<http://www.cfnavarra.es/salud/anales/textos/vol30/sup3/suple2.html>>

FRAUME R, NJ. Diccionario Ambiental. Bogotá: ECOE. 2005

GARCÍA G, N. Alcances del enfoque de las capacidades en Martha C. Nussbaum. En: Foro Saga 10 años (Mar.; 2010). Disponible en: <<http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/Ponencias2010/NathalyGuzman.pdf>>.

GONZALEZ O, AE. Paul Ricœur: creatividad, simbolismo y metáfora. En: Revista Estudios en Ciencias Humanas. Facultad de Humanidades UNNE [en línea]. No. 3 (2006); Disponible en: <http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista3/Ricœur_gonzalez_oliver.pdf>

GULLÓN, G. La novela como acto imaginativo: Alarcón, Bécquer, Galdós, «Clarín». Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006 [en línea]. Disponible en: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-novela-como-acto-imaginativo---alarcn-bcquer-galds-clarn-0/html/00b080cc-82b2-11df-acc7-002185ce60642.html>>

GUTIÉRREZ R, E. Quiero mi derecho a adoptar: Andrea Vega. En: El Espectador [en línea] (13 nov., 2009). Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo172135-quiero-mi-derecho-adoptar-andrea-vega>>

HOLZAPFEL, C. Sobre el hombre lábil, el mal y la culpabilidad en Ricœur. En: Jornada de Homenaje a Paul Ricœur Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile [en línea] (27 sept., 2005). Disponible en: <<http://www.cristobalholzapfel.cl/articulos/C.Ricœur-mal.pdf>>

IAÑEZ D, A. Prisioneros del Cuerpo: la construcción social de la diversidad funcional. Vedra (A Coruña): Obra Social de Caja Madrid, 2009

JIMÉNEZ L, Antonio. La discapacidad y sus tipologías [en línea]. <<http://usuarios.discapnet.es/ajimenez/>>

JIMÉNEZ S, E. El significado oculto del término “necesidades educativas especiales”. En: Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado [en línea] vol. 42, (2001). Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/274/27404212.pdf>>

La mujer Biónica. En: Revista Semana [en línea]. (1, may., 2011). Disponible en: <<http://www.semana.com/gente/mujer-bionica/155845-3.aspx>>

LA ROTA, M; SANTA, S. Las personas con discapacidad en Colombia: una mirada a la luz de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. En: DeJusticia publicaciones [en línea] (22 oct., 2011). Disponible en: <<http://www.dejusticia.org/index.php?modo=interna&tema=antidiscriminacion&publicacion=1125>>

LE BRETON, David. La sociología del cuerpo. Buenos Aires: Nueva Visión. 2002.

LEHER, R. <<http://www.rivalehrer.com/r/frameset.html>>

LOVECCHIO, C. Ética y medicina narrativa: una perspectiva filosófica. Salamanca, 2009, 463 h. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca. Facultad de Filosofía. Doctorado en Filosofía Revisión de la Modernidad: Filosofía, Ciencia y Estética. Disponible en línea: <http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/76290/1/DFLFC_LovecchioC_EticayMedicinaNarrativa.pdf>

MACINTYRE, A. Animales racionales y dependientes. Barcelona: Paidós, 2001

MÁRQUEZ, F Mary Ann. En: Eterno Femenino. Madrid: Ediciones el Cobre, 2009

MARTÍN H, F. Paul Ricœur y la reconstrucción simbólica de la realidad. En: [en línea] REVISTA NEUTRAL Blanchot Y Sus Contemporáneos. Edición N° 1 (enero; 2011) <http://revistanneutral.files.wordpress.com/2011/01/neutral_01_paul.pdf>

MASIÁ C, J. “Revisión de la heteronomía en diálogo con P. Ricœur”. En: [base de datos en línea] Isegoría: Revista de filosofía moral y política, No. 5, (1992); Disponible en DIALNET.

_____, Dialogo entre existir y razonar. En: MASIÁ, J. DOMINGO MORATALLA, T. OCHAITA, A. Lecturas de Paul Ricœur. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998

MORENO A, M. Infancia, políticas y discapacidad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2010

MORRIS, J. Pride against prejudice. London: The Women’s Press. 1991

NUSSBAUM, M. Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership. Cambridge: Harvard University Press, 2006

_____, Women and work—the capabilities approach. En: The Little Magazine. [en línea] Vol. 1, iss.1 (may; 2000). Disponible en: <<http://www.littlemag.com/2000/martha.htm>>

OLIVER, M. Conductive education: if it wasn't so sad it would be funny. En: [base de datos en línea] Disability, Handicap and Society, Vol. 4, No. 2 (1989); Disponible en Taylor & Francis.

OLIVER, M. The Politics of Disablement. Basingstoke: Macmillan, 1990

OMS/ BANCO MUNDIAL. Resumen Informe Mundial sobre la Discapacidad. 2011. Disponible en línea: <http://www.who.int/disabilities/world_report/2011/summary.es.pdf>

ONU. Convención acerca de los derechos de las personas con discapacidad. Disponible en línea: <<http://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>>

PALACIO, A. El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Madrid: Grupo editorial CINCA. 2008

PATERSON, K; HUGHES, B. Disability Studies and Phenomenology: the carnal politics of everyday life. En: [base de datos en línea] Disability and Society, Vol. 14, No. 5 (1999); Disponible en Taylor & Francis

PELLAUER ,D. Ricœur: A guide for the perplexed. New York: CONTINUUM, 2007

PÉREZ DE LARA, N., La Capacidad de Ser Sujeto: Más Allá de Las Técnicas en Educación Especial. Barcelona: Alertes, 1998

PICONTO, T. “La justicia en Paul Ricœur: Un análisis polisémico” En: *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*. Vol. 4. Madrid: Editorial Dykinson, 2008

QUINN, M. The Complete Marbles. Disponible en: <<http://www.marcquinn.com/>>

RALSTON, C. et al. Philosophical Reflections on Disability. New York: Springer, 2010.

RICŒUR, P. *Caminos de reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. Crítica y Convicción, entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay. Madrid: Síntesis, 2003

_____.Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2010

_____.Finitud y Culpabilidad. Madrid: Tauros Ediciones S.A, 1969/1982

_____.Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI, 1987

_____.”Poder, fragilidad y responsabilidad”, En: Horizontes del relato. Cuaderno Gris, No. 2 (1997) Madrid: Universidad Autónoma de Madrid

_____.La metáfora viva. Madrid: Editorial TROTTA, 2001

_____.Lectures 2: La contrée des philosophes. París:Suil, 1999

_____.Lo Justo. Santiago: Editorial jurídica de Chile, 1997

_____.Sí mismo como otro, Madrid: Siglo XXI Editores, 1996

_____.Tiempo y Narración .Vol. II. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1995

_____.Tiempo y Narración Vol. I. Configuración del tiempo en el relato histórico. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004

_____.Wood, D; Clark, Sr. L., (aut.) La experiencia estética. Entrevista a Paul Ricœur extraída de “Con Paul Ricœur: Indagaciones Hermenéuticas”, M. J. Valdés et al., Caracas: Monteávila Latinoamericana, 2000

ROVALETTI, ML. La “historia clínica”: entre la verdad factual y la verdad narrativa. En: Acta de fenomenología latinoamericana. Vol. III, (2009). Disponible en: <www.clafen.org/AFL/V3/743-751_Rovaletti.pdf>

RIPA, L. Altruismo y egoísmo. En: TEALDI. JC, (Director) Diccionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá: UNESCO, 2008

SARAGA, E. Embodying the social: constructions of difference. New York: Routledge, 1998

SANESE, C. La relevancia ética de los Puzzling cases. En: INTERETHICA. Sala de facultad [en línea]. Disponible en: <http://ponce.inter.edu/nhp/contents/Inter_Ethica/pdf/puzzling_cases.pdf>

SCULLY, JL. Disability and the thinking body. En: KRISTIANSEN, K, et al. Arguing about Disability. New York: Routledge, 2009

SHAKESPEARE, T. Disability Rights and Wrongs. Abingdon: Routledge, 2006

SIEBERS, T. Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body. En: American Literary History [base de datos] Vol. 13 No. 4 (2001); p.750 [citado en diciembre 12 de 2012] Disponible en JSTOR

_____. Disability Aesthetics. En: Journal for Cultural and Religious Theory [en línea] Vol. 7 No. 2. (2006); Disponible en: <<http://www.jcrt.org/archives/07.2/siebers.pdf>>

SILVA, ML. Narrativa y configuración de identidades en Paul Ricœur. En: *Ágora: Papeles de Filosofía*. Vol. 25, No. 2 (2006), Disponible en: <<http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1314/1/06.Silva.pdf>>

SILVERS, A. Feminist Perspectives on Disability, En: [en línea] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/feminism-disability/>>.

SMITH, S. "Equality, identity and the Disability Rights Movement: from policy to practice and from Kant to Nietzsche in more than one move". En: *Critical Social Policy* [base de datos en línea] Vol. 25 No. 4 (2005); p. 256 [citado en noviembre 30 de 2011] Disponible en SAGE journals

TERZI, Lorella. The Social Model of Disability: A Philosophical Critique. En: *Journal of Applied Philosophy* [base de datos en línea] Vol. 21, No. 2 (2004); [citado en noviembre 15 de 2011] Disponible en Wiley Online Library

TREMAIN, S.(edit.) *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005

VALLE INCLÁN, R M del. *Flor de Santidad*. Madrid: Austral, 2007

VELA V, D. *Del simbolismo a la hermenéutica: Paul Ricœur (1950-1985)*. Madrid: editorial del consejo superior de investigaciones científicas, 2005

WOOD, D. *On Paul Ricœur: Narrative and interpretation*. Londres: Routledge, 1991

ZAPATA, G. Ética, fenomenología y hermenéutica en P. Ricœur. En: *Acta de fenomenología latinoamericana*. Vol. III, (2009). Disponible en: <http://www.clafen.org/AFL/V3/753-768_Zapata.pdf>

FIGURAS

Figura 1. QUINN, M. *Alison Lapper (8 months)* (2005) Disponible en: <<http://www.marcquinn.com/work/view/tag/alison%20lapper/#/2766>>

Figura 2. ROJAS, M Á. *David* (2005) Disponible en: <<http://www.banrepcultural.org/exposicion-miguel-angel-rojas.htm>>

