

# El animal que no habla: la discapacidad y los límites de lo humano

The Animal That Does Not Speak: Disability and the Limits of the Human

Diego S. GARROCHO SALCEDO

Universidad Autónoma de Madrid

*garrochosalcedo@hotmail.com*

Recibido: 11/01/2013  
Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

En el presente artículo tratamos de exponer el modo en que algunas premisas ético-ontológicas implícitas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos han imposibilitado la construcción de discursos morales verdaderamente inclusivos con respecto a la discapacidad. Así, defenderemos que gran parte del reto filosófico de pensar la discapacidad debe pasar necesariamente por la revisión de algunas premisas generales que a través de su paulatina asimilación histórica han terminado por desdibujarse en el debate ético y político. Por ello, en este artículo trataremos de evidenciar las insuficiencias conceptuales tradicionales para enfrentar moralmente la realidad de la discapacidad psíquica y plantearemos a modo de hipótesis algunos presupuestos desde los cuales esperamos reconstruir una moralidad eficazmente inclusiva con aquellas personas que padecen algún tipo de discapacidad.

*Palabras clave:* Discapacidad, humanismo, dignidad, responsabilidad moral, vulnerabilidad.

**Abstract:**

In this paper we aim to expose how some tacitly-assumed ontological and ethical premises in The Universal Declaration of Human Rights have historically hindered the construction of moral paradigms inclusive with disability. We therefore argue that a central part of this philosophical challenge must be the exposure and revision of these general premises, which have been blurred by historical assimilation yet are nevertheless important in ordinary ethical and political debates. This paper will try to highlight the deficiency of our traditional concepts when we try to face this problem from an ethical point of view. We will then try to propound some other conceptual categories so as to set up an inclusive, efficient and satisfactory moral theory for intellectual disability

*Keywords:* Disability, Humanism, Dignity, Moral Responsibility, Vulnerability

Decía M. Heidegger que todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando él mismo se convierte en el fundamento de tal metafísica. De hecho, tras esta afirmación, el filósofo sentencia en la *Carta sobre el Humanismo* que “toda determinación de la esencia del hombre [que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser] es metafísica”<sup>1</sup>. Resulta sorprendente, sin embargo, la estabilidad con la que históricamente se ha descrito la *humanidad del hombre*, desde el origen mismo de la metafísica hasta esta sociedad contemporánea tan pródiga en el uso del prefijo *post* y que tantas veces, a pesar de todo, acusa en lo bueno y en lo malo su inspiración griega. Así, Aristóteles definió al hombre como aquel animal que habla<sup>2</sup> y todavía hoy la Declaración de los Derechos Humanos señala en su artículo primero que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

La consistencia de estas definiciones no es fruto del azar sino que se asienta sobre una tradición continua que ha insistido en destacar preferentemente la razón del hombre como diferencia específica sobre la que descansa su cualidad moral. *Rationale enim animal est homo*<sup>3</sup>, señalaba Séneca y también Kant, siglos después, afirmó la dignidad del hombre en tanto que sujeto moral a partir de cualidades como la autonomía y la racionalidad. Allí donde la filosofía premoderna establecía una analogía con la naturaleza divina, el pensamiento ilustrado insistió en destacar la autonomía y racionalidad como rasgos específicamente humanos. La estrategia argumental ha sufrido variaciones pero la caracterización esencialmente intelectual del hombre se ha destacado como una constante en nuestra tradición cultural. De hecho, esta comprensión del hombre alcanza también a la terminología científica contemporánea al distinguirnos como especie, precisamente, como *homo sapiens*.

<sup>1</sup> Sin corchetes en el original. Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Ed., 2000 (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte).

<sup>2</sup> *Pol.* 1253 a 9-10. Cfr. 1332b5.

<sup>3</sup> *Epistulae*, 41.

Según la definición aristotélica, la política (entendida esta como disciplina práctica general en la que habría de incardinarse también la ética) se definía como una ciencia que prescribe qué se debe hacer (τί δεῖ πράττειν) y qué se debe evitar, lo que —empleando un vocablo de inequívocas connotaciones morales— constituiría —siempre según Aristóteles— el bien del hombre (ἀνθρώπινον ἀγαθόν)<sup>4</sup>. Esta definición, heredera de un marco cultural y filosófico concreto, no solo debe interpretarse como un hito inaugural en nuestra tradición moral sino que, además, adelanta gran parte de los conceptos que sirvieron como antecedentes inmediatos para las distintas corrientes morales posteriores. Nuestra vivencia cotidiana de la ética da cuenta de la vigencia de esta definición y descripciones muy posteriores como la de John Dewey<sup>5</sup> demuestran que, pasados los siglos, nuestra comprensión de la reflexión moral se adecua enormemente a la antigua definición aristotélica. Autores como Alasdair MacIntyre no han dudado en establecer un paralelismo entre nuestro razonamiento práctico ordinario y la ética aristotélica<sup>6</sup>.

Remitirnos a Aristóteles para abordar la reflexión ética en torno a la discapacidad no es, por lo tanto, una estrategia argumental ni tan siquiera un ejercicio de parcialidad teórica. Antes al contrario, retroceder veinticuatro siglos en el tiempo es un ejercicio imprescindible para rastrear los implícitos conceptuales, léxicos y gramaticales que impulsaron la herencia de lo que, de nuevo heideggerianamente, podríamos distinguir como una precomprensión de lo humano. Unos implícitos conceptuales que por remotos, desarticulados y escasamente visibles, obstaculizan nuestra reflexión contemporánea. Así, desde Platón hasta la Modernidad tardía, el sujeto del discurso moral se ha significado —salvando contadísimas excepciones— como un agente preferentemente racional y autónomo al cual podemos imputar una responsabilidad y al cual podemos atribuir una cualidad moral.

Parece innecesario justificar el hecho de que toda reflexión moral incorpora consigo, implícita o explícitamente, una determinada comprensión del ser humano que habrá de determinar las condiciones de transición entre los dos extremos que Hume tematizara al censurar la falacia naturalista: el ámbito del ser y el ámbito del deber ser. La ética, sin embargo, es solo en parte una *ciencia del buen hacer*. Así, volviendo a Aristóteles, las virtudes éticas no estaban simplemente referidas a la acción (*práxis*) sino también al *páthos*, un esquivo concepto que hoy nos vemos forzados a traducir de un modo inexacto con equivalentes aproximados como puedan ser los conceptos de *afección*, *emoción* o, más literalmente, *pasión*. Tal vez, en virtud de ese compromiso con la acción y la afección, el ser humano se ha distinguido como sujeto moral en un doble sentido. Primeramente, el sujeto del discurso moral por excelencia es el agente, el *agens*, aquel que hace, ejecuta o practica la acción moral con arreglo a una posible adecuación con aquello que, previamente, se distinguió como digno de elogio o censura. Aristóteles señaló que, en un sentido estricto, el hombre es el único animal que actúa, toda vez que solo la *práxis* humana es consecuencia de un proceso de deliberación y elección. Ser sujeto moral es, desde esta perspectiva, tanto como estar facultado para la acción, esto es, ser capaz de optar deliberadamente entre distintas posibilidades y obrar con arreglo al dictado resultante de un proceso deliberativo. La relación de requisitos aptitudinales para la consideración moral del

<sup>4</sup> EN, 1094b5-8.

<sup>5</sup> La ética es la ciencia que trata de la conducta en lo que respecta a que se le considere correcta o equivocada, buena o mala. Dewey, J. *Teoría de la vida Moral*. México D.F.: Herrero Hermanos, 1965. Pág. 13. Dewey.

<sup>6</sup> "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods", *American Catholic Philosophical Quarterly* 66:1, 3-19, 1992 (reimpreso en Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reader*, Polity Press / University of Notre Dame Press, 1998. Traducción española en "Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes", *Convivium* 5, 63-80, 1993. Con respecto al tema abordado en este artículo se hace inevitable la mención del texto de MacIntyre *Dependent Rational Animals* (1999) del que existe traducción al castellano (Madrid, Paidós, 2001).

agente se ha ido enriqueciendo históricamente hasta que, contemporáneamente, hemos sido capaces de distinguir de mano de la psicología experimental un extenso equipamiento de capacidades cognitivas, empáticas y motivacionales que hacen posible la constitución de la agencialidad moral<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva –una perspectiva que quizá se haya visto históricamente favorecida por su simplicidad punitiva y su eficacia jurídica– cualquier forma de discapacidad podría interpretarse como un verdadero obstáculo para el reconocimiento y la constitución de la subjetividad moral. Así, reconocemos que existen seres humanos con la facultad deliberativa impedida y cuyas capacidades para la reflexión moral se encuentran, cuanto menos, limitadas. Incluso, si atendemos a determinadas formas de incapacidad severa, podríamos reconocer que ciertos seres humanos están impedidos para acometer toda forma de acción moral y determinados ejemplos límite demuestran que el alcance de ciertas discapacidades afecta, no ya a las facultades morales o intelectuales, sino a la misma capacidad de obrar e interactuar con el mundo en el sentido más ordinario de esta expresión. Desde luego, un análisis completo de esta relación entre la agencialidad moral y la discapacidad requeriría detallar con mucho más detenimiento el uso que hacemos de cada uno de estos conceptos. Sin embargo, para el propósito de nuestro artículo, acaso nos baste con validar como hipótesis lo que hasta aquí hemos apenas esbozado como una conclusión que parece sensata, a saber: que conforme a la concepción agencial de la subjetividad moral existen formas de discapacidad que nos fuerzan necesariamente a eximir de toda responsabilidad a algunos seres humanos. A este respecto, el consenso jurídico, social y filosófico parece invitarnos a aceptar, sin demasiados esfuerzos, la existencia de una gradación cuantitativa de la responsabilidad y la imputabilidad que sea sensible a la capacitación específica de cada agente moral.

Hasta el momento hemos atendido a la dimensión agencial del sujeto moral. Sin embargo, toda aproximación integral al problema de subjetividad moral nos exige enfrentarnos también a su consideración pasiva, aquella que concibe al individuo no solo como un agente responsable sino, también, en la medida en que es depositario de un valor que requiere y merece alguna forma de protección. Por ello, todo discurso moral debe interpelar al agente que potencialmente acomete la acción pero deberá atender, también, a la cualidad subjetiva de aquellos individuos que pueden verse implicados en las acciones morales de otros. De mano de E. Tugendhat afirmaremos que la primera descripción de la subjetividad moral parece referirse a la fundamentación de la moral y sus condiciones. El segundo interrogante, en el que cabría enmarcar esta segunda caracterización pasiva de la subjetividad moral, atendería, empero, a la extensión o dominio de la comunidad moral; es decir, quiénes son aquellos para con los que tenemos deberes morales<sup>8</sup>.

Si la consideración agencial del sujeto moral dependía, según vimos, estrechamente de las nociones de aptitud, libertad y responsabilidad, los márgenes de la comunidad parecen descansar intuitivamente sobre la existencia de un rasgo –o un conjunto de rasgos– que determine el valor y la consecuente protección moral de todo ser humano. Aristóteles lo denominó *diferencia específica*. Desafortunadamente, en demasiadas ocasiones el alcance de nuestras intuiciones morales rebasa la calidad de su justificación teórica. Por lo que, si

<sup>7</sup> López Castellón, E, “La vuelta del sujeto moral”, en *La cuestión del sujeto: el debate en torno a un paradigma de la modernidad/ Cuaderno Gris*, Madrid, UAM, 2007, pág. 176.

<sup>8</sup> Una síntesis sucinta pero perfectamente rigurosa de las tesis de Tugendhat a este respecto la encontramos en J.L. Velázquez, “Ética y discapacidad”, *Revista de Bioética y Derecho*, 15 (2009), pp. 2-5. Cfr. E. Tugendhat, “La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo” (*Isegoría*, 3, abril 2001, págs.107-117) y *Problemas*, VII, Ed. Barcelona, Gedisa, 2002, págs. 122-134.

nos interrogamos por la existencia de un criterio en virtud del cual podamos establecer los márgenes de la comunidad moral encontraremos no pocas dificultades para encontrar una diferencia específica de la que puedan participar también aquellas personas que sufren alguna forma de incapacidad severa.

Para ilustrar esta dificultad resulta especialmente ilustrativo el análisis genealógico del que probablemente sea el recurso más utilizado para subrayar la cualidad moral del ser humano, i.e., el concepto de *dignidad*. La primera dificultad a la que nos enfrentamos a la hora de justificar el valor moral de la vida humana en relación a la dignidad es la ambivalencia con la que históricamente se ha empleado este concepto. Apelar a la *dignidad*, en multitud de ocasiones, ha arrojado más confusión que claridad en los debates morales puesto que, como ha señalado Jesús González Pérez<sup>9</sup>, en numerosas ocasiones este mismo concepto se ha empleado como justificación para argumentos contrarios. Conscientes de la vaguedad del término, en esta comunicación no pretendemos hacer referencia a ninguna interpretación específica de este concepto sino subrayar una intuición original que ha vertebrado gran parte de los paradigmas morales y antropologías filosóficas de nuestra tradición cultural.

El concepto de *dignidad* deriva, como es bien sabido, del término latino *dignitas*, una sustantivación del adjetivo *dignus* y que hoy podríamos traducir aproximadamente como valioso<sup>10</sup>, meritorio, merecedor de algo. Predicar la *dignidad* del hombre sería, así, tanto como destacar su singular valor, una comprensión que exige postular una diferencia específica desde la que podamos distinguir al ser humano de los demás seres vivos. En su contexto germinal, en la República Romana, la *dignitas* se describió y como un valor sustantivo propio de la aristocracia. La dignidad era una cualidad que afloraba en el ejercicio de la virtud y en la excelencia del linaje, llegando a identificarse en ocasiones con distintos cargos políticos. Así, Plauto nos advirtió que “las personas dignas caminan de manera distinta a como lo hacen los esclavos”<sup>11</sup>, desligando los conceptos, hoy preferentemente vinculados, de *humanitas* y *dignitas*. Posteriormente, autores como Cicerón trabaron la ligazón entre la dignidad y el género humano al interpretar la dignidad como una valía derivada de la excelencia propia de la naturaleza humana<sup>12</sup>. No era ya, por lo tanto, una cualidad privativa sino una característica esencial de la condición humana. Nuestra interpretación contemporánea de la dignidad humana hunde sus raíces no solo en la filosofía latina sino también en su encuentro con la tradición judeocristiana, una hibridación que se explicita, de modo paradigmático, en el pensamiento renacentista. Un ejemplo notable es el testimonio que brinda Picco de la Mirandola en su oración pronunciada en 1486, *De hominis dignitate*, manifiesto en el que el filósofo de Módena justificó la dignidad del hombre a partir de facultades tales como la razón, el ingenio y la libertad, unas cualidades inherentes al ser humano en tanto que criatura divina. De este modo, la *humanitas* volvía a reunirse con el concepto de *dignitas* en virtud del origen divino de nuestra naturaleza.

<sup>9</sup> González Pérez, J., *La dignidad de la persona*. Madrid, Cívitas, 1986, págs. 19-20.

<sup>10</sup> Con gran precisión y rotundidad Kant, en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, describe que lo digno es aquello cuya valía trasciende cualquier precio al considerarse insustituible. Advierte, además, que “la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”. FMC. 28/45.

<sup>11</sup> *Poen.* 522.

<sup>12</sup> *De off.* 1,105.

Pero volvamos a la Antigua Grecia. No existe en el vocabulario griego concepto alguno que pueda identificarse plenamente con la *dignitas* latina<sup>13</sup>. Si atendemos al vínculo entre la *dignitas* y los términos de *decus* y *decorum*, el concepto de τιμή (honor) o, más propiamente, el de ἀξία (valor, mérito...) podrían interpretarse como equivalentes naturales de la dignidad de los romanos. Lo importante para nuestra exposición no es, sin embargo, justificar una equivalencia semántica sino subrayar la persistencia de una comprensión de la naturaleza humana que, de un modo u otro, ha inspirado y vertebrado de modo constante toda nuestra tradición moral: a saber, que la naturaleza humana adquiere un valor en oposición a las otras naturalezas en virtud de una cualidad o diferencia específica preferentemente racional.

Resulta enormemente difícil encontrar en la ética clásica un precedente filosófico en el que el valor de la vida humana y su consideración moral no dependa, preferentemente, de sus cualidades racionales e intelectuales. Lógicamente, las posteriores derivas del pensamiento cristiano insistieron privilegiar la naturaleza humana a partir de la noción de criatura y su asimilación a la naturaleza divina en tanto que *Imago Dei*. El pensamiento medieval fue capaz de fundamentar una dignidad universal sacrificando, incluso, el tradicional vínculo entre la *dignitas* y el mérito. No sólo el hombre desprovisto de razón sino también el pecador<sup>14</sup>, ajeno a todo mérito o excelencia, adquiriría así un incuestionable e inviolable valor moral a partir de su condición de criatura. Esta dignidad incondicionada resulta tan sugerente como filosóficamente ineficiente en la medida en que no descansa sobre argumentos sino sobre dogmas de fe. De hecho, si volvemos a dirigir nuestro examen a la filosofía griega, encontramos que la divinización del hombre no es un rasgo original del pensamiento cristiano. Así, existen testimonios que evidencian un cierto grado de divinización del hombre en contextos estrictamente paganos. El propio Estagirita nos conminó a desarrollar aquello<sup>15</sup> que de divino existía en nuestra naturaleza pero esa facultad, propia de los dioses, no era otra que el Entendimiento. Del mismo modo, Séneca sentenció la sacralidad de la vida humana en la célebre sentencia *homo homini sacra res* pero dicha sacralidad, que luego resultara tan cara al pensamiento renacentista, descansaba también sobre la racionalidad esencial de nuestra naturaleza. En términos semejantes Boecio sentenció que “la condición de la naturaleza humana se alza por sobre todo lo demás cuando se reconoce a sí misma, pero desciende a los animales cuando cesa de reconocerse”<sup>16</sup>.

Hasta el momento nos hemos referido preferentemente a la filosofía clásica y habrá quien, no sin motivo, haya confiado a la Modernidad la misión de brindarnos un instrumental conceptual capaz de integrar la discapacidad en nuestro debate moral. Sin embargo, o al menos tal es nuestro diagnóstico, esa alternativa resulta solo en apariencia un camino transitable si es que en verdad buscamos restituir el valor moral de aquellos individuos que padecen una incapacidad severa. Una de las corrientes de pensamiento que

<sup>13</sup> En las traducciones habituales de Aristóteles (e.g., J. Palli Bonet y J. Barnes) el término que se traduce por “dignidad” es σεμνότης, un concepto que sin embargo no tiene relación con la interpretación de dignidad como valor que aquí exponemos.

<sup>14</sup> E.g., Mc 12, 17: “Y oyéndolo Jesús, les dijo: Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos: No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento”. Tr. Reina Verela para

<sup>15</sup> EN LX.

<sup>16</sup> *Consolatio philosophiae* II, 5, 29 Cf. 2, 6: “La condición de la naturaleza humana es tal que se eleva por encima del resto de las cosas sólo cuando se reconoce a sí misma, mientras que se rebaja a un rango inferior al de los animales una vez que deja de conocerse; mientras que es natural que los otros seres animados no tengan conocimiento de sí mismos, para los hombres esto deriva de su imperfección”. Madrid: Akal, 1997. Tr. de Leonor Pérez Gómez. Cfr. I 6, 15

más ingeniosa y eficazmente resolvieron los márgenes de la comunidad moral fue el utilitarismo. J. Bentham adelantó una solvente caracterización de lo que antes definimos como subjetividad pasiva al establecer que la protección moral no debía descansar sobre ningún rasgo o cualidad racional, sino sobre la mera capacidad de sufrimiento<sup>17</sup>. Esta solución, invocada por numerosos autores contemporáneos, presenta sin embargo varias debilidades. Una primera fragilidad es que al abrigo de la concepción benthamiana el valor moral se haría extensivo a todo ser vivo con capacidad de sufrimiento. Subrayo esta conclusión como una debilidad no porque considere que debemos rechazar la existencia de obligaciones morales para con los animales no humanos, sino porque la estrategia benthamiana mantiene irresuelta la específica caracterización ontológica del ser humano en tanto que ser moral. Otra debilidad, tal vez algo menos visible, es que nuestro razonamiento moral ordinario apenas se identifica con una concepción de la comunidad moral como la establecida por J. Bentham. Podemos, desde luego, reconocer implicaciones morales en nuestro trato con los animales pero creo que seríamos poco realistas si aspirásemos a renunciar a una especial consideración moral del ser humano. La capacidad de sufrimiento, la vulnerabilidad y la exposición al daño son sin duda conceptos de gran utilidad para reconstruir un argumentario moral sensible a la discapacidad humana. Trazar los límites de la comunidad moral atendiendo a la capacidad orgánica de experimentar sufrimiento generaría, sin embargo, más paradojas de las que pudiera resolver. De hecho, el utilitarismo benthamiano y otros esquemas atentos a nuestro vínculo sentimental con el sufrimiento (pensemos, p.e., en Hume) se demuestran insolventes si los enfrentamos a determinados ejemplos de incapacidad. Así, por ejemplo, ¿cómo podríamos justificar nuestro compromiso moral con un individuo inconsciente que no albergara ninguna capacidad de sufrimiento?

Todo apunta a que nuestra intuición moral ordinaria nos sigue reclamando un compromiso especial con el ser humano al tiempo que nuestra herencia conceptual nos impide reconocer las diferencias específicas sobre las que justificar dicho compromiso. Este juicio diagnóstico podría alentar conclusiones pesimistas o incluso podría invitarnos a interrumpir voluntariamente una herencia filosófica que insuficiente, parcial y, a fin de cuentas, tan humana, se ha demostrado insolvente para resolver gran parte de nuestros dilemas morales contemporáneos. Podríamos concluir con Nietzsche que nuestra tradición moral se asienta sobre un error de principio o, podríamos también, denunciar los intereses espurios que en la mayoría de las ocasiones inspiraron los paradigmas morales dominantes en cada momento histórico. Creo que el desconsuelo y la orfandad a los que parece conducirnos parte del pensamiento posmoderno puede motivar y potenciar el rendimiento de las conclusiones pesimistas de este diagnóstico; pero, creo al mismo tiempo, que aún existen posibilidades no exploradas en el seno de antiguos paradigmas morales que, como el aristotélico, aún siguen inspirando gran parte de nuestro razonamiento moral ordinario. De hecho, es probable, que una y otra tarea, la deconstrucción diagnóstica y la reconstrucción propositiva, no sean más que el anverso y el reverso de un mismo gesto filosófico.

<sup>17</sup> “Un caballo o un perro adultos son, más allá de toda comparación, animales más racionales, así como también como también mayor capacidad de comunicación, que un niño de un día, de una semana o incluso un mes. Pero supongamos que esto no fuera así: ¿de qué serviría? El asunto no es, ¿pueden razonar? Ni tampoco ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?”. *The Principles of Morals and Legislation*. Cap. XVII. sec. IV.

Así pues, devolviendo el problema de la discapacidad al contexto inaugural de nuestra tradición moral, creemos que la ética aristotélica aún puede brindarnos soluciones para integrar la discapacidad en el discurso moral. Habitualmente construimos soluciones fragmentarias, explicaciones *ad hoc*, excepciones legítimas e imperativos (legales y morales) que tratan de salvaguardar el valor moral de aquellos individuos que en uno u otro grado padecen alguna forma de discapacidad. La eficiencia pragmática de esas soluciones y la urgencia social con la que en tantas ocasiones nos vemos obligados a responder ante las personas impedidas parecen reclamarnos una pronta respuesta con la que atender una demanda que es política y social, pero también íntima y subjetiva. Sin embargo, convocados por esa urgencia (una urgencia que en su máxima expresión adquiere rostro y nombre propio) hemos olvidado atender a una cuestión fundamental sin la cual sólo podremos articular respuestas precarias, circunstanciales y escasamente operativas. Es, a partir de esta toma de conciencia, donde tal vez debiéramos, si cabe, orientar nuestra reflexión hacia un modo de pensar que, por ser griego, no deja de interpelarnos, así sea lejanamente, en nuestros debates contemporáneos sobre la discapacidad. Ese modo de interrogarse no puede ser otro que el que inauguralmente se distinguió, con Sócrates y Platón, como el método filosófico, insistente en la definición y atento al ser mismo de las cosas. Atender éticamente al problema discapacidad nos exige, por tanto, reconstruir nuestras definiciones de lo humano no ya desde una perspectiva contractualista, ni desde una eficiente y utilitarista ponderación de bienes sino desde una perspectiva estrictamente ontológica.

¿Qué hay de humano en un animal que no habla?, ¿y qué excelencia podemos predicar de aquellos que están naturalmente impedidos? ¿Existe un rasgo específicamente humano sobre el que quepa justificar nuestro valor moral o la protección universal debe entenderse como un mera convención jurídica? La complejidad de la respuesta es directamente proporcional a la hondura y al calado metafísico de la pregunta pero sólo enfrentándonos a ella podremos resolver el siempre complicado encaje de la discapacidad en la naturaleza humana. Sólo entonces, reformulando por entero los rasgos de lo humano y nuestra diferencia específica podremos inaugurar un paradigma no sólo ético, sino también antropológico y metafísico, que dé respuesta a este problema.

Lejos de toda inclinación conservadora no comparto el optimismo de algunos pensadores que parecen confiar en la restauración *in toto* de un paradigma moral como el aristotélico. Muchas son las conclusiones indeseables que se derivarían de la restitución de un sistema semejante, y dicha restitución –dicho sea de paso– se antoja imposible por innumerables motivos. El análisis genealógico de nuestro léxico y nuestra gramática moral parece desvelar algunas de las insuficiencias heredadas de nuestra tradición filosófica y, sin embargo, toda crítica y superación de nuestra tradición requiere que antes seamos capaces de hacernos cargo de dicha herencia, esto es, que seamos capaces de resolver en el seno de su propia gramática sus defectos e insuficiencias. A este respecto, la estructura del pensamiento moral aristotélico sigue reivindicando una extraordinaria vigencia en la medida en la que nos hemos demostrado incapaces de secundar la invitación de Foucault. No podemos o no, al menos, enteramente, *pénser autrement*. Parece difícil que seamos capaces de trabar un pensamiento moral sin interrogarnos antes por el *ser* del hombre, por su felicidad –posible y deseable– y por sus determinaciones. Y parece también improbable que podamos orientar nuestra conducta sin una teleología que, natural o narrativamente, se imponga a nuestra existencia. Sólo podemos reconstruir o enmendar nuestra tradición a la luz de estas categorías y hablar de los límites de la comunidad moral nos sigue exigiendo responder qué hay de valioso, si lo hubiere, en toda forma de vida humana. Dejo

pendiente –precisamente por incapacidad– la solución este problema, pero confío en haber circunscrito aquellos márgenes en los que habrá de lidiarse necesariamente la disputa.

Finalmente, no puedo dejar de adelantar alguno de los motivos que me llevan a confiar –espero que razonablemente– en la validez del viejo paradigma aristotélico para enfrentar el reto de la discapacidad. La ética de Aristóteles podría definirse como un esfuerzo reflexivo por optimizar las potencias, posibilidades y facultades del ser humano<sup>18</sup>. Al hablar de “posibilidades” podríamos, de mano del pensamiento medieval, interpretar la propuesta aristotélica como un programa para el desarrollo de la naturaleza de todo ser humano aunque existen suficientes evidencias textuales que hacen razonable interpretar la ética de Aristóteles como un esfuerzo por desarrollar y optimizar las posibilidades de *cada* ser humano. Este giro, desde la perspectiva universal a la particular que tanto compromete la formulación de la norma positiva en el Derecho, podría abrirnos un fecundo camino teórico que, sensible a las circunstancias biográficas y particulares de cada individuo, diera cabida a la eventual discapacidad como un rasgo específicamente humano. El término que Aristóteles empleó para referirse a la posibilidad es, casualmente, el mismo que empleara para remitirse a la capacidad, i.e.: *dynámeis* y, de hecho, en el seno de un pensamiento como el aristotélico la discapacidad podría encontrar un sorprendente acomodo. Si es la naturaleza la que determina la finalidad y las posibilidades de desarrollo de cada vida humana, la discapacidad y la dependencia se sitúan precisamente en el origen y al final de nuestro desarrollo biográfico por cuanto el niño y el anciano encarnan dos momentos de absoluta dependencia. Por ello, dependencia y discapacidad constituyen una cualidad esencial de la vida humana en la medida en que determinan necesariamente el *arché* y el *télos* entre los que se enmarca toda biografía.

Cabría, incluso, dar un paso más allá. Aristóteles definió la dimensión política del hombre en virtud de su capacidad de habla pero también justificó aquel requisito de sociabilidad a partir de su incapacidad para llevar a cabo una vida plenamente autárquica. Este rasgo carencial y dependiente se distingue precisamente como la diferencia específica entre los dioses y los mortales lo que, de nuevo, parece significar la naturaleza humana como esencialmente dependiente y establece unas nuevas condiciones a la hora de evaluar no sólo el ser factual del ser humano sino también el horizonte de su posibilidad más óptima. Con todo, no deja de resultar cierto el diagnóstico de Heidegger y, en efecto, parece que todo humanismo se basa en una metafísica o, si se prefiere, en una precomprensión esencialista de lo humano. En otros trabajos<sup>19</sup> hemos sondeado la pertinencia y los riesgos de esta conclusión pero parece inevitable que el marco humanista se imponga si tratamos de evaluar las condiciones no sólo de posibilidad sino de deseabilidad de unos Derechos Humanos con vocación universalista. Para ello, sin embargo, la descripción de lo humano debería ser sensible no sólo a los márgenes más optimistas de nuestra naturaleza sino que debería reforzar su compromiso con aquellas formas de vida humana que por precarias y carenciales parecen requerir una asistencia más urgente. Cualquier solución en sentido contrario se asemejaría demasiado a aquella tentación frente a la cual se erige, al menos hasta Nietzsche, toda nuestra tradición moral y que Platón puso en boca de Trasímaco: “lo justo no es otra cosa que aquello que le conviene al más fuerte”<sup>20</sup>. Merece la pena seguir pensar su contrario.

<sup>18</sup> EN, L. III.

<sup>19</sup> “La Bestia y la Pólis: La condición carencial y divina del animal humano en Aristóteles”. En Cereceda, M. & Menegazzi, T. (Eds), *Humanismo/Animalismo*, Madrid, Arena Libros, 2012.

<sup>20</sup> *Rep.* 338a. Tr. de Conrado Eggers Lan para *Diálogos IV* Madrid, Gredos, 1986.

