



ARRIBA LA RAZÓN, ABAJO LOS CUERPOS. KANT Y EL CONCEPTO DE CAPACIDAD

JUAN FELIPE GUEVARA ARISTIZÁBAL*

doi: 10.11144/Javeriana.uph40-80.arac

RESUMEN

Este artículo rastrea el concepto de capacidad en la filosofía crítica, así como en la transición a la misma, de Immanuel Kant con el fin de reconstruir sus usos y los efectos que tiene para la reflexión filosófica posterior, atendiendo, en especial, a la manera en la que se ha construido al sujeto racional universal. Los efectos derivados de este análisis serán contrastados con algunas perspectivas críticas sobre la (dis)capacidad y el capacitismo con el fin de cuestionar las posturas kantianas y mostrar la productividad filosófica de una aproximación anacrónica que pone en contacto la historia de la filosofía en Occidente con el presente problemático que vivimos.

Palabras clave: filosofía crítica; corporalidad; capacitismo; normatividad; correlatividad

Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Cuajimalpa, Ciudad de México, México.

Correo electrónico: jguevara@cua.uam.mx

Para citar este artículo: Guevara Aristizábal, J. F. (2023). Arriba la razón, abajo los cuerpos. Kant y el concepto de capacidad. *Universitas Philosophica*, 40(80), 195-219. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph40-80.arac

Mi más sincero y profundo agradecimiento a los estudiantes del curso de Historia de la filosofía 6 (UNAM), con quienes compartí y recorrí buena parte de esta senda, pues sus experiencias y respuestas hicieron que este proyecto cobrara pleno sentido. Le agradezco a Rodrigo Sánchez Villa por la lectura atenta y amable de una versión previa de este texto, así como a las dos personas que de forma anónima revisaron el manuscrito por sus comentarios, sugerencias y preguntas que sirvieron para enriquecerlo y pulirlo, y al equipo editorial de la revista por el cuidado en la edición y la paciencia. Este texto se inscribe en el marco del proyecto CONACyT A1-S-21700 “Exploración de creatividad relacional no antropocéntrica”.



REASON ON TOP, BODIES BENEATH. KANT AND THE CONCEPT OF ABILITY

ABSTRACT

This paper tracks the concept of ability in Immanuel Kant's critical philosophy, as well as the transition to this period, to reconstruct its uses and its effects in subsequent philosophical discussions, particularly in the way in which the universal rational subject has been conceived. The effects derived from this analysis will be contrasted with some critical perspectives on (dis)ability and ableism to question the Kantian views and exhibit the productivity of an anachronistic approach that brings together the history of Western philosophy and the problematic present we inhabit.

Keywords: critical philosophy; corporeality; ableism; normativity; relationality

1. Introducción

APROXIMARSE A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA en Occidente desde el presente puede parecer una postura, cuando menos, problemática por el riesgo constante de caer en anacronismos, de juzgar el pasado con la vara del presente. Sin embargo, el anacronismo no es inherentemente negativo y puede tener también consecuencias productivas para la reflexión filosófica. Realizar este ejercicio en el contexto de las aproximaciones críticas a la (dis)capacidad y el capacitismo implica reconstruir el concepto mismo de capacidad en algún periodo o pensador/a. En este texto me propongo esbozar la manera en la que Immanuel Kant construyó y usó el concepto de *capacidad* en su filosofía, tanto en la mejor conocida empresa crítica y trascendental como en la transición a la misma. De hecho, la transición resulta mucho más interesante para la discusión posterior porque es ahí donde aparece de manera evidente lo que el concepto de *capacidad* oculta y relega: el cuerpo y la corporalidad. Este rastreo del concepto y los efectos que se desprenden de su articulación y uso servirán para entablar una conversación con los estudios críticos sobre la (dis)capacidad y el capacitismo con el fin de ofrecer vías alternativas para mantener una reflexión filosófica relevante y comprometida con algunos de los problemas que atraviesan el presente.

Incluso en la actualidad, rastrear y definir el concepto de *capacidad* puede tornarse en una difícil tarea debido a la diversidad de significados y sentidos anidados en el término. Así, por ejemplo, en español este puede referirse a ‘una oportunidad para ejecutar algo’, ‘a una propiedad de un objeto para contener otros’ o a ‘una aptitud o talento que permite la adecuada realización de una función’. Estas tres acepciones se corresponden con los términos en inglés de *capability*, *capacity* y *ability*, respectivamente (Toboso-Martín, 2013, p. 34). También puede establecerse una diferencia entre *capacidad* y *agencia*, en la que la primera se agota en la realización del acto, mientras que la segunda retiene un grado de apertura a diferentes resultados (Toboso-Martín y Guzmán Castillo, 2010, p. 74).

Sin desconocer la importancia de la precisión terminológica, en este texto rastrearé no tanto un término como una constelación de sentido que, en el caso de Kant, se teje en torno a los términos poder/facultad (*Kraft*), potencia

(*Vermögen*) y capacidad (*Fähigkeit*)¹. Lo importante de esta constelación de sentido se cristaliza en la construcción de un cierto tipo de subjetividad:

El ‘sujeto’ moderno [es] incorpóreo y universalmente sustituible, puesto que la razón como principal criterio de su definición implica una universal capacidad intercambiable de cognición, con independencia de la particularidad de sus portadores/as [...] El protagonista fundamental del proyecto moderno (occidental) lo es, exclusivamente, en su dimensión cognitiva (Rodríguez Díaz *et al.*, 2017, p. 260).

Esta subjetividad aparece, entonces, como un efecto que se ha mantenido y desarrollado históricamente a la par que ha servido para acallar otras formas de construcción de la subjetividad, en particular aquellas que se resisten a hacer a un lado la reflexión acerca del cuerpo como un punto vital de la experiencia humana.

A partir de esta noción de subjetividad, se plantea el siguiente recorrido. El primer momento está conformado por una exploración de algunas obras del periodo precrítico del pensamiento de Kant en las cuales se aprecia el establecimiento de la jerarquía entre razón y cuerpo, de modo que el segundo término queda relegado a un trasfondo, algo que se conecta con, pero que no forma parte de la reflexión filosófica pura y rigurosa. El segundo momento propone un rastreo somero del concepto de capacidad en la empresa crítica kantiana. El contraste entre estos dos momentos permitirá delinear el paisaje absolutamente racional, desarraigado por completo del cuerpo en el que se encuentra inmerso el concepto de capacidad por razones que, sin ser triviales, resultan cuestionables. Por último, el panorama esbozado con Kant servirá de base para explorar algunos nexos críticos con las aproximaciones a la (dis)capacidad y el capacitismo. Es claro que la figura de Kant no es ajena a algunos de estos discursos, como es el caso de perspectivas legales que, apoyándose en su filosofía, pretenden desarrollar estrategias

1 Las traducciones al español de estos términos germanos no son uniformes. Así, por ejemplo, *capacidad* se ha usado como equivalente, incluso en una misma traducción, tanto de *Vermögen* como de *Fähigkeit*. A esto hay que sumarle que en la actualidad el equivalente alemán de *discapacidad* es *Behinderung*, el cual no contiene ninguno de los términos rastreados en Kant. Existe también la forma *Unfähigkeit*, que quiere decir literalmente ‘incapacidad’, y que pertenece a un campo semántico cercano al de capacidad pero diferente, vinculado particularmente con aspectos jurídicos y legales. Por tanto, aquí no propongo una suerte de genealogía del término *capacidad* en la obra de Kant, como sí una exploración conceptual de sus implicaciones en discusiones actuales.

para la defensa de los derechos de las personas con “discapacidad” (Flanigan, 2018), o el mejor conocido “enfoque de capacidades” (Nussbaum, 2017). Lejos de estas propuestas, en las cuales se entrevé la formación de un modelo de (dis) capacidad con consecuencias morales y jurídicas que pueden resultar problemáticas y cuestionables², el énfasis recae sobre el rastreo del concepto de capacidad como una forma de problematizar la producción, operación y mantenimiento del capacitismo (Campbell, 2009). En particular, me interesan los efectos negativos que puede tener la propuesta kantiana, la manera en que el cuerpo y la corporalidad quedan relegados a un tipo de reflexión filosófica secundaria, y las oportunidades para cultivar alternativas de pensamiento incluyentes y dispuestas a involucrarse en conversaciones en las que la diversidad y el disenso forman parte central de lo que se discute y de las formas de vida involucradas.

2. La transición a la crítica y la relegación del cuerpo

LA FILOSOFÍA CRÍTICA no salió de Kant como Atenea de la cabeza de Zeus. Si bien la crítica ha tomado el lugar preponderante, es importante prestar atención a la manera como Kant configuró la senda de su reflexión, debido a los elementos que le dan su particular toque y que orientan su búsqueda en una dirección propia. Hablar del periodo precrítico implicaría hablar de toda la obra kantiana previa a 1770, extensión que tornaría este esfuerzo en una mera pretensión; aquí me concentraré principalmente en la década de 1760, época en la que Kant se encontraba leyendo ávidamente a Rousseau. En ella aparecen algunos ensayos en los que se pone en evidencia el relego del cuerpo a un segundo plano al tiempo que se apuntalan elementos importantes para la comprensión del concepto de capacidad propio de la crítica.

2 Anita Silvers (2020) señala que los modelos sobre la discapacidad poseen dos papeles relevantes y opuestos. Por un lado, los modelos se pueden convertir en estándares o normas que permiten la clasificación de los individuos según su ‘discapacidad’, lo cual tiende a generar efectos negativos en las personas, por ejemplo, cuando a alguien se le niega un servicio o derecho básico porque su condición no satisface los requisitos establecidos por la clasificación sancionada por la ley. Por otro lado, los modelos permiten también desarrollar discursos acerca de cómo y por qué ciertos individuos adquieren rasgos que son clasificados de una determinada manera gracias a la cual son identificados como ‘discapacitados’. Esto permite una aproximación histórica y genealógica que puede también llevar a una crítica de esos rasgos, su apropiación y resignificación.

El *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de 1764 contiene algunos elementos valiosos para la presente discusión. En este, Kant se presta a la tarea de construir una taxonomía exhaustiva de las enfermedades de la cabeza, en la que la noción de enfermedad no se refiere propiamente a una dolencia física, sino a todo aquello que afecta las facultades racionales; su espectro abarcaba desde aquellos desórdenes del juicio que podían contenerse con la ayuda de los servicios sanitarios oficiales y las disposiciones gubernamentales hasta aquellos mucho más graves que amenazaban con romper el tejido de la sociedad civil libre (Kant, 1995a, p. 53). En este último grupo se encuentran personajes como Jan Komarnicki, a quien Kant pone bajo el rótulo de fanático, visionario o exaltado, un “alucinado que pretende tener una inspiración inmediata y una gran familiaridad con los poderes del cielo. La naturaleza humana no conoce ninguna ilusión más peligrosa” (p. 56)³.

Pese a que Kant reconoce el posible origen corporal de estos males, particularmente en las partes relacionadas con la digestión (p. 58), su propuesta para evitar o contener estas enfermedades se encuentra en una estricta dieta del ánimo para la cual la filosofía puede ofrecer mucho en tanto que sirve de guía para conducir adecuadamente la razón. No obstante, dado que muchas enfermedades de la cabeza surgen cuando el entendimiento percibe su propia importancia para la realización de actividades humanas refinadas y para el desarrollo de las facultades cognoscitivas más altas, el filósofo es quizás uno de los personajes que más se encuentra en peligro de enfermar de la cabeza y darle rienda suelta a sus juicios sin mantener la vigilancia constante que requiere la razón para seguir siendo sana. Es por esto que, como afirma Monique David-Ménard (2000), el lugar de enunciación de la filosofía crítica y trascendental se encuentra en la proximidad entre pensamiento y locura (p. 83).

Emanuel Swedenborg es otro de los visionarios a los que Kant apunta sus críticas, en esta ocasión con un libro completo. En *Sueños de un visionario explicados*

3 Entre 1763 y 1764, Komarnicki se instaló a las afueras de Königsberg. El llamado ‘profeta de las cabras’ llegó junto con un niño de ocho años como parte de un viaje de regreso a la naturaleza inspirado por una visión de Dios posterior a una dolencia estomacal seria alrededor de sus 50 años. Kant le dedicaría dos textos a esta visita: un fragmento corto en el que se concentra en el infante como la personificación de la inocencia humana no contaminada por el contacto social, de clara influencia rousseauiana (Kant, 1995b), y, de modo un tanto tangencial, el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*.

mediante los ensueños de la metafísica de 1766, podría decirse que Kant (1989) desarrolla y elabora aún más su idea de la filosofía como un tratamiento para la exaltación. Swedenborg, famoso en toda Europa por sus visiones y por tener la capacidad de comunicarse con los espíritus, supone para Kant un desafío interesante en términos de lo que significa una metafísica propiamente dicha y la tarea de la filosofía. En ningún momento demerita Kant las anécdotas acerca de Swedenborg, ni mucho menos las califica de falsas. Su curso de acción sigue una estrategia diferente en la cual intenta mostrar que todo lo que afirma Swedenborg se encuentra más allá de lo que la racionalidad humana puede conocer y, por ende, no puede juzgarse como verdadero o falso. Con esto surge la caracterización kantiana de la metafísica en cuanto examen continuo de la relación entre los juicios del mundo sensible y la experiencia, es decir, la metafísica se articula como una “ciencia de los límites de la razón humana” (Kant, 1989, p. 151).

Si en el ensayo sobre las enfermedades de la cabeza Kant instala su reflexión entre el pensamiento y la locura, los *Sueños de un visionario* “fundan el concepto crítico de límite, y la reforma de la metafísica sobre un ‘sobre todo no eso’, enunciado por Kant ante el horror de la confabulación percibida entre metafísica idealista y delirio” (David-Ménard, 1992, p. 44)⁴, que ilustraba Swedenborg. Por un lado, el límite les impide a los visionarios como Swedenborg afirmar la existencia de espíritus, así como el comercio o comunicación con los mismos. Por otro lado, el límite, siguiendo a Cinta Canterla en la “Introducción” a los *Sueños de un visionario*, “ha de servir también para salvaguardar la búsqueda de sentido con la que el hombre privado afronta su praxis de los ataques de un cientifismo que desconoce los límites de su validez” (en Kant, 1989, p. 20).

La pregunta que surge a partir de estas reflexiones tiene que ver con el lugar desde el cual se traza el límite, pues el acto de trazarlo siempre deja a quien lo traza en uno de los dos costados del mismo. No obstante, el límite que traza Kant separa dos dominios en los cuales la razón puede estar, aunque no en las mismas condiciones. Aquí no hay lugar, en consecuencia, para el punto de vista o la perspectiva particular; más bien, se trata de una abstracción que articula la

4 “[fondent le concept critique de limite, et la réforme de la métaphysique sur un «surtout pas cela», énoncé par Kant dans l’horreur de la connivence perçue entre métaphysique idéaliste et délire]”. Traducción propia.

noción de un entendimiento humano en general, al cual aparece ligado el concepto de capacidad:

Antes consideraba el entendimiento humano en general meramente desde el punto de vista del mío; ahora me pongo en el lugar de una razón ajena y externa y considero mis juicios, incluidas sus más secretas motivaciones, desde el punto de vista del otro. La comparación de ambas consideraciones da dos fuertes paralajes, pero es también el único medio para evitar la ilusión óptica y para poner los conceptos en el verdadero sitio en el que están en la relación de *las capacidades de conocer de la naturaleza humana* (Kant, 1989, p. 107; énfasis añadido).

A la luz de este pasaje, el acto de delimitar aunado a la noción de un entendimiento humano general gestan el vínculo entre capacidad y experiencia, de modo que esta última juega el papel de límite para todo aquello que puede ser conocido, y al mismo tiempo constituye una suerte de igualador; es decir, con respecto a la experiencia, todo lo que juzgue el entendimiento ha de ser homogéneo y uniforme, de tal manera que la capacidad que subyace a dichos juicios habrá de ser igual y universal para todos los sujetos. Sin embargo, al pasar de la experiencia homogénea a la capacidad universal, la primera deja de ser empírica y se convierte en un subproducto de la segunda.

La transformación que sufre el concepto de *experiencia*, cuando Kant determina que la tarea propia de la metafísica es delimitar la razón humana, se manifiesta de manera más contundente en el opúsculo “Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio”, de 1768. Kant (1992b) se enfrenta allí a una vieja polémica entre Newton y Leibniz concerniente a la naturaleza absoluta, como lo defendía el primero, o relativa, como lo defendía el segundo, del espacio. En su investigación, parte de una hipótesis que toma al espacio como algo absoluto, es decir, que “posee una realidad propia” (p. 169). No obstante, esta hipótesis parece tambalear al tomar en cuenta que en la experiencia individual lo que permite identificar las distintas regiones del espacio (arriba/abajo, adelante/atrás, izquierda/derecha) es que se toma al cuerpo como punto de referencia para determinarlas en tanto que todo lo que está en el espacio sólo puede ser conocido a través de los sentidos.

Pese a ello, Kant encuentra que la experiencia de la naturaleza también provee algunos casos excepcionales que pueden poner en cuestión la conclusión

anterior sobre el lugar del cuerpo en la determinación de las regiones. El fenómeno de la quiralidad le resulta apropiado para este cuestionamiento, valiéndose de lo que denomina pares incongruentes⁵. Hay algo extraño en ellos que obliga a Kant a pensar que esos dos objetos, que desde el punto de vista de las relaciones de sus partes son idénticos, en realidad no lo son. Este corolario le sirve para regresar sobre una versión modificada de la hipótesis inicial:

como el espacio absoluto no es objeto de una sensación externa, sino un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas éstas, sólo por la contraposición con otros cuerpos podemos nosotros captar aquello que en la forma de un cuerpo concierne exclusivamente a su relación con el espacio puro (1992b, pp. 176-177).

No hay experiencia del espacio absoluto, pero el concepto relativo de espacio es insuficiente para dar cuenta de todos los fenómenos espaciales que se pueden experimentar. Por lo tanto, se requiere otra noción de espacio, una noción pura, independiente de la experiencia y propia de la cognición humana.

La conclusión de este último ensayo no llega ni de cerca a los planteamientos que Kant hará sobre la sensibilidad en la “Estética trascendental” bajo el rubro de la idealidad trascendental del espacio (y del tiempo); sin embargo, es claro que con ella se abre la compuerta a una investigación tal, a un modo de preguntarse que pone al sujeto de conocimiento y sus pretendidas capacidades racionales y universales en el centro. Con ello también se hace explícito que, al reconducir su investigación por esta senda, la experiencia empírica junto con el cuerpo que la media no desaparecen, pero sí son relegados a un segundo plano, pues el tipo de conceptos que buscará Kant a partir de entonces será *a priori*.

La sinuosidad de este recorrido que atraviesa un paisaje marcado por enfermedades, locura, visiones y conceptos geométricos pone de manifiesto el evidente contraste con la filosofía posterior de Kant. Ahí donde la empresa crítica

5 Un par incongruente está constituido por un objeto y su imagen especular. Quizás la ilustración más próxima sean las manos. La mano izquierda y la derecha poseen relaciones idénticas entre sus partes: los dedos están acomodados en la misma secuencia, así como la palma y el dorso tienen también las mismas características en ambas. Ahora bien, si ponemos una mano frente a la otra, es decir, palma contra palma, las dos coinciden; pero, si tratamos de sobreponer una mano sobre la otra, es decir, palma con dorso, ya no coinciden.

presenta una investigación filosófica parecida a una disección con precisión quirúrgica en un medio absolutamente aséptico como lo es el de la mera razón, los textos examinados del periodo precrítico muestran un terreno mucho más áspero y heterogéneo, lleno de fricción y con obstáculos que en cualquier momento pueden desviar el camino, aunque sería difícil afirmar que no son relevantes para la concepción kantiana de capacidad⁶.

3. La empresa crítica y el uso de capacidad

LA PUBLICACIÓN DE LA PRIMERA EDICIÓN de la *Crítica de la razón pura* en 1781 ofrece un lugar apropiado para comenzar el rastreo en esta etapa de la constelación de sentido sobre la capacidad y sus usos en la empresa crítica kantiana⁷. En un sentido propiamente técnico, la introducción del término *capacidad* aparece en relación con la sensibilidad, la cual se define como “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos” (A19/B33)⁸. La capacidad se presenta aquí como la posibilidad misma de la sensibilidad de recibir algo o de ser afectada. Esto indica que la capacidad no es sólo una forma de acción, una potencia activa, sino que también incluye una potencia pasiva o receptiva. Por esa misma razón, la capacidad aparece aquí como una forma de mediación entre el objeto que afecta y la cognición que es

6 Hay muchos otros ensayos publicados durante el periodo crítico y posteriormente que conservan aún ese sabor, como es el caso de los ensayos sobre las razas humanas, sobre la historia o la antropología, en los cuales no profundizaré para mantener ese resquicio de pureza que un cierto tipo de historia y enseñanza de la filosofía insiste en conservar alrededor de Kant.

7 Vale la pena recordar que el periodo crítico como tal se remonta a 1770 con la entrada de Kant a la Universidad de Königsberg y la publicación de *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. La década que separa esta obra de la primera *Crítica* se conoce como la década silenciosa, en la cual Kant no publicó nada, con excepción de un ensayo sobre las razas humanas, pues estuvo dedicado por completo a la gestación de dicha *Crítica*, cuyos objetivos y opacidad delinearon en buena medida su desarrollo posterior, así como lo que serían las dos *Críticas* subsecuentes (Förster, 2012, pp. 100-124).

8 Con el ánimo de mantener el uso más expandido para referenciar la *Crítica de la razón pura*, me permitiré usar la paginación de la edición crítica de las obras de Kant, la cual aparece en todas las ediciones y traducciones de dicha obra, donde A y B hacen referencia a la primera y a la segunda edición, respectivamente.

afectada por dicho objeto, y el producto de esta mediación es la representación del objeto en la intuición. Pese a ello, Kant habla de la intuición como una representación inmediata de los objetos (A19/B33; A25/B41; A32/B47; A68/B93) gracias a su carácter pasivo, el cual impide que se le imprima a la representación algo diferente del objeto que la afecta. Ahora bien, resulta imprescindible reconocer que la sensibilidad no se refiere a los sentidos (visión, audición, gusto, olfato, tacto), sino a una capacidad propia de la cognición humana, que produce representaciones en cuanto esquemas relacionales de los objetos, mas no percepciones como imágenes, sonidos u olores.

En términos de la cognición humana, la capacidad receptiva que es la sensibilidad se complementa con otra potencia activa o espontánea: el entendimiento. Este último lo define Kant como “la facultad de producir ella misma representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento” (A51/B75). Dicha espontaneidad se expresa en conceptos que poseen la forma del pensamiento de los objetos en general, que opera según la lógica. Sin embargo, Kant le añade un requisito adicional a la lógica para hacerla compatible con la sensibilidad, y para ello gesta el concepto de *lógica trascendental*, es decir, una lógica que no se queda en la mera forma del pensamiento, sino que pretende aprehender de alguna manera la referencia a los objetos que habrían de ser dados en la sensibilidad. El gesto es contundente si a lo anterior le agregamos que la lógica trascendental exige que dicha referencia a los objetos debe ser *a priori*, es decir, independiente de toda experiencia. Solo de esta forma la lógica trascendental puede garantizar que el origen y validez del uso de los conceptos del entendimiento se encuentra en el sujeto de conocimiento y no en el objeto conocido, gracias a lo cual se puede, en consecuencia, trazar los límites del conocimiento humano (A57/B81). Aquí se articulan, entonces, los dos aspectos centrales de la filosofía de madurez de Kant: por un lado, su rasgo trascendental, en cuanto que toda la investigación de las capacidades racionales del ser humano debe ser *a priori*, y, por otro, su rasgo crítico, en cuanto que puede discernir con claridad los límites entre lo cognoscible, perteneciente al dominio de la filosofía especulativa o teórica, y lo que se encuentra allende el conocimiento en el dominio de la filosofía práctica y moral.

Aunado a la capacidad o la espontaneidad de los conceptos, Kant indica que “el *entendimiento* en general puede ser representado como una *facultad de juzgar*” (A69/B94). Esto quiere decir que el entendimiento posee las reglas y es

también el que las aplica en juicios particulares o específicos. La aplicación de las reglas da cabida a la equivocación en los juicios, de modo que es crucial corregir al entendimiento en tanto facultad de aplicación de reglas para que no cometa errores, una tarea que Kant también concede a la lógica trascendental. De aquí se deriva que para Kant el concepto de capacidad que está expresado en el entendimiento tiene que ofrecer resultados universales y válidos para todos los sujetos de conocimiento; en otras palabras, los juicios de los sujetos de conocimiento deben todos converger en lo mismo. De igual manera, la posibilidad de que la capacidad yerre al formular un juicio señala que, en cuanto tal, la capacidad es algo que no puede estar ausente o desaparecer en un ser humano (de lo contrario no habría ningún juicio posible, aunque fuera equívoco). Sin embargo, para afirmar que dicha capacidad se posee hay que ejercerla de la forma correcta⁹.

Ahora bien, hasta aquí el recuento somero del uso del concepto de *capacidad* en dos de los pilares de la filosofía teórica. El caso de la filosofía práctica exhibe otra manera en la cual se manifiesta la capacidad. Como lo que le interesa a Kant en esta faceta no es el conocimiento, sino la acción movida por el deber y la obligación moral, la sensibilidad queda a un lado y, por ende, se manifiesta exclusivamente un concepto de *capacidad* como potencia activa o agencia. Se trata, en este caso, de la capacidad para actuar de manera libre y autónoma. El problema central de la filosofía práctica le concierne a la facultad de desear, particularmente la manera de garantizar su recto uso encaminado al bien. En ese sentido, la facultad de desear se hermana con una capacidad de enjuiciamiento que, como en el caso del entendimiento, se dedica a aplicar reglas y puede errar en dicho proceso (Kant, 1996, p. 139). Por tal motivo, la filosofía práctica debe proveer los principios *a priori* que garanticen que lo enjuiciado guíe al deseo por la senda moral. Para ello, Kant se vale de la noción de *deber* en cuanto “necesidad de una acción por respeto por la ley” (Kant, 1996, p. 131), la cual está a su vez fundamentada por el imperativo categórico como expresión de una ley que, aunque carece de la necesidad absoluta propia de las leyes naturales, manifiesta una obligación explícita de hacer todo lo posible para alcanzar dicha

9 Esto puede apreciarse claramente en el pasaje de la primera *Crítica* sobre la isla de la razón (A235/B294-A236/B295).

necesidad¹⁰. En el actuar conforme al deber y a la obligación, la razón se somete a sí misma a seguir sus propias reglas, pues el imperativo categórico, así como los conceptos puros del entendimiento, tienen su origen en la razón misma. En ese sentido, y aunque suene paradójico, seguir el deber y la obligación que la razón misma se impone es la manera apropiada de ser libre y autónomo (Kant, 1996, p. 231).

Siguiendo el paralelo con el concepto de capacidad como potencia activa examinado con respecto al entendimiento, la filosofía práctica revela algunos rasgos afines en su concepto de capacidad como *agencia*. En primer lugar, si con el entendimiento había aparecido el límite que cercaba al conocimiento, en la filosofía práctica ese mismo límite marca la aparición del concepto de un ser racional como un fin en sí mismo, algo que no puede ser conocido pero que es el basamento común de toda moralidad. En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, reconocer lo que es un ser racional como fin en sí mismo implica separarlo de todo aquello que en dicho ser provenga propiamente de la naturaleza, del dominio de lo teórico: solo aquello cuya fuente puede ser rastreada exclusivamente hasta la razón habrá de ser considerado en esta reflexión práctica sobre el ser humano. Por ello términos como *inclinación*, *tendencia*, *instinto*, *resorte* o *interés*, todos ellos ligados al placer o displacer o a la felicidad, es decir, al deseo fuera de la coacción impuesta por la razón, no forman parte del argot propio de la filosofía práctica kantiana. El concepto de capacidad que delinea este lado de la filosofía kantiana introduce, entonces, una separación clara y tajante entre lo racional y lo natural, entre lo propiamente humano y la naturaleza. De hecho, aunque suene paradójico, en tanto que el objetivo del imperativo categórico es tratar de alcanzar la necesidad absoluta de la ley natural, la única forma de hacerlo es oponiéndose constantemente a las inclinaciones y tendencias que le vienen dadas al ser humano por sus necesidades naturales.

La división en los dominios teórico y práctico de la filosofía, aunque exhaustiva, es insatisfactoria, pues una de las conclusiones a las que llega Kant es que si la naturaleza, el terreno propio de la filosofía teórica, es siempre algo condicionado,

10 El imperativo categórico se presenta bajo tres formulaciones distintas que afinan el carácter de esa necesidad absoluta, comenzando con el carácter de ley universal, pasando por la ley universal de la naturaleza hasta reconocer al ser humano como un fin en sí mismo (Kant, 1996, pp. 173, 189).

entonces o está sujeta a un regreso al infinito carente de fundamento o encuentra este último en lo incondicionado pese a que, en tanto incondicionado, no puede encontrarse por definición en lo condicionado, en la naturaleza. La separación, entonces, implica un tránsito del dominio práctico al teórico, de la libertad a la naturaleza, lo cual abre otras perspectivas acerca del concepto de capacidad.

Una de las primeras aproximaciones de Kant a este desafío ocurre en medio de la controversia sobre el spinozismo en Alemania, una de las disputas intelectuales más agitadas y significativas para el desarrollo posterior de la filosofía¹¹. En este contexto, Kant (2013) introduce el concepto de creencia racional como un postulado de la razón que requiere cualquier tipo de especulación racional que quiera sumergirse en lo suprasensible. El término importante es *creencia*, pues con él Kant marca una diferencia radical con respecto al saber:

todos los datos naturales de la razón y de la experiencia jamás pueden transformar la pura *creencia racional* en un saber, pues el fundamento del tener por verdadero es aquí meramente subjetivo, o sea, es por una exigencia necesaria de la razón –y siempre lo será en la medida en que continuemos siendo humanos– que únicamente *suponemos* la existencia de un ser supremo, no la demostramos (2013, p. 454).

Lo interesante de este concepto es la irrupción de lo subjetivo, ya no como la constitución de un sujeto cognoscente que configura el conocimiento de lo real y que, por tanto, es universal, sino como algo que es únicamente válido para cada sujeto y a lo que en ninguna circunstancia puede atribuírsele una realidad objetiva o existencia¹². Si bien no constituye un fundamento objetivo de conocimiento alguno, la creencia racional y su carácter subjetivo orientan la búsqueda de ese fundamento incondicionado del sistema kantiano y le dan paso a la última invención del proyecto crítico: la facultad de juzgar reflexionante.

11 Sobre este episodio ocurrido durante la década de 1780, véase Solé, 2011.

12 Sin entrar en los detalles correspondientes, resulta importante señalar que este cambio en la noción de lo subjetivo opera de manera conjunta con un cambio de registro en la terminología acerca de lo sentido: mientras que en relación al conocimiento, Kant habla de la sensación (*Empfindung*, la parte objetiva de lo sentido y de la cual deriva la representación de un objeto), para la creencia racional se apropia del término sentimiento (*Gefühl*, la manera en la que el sujeto es afectado por lo sentido), el cual había sido ampliamente usado por Friedrich H. Jacobi (2013) durante la controversia.

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant introduce la diferencia entre la facultad de juzgar determinante, misma que rige los juicios tanto de la filosofía teórica como de la práctica, y la reflexionante. Como vimos anteriormente, la facultad de juzgar, en cualesquiera de sus manifestaciones, se encarga de aplicar un universal a casos particulares. La diferencia entre las facultades de juzgar determinante y reflexionantes estriba en la manera en que opera dicha aplicación: en el caso de la determinante, lo universal está dado –ya sea como concepto puro del entendimiento o como máxima moral de la razón– de modo que la facultad de juzgar subsume al particular en el universal sin necesidad de buscar en sí misma la ley universal; por su parte, la reflexionante opera cuando lo dado es lo particular y tiene que encontrar el universal que sea capaz de subsumirlo (Kant, 1992a, pp. 90-91). En el último caso, como lo universal no está dado, la razón debe postularlo y, en ese sentido, adquiere el carácter de la creencia racional en tanto que se convierte en una exigencia racional válida únicamente para orientar al sujeto en sus búsquedas mas no para obtener conocimiento de ella.

La entrada en escena de la facultad de juzgar reflexionante y el vuelco que da hacia la subjetividad le ofrecen al concepto de capacidad vetas que marcan una desviación clara con respecto a aquel que se exploró en las filosofías teórica y práctica propiamente dichas. En estas últimas, la capacidad daba cuenta de una universalidad en la que todos los sujetos tenían que converger, si se trata de conocimiento, o, por lo menos, a la cual tenían que tender, si se trata de la acción moral. No obstante, en el caso de la facultad de juzgar reflexionante no aparece tal exigencia; en su lugar, Kant reconoce que en el juicio de gusto (una de las variantes de la capacidad de juzgar reflexionante junto con el juicio teleológico) no es posible que todos los sujetos converjan en una valoración uniforme acerca de lo que consideran bello o no. En este caso, más bien, la universalidad está dada en términos de una “aptitud de comunicación del estado del ánimo en la representación dada” (Kant, 1992a, p. 133), es decir, en la posibilidad de someter al juicio de otros el juicio propio y discutir al respecto¹³.

13 Esta posibilidad tiene consecuencias importantes, en particular de índole político, como lo resaltara Hannah Arendt (2003) en su peculiar lectura del juicio de gusto y su apertura al disenso. Por más interesante que resulte esta veta, en el presente texto no ahondaré en ella.

Acerca de los usos del concepto de capacidad, en el llamado periodo crítico del pensamiento kantiano, quedan claros algunos hábitos de pensamiento en los cuales se inscribe el concepto. De ellos me gustaría recalcar tres. En primer lugar, la capacidad es una potencia que debe ser actualizada mediante su ejercicio, aplicación y corrección continuas, pues la única manera de tomar posesión completa de la misma es usándola de forma correcta; en ello lo correcto viene dado por un ideal, ya sea el de la ciencia, en lo que al conocimiento se refiere, o el de los imperativos, en lo tocante a la acción moral. En segundo lugar, la capacidad está íntimamente vinculada a la delimitación y división, ya sea para separar lo teórico de lo práctico o para distinguir la naturaleza de lo propiamente humano. Finalmente, en relación con el punto anterior, la capacidad es un concepto eminentemente racional, que no se puede atribuir a lo que le viene dado por naturaleza al ser humano. Este último regresa sobre el horizonte de indagación abierto en la sección anterior: ¿dónde queda el cuerpo en toda esta investigación? Por el lado de la filosofía práctica, el ser humano como fin en sí mismo no es su cuerpo ni sus inclinaciones o instintos sino su dignidad, su autonomía, su libertad, mismas que se ejercen en una oposición continua a la naturaleza. Por el lado de la filosofía teórica, la sensibilidad no es nunca la percepción, el producto de los sentidos, sino una mera forma vacía que ordena lo que puede sentirse. Por último, en la facultad de juzgar reflexionante se trata de una capacidad racional de postular universales que no pueden llegar a tener una realidad objetiva o material¹⁴. ¿Qué consecuencias se derivan de estos hábitos de pensamiento que cercan el uso del concepto de capacidad en la filosofía crítica?

4. Cuerpos, diversidad y disenso

LA CONJUNCIÓN ENTRE LA EXPLORACIÓN acerca del concepto de capacidad y la relegación del cuerpo a un segundo plano en una indagación filosófica como la de Kant trae consigo posibilidades de discusión y de contraste tal vez

14 Sin embargo, hay intérpretes que encuentran en el tratamiento del sentimiento y del concepto de *organismo*, ambos aliados cercanos de la facultad de juzgar reflexionante, pistas para pensar la corporalidad en la filosofía crítica (Rivera de Rosales, 1998; Cubo Ugarte, 2010). Por cuestiones de extensión y exposición, no trataré este tema, aunque es relevante para la discusión posterior.

insospechadas en la época del filósofo prusiano, pero necesarias para mantener y continuar la reflexión filosófica en nuestros días, una suerte de continuidad anacrónica en la que se gesta el encuentro con el capacitismo que encubre buena parte del pensamiento filosófico. No obstante, en tanto que el encuentro es explícitamente anacrónico, no puedo negar que el énfasis en las aproximaciones sobre la (dis)capacidad y el capacitismo en el cuerpo y la corporalidad guio el desarrollo de las secciones anteriores. En ese sentido, el contraste produce consecuencias importantes tanto para las consideraciones filosóficas acerca de la capacidad y su carácter universal como para las indagaciones filosóficas acerca de la corporalidad.

La empresa crítica y trascendental kantiana, como traté de mostrar, realiza una destilación del sujeto, a nivel tanto epistemológico como ético y moral, que convierte a este último en un conjunto de facultades o de capacidades presuntamente universales cuyo asiento es la razón. Dichas facultades hacen a un lado cualquier tipo de relación entre estos ámbitos y la corporalidad. En cuanto a la epistemología, aunque la experiencia se convierte en uno de los ingredientes indispensables para delimitar el conocimiento legítimo, queda claro que la experiencia posible no tiene relación alguna, por ejemplo, con los sentidos, con el cuerpo de ese sujeto de conocimiento particular que habita el mundo y lo experimenta desde esa situación particular que es su corporalidad.

En cuanto a la ética, aunque las acciones de un sujeto libre siempre se manifiestan como algo experimentable en la naturaleza, algo que ejerce un cuerpo sobre otros, al final de cuentas, el fundamento real de esa libertad es ajeno a la corporalidad y favorece una concepción de la humanidad de las personas en cuanto dignidad que se encuentra a nivel exclusivamente racional. En este tipo de concepciones está en juego la pretendida universalidad de la reflexión filosófica, ya sea como necesidad absoluta garantizada mediante leyes naturales, o como ideal regulativo que tiende a la formulación de la ley y que permite una fundamentación del derecho que vigile el cumplimiento de dichos ideales. En lo que sigue, me concentraré en la parte ética de esta reflexión, sin desconocer el impacto que tiene pensar la corporalidad también para la epistemología.

¿Tiene alguna ventaja relegar el cuerpo para fundamentar una ética y defender los derechos de las personas con “discapacidad”? De entrada, la pregunta es extraña mas no carece de sentido si tenemos en cuenta que de forma recurrente

el cuerpo sirve como un marcador de lo moralmente aceptable. Esto se traduce en que los rasgos físicos constituyen un primer nivel a través del cual opera la discriminación (y no hablo solamente de la “discapacidad”, sino también de otros rasgos relacionados con otros conceptos problemáticos como *género* o *raza*). En este sentido, la idea de que “el cuerpo atestigua algo moral invisible” (Reynolds, 2019, p. 436)¹⁵, atraviesa diversas formas de pensamiento, desde el llamado sentido común, pasando por diversos discursos biomédicos, hasta los “refinados” discursos de la filosofía¹⁶. Los cuerpos son juzgados según las características que se pueden percibir de ellos, lo cual a su vez genera concepciones acerca del valor de las personas con determinados rasgos corporales.

En este oneroso panorama, podría pensarse que cualquier tipo de consideración sobre el cuerpo sólo puede desembocar en algún tipo de injusticia moral y legal, razón por la cual podría resultarle atractivo a ciertos discursos apelar a las nociones morales kantianas, que claramente se desmarcan de lo corporal y enfatizan el aspecto meramente racional. Las personas, sin importar la “envoltura corporal” en la cual se presentan, son un conjunto de capacidades racionales que verdaderamente determinan su dignidad y que son la fuente del respeto que se les debe. Por supuesto, esta vía de aproximación tampoco está exenta de problemas y da lugar a otras formas de discriminación, particularmente hacia personas que no estén en condiciones de ejercer las capacidades intelectuales delineadas por Kant, lo cual abarca desde infantes, y en algunos casos ancianos, hasta personas con demencia (Guttmann, 2019). La mera consideración de los seres humanos como sujetos racionales abre un campo de interrogantes importantes y complejos acerca de la (dis)capacidad intelectual. Sin embargo, debido al énfasis en la corporalidad que he seguido, no indagaré al respecto de esta temática. Además, en lugar de operar un cambio significativo, el énfasis exclusivo en la razón

15 “[*the body is evidence of moral things unseen*]”. Traducción propia.

16 Quizás uno de los mejores ejemplos de este último caso es Peter Singer (2002), quien alude a argumentos utilitaristas y estadísticos sobre la normalidad para defender una postura según la cual no se le está haciendo ningún mal a la cultura Sorda con la popularización de los implantes cocleares o, incluso, la posibilidad de editar genes que ocasionan sordera. En la base de esta postura se encuentra una innegable visión capacitista. Como bien lo ha señalado Tremain (2020), la bioética contemporánea se ha convertido en un bastión insospechado y relevante de los prejuicios capacitistas.

conserva hábitos de pensamiento perjudiciales: ¿por qué simplemente hacer a un lado los prejuicios acerca del cuerpo en lugar de cuestionar las fuentes mismas de esos prejuicios?

El entramado de prejuicios que se articula en torno a la corporalidad no es menor y emerge en un contexto que no se reduce exclusivamente a lo físico. Estos prejuicios articulan una cierta concepción normativa del cuerpo que restringe lo que puede ser aceptado como normal. El *cuerpo normativo* se entiende como un conjunto de capacidades que determinan el tipo de acciones a las que un sujeto tiene que conformarse independientemente de la manera en que las realice, lo cual desemboca en una vertiente de capacitismo atravesada por discursos biomédicos que han construido y legitimado una cierta concepción del cuerpo que es capaz de realizar dichas acciones; en otras palabras, el cuerpo normativo articula una visión empírico-estadística y una que valora dichos rasgos como superiores o preferibles (Toboso-Martín y Guzmán Castillo, 2010). En tanto normativo, el cuerpo denominado *normal*, junto con las capacidades que lo componen, se convierte en un estándar incuestionable de juicio y medición, mientras que la *discapacidad* se toma como una desviación que debe modificarse y mejorarse para subsanar sus carencias con respecto a la norma. En ese sentido, la noción de cuerpo normativo funge como resguardo de diversos discursos que encuentran idónea la transformación tecnológica de los cuerpos con el fin de satisfacer el requisito de normalidad impuesto, de manera que con ello se refuerza una fantasía eugenésica. Los mundos eugenésicos varían desde un esfuerzo por eliminar la “discapacidad” por el bien de la humanidad (Garland-Thomson, 2017, pp. 52-53) hasta una recomposición de la corporalidad y reforma de la subjetividad que está basada en la ilusión de que el cuerpo “discapacitado” puede convertirse en uno “normal” (Campbell, 2001, p. 53).

Con respecto a la noción de capacidad en Kant, es posible afirmar que en su negativa a tratar la corporalidad como parte indispensable de una discusión ética que considere la multiplicidad de facetas que conforman lo humano, su discurso resulta ser, cuando menos, un aliado de las visiones capacitistas que hacen de una determinada construcción de la normalidad el estándar universal para definir el valor de todo aquello que pudiera ser susceptible de una consideración ética. Sin embargo, al adoptar la caracterización de Campbell (2009, pp. 6-14), el capacitismo inherente en el discurso kantiano toma matices mucho más explícitos: hay

una noción de normatividad y normalización evidente en el tránsito del periodo precrítico al crítico, al mismo tiempo que opera una separación constitutiva entre lo natural y lo aberrante, que en términos kantianos se traduce en la separación tajante entre la razón pura y sana, por un lado, y la enfermedad, la locura, la fantasía y la superstición, por el otro¹⁷. En el proyecto crítico, en consecuencia, refulge una fisura cuya exploración se hace urgente. En lo que sigue, solo esbozaré una vía de indagación al respecto junto con sus posibles ramificaciones.

Los efectos del cuerpo normativo responden a su carácter eminentemente esencialista, de modo que las capacidades que prescribe se asumen como propias del cuerpo en tanto que se concibe como un elemento individual y aislado, desprovisto de un contexto o situación particular en el que dichas capacidades funcionen y cobren sentido. Quizás las mejores expresiones de esta operación en el caso de Kant sean la noción de *fin en sí mismo* y la articulación de la libertad y la dignidad en torno a la autonomía. Aunque la filosofía práctica kantiana tiende a la formación de una comunidad en la que cada uno de los sujetos que la constituyen es un fin en sí mismo, el reconocimiento de esa dignidad que le permite entrar al reino de los fines, como Kant lo llama, es un acto individual en el que el sujeto debe demostrar el ejercicio constante y sonante de sus capacidades racionales. En ese sentido, el carácter esencial e individual de la capacidad así entendida impide reconocer su eminente correlatividad (Reynolds, 2019), el hecho de que la capacidad se moldea según el contexto en el que se encuentra al tiempo que ella modifica y transforma ese mismo contexto. Los tipos de relaciones que entablan las capacidades atraviesan diferentes ámbitos, como lo social, el paisaje o los objetos, para entretejerlos en una red de interdependencia susceptible de transformar el complejo sujetos-entorno.

17 Si bien en este texto sólo he abordado la concepción kantiana de capacidad, hay otros elementos importantes para la discusión que desbordan los alcances de estas páginas. Se trata de la clara vinculación que Kant opera entre enfermedad mental y moralidad, por un lado, y entre hábitos de cuidado corporal, particularmente relacionados con la dieta, y la capacidad de sobreponerse a los apetitos, por otro. La segunda ofrece una puerta de entrada inesperada, pero que cada vez se abre más un campo en las investigaciones sobre Kant que recupera los modos en los cuales los hábitos y los temores del mismo filósofo delinearon en buena medida sus ideas acerca de lo correcto y deseable. No hay que olvidar, además, que el propio Kant se consideraba un hipocondríaco y esta condición tuvo un lugar preponderante en sus reflexiones. Sobre estos temas véanse Borges, 2021; Cohen, 2008; Ferrara, 2021; Thomason, 2021 y, por supuesto, Shell, 1996.

La filosofía crítica kantiana no es ajena a ciertas formas de correlatividad. Después de todo, el llamado “giro copernicano” establece que todo conocimiento depende de una relación con la subjetividad: si no hay sujeto, no hay conocimiento ni mundo alguno. El problema con esta forma de establecer la relación es que supone un tránsito exclusivamente unidireccional del sujeto al objeto o del sujeto hacia sí mismo. Además, como hemos visto, dicho sujeto universal se confunde con una suerte de estándar o registro normalizado que más bien excluye diversos modos de ser humano.

Dislocar esta forma de pensamiento relacional de una sola dirección significa forjar alianzas con lo que Shelley Tremain (2020) llama el *aparato de la discapacidad*, en el cual la discapacidad deja de ser “un sustrato metafísico, una categoría natural o biológica, o una característica que sólo ciertos individuos encarnan o poseen”, para convertirse en “una red históricamente contingente de relaciones de fuerza en la que cada uno/a está implicado/a y enmarañado/a y en una relación en la que cada uno/a ocupa una posición [subjetiva]” (Tremain, 2020, p. 85)¹⁸.

Darle cabida a una forma relacional de múltiples sentidos también favorece el enriquecimiento de las conversaciones filosóficas, de modo que otras vetas toman relevancia, como pueden ser el necesario énfasis en los siguientes temas: la precariedad y la vulnerabilidad (Butler, 2012); el cuidado, la responsabilidad y la solidaridad (Martín Palomo, 2010); los complejos entramados, no necesariamente positivos, que se tejen en torno a la dependencia y la independencia (Kittay, 2020); la cotidianidad y las emociones (Rodríguez Díaz *et al.*, 2017); la manera en que el capitalismo y las nociones de producción se han difundido por las cornisas de los prejuicios sobre el cuerpo, de modo que la (dis)capacidad se torna en una forma de resistencia que cuestiona los nociones de normalidad asociadas a la acelerada producción del capital (Zerega *et al.*, 2020), y la fantasía de administración y gestión permanente, que establece la posibilidad de controlar el futuro a expensas de la invisibilización del presente (Garland-Thomson, 2017).

18 “*disability is not a metaphysical substrate, a natural, biological category, or a characteristic that only certain individuals embody or possess, but rather is a historically contingent network of force relations in which everyone is implicated and entangled and in relation to which everyone occupies a position.*”
Traducción propia.

Esta segunda veta de pensamiento relacional implica, pues, la construcción e invención de formas alternativas de pensar la capacidad y la corporalidad que se alejen de las vertientes hegemónicas cuya aproximación se basa en la idea de una ontología negativa, en la que la (dis)capacidad y la corporalidad constituyen la contraparte de una perspectiva capacitista a partir de la cual las primeras se construyen como su negación o carencia, para darle cabida a una ontología forajida o disidente (Campbell, 2001), basada en la inclusión y la diversidad funcional, junto con todas las tensiones y fricciones que ello conlleva.

En conclusión, desde esta postura se esboza también la posibilidad de una perspectiva crítica sobre la historia de la filosofía. Por un lado, exaltar filosóficamente la razón a expensas del cuerpo oculta formas de injusticia que en este caso particular refuerzan ideas que “localizan el ‘dis’ de discapacidad no en el dominio sociopolítico sino en el cuerpo mismo [de modo que el] cuerpo discapacitado requiere un arreglo que restablezca lo normal o típico hasta donde sea posible” (Kittay, 2020, p. 416)¹⁹. Por otro, habría que preguntarse por el uso de conceptos que, por su propio hábito de pensar lo universal desde una abstracción que ha perdido su íntima relación con lo concreto, perpetúa visiones simplistas de la realidad con un potencial para la discriminación y la injusticia que no puede dejarse de lado.

Se vuelve acuciante retornar a la pregunta por la filosofía misma: si la filosofía, como sugieren tantas versiones y vertientes desde la Antigüedad hasta nuestros días, es una forma de pensar lo universal, ¿cómo concebir eso universal sin que la normalización o la estandarización se apoderen de dicho concepto? Aquí no puedo más que esbozar la pregunta y dejar la invitación para continuar esta exploración de la historia de la filosofía y sus relaciones con un presente que requiere cuestionar constantemente los hábitos de pensamiento que han moldeado y favorecido la diseminación de perspectivas capacitistas, las cuales, además de ir en detrimento de las vidas que no se ajustan a su normatividad, imponen un margen estrecho de acción y maniobra en el que sucumbe la diversidad tan necesaria para seguir y prosperar.

19 *“that locate the ‘dis’ of disability not in the sociopolitical domain but in the body itself. This disabled body requires fixing to restore normalcy or typicality—to whatever extent possible.”* Traducción propia.

Referencias

- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (trad. C. Corral). Paidós.
- Borges, M. (2021). Kant on Eating and Drinking. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 13, 234–244.
- Butler, J. (2012). Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 134–151. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.26.2.0134>
- Campbell, F. K. (2001). “Disability’s” Date with Ontology and the Ableist Body of the Law. *Griffith Law Review*, 10(1), 42–62.
- Campbell, F. K. (2009). *Contours of Ableism: The Production of Disability and Aabledness*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230245181>
- Cohen, A. A. (2008). The Ultimate Kantian Experience: Kant on Dinner Parties. *History of Philosophy Quarterly*, 25(4), 315–336.
- Cubo Ugarte, Ó. (2010). Corporalidad y vida en la filosofía crítica de Kant. *Ideas y Valores*, 143, 109–122.
- David-Ménard, M. (1992). La folie dans la raison pure. *Les Cahiers du GRIF*, 46, 41–45.
- David-Ménard, M. (2000). Kant’s “An Essay on the Maladies of the Mind” and *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime* (trad. A. Ross). *Hypatia*, 15(4), 82–98. <https://doi.org/10.1353/hyp.2000.0053>
- Ferrara, I. (2021). Kant on mental illness, emotions and moral responsibility. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 13, 133–160.
- Flanigan, J. (2018). Kantian Ethics, Well-Being, and Disability. En J. Flanigan & T. L. Price (Eds.), *The Ethics of Ability and Enhancement* (pp. 79–106). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-349-95303-5_6
- Förster, E. (2012). *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction* (trad. B. Bowman). Harvard University Press.
- Garland-Thomson, R. (2017). Building a World with Disability in It. En H. Berressem, M. Ingwersen & A. Waldschmidt (Eds.), *Culture—Theory—Disability: Encounters between disability studies and cultural studies* (pp. 51–62). Transcript.

- Gutmann, T. (2019). Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana (trad. C. E. Rendón,). *Estudios de Filosofía*, 59, 233–254. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a11>
- Jacobi, F. H. (2013). Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn. En M. J. Solé (Ed. y Trad.), *El ocaso de la ilustración: La polémica del Spinozismo* (pp. 119–236). Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Kant, I. (1989). *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica* (trad. C. Canterla). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Kant, I. (1992a). *Crítica de la facultad de juzgar* (trad. P. Oyarzún). Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (1992b). Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio. En A. Domínguez (Ed. y Trad.), *Opúsculos de filosofía natural* (pp. 167–177). Alianza Editorial.
- Kant, I. (1995a). Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza (trads. A. Rábano Gutiérrez y J. Rivera de Rosales,). *Archivos de Neurobiología*, 58(1), 49–59.
- Kant, I. (1995b). Razonamiento sobre el aventurero Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki (trads. A. Rábano Gutiérrez y J. Rivera de Rosales,). *Archivos de Neurobiología*, 58(1), 49.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. J. Mardomingo). Ariel.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (trad. M. Caimi). FCE-UAM-UNAM.
- Kant, I. (2013). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? En M. J. Solé (Ed. y Trad.), *El ocaso de la ilustración: La polémica del Spinozismo* (pp. 439–463). Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Kittay, E. F. (2020). Care and disability: Friends or foes. En A. S. Cureton & D. T. Wasserman (Eds.), *The Oxford handbook of philosophy and disability* (pp. 416–431). Oxford University Press.
- Martín Palomo, M. T. (2010). Autonomía, dependencia y vulnerabilidad en la construcción de la ciudadanía. *Zerbitzuan: Revista de servicios sociales*, 48, 57–69.
- Nussbaum, M. (2017). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano* (trad. A. Santos Mosquera). Paidós.

- Reynolds, J. M. (2019). The Meaning of Ability and Disability. *The Journal of Speculative Philosophy*, 33(3), 434-447. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.33.3.0434>
- Rivera de Rosales, J. (1998). *Kant: La "Crítica del juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*. UNED.
- Rodríguez Díaz, S. et al. (2017). Cuerpo y emoción: la experiencia de la discapacidad en un mundo globalizado y neoliberal. En G. Vergara & A. de Sena (Eds.), *Geometrías Sociales* (pp. 257-271). Estudios Sociológicos Editora.
- Shell, S. M. (1996). *The Embodiment of Reason. Kant on Spirit, Generation, and Community*. The University of Chicago Press.
- Silvers, A. (2020). In pursuit of justice for disability: Model neutrality revisited. En A. S. Cureton & D. T. Wasserman (Eds.), *The Oxford handbook of philosophy and disability* (pp. 22-45). Oxford University Press.
- Singer, P. (2002). De compras por el supermercado genético (trad. J. Seoane). *Isegoría*, 27, 19-40. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2002.i27.552>
- Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Brujas.
- Thomason, K. K. (2021). The Philosopher's Medicine of the Mind: Kant's Account of Mental Illness and the Normativity of Thinking. En A. Lyssy & C. Yeomans (Eds.), *Kant on Morality, Humanity, and Legality* (pp. 189-206). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-54050-0_10
- Toboso-Martín, M. y Guzmán Castillo, F. (2010). Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... Y otros lechos de Procusto. *Política y Sociedad*, 47, 67-83.
- Toboso-Martín, M. (2013). La "raíz cuadrada" del cuerpo. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 16-17, 33-47.
- Tremain, S. L. (2020). Philosophy and the apparatus of disability. En A. S. Cureton & D. T. Wasserman (Eds.), *The Oxford handbook of philosophy and disability* (pp. 82-99). Oxford University Press.
- Zerega, M. M., Tutivén Román, C. y Bujanda, H. (2020). Devenir discapacitado: Nuevos monstruos, cyborgs y desplazados en el capitalismo contemporáneo. *Nómadas*, 52, 149-165. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n52a9>