

DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v19i49.922>

LA UNIVERSALIDAD HEGELIANA PARA UNA PERSPECTIVA ÉTICA DE LA DISCAPACIDAD

Óscar Iván Parra Camacho*

RESUMEN. El pensamiento de G.W.F. Hegel ha vuelto a tener relevancia para la comprensión de los cambios históricos y de la producción de subjetividades. El argumento central de este artículo sostiene que para la consideración de una propuesta ética que propenda hacia la universalidad, se debe reflexionar sobre la discapacidad como concepto que media la relación constitutiva de la subjetividad con la diversidad corporal y psicológica. El sistema filosófico y la dialéctica de Hegel permiten exponer la manera en que la discapacidad, en tanto universalidad, es necesaria para comprender la inconsistencia de la sociedad capitalista. La propuesta ética de la discapacidad lleva a considerar la imposibilidad de sobrepasar la contradicción inherente en la identidad corporal y psicológica.

PALABRAS CLAVE. Discapacidad; ética; Hegel; identidad; universalidad.

THE HEGELIAN UNIVERSALITY FOR AN ETHICAL PERSPECTIVE OF DISABILITY

ABSTRACT. The thought of G.W.F. Hegel has come back relevant for the comprehension of historical changes and the production of subjectivities. The core argument of this article asserts that for the

* Investigador del Centro de Pensamiento Dis/capacidades, corpodiversidades y corpodisidencias de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: oparrac@unal.edu.co

consideration of an ethical proposal that tends towards universality, disability must be reflected as a concept that mediates the constitutive relation of subjectivity with bodily and psychological diversity. Hegel's philosophical system and dialectics allow to display the way in which disability, as universality, is necessary to comprehend the inconsistency of capitalist society. The ethical proposal of disability leads to consider the impossibility to overcome the inner contradiction of bodily and psychological identity.

KEY WORDS. Disability; ethics; Hegel; identity; universality.

INTRODUCCIÓN

La concepción moderna de la subjetividad depende de la centralidad de la identidad y de la diferencia con el otro. La idea que conforma la identificación es la capacidad que tiene el sujeto de reconocerse como ser independiente y diferenciado, tanto en su corporalidad como en las creencias y actitudes. Evidentemente, este discernimiento tiene repercusiones políticas importantes en tanto se considera que existe una distancia entre el yo y el otro. Incluso, en las ciencias sociales y en las humanidades modernas persiste cierta conflictividad entre el individuo y la sociedad, de manera que el individuo busca resistir la absorción social de sus cualidades identitarias que lo separan del resto (Hall, 2003).

Si la persistencia de la identidad depende de resaltar la particularidad de las cualidades que conforman a determinados sujetos, la proximidad puede causar conflictos ontológicos, en especial si la interacción con otros altera la concepción de sí. Aprender una identidad supone el reconocimiento o la negación de una relación subjetiva con otros y con el entorno.

Sin embargo, como se pretende fundamentalmente en este escrito, tanto la particularidad como la identidad no se pueden leer en términos definitivos; cualquier afirmación traerá consigo una negación determinada. En clave hegeliana, la comprensión de la subjetividad no puede quedarse en la observación de la particularidad dado que de manera inmediata emerge su negación y su contradicción. Por tanto, revisar la relación constitutiva de la

identidad con la universalidad es un imperativo si se pretende profundizar, en términos éticos y epistemológicos, sobre la subjetividad.

De esta manera, el texto se estructura para dar cuenta de una óptica hegeliana para el abordaje de la subjetividad y de la discapacidad, más allá de la identidad y de la particularidad. En primer lugar, se revisan interpretaciones actuales de filósofos, sociólogos y psicoanalistas acerca de la universalidad hegeliana. En segundo lugar, se analiza cómo la universalidad propuesta por Hegel necesariamente conduce a repensar el cambio social y cultural, y cuáles son sus repercusiones sobre la comprensión ética de la discapacidad.

LA UNIVERSALIDAD Y LA IMPOSIBILIDAD DE SUPERACIÓN DE LA CONTRADICCIÓN

La intervención de G. W. F. Hegel en la discusión kantiana del conocimiento posibilita el resalte de la razón y la elevación de la contradicción como aporía necesaria e insuperable. De ahí que hablar en términos de universalidad responde a la presencia inmanente de la dialéctica en cualquier determinación ética y política.

La inquietante idea de la cosa en sí es resultado de la lógica kantiana de los límites del entendimiento humano de la realidad cognoscible. Suponer que la cosa en sí es sintética y definitiva, para Hegel es un craso error dado que la cosa no solamente es en sí, sino para sí, y en sí y para sí. Hegel determina que el conocimiento excede a la *certeza sensible* en tanto el objeto no es simplemente un *este* indiferenciado, ni el sujeto simplemente *supone* que sabe sobre el objeto partiendo de sus sentidos. De este modo, la cosa no puede existir por sí misma, autónomamente, dado que es mediada por otra cosa o por un yo (Hegel, 1994, p. 64-66).

El objeto es por definición en una oposición de otro. La relación de la cosa con su negación es intrínseca y la afirma; para Hegel esta negación también se halla en la definición de la consciencia (Hegel, 1994, p. 23-24). La dificultad estaría en pensar que el sujeto es indivisible y fácilmente identificable. En Kant, la síntesis de lo múltiple es clave para esa identificación porque se suscita una delimitación categórica del objeto. La lógica hegeliana trasciende esa imposición de la identidad porque necesita de la contradicción interna del objeto, al igual que del sujeto.

La centralidad de la negación en el pensamiento de Hegel se debe a su función autorreferencial. Es decir, la determinación viene acompañada de su negación, la cual, a su vez, es una proposición negativa. Entonces, la negación también es susceptible de ser negada: la negación de la negación (Dieter, 2003, p. 319). La negación de la negación es un movimiento que transita por la otredad para volver a la determinación (Dieter, 2003, p. 321). ¿Qué sucede cuando la negación se efectúa sobre la subjetividad?

La noción de universalidad está atada a la lógica desarrollada por Hegel en tanto la subjetividad requiere y es producto de la negación. La limitación de concebir la identidad únicamente desde la afirmación particular es la omisión de la no-identidad en la ecuación. Si el sujeto se acerca a lo que determina como su identidad, no le será posible encontrarla en contraste sin el otro porque este en tanto negación es condición para su determinación. En consecuencia, la ilusión que encuentra Hegel es el ‘sujeto en sí’ porque al mismo tiempo es *en otro*.

La inevitabilidad de la negación y por ende de la doble negación implica la generalidad determinante de la contradicción en el pensamiento de Hegel. Esta no es una contradicción concebida tradicionalmente en el sentido peyorativo, sino debe ser entendida como necesaria para cualquier afirmación. La relación que sostiene la negación con la contradicción pone en evidencia que la definición del ser contiene lo que no es. Así, la identidad es relativa y contradictoria; la imprecisión que resulta de la identificación unívoca se debe a la inestabilidad de su proposición dado que se encontrará eventualmente en contradicción consigo mismo (McGowan, 2019, s.p).

La refutación hegeliana de la ley de identidad y del principio de no contradicción, como explica Todd McGowan, no supone una dificultad para la comprensión de la subjetividad en el mundo. Por el contrario, se debe replantear la función primaria de la contradicción en el conocimiento como necesaria:

Donde Kant cuenta con la firme distinción entre proposiciones analíticas en las que el predicado está contenido en el sujeto y proposiciones sintéticas en las cuales no está, Hegel sostiene que todas las proposiciones son en algún sentido necesariamente sintéticas. Es imposible afirmar la autoidentidad (McGowan, 2019, s.p., traducción propia).

La traducción de la palabra *Aufhebung* al español, la cual es central en la comprensión de la dialéctica hegeliana, es subsunción/superación (o sublation al inglés). El sentido tradicional de la subsunción ha sido interpretado como la superación de la contradicción que se presenta en la negación de la negación, volviendo al punto inicial de la cosa en sí con la absorción del otro. Sin embargo, Gillian Rose afirma que otra noción de *Aufhebung* podría referirse a la experiencia de la contradicción entre la percepción de la consciencia sobre sí misma y su existencia real (Rose, 1995, p. 103). Esta relación con la contradicción posibilita la emergencia de un *conocimiento absoluto*, en el que la consciencia logra dar cuenta de la presencia del otro en su *devenir*:

El nacimiento interno o el devenir de la sustancia es un tránsito sin interrupción al externo o al ser allí, es ser para otro y, a la inversa, el devenir del ser allí el retrotraerse a la esencia. El movimiento es, de este modo, el doble proceso y el devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene en sí los dos como aspectos; juntos, los dos forman el todo, al disolverse ellos mismos, para convertirse en sus momentos (Hegel, 1994, p. 33).

Para ilustrar la subsunción, se podría afirmar que la discapacidad es en sí misma una cualidad física o psicológica del ser humano que se distingue de otras corporalidades o psicologías, denominadas normales o funcionales. La discapacidad se piensa en relación con la capacidad porque se identifica la diferencia entre una experiencia y otra. Sin embargo, al reconocer la contradicción entre la discapacidad y la capacidad, la subsunción conlleva hacia la imposibilidad de concebir la humanidad de manera estática y homogénea. Mantener la imposición de corporalidades y psicologías anuncia que el conocimiento de lo humano se restringe a una certeza sensible la cual ignora la negación de su experiencia.

La universalidad acoge la importancia de la negación y de la contradicción según la lógica empleada por Hegel fundamentalmente porque existe un *reconocimiento* de la otredad en la determinación del sujeto político. La universalidad no se puede aprehender sino a través de la particularidad dado que esta es lo que se puede identificar del todo y de la infinitud. En relación con lo universal, lo particular siempre se encuentra en exceso o en defi-

ciencia, dado que lo elude o le es insuficiente. La consecuencia inmediata es que, en apariencia, la división corresponde al universal, y la totalidad al particular (Žižek, 2008, p. 43-44). A primera vista, esta inferencia sobre la universalidad y la particularidad no es sino parte de la consecución de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, las consecuencias que acarrea la universalidad sobre la consideración de la identidad son fortísimas, especialmente porque esta es resultado de la particularidad, sea en exceso o en deficiencia.

El reconocimiento de la subjetividad se nutre necesariamente de la universalidad, pero se muestra directamente como particular. De ahí, la importancia de la negación en el reconocimiento de sí; la otredad es la que permite contradecir la particularidad, pero no como mera coexistencia. Por el contrario, la otredad viene con una carga ontológica y se enfrenta con la resistencia de la identidad del particular:

Desde una perspectiva auténticamente dialéctica, deberíamos intentar alcanzar (o apoyar la necesidad de) exactamente lo opuesto: la herida como tal es liberadora –o, más bien, contiene un potencial liberador–. De modo que, si bien deberíamos problematizar el contenido positivo de la universalidad que se impone (esto es, el contenido particular que esta universalidad privilegia en secreto), también deberíamos apoyar plenamente el aspecto liberador de la herida (para nuestra identidad particular) como tal (Žižek, 2016, p. 147).

Desde la óptica neoliberal, el capitalismo tiene la capacidad de servir de plataforma extensiva para brindar las posibilidades, esencialmente de consumo, para la inclusión y el respeto por las poblaciones *minoritarias, vulnerables y oprimidas*. Por fuera de una perspectiva crítica, esta victoria de la justicia social y de los derechos humanos es una victoria del capitalismo. La forma de la universalidad bajo la que se presenta el sistema capitalista se expresa en tal inconsideración con el sufrimiento humano. De manera que debe acudir a la ideología de la diversidad, acoplada a una subyacente e inmanente libertad individual.

La otredad atravesada por los prismas de la mercancía y del valor de cambio se estanca en la *simpatía* y en la *caridad*; en la asistencia. La aparente universalidad del capitalismo no evidencia sino su imposibilidad para hu-

manizar a todas las poblaciones. En este sentido, y pese a las provocaciones políticas del término, la política de identidad es actualmente la enemiga principal de cualquier búsqueda de la universalidad. La implicación de la inclusión social, amparada en el ya corroído régimen democrático, es que sus resultados paliativos apartan a las masas del reconocimiento de la otredad. Al mismo tiempo, la fijación de los movimientos sociales por reivindicar categorías y prácticas propias de identidades diversificadas y diferenciadas puede también afectar la consideración universal de lo humano en la modernidad.

El capitalismo requiere de las identidades particulares para relacionarlas con la producción de mercancías (McGowan, 2020, s.p). Desde la particularidad, la imposición de la mercancía como mediación de la relación social avanza hacia una ética extremadamente utilitaria y deshumanizante. La adaptabilidad del mercado a la necesidad de reconocimiento y al deseo del sujeto encaja bastante con la competencia entre identidades. Por ende, las políticas de identidad procuran dar lugar a los particulares dentro de un mercado de satisfacción de la identidad.

Para cualquier proyecto emancipatorio o lucha por la libertad, la identidad puede ser una ilusión porque se basa en el dominio de la autoridad social. En contraste, la universalidad solamente se puede encontrar en los movimientos sociales y en las demandas que reivindican valores universales como la igualdad o la libertad, en tanto estos son los ausentes en la sociedad (McGowan, 2020). Por este motivo, las políticas de identidad buscan que la particularidad anule la búsqueda de la universalidad mediante la inclusión en el mercado. Sin embargo, como advierte Mari Ruti (2018), la universalidad también implica el desafío a la tradición y a la cultura, esperando la ruptura de los lazos de la singularidad con la particularidad identitaria (p. 45). La ética de la universalidad, en especial de acuerdo con los teóricos actuales más representativos (Slavoj Žižek, Alain Badiou, Paul Eisenstein y Todd McGowan), advoca por el evento/la ruptura que conduzca a la emergencia de un mundo nuevo para los sujetos marginalizados.

La universalidad no puede desligarse de la historia, entonces su comprensión concreta es requerida. La universalidad concreta, en relación con el devenir histórico, requiere de la interpretación de la particularidad y de la contingencia que atraviesan al sujeto (Žižek, 2012, p. 359). Parece que la percepción inmediata de la realidad pone sobre manifiesto la dificultad

para interpretar, dado que la particularidad es “*la posición particular subjetiva de la cual la Noción universal es aceptable para mí*” (Žižek, 2012, p. 360, traducción propia, cursiva original). Fundamentalmente, la universalidad concreta acude a su negación, expresada en la subjetividad históricamente situada, para salir de su condición abstracta a través del conocimiento del contenido de su realidad. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de esta universalidad?

Según Slavoj Žižek, la universalidad debería ser vista desde la inconsistencia de la particularidad (Žižek, 2016, p. 272), mientras que para McGowan, la universalidad es la ausencia que los particulares comparten (McGowan, 2020). Ambas nociones acuden a la ausencia y al vacío de la subjetividad para desarrollar desde la universalidad una apuesta ética ante la desigualdad y la opresión propias del capitalismo:

El tópico de cómo el capitalismo global corroe y destruye los mundos de vida particulares debería contrarrestarse con la cuestión de cómo dichos mundos de vida particulares siempre están basados en la dominación y la opresión, y esconden (o no) antagonismos ocultos; la universalidad emancipatoria que surge es entonces la universalidad de aquellos que no pueden encontrar «su lugar apropiado» dentro de su mundo particular, el vínculo lateral entre los excluidos en cada mundo de vida (Žižek, 2016, p. 273).

Partiendo de la dialéctica hegeliana, la contradicción no logra ser subsumida y la implicación ética se encuentra en la aceptación de la contradicción en el discurso y en la acción política. Los remanentes de la otredad son implacables en cualquier proclamación de la particularidad, el llamado ético es la recuperación de la contradicción para encontrar la universalidad emancipatoria. He ahí la importancia de la razón para la confrontación de la hegemonía y de la ideología basadas en la identidad: la posibilidad reflexiva que tiene el sujeto para encontrar las contradicciones sobre las que se sustenta la dominación del sistema social por el capitalismo.

La idea de la libertad, atravesada por su concepción universal, no tiene realización si algunos grupos sociales no la disfrutan. La libertad significaría la erradicación de la opresión de la otredad, sin el velo de la identidad. Sin

embargo, es importante no desconocer que el reconocimiento de la división interna del sujeto se debe en parte a la función constitutiva del otro en sí mismo. La negación que es el otro para el sujeto acarrea consigo consecuencias para la definición de la conciencia y del lugar en el mundo. Por eso, aferrarse a la identidad ofrece la posibilidad de rechazar al otro porque este es amenazante y, sin embargo, necesario. En última, la reafirmación de la particularidad en la identidad ofusca la conexión inherente con la otredad y con la negación, que en la que la universalidad persiste (McGowan, 2020).

En términos formales, especialmente los propuestos por McGowan (2020), la particularidad está del lado de la política conservadora, mientras que la universalidad de la emancipatoria. Por supuesto que la lucha de quienes reivindican las múltiples expresiones de la otredad tiende a la universalidad, sin embargo, mediada por el prisma de la identidad.

En este sentido, la interseccionalidad evoca la necesidad de revisar la política emancipatoria dado que requiere la conjunción de múltiples debates teórico-políticos, e.g. anticapitalistas, poscoloniales, feministas y anticapacitistas. Incluso, la interseccionalidad es un concepto de alcance descriptivo porque hace explícita la complejidad de la realidad social en lo referente a las estructuras y matrices de la opresión, el privilegio y la dominación. No obstante, la interseccionalidad conserva la fijación sobre las identidades y tiende a concebir la universalidad como una *apercepción trascendental* kantiana.

A través de esta refutación de la centralidad de la identidad también se pretende rescatar la valoración positiva de los movimientos sociales y los logros progresistas con el rescate ético de la universalidad (Ruti, 2018, p. 37-38). Siguiendo la lógica hegeliana, es imposible demandar coherencia en la identidad porque sería negar la división interna de la subjetividad. Por el contrario, la coherencia de la universalidad tiene más que ver con la aceptación de la contradicción inherente, al igual que de su falibilidad, al sujeto en referencia con sus actos. La elevación de esta proposición es que la ética emancipatoria y la responsabilidad colectiva solamente son posibles desde la universalidad.

La consideración ‘compleja’ del sujeto desde la perspectiva de la interseccionalidad solamente evidencia la unión de las partes que lo componen, especialmente a través de la aplicación de categorías que describen la diferencia de la cualidad o del comportamiento con respecto de la norma.

El problema sería que este enfoque no logra encapsular todas las identificaciones individuales posibles. La limitación de la interseccionalidad, en términos éticos, se corresponde con las implicaciones epistemológicas de rechazar la universalidad: la desconexión de las intenciones y de las acciones particulares entre la proliferación de las diferencias identitarias.

La identificación del sujeto destaca enmarcamientos ajustados a normativas sociales contrahegemónicas. Es decir que la decisión consciente de afirmarse de una manera u otra corresponde a la aceptación de definiciones reguladas por una colectividad. ¿Dónde queda la negación y la contradicción en la interseccionalidad? Según McGowan (2020), la no pertenencia es lo que la lucha desde la particularidad pierde de vista; los particulares pertenecen a la estructura social, aunque sin conexión necesaria entre ellos. Es más, el mismo autor considera que la epistemología que sustenta al conservadurismo y al liberalismo coincide en la formación del Estado porque inician con la formación de universales a través del agregado de particulares. Sea acudiendo a un estado de naturaleza o a intereses comunes que favorecen al interés individual, el conservador y el liberal justifican la conformación de identidades colectivas en relación con grupos alienados por motivos religiosos, políticos o económicos.

Hay que aclarar que la interseccionalidad no debe ser acusada de liberal o de conservadora, sino que se señala que epistemológicamente esta se sustenta en la misma fuente particularista. Además, al aferrarse a la regla del particular, los sujetos pueden aceptar con docilidad la imposición de normatividades y prácticas de corte autoritario. El reclamo de la diferencia para sostener la identidad necesariamente implica una reafirmación de la distancia entre subjetividades, una distancia imperiosa para la dominación.

La aparición de la universalidad, como ausencia e inconsistencia de las particularidades agregadas, es una postura ética negativa en tanto evidencia el uso de artilugios ideológicos para enmascarar la contradicción como oposición (McGowan, 2019). Esta oposición significa que se subsumen las contradicciones mediadamente por el consenso democrático y las dinámicas del mercado, desconociendo el conflicto social, la opresión y la violencia. La universalidad obliga a la sociedad a encararse a sí misma y a sus contradicciones, haciendo posible una auténtica responsabilidad colectiva.

LA DISCAPACIDAD COMO NEGACIÓN DE LA NORMALIDAD

La aproximación ética de la universalidad a la consideración de normalidad es totalmente antitética. La normalidad implica una barrera entre lo normal y lo anormal. Esta separación categórica supone la imperfección del orden social por la existencia de ciertos sujetos incómodos y amenazantes. En principio, para pensarse la normalidad se podría partir de una mayoría estadística, la cual revelaría una consistencia en la composición social. Por ejemplo, si el número de personas con discapacidad en relación con las personas sin discapacidad es bastante bajo, entonces la sociedad podría considerar que la discapacidad es un fenómeno marginal. Y aún, sin la marginalidad no se podría considerar la normalidad.

Volviendo a la filosofía especulativa de Hegel, el *re-conocimiento* de algo se puede interpretar como la re-cognición de su no-identidad (Rose, 1995, p. 60). El reconocimiento es entonces resultado de la negación de la negación en tanto la condición para conocer es desconocer. El sujeto debe negar la identidad del objeto para interpretarla más allá de una simple y rígida determinación del objeto en sí. Para Žižek, la afirmación del psicoanalista Jacques Lacan *la vérité surgit de la méprise* quiere decir que la verdad emerge de la mala aprehensión porque el ocultamiento es inmanente a lo verdadero (Žižek, 2016, p. 83). Desconocer es errar en la apreciación, reconocer es confrontar la primera impresión. Cuando la sociedad *re-conoce* la discapacidad porque se acerca a esta, encuentra que no es exclusiva de unos pocos sujetos. Examinando tanto el modelo médico como el social, la discapacidad comprende los condicionamientos de ciertas cualidades humanas, pertenecientes al psiquismo o a la corporalidad. En consecuencia, la discapacidad no se restringe al Síndrome de Down o a la paraplejia; la depresión o los trastornos obsesivos-compulsivos (TOC) podrían calificar dentro de los parámetros de la discapacidad psicosocial que debe ser tratada con medicamentos y terapias que regulan el comportamiento.

Una postura más radical implica que la discapacidad es resultado de la sociedad, no como construcción social, sujeta al relativismo epistémico, sino que es resultado de la normalidad. Aquella es la negación de esta, y su doble negación es el reconocimiento de que la discapacidad es la contradicción inherente de la normalidad en la sociedad. En términos hegelianos, la nor-

malidad se corresponde con una particularidad que pretende ser universal, mientras que la discapacidad es la ilustración prístina de la universalidad. Reconocer la discapacidad es reconocer la falta frente a la necesidad y la expectativa social de la funcionalidad.

¿Por qué se piensa que la persona con discapacidad requiere de asistencia, mientras que los demás requieren apoyo? El odontólogo, el abogado o el psicólogo son soportes sociales para cualquier sujeto, pero el cuidador se designa para la persona con discapacidad. Es decir que la discapacidad no se corresponde directamente con el cuidado que requieren ciertas corporalidades, en especial porque al observar detalladamente, todos los sujetos precisan del soporte externo. La contradicción se encuentra en que la autonomía reducida es una característica exclusiva de la discapacidad, pero lo cierto es que nadie es completamente autónomo.

Este es el lugar para pensarse la postura ética de la discapacidad porque su proximidad con la universalidad es una muestra de la falta, de la ausencia y de la inconsistencia simbólica. La discapacidad revela cómo la vulnerabilidad humana es inaceptable para el funcionamiento de la sociedad. Es más, la discapacidad se puede pensar como el síntoma de la disfuncionalidad del capitalismo para reproducirse en todas las poblaciones, para llevar bienestar y vida. La discapacidad puede reconciliar al sujeto con la diversidad de cualidades y expresiones del cuerpo y de la mente. La discapacidad es *para sí* (y también *en otro*) dado que es el reflejo de un sujeto *capaz* en sí, su negación inmanente.

El rescate identitario de la discapacidad no permite encontrar su universalidad porque la reduce a una condición particular. Esto se evidencia en los movimientos sociales y en las políticas públicas: en los primeros, la discapacidad se tramita como una identidad para reafirmar públicamente, al igual que se reivindica la importancia de las transformaciones en el reconocimiento de las poblaciones con discapacidad, sus problemas, demandas, necesidades y potenciales; en las segundas, la discapacidad es para la tecnocracia vista y tratada como un caso o un objeto de estudio, sobre el cual se pueden emprender acciones específicas y dirigidas, pero se concentran en la inclusión dentro de la sociedad, de nuevo como población separada y diferenciada del resto.

La manutención de la diferencia resulta también en reforzar las distancias entre las poblaciones oprimidas. Si la política pública de la discapacidad

se soporta en la identidad, se reduce la acción gubernamental a una consideración homogénea de la discapacidad. La compensación que ofrece el Estado a la particularidad con las políticas de inclusión y los enfoques diferenciales puede entenderse como la generación de un sistema burocrático para la manutención de la necesidad. Es decir, la intención directa del Estado no es la superación de la opresión corporal, y mucho menos la conexión con la universalidad, sino remarcar la particularidad en la discapacidad para hacerla manejable dentro de las capacidades del Estado.

Una dificultad similar se encuentra en los movimientos sociales porque, pese a su interacción directa con la universalidad, muchos discursos respecto de la discapacidad pretenden la identificación y la elevación de la particularidad. Por ende, la discapacidad pierde su potencial de referencia ética porque acude a la diferencia para pensarse la condición humana. Sin embargo, la valoración positiva de la inclusión y de las luchas sociales, siguiendo la argumentación de Ruti (2018, p. 35), repercute especialmente en la relevancia que ha adquirido la discapacidad en la contienda pública. En efecto, el discurso sobre la discapacidad ha cambiado; las innovaciones tecnológicas, los debates filosóficos y el activismo político han multiplicado las opciones y las posiciones sobre la discapacidad porque cuestiona la misma existencia humana. No es sorprendente que la discapacidad ocupe un papel central en las discusiones y las agendas posthumanistas y transhumanistas.

La discapacidad como negación de la normalidad debe ser reconocida como determinación concreta, como imposibilidad de subsunción de la contradicción. Es precisamente ahí donde se encuentra la universalidad de la discapacidad en este momento histórico, en el que conceptos (y teorías) como capacitismo, *creep* o *freak* son empleados para redimensionar la interacción de la discapacidad con la cultura, el poder político y el capitalismo. El supuesto ético de la discapacidad no puede estar basado en valores particulares que favorezcan la dominación como la caridad o la piedad. Por el contrario, el punto de partida de una ética universalista de la discapacidad requiere de valores como la igualdad o la libertad para establecer relaciones auténticas con la diversidad de corporalidades y psiquismos. Además, si las consideraciones éticas sobre la discapacidad invitan a la conservación de la identidad habría conformidad con la inclusión dentro de la sociedad.

Una ética de la discapacidad que se acoge a la universalidad encuentra la necesidad de una mediación no excluyente de particularidades. Sin embargo, en una realidad concreta la universalidad termina por demostrar la imposibilidad de resolver la contradicción entre particulares. Pensando en el reconocimiento de la caridad como valor mediador de la discapacidad, se aplica como compensación de las experiencias particulares, pero sin intención o capacidad para resolver la concepción de la discapacidad como subjetividad que interactúa socialmente. Si bien se relaciona la caridad con el aspecto económico, también expresa la separación entre el donante y el receptor, el normal y el anormal. Si una acción similar estuviese mediada por un valor universal como la igualdad, el donante se vería forzado a negarse a través del receptor para subsumir esa relación normal-anormal. En la negación de la negación, el donante vuelve a sí atravesado por el receptor para re-conocer que no existe el donante, ni el receptor en una relación de igualdad auténtica.

Esta disolución es necesaria para el devenir de la universalidad de la discapacidad. No hay un punto de llegada desprovisto de *fuera* de la conciencia porque la igualdad o la libertad no se expresarán satisfactoriamente. La universalidad, entonces, será siempre necesaria para el movimiento de la subjetividad hacia el conocimiento y hacia la acción política, en especial la emancipatoria. La ética de la discapacidad debe entonces migrar hacia la universalidad para el reconocimiento de su potencial emancipatorio, para repensar lo humano, lo corporal y lo psicológico.

EL ABSOLUTO Y LA NEGATIVIDAD DE LA DISCAPACIDAD

En la Adición del párrafo 258 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel establece que:

El Estado en sí y para sí es un todo ético, la actualización de la libertad; y es un propósito absoluto de la razón que la libertad deba ser actual. El Estado es el espíritu en la tierra y conscientemente realizándose a sí mismo ahí (Hegel, 2008, p. 232, traducción propia).

Luego, Hegel, confrontando el concepto del Estado con su manifestación concreta y particular, recuerda que al interior del Estado hay vida orgánica, en la que persiste el error y el accidente. Allí afirma que incluso “la persona

más fea, o un criminal, o un inválido, o un lisiado, es aún siempre un ser humano vivo. Lo afirmativo, la vida, subsiste a pesar de dichos defectos...” (Hegel, 2008, p. 234, traducción propia).

Sin perder de vista el corpus teórico y la filosofía especulativa de Hegel, además del momento histórico que lo atravesaba, se ha interpretado que las personas con discapacidad *también* son humanos debido a que el sujeto no puede ser concebido por fuera de la experiencia individual con la cultura y la sociedad (Dryden, 2013). En este sentido, la discapacidad es un concepto que se actualiza históricamente y aparece contingentemente. En el tercer tomo de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Filosofía del Espíritu*, Hegel relaciona la actualización del *genus* humano con el desarrollo de la racionalidad para explicar las etapas de la vida; el cuerpo mantiene su origen natural en la emergencia de la individualidad, debido a la universalidad del *genus* y a la determinación de la racionalidad. Así, la unidad del *genus* y de la racionalidad explica la necesaria interacción entre las *alteraciones* del cuerpo y el despliegue de la mente (Hegel, 2010a, p. 54).

El atributo de la discapacidad no limita ni la humanidad, ni la agencia porque hay subjetividad, hay espíritu. No obstante, esta no es la única reflexión ética que se puede extraer del sistema hegeliano. Establecer una relación de la subjetividad con la discapacidad también implica un vínculo con el *absoluto*; más allá de una concepción mística o religiosa del pensamiento, la racionalidad le permite al espíritu relacionarse con el infinito. En la Doctrina de la Esencia, de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel expone que la existencia concreta está fundada sobre el absoluto, al igual que cada diferencia y determinación, las cuales serán subsumidas en él. El absoluto es la identidad del ser y de la esencia, del interior y del exterior (Hegel, 2010b, p. 469). Cada determinación se refleja externamente, y así en su interior, de manera negativa. Por lo que la identidad se disuelve en el absoluto, así como la existencia concreta en la reflexión negativa.

Aquí Hegel afirma que cada determinación y existencia concreta debe acudir necesariamente al absoluto para manifestarse. Estas se subsumen en la negación para volver a sí mismas. Entonces, la discapacidad como determinación y como existencia concreta se subsume en relación con su negatividad y se manifiesta desde el absoluto. La pregunta inmediata sería ¿por qué la discapacidad se piensa como negatividad exterior?

La forma y el contenido de la discapacidad emanan desde el absoluto como su determinación, de manera que se conforma como subjetividad luego de la subsunción, concebida como un retorno a sí, con sus contradicciones inherentes. Será, entonces, que el ocultamiento de la subjetividad de la discapacidad mediante la particularidad posibilita que esta se margine a la otredad, a la negación y a la ausencia. Y, de nuevo, este lugar establece la relación de la discapacidad con la universalidad.

Es la relación oculta de la discapacidad con el absoluto la que hace que esta sea una actualidad indeseable. Mantener la discapacidad como particularidad es señalarla como una excepción de la sociedad, mientras que aceptar su universalidad desenmascara su relación con el absoluto, como determinación y como negación interna de la corporalidad y de la subjetividad. En última, la implicación ética de considerar la universalidad es que la discapacidad deja de ser apariencia o mera existencia concreta; la consecuencia es la aceptación de la contradicción intrínseca que es la discapacidad para el *funcionamiento* del sistema capitalista y la posibilidad de re-conocer la subjetividad en sus manifestaciones diversas de cuerpo y espíritu.

COMENTARIOS FINALES

La afirmación de la diferencia es la única forma de comunicación posible para los seres humanos. Es decir, es necesario acudir a lo parcial, a lo particular y a lo identitario para establecer relaciones entre objetos y sujetos. Esto no significa que la postulación sincrónica de un enunciado no pueda ser controvertido por el movimiento de la temporalidad y de la contradicción que se presenta inmediatamente con su determinación. La vocación hacia la universalidad no significa omitir las expresiones particulares de la subjetividad, sino el reconocimiento de la ficción detrás de las nociones particularistas de la ética y de la política.

La rigidez de la particularidad se encuentra en la imposibilidad de salir del contenido un ideal y de un deseo. Según McGowan, el *conocimiento absoluto* en la Fenomenología sugiere la llegada del sujeto a los límites del conocimiento en la contradicción: “el reconocimiento de la inevitabilidad de la contradicción” (2019, s.p). El conocimiento absoluto es resultado del movimiento de la razón de la particularidad a la universalidad, y viceversa.

La contradicción es fundamental para concebir el aporte ético de la discapacidad porque se plantea dentro de la ideología liberal de hoy como una experiencia individual, con posibilidades de exploración de la vida como cualquier otra. La limitación particularista de esta posición es la inhabilidad (o el desinterés) para reflexionar sobre la experiencia concreta de la discapacidad en el capitalismo neoliberal. Los valores universales no logran la radicalidad que proponen porque en sí mismos encuentran sus límites morales en la práctica mercantil de darle valor a su propia fuerza de trabajo para alcanzar la independencia económica del individuo frente a las restricciones de la sociedad. Aunque se plantee en la ley la igualdad o la libertad, el exceso que resulta de su aplicación ilustra una vez más que la discapacidad no es un asunto principalmente individual. Por el contrario, el tratamiento particularista de la discapacidad da cuenta de su separación de las experiencias de lo humano sin buscar cambiar las condiciones singulares de vida.

La reafirmación de la identidad representa una ética reaccionaria, mientras que la aceptación de una identidad indefinida busca permanentemente la emancipación humana. Cuando Hegel encuentra la división de sí mismo en el sujeto, la negación inherente, afirma al mismo tiempo que las cualidades del ser humano no son puras. Por ende, la identidad está marcada por una diferenciación constante de la conciencia. El estancamiento en uno de esos momentos de la identidad establece la distancia con el otro y con los límites de sí mismo.

La discapacidad se delimita como un fenómeno anómico en el capitalismo: en un principio, en su fase industrial, el capital margina las expresiones contingentes del *genus*; luego, en su fase financiera, las absorbe mediante la mercantilización de la diferencia identitaria. Este movimiento no debe confundirse con un despertar de la conciencia moral de los capitalistas que los conduce hacia la universalidad, sino debe pensarse en términos de la explotación de la distancia social. Hoy la ética progresista liberal ha adoptado una postura particularista que no admite la contradicción que trae el universal. En consecuencia, las transformaciones reales frente a la discapacidad no son posibles sin incorporar su universalidad dentro de sus consideraciones éticas.

Una ética que siente sus bases sobre la universalidad propendería hacia la acción con arreglo al absoluto. La organización del poder estatal tendría

una aproximación a la discapacidad que no contemple la inclusión social como su objetivo central. El supuesto liberal de que la función del Estado es la compensación de desigualdades sistémicas se basa en la particularidad de la manutención de las diferencias. Para cambiar la acción del Estado con respecto de la discapacidad, se requiere de un reconocimiento de la universalidad del cuerpo y de la mente, pero esto implicaría desligar la capacidad y la potencialidad del ser humano del proceso económico de producción y consumo. La universalidad no puede, ni debe prometer una resolución final de las desigualdades porque negaría el movimiento intrínseco de la racionalidad y de la política.

La universalidad reformula y actualiza las inconsistencias de la sociedad, de sus promesas y de sus ideales. En este sentido, el reconocimiento del Otro en la constitución de la subjetividad es la condición de la dialéctica y del devenir histórico de la sociedad. La concepción actual del cuerpo y de la mente cambia la manera en la que la ética comprende lo humano y lo necesario para transformar la vida. El rol de la discapacidad en esta consideración ética es la negación de una pretendida normalidad que moviliza a la razón hacia una universalidad de la condición humana y de las condiciones de vida dentro del capitalismo actual.

FUENTES CONSULTADAS

- DIETER, H. (2003). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- DRYDEN, J. (2013). Hegel, Feminist Philosophy, and Disability: Rereading our history. En *Disability Studies Quarterly*. Vol. 33. Núm. 4. DOI: <http://dx.doi.org/10.18061/dsq.v33i4.3868>.
- HALL, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En S. Hall y P. du Gay (Eds.). *Cuestiones de identidad cultural*. pp. 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.
- HEGEL, G. (1994). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- HEGEL, G. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- HEGEL, G. (2010a). *Philosophy of Mind*. Estados Unidos: Oxford University Press.

- HEGEL, G. (2010b). *The Science of Logic*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- MCGOWAN, T. (2019). *Emancipation After Hegel*. Estados Unidos: Columbia University Press.
- MCGOWAN, T. (2020). *Universality and Identity Politics*. Estados Unidos: Columbia University Press.
- ROSE, G. (1995). *Hegel Contra Sociology*. Estados Unidos: The Athlone Press.
- RUTI, M. (2018). *Distillations: Theory, Ethics, Affect*. Estados Unidos: Bloomsbury Academic.
- ŽIŽEK, S. (2008). *For they Know not what they do. Enjoyment as a Political Factor*. Estados Unidos: Verso.
- ŽIŽEK, S. (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Estados Unidos: Verso.
- ŽIŽEK, S. (2016). *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

Fecha de recepción: 24 de enero de 2022
Fecha de aceptación: 11 de mayo de 2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v19i49.922>