

Raumar Rodríguez Giménez
(coordinador)

Estudios sobre la educación del cuerpo: perspectivas y problemas

biblioteca plural



Raumar Rodríguez Giménez
(coordinador)

ESTUDIOS SOBRE
LA EDUCACIÓN DEL CUERPO:
PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados
por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic,
integrada por Héctor Berio, Luis Bértola, Magdalena Coll, Mónica Lladó,
Alejandra López Gómez, Vania Markarián y Sergio Martínez ha sido la encargada
de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2018.

Imagen de tapa

Pieter Bruegel, *Juegos de niños* (1560)

Óleo sobre tabla, 118 x 161 cm, Museo de Historia del Arte, Viena

<<https://www.khm.at/objektdb/detail/321/>>

© Los autores, 2018

© Universidad de la República, 2019

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1724-5

ISBN PDF: 978-9974-0-1727-6

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Rodrigo Arim</i>	5
INTRODUCCIÓN, <i>Raumar Rodríguez Giménez</i>	6
LA CENTRALIDAD DEL CUERPO EN LA INTEGRIDAD INDIVIDUAL:	
LOS DERECHOS Y LA EDUCACIÓN, <i>Luis E. Behares</i>	8
Uno.....	8
Dos.....	9
Tres.....	11
Cuatro.....	12
Cinco.....	15
Seis.....	20
Referencias.....	24
DEL «APARATO PSÍQUICO» AL «CUERPO PSÍQUICO», <i>Ana María Fernández Caraballo</i>	26
Algunas consideraciones sobre la polémica entre el psicoanálisis y las neurociencias.....	26
Referencias.....	33
EL TRABAJO DE MANTENER UNIDOS UN CUERPO Y UN ALMA:	
UNA RELECTURA DE DESCARTES A PARTIR DE LA PULSIÓN FREUDIANA, <i>Raumar Rodríguez Giménez</i>	35
Presentación.....	35
La pulsión en cuerpo y alma: el <i>Eros</i> que cohesiona todo lo viviente.....	36
Un paso más atrás: Descartes <i>après-coup</i>	37
Trabajo.....	40
Discusión.....	41
Consideraciones finales.....	42
Referencias.....	43
EL CUERPO: PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE UNA RELACIÓN IMAGINARIA, <i>Cecilia Seré Quintero</i>	45
Introducción.....	45
Relaciones sociales de producción y relaciones individuales de producción.....	46
Proletarios y burgueses propietarios de su cuerpo.....	49
La educación o sobre la reproducción de la relación yo-cuerpo.....	51
Consideraciones finales.....	54
Referencias.....	55
CUERPO Y ORGANISMO EN LA RELACIÓN EXPERIENCIA Y VIVENCIA.	
CONSIDERACIONES PARA EL ANÁLISIS DE LA EDUCACIÓN DEL CUERPO, <i>Jorge Rettich</i>	57
Un breve recorrido posible sobre la experiencia.....	57
Un análisis posible de la noción de experiencia.....	58
La diferenciación entre experiencia y vivencia.....	61
Sobre una posible relación entre cuerpo y experiencia, y entre organismo y vivencia.....	64
Referencias.....	68

PRÁCTICAS CORPORALES EN EDUCACIÓN CORPORAL, <i>Ricardo Luis Crisorio</i>	69
Referencias	81
EDUCACIÓN DE LOS CUERPOS, CIVILIZACIÓN Y SABERES:	
UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS CORPORALES	
EN EL URUGUAY DEL SIGLO XIX, <i>Gonzalo Pérez Monkas</i>	82
Introducción.....	82
Entre saberes: un recorrido por sus cuerpos.....	85
Cuerpos reglamentados: un recorrido de sus prácticas (in)civilizadas	90
Abriendo historias: sobre las prácticas corporales sometidas.....	94
Fuentes consultadas.....	96
Referencias	96
EXPECTATIVAS E PRODUÇÃO DE CORPOS NO ESPORTE: EFICIÊNCIAS, DEFICIÊNCIAS,	
<i>Danielle Torri y Alexandre Fernandez Vaz</i>	98
Introdução.....	98
Corpos	100
Instrumentos	103
Uma beleza singular.....	105
Referencias	107
EL JUEGO: NOTAS PARA UNA INVESTIGACIÓN SOBRE USO,	
APROPIACIÓN Y VALOR, <i>Karen Kühlsen Beca</i>	108
Introducción.....	108
El mito como orden.....	109
El juego como forma	110
Sobre la relación del juego con las diadas	
mito-ritual y sagrado-profano	111
Consideraciones finales	114
Referencias	114
NOTAS PARA UNA ACTUALIZACIÓN DE LA CRÍTICA AL TIEMPO LIBRE	
A PARTIR DE LAS NUEVAS FORMAS DE TRABAJO, <i>Inés Scarlato García</i>	115
Presentación.....	115
Consecuencias de la vida en sociedad: crisis de la autonomía.....	115
Industria cultural: pseudocultura y negación del ocio	117
Hacia una actualización de la crítica al tiempo libre	119
Anotaciones sobre <i>Netflix</i>	121
Referencias	123
SOBRE LOS AUTORES	125

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

Vivimos en una sociedad atravesada por tensiones y conflictos, en un mundo que se encuentra en constante cambio. Pronunciadas desigualdades ponen en duda la noción de progreso, mientras la riqueza se concentra cada vez más en menos manos y la catástrofe climática se desenvuelve cada día frente a nuestros ojos. Pero también nuevas generaciones cuestionan las formas instituidas, se abren nuevos campos de conocimiento y la ciencia y la cultura se enfrentan a sus propios dilemas.

La pluralidad de abordajes, visiones y respuestas constituye una virtud para potenciar la creación y uso socialmente valioso del conocimiento. Es por ello que hace más de una década surge la colección Biblioteca Plural.

Año tras año investigadores e investigadoras de nuestra casa de estudios trabajan en cada área de conocimiento. Para hacerlo utilizan su creatividad, disciplina y capacidad de innovación, algunos de los elementos sustantivos para las transformaciones más profundas. La difusión de los resultados de esas actividades es también parte del mandato de una institución como la nuestra: democratizar el conocimiento.

Las universidades públicas latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad en este sentido, en tanto de nuestras instituciones emana la mayor parte del conocimiento que se produce en la región. El caso de la Universidad de la República es emblemático: aquí se genera el ochenta por ciento de la producción nacional de conocimiento científico. Esta tarea, realizada con un profundo compromiso con la sociedad de la que se es parte, es uno de los valores fundamentales de la universidad latinoamericana.

Esta colección busca condensar el trabajo riguroso de nuestros investigadores e investigadoras. Un trabajo sostenido por el esfuerzo continuo de la sociedad uruguaya, enmarcado en las funciones que ella encarga a la Universidad de la República a través de su Ley Orgánica.

De eso se trata Biblioteca Plural: investigación de calidad, generada en la universidad pública, encomendada por la ciudadanía y puesta a su disposición.

Rodrigo Arim

Rector de la Universidad de la República

Setiembre 2019

Introducción

Desde el año 2011 se mantiene un vínculo académico estable y continuo entre varios grupos de investigación dedicados al tema de la educación del cuerpo. Estos grupos pertenecen a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) y Universidad de la República (Udelar). Desde entonces y hasta el presente se han realizado diversas actividades académicas en las tres universidades, tanto para elaborar proyectos de trabajo en colaboración como para presentar y discutir avances y resultados de investigación. También se han dictado diferentes seminarios de posgrado por parte de los miembros de los grupos en las tres universidades. Se trata de una interacción académica fuerte que apuesta a la consolidación de un campo de estudios sobre la educación del cuerpo en la región. Parte de la producción se ha divulgado en revistas académicas especializadas y en libros.

En mayo del presente año se realizó el I Coloquio Estudios sobre la Educación del Cuerpo, organizado por el grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza, en las instalaciones del Instituto Superior de Educación Física (Udelar). Además de los miembros del grupo organizador, participaron investigadores del Centro Interdisciplinario Cuerpo, Educación y Sociedad (CICES-UNLP), el Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea (UFSC), el grupo de investigación Educación, Sociedad y Tiempo Libre (ISEF-Udelar), la línea de investigación Enseñanza y Psicoanálisis (FHCE-Udelar) y línea de investigación Saber del Cuerpo, Educación y Política (FHCE-Udelar).

El Coloquio tuvo como objetivo discutir las nociones, categorías y conceptos que se articulan en torno a la educación del cuerpo, con énfasis epistemológico, sin excluir el debate sobre los elementos económicos, sociales, culturales y políticos que se encuentran en juego, explícita o implícitamente. De esta manera, el encuentro se considera parte de una investigación de largo aliento que se realiza a través de distintas instancias de colaboración entre los grupos participantes.

Teniendo como eje central el tema de la educación del cuerpo, en los textos reunidos en este volumen se abordan diversos objetos: el lugar del cuerpo en la constitución de los derechos individuales y del derecho a la educación, la discusión epistemológica y política sobre las proposiciones de las neurociencias en contraste con el psicoanálisis lacaniano, la relectura del dualismo cartesiano a la luz de la teoría freudiana de las pulsiones y la teoría del significante, el cuerpo como producción y reproducción de una relación imaginaria, la idea de la experiencia del cuerpo y su distinción con la vivencia, las prácticas corporales como fundamento de la educación corporal, la educación del cuerpo en términos de civilización y saberes, el deporte y la deficiencia corporal en los juegos paralímpicos en contraste con los olímpicos, la teoría del juego y sus relaciones con las

categorías de uso, apropiación y valor, y la revisión y actualización de la crítica al tiempo libre.

A través de este libro se ponen a consideración públicamente los resultados de investigación presentados y discutidos en ocasión del Coloquio.

Raumar Rodríguez Giménez

Montevideo, octubre de 2018

La centralidad del cuerpo en la integridad individual: los derechos y la educación

LUIS E. BEHARES

Uno

Se puede dudar de ella, se puede contradecir, se pueden abrir abismos de oscuridad en su entorno, pero nada parece más obvio que la afirmación de la integridad individual. Supongamos que estamos en una conferencia y que yo, el autor de este texto, soy el conferencista y ustedes, los lectores, son los asistentes a la conferencia. Yo estoy aquí y les hablo, y ustedes están allí y me escuchan. Mi cuerpo se puso frente a ustedes, que son otros cuyos cuerpos escuchan y ven. Lo obvio, ese enemigo encubierto pero rutilante de nuestras certezas, sobre todo de la ciencia y de la política, se puede también llamar engaño. Es la tesis que subyace en las consideraciones de Pêcheux (1975), como inquietación discursiva que se reconoce, eso se dice, en las discontinuaciones de lo obvio que ya habían señalado Marx, Nietzsche, Freud, Saussure, Lacan, Althusser y todos los otros «antepasados» que le permitieron hacerlo.¹

Hay *el cuerpo*, una unidad de funcionamiento orgánico, hay *el lenguaje* que entra y sale de ese cuerpo, hay *el yo*, que se enuncia a sí mismo como *uno* integrado y propietario de un cuerpo íntegro, de lo que se deduce (o reduce) que hay *individuo*, que será *persona* si se lo regula políticamente. Hay, por lo tanto, política y una vasta red de interacciones entre individuos. También hay estudios sobre las especies y la noticia de que mis neuronas (y también las suyas) algo tienen que ver con la célula de los protozoarios primitivos. También existe evidencia de que en la lengua que supongo poseer, el español en mi caso (y, tal vez, también en el suyo), que llamo *mi* lengua, sigue hablando, por extraño sortilegio insoslayable, una mujer del África media de hace muchos milenios, la primera, que ya hablaba, y todos los que hablaron después de ella, presentes en la lengua, en todas las lenguas, aunque sus cuerpos individuales ya no hablen ni sientan. Por todo esto, y tal vez por otros elementos, tengo dudas acerca de quién de todos esos dice «yo», cuando ese monosílabo sale de mi boca, en mi cuerpo, al que nombro «mío». Es una duda estrictamente política. Si desatendemos al «ramillete

1 Es bueno reconocer la formulación minimalista de la *duda*, *multa paucis*, de Althusser (2010, p. 21): «comenzamos a sospechar lo que quiere decir escuchar, por lo tanto, lo que quiere decir hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese “quiere decir” del hablar y del escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto».

de representaciones maximalistas» y aceptamos que para «hablar de política, hay que atenerse al minimalismo» (Milner, 2013, p. 7), podremos entusiasmarlos con la formulación según la cual no hay otra política que la del cuerpo hablante del ser hablante.

No iremos más tiempo por el camino de estas oscuridades antimetafísicas o, si se quiere, minimalistas o materialistas. Las dejaremos ahí, para que se digan y se sientan. Nuestra intención, en esta ocasión, es mucho más pedestre. Se trata de explorar y poner en tela de crítica cómo se han llegado a postular dos proposiciones que, a primera vista, parecen muy alejadas en términos de su coherencia, pero que se dicen como lemas de la política posible en las sociedades liberales y capitalistas. La primera es simple: cada individuo es la expresión natural de un cuerpo y se debe poner en el centro de toda consideración como espacio a proteger. La segunda es un poco más alambicada: la actividad humana, en todos sus aspectos, incluidos aquellos organizacionales y epistémicos más complejos, es individual o por consenso entre individuos autónomos.

Dos

Iniciaremos nuestras reflexiones a partir de *la educación*, no solo porque es la gran hieródula de los procesos políticos de la Modernidad, sino también porque nos otorga, generalmente, un discurso desaforado en el que se trasuntan con nitidez desusada los enracimados simplificados de las enunciaciones que cohesionan el discurso político.

En el proceso de la educación occidental desde el siglo XVII, como conjunto de instituciones, organizaciones de administración, pensamiento pedagógico e ideologías dominantes, es posible reconocer momentos de inflexión que detallada y eficientemente han permitido observar las abundantes y plurales publicaciones al respecto. A riesgo de simplificar lo que sin dudas es un entramado mucho más complejo y mucho menos homogéneo, parece acertado postular que hubo un momento inicial, entre el siglo XVIII y la mitad del XIX, en el cual se reclamó y acabó por consumarse progresivamente la atribución a los estados de la universalización de la atención educativa a los individuos en etapas de desarrollo y de la transmisión a estos de los bienes culturales, científicos y técnicos. A aquel momento siguió, en la segunda mitad del siglo XIX, la consolidación de los aparatos que permitieron la educación universal o generalizada, ligada a los ideales democráticos, y la profesionalización de los docentes responsables de su administración y transmisión. En la primera mitad del siglo XX se avanzó en la producción de tecnologías de enseñanza y de educación y, desde mediados de ese siglo, una vez asentada estructuralmente la mentalidad pedagógico-didáctica en las tecnologías y en los sentidos de su uso, se incorporó su justificación política a partir de los derechos humanos, en particular de los que se postulan para niños y adolescentes.

La integridad del niño y del adolescente como factor central en la dirección, diseño y ejecución de las actividades de enseñanza y educación, consagradas por la tradición del pensamiento pedagógico contemporáneo, se justifica actualmente como un correlato de los derechos que niños y adolescentes tienen como seres humanos y ciudadanos. Esta junción, es decir, la idea consagrada de que los niños y los adolescentes deben considerarse el factor determinante del proceso educativo, conjugada con la obligación de los estados-sociedades de proteger sus derechos, tiene, según los países y las circunstancias, diferentes grados de explicitación. Uruguay se cuenta entre los países que han establecido esta junción como una prescripción de altísima jerarquía jurídica en la ley de educación vigente, en sus primeros artículos:

Artículo 1.º (De la educación como derecho humano fundamental). Declárase de interés general la promoción del goce y el efectivo derecho a la educación, como un derecho humano fundamental. El Estado garantizará y promoverá una educación de calidad para todos sus habitantes, a lo largo de toda la vida, facilitando la continuidad educativa.

Artículo 2.º (De la educación como bien público). Reconócese el goce y el ejercicio del derecho a la educación, como un bien público y social que tiene como fin el pleno desarrollo físico, psíquico, ético, intelectual y social de todas las personas sin distinción alguna.

[...]

Artículo 5.º (Del sujeto de la educación). Los titulares del goce y efectivo ejercicio del derecho a la educación son los educandos. Los educadores como agentes de la educación deben formular sus objetivos y propuestas, y organizar los contenidos en función de los educandos, de cualquier edad (Uruguay, 2008, Título I, Capítulo 1).

El caso de Uruguay está presentado aquí solamente como un ejemplo de formalización jurídica que se repite con sus variaciones en documentos jurídicos y de políticas públicas de una importante cantidad de países y también en el derecho internacional. Nuestro interés en este texto, por lo demás, no es estudiar pormenorizadamente la cuestión de los derechos humanos en las políticas educativas, sino simplemente señalar la importancia del asunto y ofrecer propédeuticamente algunos insumos analíticos.

El articulado citado declara el «interés general» del derecho a la educación, el cual considera un «derecho humano fundamental», consistente en un derecho de «bien público y social» cuyo fin es «el pleno desarrollo físico, psíquico, ético, intelectual y social» de todas las «personas» y establece que los titulares de ese derecho son «los educandos». Nos interesa, inicialmente, mostrar la indubitable ejecución presente en estos artículos de la junción a la que hicimos referencia.

El sujeto de la educación, «los educandos», son presentados en dos disyunciones sobre las cuales queremos llamar la atención. La primera disyunción los diferencia de los «educadores»: los educandos remiten al sujeto unificado, *biopsicosocial* para usar la terminología más frecuente en las últimas décadas en el

campo psicopedagógico, detentor de integridad individual en desarrollo; por su parte, los educadores se caracterizan en el texto como «agentes» de una intervención técnica «en función» de los sujetos individualmente integrados. La segunda disyunción pone a los educandos y a los educadores en una especie de secuencia interactiva suficiente y transparente, en la cual están ex-excluidos (es decir, presentes por su ausencia) el conocimiento/saber y la consistencia política. Hemos analizado estas dos disyunciones, características del pensamiento pedagógico de las últimas décadas, en un trabajo anterior (Behares, 2016) en el cual nos ocupamos de la exploración del sintagma «caracterización de la enseñanza como conjunto de técnicas para intervenir en los aprendizajes». Allí mostramos que los sentidos del sintagma tienen innumerables versiones superficiales en las bibliografías y en las orientaciones en el campo educativo, que son articuladas conceptualmente en posiciones de tipo psicológico, sean las provenientes directamente de la producción científica en ese campo o de su utilización por los orientadores pedagógicos. No obstante, pretendemos introducir ahora otro nivel de análisis, ya sugerido en aquel texto, que apunta a las bases discursivas, ideológicas o políticas subyacentes.

Tres

A mediados del siglo XX, se constituyó un conjunto de parámetros definidos dentro de las dinámicas discursivas existentes, al punto de alcanzar la fuerza de lo jurídico internacional. Nos referimos a *las prácticas* de los derechos humanos, consistentes en sus primeros tiempos en enfrentar con medidas jurídicas supraestatales la compleja situación de contingentes innumerables de personas afectadas por los graves desajustes producidos por la segunda guerra mundial, en un marco de acción humanitaria que reconoce sus orígenes en el siglo XVII y que estaba fuertemente influido por la ideología liberal, aunque no puedan descartarse otros componentes intencionales. Un hito fundamental en este emplazamiento discursivo fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948). Posteriormente, las prácticas se ampliaron a otros espacios geográficos, se insertaron en las ideologías dominantes de los países y en sus sistemas jurídicos, se caracterizaron por los intentos de mejorar otras situaciones, algunas viejas, otras nuevas, y por satisfacer los reclamos de diversos colectivos sociales y de activistas que los representaban, en el marco del crecimiento de la integración internacional hasta la llegada de lo que se ha denominado *globalización*.

En términos mínimos y quizá un poco simplificados, por *derechos humanos* se ha entendido: a) el conjunto de derechos «naturales», anteriores y externos a cualquier ordenamiento jurídico, que todo individuo de la especie humana tiene por esta condición, independientemente de cualquier característica que pueda presentar, o b) el conjunto de derechos establecidos en los sistemas jurídicos con el cometido de proteger a los individuos en el contexto de esos

sistemas o ante cualquier fuente de poder que los afecte. Ambos modelos de comprensión han estado presentes en el conjunto discursivo que nos interesa y dan asiento a las disputas entre las corrientes de pensamiento jurídico que conocemos como *iusnaturalismo* y *iuspositivismo* o como naturalismo jurídico y positivismo jurídico.

Los derechos naturales correspondientes a la tradición iusnaturalista se sustentan principalmente en la dimensión ética, al postular la esencialidad de estos como parte de la entidad irreductible del ser humano. Esta entidad fue formulada inicialmente a partir de argumentaciones teológicas y se alojó en el seno de las corrientes religiosas con sus particularidades, pero a partir del siglo XVII se caracterizó en términos racionalistas y empiristas seculares. A pesar de la importante variedad de soluciones que encontramos entre los siglos XVII y XIX, un factor general hace posible su caracterización: la entidad y la autonomía del individuo humano, con los matices de apreciación en la definición de este, son los objetos de la protección jurídica obligatoria y universal, en la medida en que se acepte la integridad del individuo y de sus componentes corporales, psíquicos y comportamentales. Como es evidente, esta postulación se asocia con las teorías de la justicia, siempre que estas se definan como el amparo y regulación de la convivencia, del bien común y de la integridad de los individuos, rasgos que han sido presentados como constitutivos de la justicia como «teoría ideal del derecho» (González Amuchástegui, 2002, pp. 20-22).

En principio, entonces, por derechos humanos deberían entenderse aquellos que refieren a la protección del cuerpo de los individuos, con todo lo que pueda atribuirse a él, fundamentalmente en el orden del ser vivo y detentor de una unidad intrínseca: su vida corporal, su salud corporal, su bienestar corporal y la propiedad de su cuerpo, en el sentido de la afirmación conflictiva de que *el hombre es el único posible propietario de su propio cuerpo*, valga la redundancia de la expresión. Esta afirmación referida a la *propiedad del cuerpo* fue explorada con detenimiento por Seré Quintero (2017, principalmente en las pp. 93 y ss. y 191 y ss.) en un texto que ha aportado mucho a nuestra indagación. La propiedad del cuerpo de cada uno es la forma, extraña si se quiere, de asegurar representativamente la integridad individual y la autonomía del individuo, que es, principalmente, lo que nos interesa poner sobre el tapete en esta ocasión.

Cuatro

La centralidad de la noción de cuerpo como fundadora de la teoría de los derechos humanos, quizá especialmente en las concepciones iusnaturalistas y universalistas de cuño anglosajón, ha sido ya señalada por Turner:

El estudio de los derechos humanos pone al cuerpo humano en el centro de la teoría política y social, y emplea la noción de encarnación [*embodiment*] como fundamento para la defensa de la universalidad de los derechos humanos.

Mi argumento se basa en cuatro supuestos filosóficos: la vulnerabilidad de los seres humanos como agentes encarnados, la dependencia de los humanos (especialmente en su desarrollo en la temprana infancia), la reciprocidad e interconexión generales de la vida social y, finalmente, la precariedad de las instituciones sociales (2006, p. 25).²

De este esquema centrado en el cuerpo, con los atributos que ha señalado Turner, pero también con otros que provienen del racionalismo de tradición europea, se deriva que también su psiquis (o mente o consciencia y, tal vez, algo más que ellas) debe ser considerada como bien a proteger y tutelar, porque en ella descansa en gran medida su autonomía y su identidad activa, o sea, su condición de persona individual. Están también incluidos entre los «bienes subjetivos» a proteger el conjunto conductual de las acciones lícitas, éticamente admisibles, de los individuos, ya que estos deben ser entendidos como parte de un espacio de inserción social y política inherente a su libertad:

¿Qué tipo de protecciones tienen los seres humanos? En principio, los seres humanos estarían protegidos del abuso o la explotación impuestos por los gobiernos nacionales, las corporaciones, los grupos y los individuos. Conocidos como «derechos negativos» —o sea, derechos que no pueden ser negados por los actores estatales o no estatales— esas protecciones comprenden el derecho a la vida, a la integridad corporal, a la dignidad, a procesos legales adecuados, a la asociación y a la reunión, a la libertad para hablar, a la afiliación religiosa (o no afiliación) y a la representación en el gobierno. Tomados en conjunto, esos derechos civiles y políticos garantizan no solo la salud, la seguridad, la personalidad y la consciencia, sino también la participación en la vida pública y la libertad ante las interferencias por parte del Estado (Frezzo, 2012, p. 4).

La consideración de la vulnerabilidad intrínseca del hombre exige, desde el punto de vista iusnaturalista, que se establezcan límites a las acciones de los estados (incluidos en ellos los sistemas jurídicos), de los gobiernos o de cualquier estructura de poder que afecte a los individuos. Como vemos en el trecho citado de Frezzo, hay un salto, caracterizable a partir de una probable distinción: por un lado, la integridad individual en la cual el cuerpo ocupa el centro y, por otro, la dimensión de lo civil y lo político. En los hechos, este salto es un problema conceptual importante, porque los límites a la injerencia de los ámbitos del poder sobre los individuos pueden ser declarados y asumidos a conciencia en uno o varios planos de los acuerdos internacionales, como grandes principios, pero antes o después, de una forma o de otra, entran a formar parte de los ordenamientos jurídicos, sean estos nacionales, regionales o del orden internacional.

Laporta (1987, p. 24) señaló que las expresiones del tipo «tener un derecho», y otras similares, encajan adecuadamente en los lenguajes normativos y forman siempre parte de ellos, ya que el establecimiento de derechos solo adquiere sentido en un lenguaje normativo. Se apoya para esta afirmación en la

2 En este caso, como en todas aquellas citas cuyas referencias están en lengua extranjera, la traducción es nuestra.

doctrina de Samuel Freiherr von Pufendorf (1632-1694), jurista, filósofo, político e historiador alemán cuyo libro más difundido, *De Iure Naturæ et Gentium* de 1672 (Pufendorf, 1934), introdujo la expresión *derecho natural* y cuestionó las formulaciones existentes en su época, fundamentalmente las de Hobbes, Grocio o Leibniz. En la medida en que el derecho natural se funda para él en la dialéctica entre el amor propio y el altruismo, es posible distinguir, por un lado, lo natural, que remite a la unicidad de cada cuerpo y, por otro, lo social y lo político, que remiten a organizaciones no naturales.³ Para el derecho natural no hay norma o, mejor dicho, no es posible ni necesario regularlo, en cambio, lo social y lo político lo exigen por necesidad, de lo que se deduce que la ausencia de norma *per se* no atribuye un derecho si no está acompañada de la obligación de otros de abstenerse de interferir. De esta forma, cobran una dimensión propia de derechos positivos, o sea, aquellos establecidos *ipsis litteris* en documentos que son preceptivos en los estados y en los conjuntos de estados que pertenecen a las organizaciones internacionales.

Para los activismos de derechos humanos y en las prácticas conducentes a su establecimiento y promoción resulta imperiosa esta positivización, aunque no se desestime la justificación más abstracta en el derecho natural. No es posible sostener un derecho ante la realidad cambiante de las sociedades y de los poderes que las rigen si estos no están postulados y reconocidos eficientemente. Kervégan (2011) ha sostenido este punto de vista, asociándolo a la idea de *institucionalización* que requiere el establecimiento de los derechos, su obligatoriedad para otros y la formulación de las condiciones de titularidad o personalidad (a veces llamada *personería*). Distingue para esto, a la vez, el derecho como sistema (*Law*) y el derecho como reconocimiento de la integridad natural (*Right*) y también un derecho objetivo (de las cosas y las relaciones) y un derecho subjetivo (de las personas):

¿En qué consiste un derecho, en el sentido de derecho subjetivo o de *right*? De manera muy general, podemos definir un derecho como la libertad que tiene una persona para realizar ciertas acciones relativas a otras personas o a las cosas, o de abstenerse de hacerlo. Pero en la medida en que toda libertad de actuar en relación a una cosa (por ejemplo: utilizarla) o a una persona (por ejemplo: reclamar de ella una prestación) parece susceptible de generar una obligación de parte de otro (por lo menos, aquella de no obstaculizar mi acción porque yo tengo el derecho probado de emprenderla), podemos también, sobre todo si adoptamos una perspectiva deontológica, definir un derecho como el poder de crear una obligación para otro. Por añadidura, concebir un derecho y estatuir su validez suponen una definición, intencional o extensional, del sujeto o titular de ese derecho, comúnmente denominado como persona: ¿qué clase de individuo es susceptible de disponer de la personalidad, si entendemos por ella la capacidad de poseer y ejercer un derecho? En las sociedades modernas, la respuesta a esta pregunta, bajo ciertas condiciones restrictivas, es: todo ser humano actual

3 Se puede abundar en este somero retrato a partir de Dufour (1991), Dascal (2010, capítulo 10) y Seidler (2015).

o potencial con capacidad de actuar por sí mismo y aquel, correlativamente, al cual se le pueden imputar acciones (Kervégan, 2011, p. 112).

En el lugar central donde el iusnaturalismo ubica el cuerpo, las visiones iuspositivistas ponen el acento en las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que han constituido a los individuos como lo que son; lo que protegen es ese tipo de individualidad o personalidad en el concierto de la diversidad constitutiva del orden de los humanos.

Las diferencias entre los abordajes iusnaturalistas y iuspositivistas han sido objeto de múltiples formulaciones, dentro de las cuales tiene un prestigio ampliamente reconocido en el ámbito jurídico la solución que ha dado Bobbio, para quien el primero se define como «aquella corriente que admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo y sostiene la supremacía del primero sobre el segundo» (2007, p. 73), a su vez, caracteriza el segundo como «aquella corriente que no admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo y afirma que no existe otro derecho que el derecho positivo» (2007, p. 73). El criterio propuesto con pragmatismo jurídico por Bobbio puede tener los efectos de restar complejidad a las cuestiones que están en su fondo, aunque dé sentidos sensatos a muchas disputas jurídicas que no tendrían salida de otra forma. Sin embargo, para nuestro análisis, pasa por alto un aspecto central, la unicidad integrativa del individuo, sin la cual no habría referente posible si de lo que se trata son los derechos del individuo. Esta unicidad descansa en un único referente posible: los cuerpos que son individuales y la postulación de estos como personas. Para decirlo en términos de sinécdoque, los cuerpos vivos («carne y hueso») y los documentos de identidad que dan derechos a los cuerpos al representarlos, con sus fotos, huellas digitales, nombres, chips biométricos, etcétera. Cuestión no del todo aparte: los derechos de los cuerpos muertos, que siguen existiendo y se atribuyen a su representación de persona.

Cinco

La tradición, entonces, sitúa a los individuos como únicos posibles titulares de los derechos humanos. Ishay resume en la introducción de su *History of Human Rights*, de 450 páginas, casi a modo de «principio primitivo» del campo:

Los derechos humanos son derechos poseídos por los individuos porque son parte de la especie humana. Son derechos compartidos equitativamente por cualquiera, independientemente de su sexo, raza, nacionalidad y condición económica. Son universales en su contenido (2008, p. 3).

El núcleo de la pertenencia a la especie humana está dado por un cuerpo humano, sin que se deban tomar en consideración otros calificadores, por lo tanto, en su definición prístina, solo el cuerpo humano individual es titular de un derecho. Pero, ¿qué debe entenderse por titularidad?

En términos muy generales y en la tradición más básica de la filosofía del derecho proveniente principalmente del derecho romano, la condición de titular se asocia a la posesión. Es posible sostener que la condición de titular de un derecho deriva de la relación entre una cosa en sí (*corpus*) y la intención o voluntad de alguien, reconocida por otros o no, de comportarse como su dueño o poseedor (*animus*), que da sentido a la expresión corriente «tener un derecho», según Nicholas (1962). Como se observa, existe la identificación de ese titular con una persona individual humana y el requisito o condición es que se tenga un cuerpo humano.

Tres situaciones existentes en la realidad permitirían acotar o extender los límites del concepto de titularidad y permitirnos encontrar el corazón de los derechos humanos. En primer lugar, los animales no humanos y los vegetales no son considerados como titulares de derechos fundamentales. No obstante, existe ya la posibilidad de concebir derechos fundamentales para unos y otros, del mismo tipo «negativo» (o de protección) en que fueron expresados los primeros derechos reconocidos al hombre, cuando se ha legislado en materia de protección de la flora y de la fauna, en las disposiciones ecológicas y de justo y digno trato de algunas especies en particular o de todas ellas. En segundo lugar, ¿son titulares de derecho todos los individuos clasificables como *Homo sapiens sapiens* que vivan en determinado territorio o Estado, o solo aquellos que detentan la condición de ciudadanos? Los extranjeros y todos aquellos que en un sistema jurídico determinado tienen suspendida o acotada la ciudadanía han sido objeto de debate en cuanto a su condición de titulares de derecho, situaciones que se resuelven de muy diversas maneras a lo largo del globo. En tercer lugar, en el mundo moderno se aceptan diversas formas de titularidad de derechos que no son exclusivamente individuales, sino de tipo colectivo e incorpóreo, que incluyen la personería jurídica otorgada a empresas, instituciones y asociaciones, pero también, en algunos casos, la consagración de derechos colectivos a grupos diferenciados de ciudadanos. Al considerar la cuestión de la titularidad de los derechos fundamentales en la legislación española y contrastarla con la alemana y la portuguesa, dice Gómez Montoro:

Entre esas nuevas cuestiones surgidas en el ámbito de la teoría general de los derechos fundamentales ocupan un lugar importante las relativas a su titularidad. En concreto, el entendimiento inicial de que solo los ciudadanos son titulares de derechos se ha visto desbordado por dos frentes: de un lado, por el reconocimiento de —al menos algunos— derechos fundamentales a los extranjeros; de otro, por la necesidad de responder a la cuestión de si las personas jurídicas pueden ostentar también esa titularidad. Ambas cuestiones se presentan especialmente complicadas, en buena medida porque la mayoría de las Constituciones no ofrecen una respuesta expresa (2000, p. 25).

Se trata de la defensa o protección del individuo y no de intentos de establecer restricciones objetivas a la vida social, cultural o política a título colectivo. Es importante señalar esta constancia porque la noción de derechos humanos

tiene esa raigambre individualista, en los marcos de referencia del liberalismo filosófico-político y no ha tenido formulaciones consistentes cuando se ha intentado forzarla hacia interpretaciones colectivistas o comunistas. Si bien es posible encontrar, como lo han hecho algunos autores, tendencias tradicionalmente más conservadoras (o de individualismo absoluto) y otras más progresistas (o de izquierda colectivista), en ambos casos estamos frente a ideologías liberales para las cuales la autonomía del individuo es un principio inalterado y un definidor básico. Como es obvio, este marco de referencia ha creado, ya desde la aprobación de la Declaración de la ONU de 1948, problemas en los intelectuales y agentes políticos de la misma orientación liberal, como se ha visto en la argumentación hacia enfoques más culturalistas, provenientes, en general, de los que se preocupan por los derechos sociales, culturales o semejantes.

La concepción liberal de los derechos, que los restringe exclusivamente a la persona individual, generó la inhibición del reconocimiento directo de derechos colectivos de comunidades o grupos particulares. Es esta marca originaria, que ha sustentado la concepción de la titularidad de los derechos humanos como exclusivamente individuales, la que ha impedido la postulación legal de derechos específicos para ciertos tipos de individuos que son diferentes porque factores sociales y culturales los han definido en conjunto como tales (por ejemplo: derechos de las comunidades indígenas, de la comunidad sorda, de la comunidad de lesbianas, etcétera). Si así se hiciera, lo cual es sistémicamente imposible, el acto jurídico supondría una violación flagrante del orden general sustentado, por lo cual derechos semejantes a los mencionados se encuentran definidos en forma oblicua o por subterfugios legales de escasa aplicabilidad.⁴

La condición de ciudadano en las democracias liberales, según el liberalismo ortodoxo, no debe incorporar en absoluto menciones sobre las diferencias de origen grupal, social, cultural, lingüístico, racial o sus similares, ya que se considera a todas las personas como intercambiables y solo definibles por condiciones generales, según lo ha documentado y analizado ampliamente Young (1993), entre muchos otros investigadores. Esas condiciones generales son las que remiten a la definición naturalista, prejurídica, de hombre. Ciertamente, se pueden encontrar arreglos más relativistas, como los de Kymlicka (1996) en su noción de *derechos diferenciados*, básicamente en la afirmación de que los grupos permiten algunas variaciones propositivas para derechos esencialmente individuales

4 Es el caso del art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ONU, 1966), que reza: «En los Estados en que existan *minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, no se negará a las *personas* que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, *en común con los demás miembros de su grupo*, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma» (énfasis nuestro). Este artículo fue modélico para la mayoría de los documentos posteriores. Huelga decir que la bibliografía que lo analiza y cuestiona es extensísima, y en ella se señala la beneficencia del «no se negará», en lugar de una prohibición asertiva, que el derecho se atribuya a las personas, el carácter melifluo de la expresión «en común con» y el uso del término *propio* para bienes culturales que son, *stricto sensu*, inapropiables.

afectados por las construcciones culturales o históricas. Este punto de vista se corresponde con lo que Sonntag (2010, p. 17) ha denominado *teorías liberales culturalistas*, en contraste con el liberalismo clásico, llamado por ella *liberalismo procedimental* (o *procedural*, en francés):

En vez de renunciar al liberalismo procedimental, los liberales culturalistas lo han complejizado de dos formas. Una primera manera es la de haber adjuntado a la comprensión del fundamento liberal de la autonomía individual una idea, ya señalada por Charles Taylor y reforzada por Will Kymlicka, según la cual las elecciones del individuo se dan en función del contexto. El individuo totalmente libre que ejerce su autonomía no existe. Kymlicka afirma que los individuos hacen sus elecciones en el contexto de su cultura societaria [...] Una segunda complejización agregada por los liberales culturalistas es que el Estado no puede nunca ser neutral. Esto quiere decir que el Estado hace más que dictar las reglas de juego, el Estado impregna sus acciones implícitamente con valores y de objetivos morales. La mayor parte del tiempo, esos son valores y objetivos, y por extensión prácticas, de la cultura mayoritaria dominante (Sonntag, 2010, p. 19-20).

Sin lugar a dudas, este panorama conceptual ha estado en la base de gran parte de las discusiones en torno a las políticas de derechos humanos y muy particularmente en cuanto a la titularidad de esos derechos. Es factible incluir gran parte del raciocinio en la materia de la academia estadounidense en los efectos de este *liberalismo crítico* que Sonntag llama *culturalista*.

Al aprobarse en 1948 la Declaración Universal, no se obtuvo el voto del bloque soviético, que fundamentó su disconformidad puntualmente en que la Declaración no condenaba explícitamente el fascismo y el nazismo, considerados ambos por el pensamiento estalinista como la extrema reacción del capitalismo y la derecha conservadora. Sin embargo, algunas libertades que se establecían también eran un problema para los esquemas comunistas, que tenían otras visiones de los derechos humanos, principalmente en los años cuarenta, cuando postulaban que el derecho básico es el derecho al trabajo de la clase obrera, más bien una obligación.⁵ A esto debe agregarse la aprehensión soviética al iusnaturalismo, toda vez que consideraban que los derechos son siempre positivos y colectivos y nunca naturales, y que, por tanto, establecen un vínculo específico y unilateral con el Estado.

Desde una perspectiva marxista, conviene recordar que contra el definidor básico individualista se expresó Marx en 1843 para rechazar los *droits de l'homme* como una andanada burguesa, sobre todo en ocasión de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Francia, 1789) y de las diversas constituciones iniciales de los estados que se agruparon en los Estados Unidos de América:

5 La Constitución soviética de 1936 establecía, como obligación de los individuos, «el trabajo es en la URSS una obligación y una causa de honor de cada ciudadano apto para el mismo, de acuerdo con el principio de “el que no trabaja, no come”» (URSS, 2005, art. 12). No establece derechos individuales, tal como se los concibió desde 1948 y son de uso en las constituciones en general.

Les droits de l'homme [...] en cuanto tales, se distinguen así de los *droits de le citoyen* [...] ¿Quién es el hombre distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el miembro de la sociedad burguesa. ¿Por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama «hombre», simplemente hombre, y por qué sus derechos se llaman derechos del hombre? ¿Cómo se explica esto? Podemos explicarlo remitiéndonos a las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, a la ausencia o a la falta de la emancipación política.

En primer lugar constatamos el hecho de que los llamados derechos del hombre, los *droits de l'homme* en cuanto distintos a los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (Marx, 1987, pp. 242-243).

Varias constancias tenía Marx para su afirmación, que no es ocasional, sino teórica, posición teórica que adoptó diversas formulaciones a lo largo de su obra y en la producida con Engels, como lo ha analizado Atienza (1982, 2008), en textos que pormenorizan densamente la cuestión. La posición marxiana frente a la expresión *derechos del hombre* es simple: el individuo autoconsistente, centrado en su condición natural de tal, es el cerne de la promoción del individualismo liberal, justificado en gran parte por él en la necesidad de dar un sentido filosófico (o ideológico) fuerte a los derechos de propiedad privada y al dominio de una clase social sobre las otras. La escisión del hombre y del ciudadano remite a un hombre anterior a lo político, libre de ataduras políticas, célula única de la sociedad (el hombre) y al sujeto político, disperso, alienado y definido desde las estructuras que lo determinan (el ciudadano).

En la tradición jurídica, los derechos humanos se sitúan en un componente particular, que debe diferenciarse de otros. En nuestras lenguas romances, la palabra *Derecho*, en singular y a veces con mayúscula, hace referencia al sistema jurídico tomado como un todo, como conjunto de disposiciones ordenadas que rigen en un determinado espacio político. En inglés, este valor del término es recubierto con el sustantivo *Law*, como ya anotáramos en ocasión de la cita de Kevérgan. Para referirnos, en el marco de los sistemas jurídicos, al reconocimiento, otorgamiento de «autorizaciones» o de atribuciones ético-legales a las personas, utilizamos igualmente el término *derecho*, muchas veces en plural, lo que se corresponde con el uso en inglés de la palabra *right(s)*. Los derechos de las personas o de los individuos constituyen un ámbito particular del derecho tomado como un todo, al cual se suele considerar como *subjetivo* en oposición a los componentes *objetivos*.

Los componentes objetivos tienen que ver con el Derecho (*Law*) en tanto este está ligado al orden, a la organización del Estado y al establecimiento de los variados conjuntos de disposiciones restrictivas de la vida política y social. Por el contrario, el componente subjetivo (los *derechos* —*rights*—) se atribuyen a los sujetos de derecho, los individuos o personas, en la medida en que estos son parte de lo que el derecho abarca como su cometido, pero que tienen características propias. Esta distinción no es de gran recibo en la teoría del derecho

contemporánea, principalmente debido al alto grado de positivización que se ha operado en el campo, que es cada vez más una conquista considerada como irrenunciable y sin vuelta de hoja. Aun así, el término *derecho subjetivo* continúa usándose y, para muchos autores, es necesario conservarlo. Debe atribuirse, según Luhmann (2009, p. 3), a Thomas Hobbes (1588-1679) y a Jeremy Taylor (1613-1667), precisamente para distinguir entre el derecho natural (*natural law*) como justificación teológica del orden humano y los derechos naturales (*natural rights*) correspondientes a cada individuo por su condición de tal:

La teoría de los derechos subjetivos, tal como la conocemos corrientemente, se ha apartado tanto de su forma original que es difícil reconstruir las intenciones que la guiaron en su origen. Después de la segunda mitad del siglo XVIII, los derechos subjetivos no se conciben sino como la barrera a un orden de derecho objetivo, determinado por el legislador. Sabemos actualmente que la distinción entre «subjetivo» y «objetivo» no es de gran auxilio para entender el concepto. Sin embargo, hemos conservado la categoría de un derecho subjetivo. Teniendo en cuenta la positivación del conjunto del derecho y del derecho de disposición del legislador sobre las constituciones, es demasiado importante como para ceder a las reservas teóricas. Se ha hecho necesario que exista un límite de ese tipo a la arbitrariedad legislativa y la idea de derechos subjetivos bien podría sugerir que es adecuado buscar esas barreras en el valor propio del hombre. Por lo tanto, se inscriben en las constituciones bajo la forma de derechos fundamentales. De un punto de vista práctico, eso no significa, de todos modos, más que una sola cosa: permitir a las constituciones la apertura específica capaz de percibir las mutaciones sociales (Luhmann, 2009, p. 1).

Haciendo un sumario de lo hasta ahora considerado, debemos aceptar la idea de que la figura de los derechos humanos en los ordenamientos jurídicos, éticos e ideológicos estándares existentes en nuestros días descansa sobre el emplazamiento del individuo como entidad unificada y estable, de la cual el cuerpo humano es el fiel de la balanza.

Seis

¿Qué individuo y qué cuerpo son esos que se postulan como titulares de derechos o tenedores de derechos?

Como ya se dijo, el individuo se caracteriza por la unicidad y por la estabilidad de esa unicidad, o para decirlo con una suerte de neologismo, por la *mismidad* del ego. En la mentalidad occidental moderna y, quizás también, en lo que hay todavía más allá de ella, se hace de esta mismidad el centro de composición de una visión totalizadora del mundo exterior y de la vida humana en todas sus facetas, que en un trabajo anterior hemos denominado *ego patrocínante* (Behares, 2014). El ego patrocínante, la mismidad, preside el accionar social, tecnológico y político y se integra en las estructuras ideológicas como uno de sus parámetros constitutivos.

El ego es, en sus orígenes conceptuales modernos, de naturaleza psicológica. Aunque haya requerido para su formulación de una vasta parafernalia intelectual, que solemos considerar *filosófica*, es en su formulación psicológica que se hace instrumento estructural imprescindible. Lo que lo pone en esa imprescindibleidad es que unifica en un lugar interno todo aquello que es del orden del accionar en materia práctica o de resolución de situaciones. Incluye otras formas del accionar más complejas, como el pensamiento (sea común o científico), la emocionalidad y las respuestas que se atribuyen linealmente a aquel lugar interno, o *sí mismo*. Un parámetro epistémico le es inherente: solo se llega a él por vía de una teoría de la acción (al modo de John Locke o al más contemporáneo de Talcott Parsons) o por vía de una determinación racionalista (al modo cartesiano o al más moderno del cognitivismo) o por la integración discursiva entre ambos. Sin embargo, en su emplazamiento contemporáneo, la episteme derivada de los empirismos predomina y se puede decir que su referente es la «mente-cerebro» que actúa. O, en otros términos, en su base hay siempre una teoría del aprendizaje, a la que remite invariablemente toda posición cognitivista, so pena de caer en la especulación metafísica o teológica, que sería contradictoria a sus postulados científicistas.

Ese lugar interno se asienta en o es producto de la existencia de un cuerpo cuya naturaleza como organismo independiente y todo cerrado de funcionamiento está en la base de la idea aparentemente simple de individuo. Pero, entonces, ¿por qué existe la expresión *tener un cuerpo*, que substituye a otra, tal vez más poderosa, que se enunciaría como *ser un cuerpo*? Se puede contestar a esta pregunta sobre el discurso de la Modernidad de varias maneras, pero hay un aspecto de la cuestión que no debe ser desatendido: el pensamiento moderno rechaza las esencialidades. El ego es funcional a la posesión y a la propiedad (que no son lo mismo), da un sentido nuevo, laico, a la orden bíblica «Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla» (Génesis, 1, 26). Es por esta materia mínima que el ego debe ser puesto en el lugar del sujeto de derechos, a condición de que se le otorgue un poder sobre el organismo, que haga de él su cuerpo. Lo «irreductible del sujeto», del que nos habla Rodríguez Giménez, es siempre una «operación antitética»:

La idea de propiedad adquirió su máxima expresión al alcanzar lo irreductible del sujeto: el cuerpo. Cuando el individuo dice ser dueño de su cuerpo, está, sin querer, realizando una operación antitética: por un lado es una operación anti-metafísica (el cuerpo no es otra cosa que el organismo, y este expresa mejor que ninguna otra cosa la vida) y metafísica (el yo es algo trascendente que no se sitúa en ningún lugar del cuerpo/organismo). Para decir «mi cuerpo», el individuo tiene que decir «yo». Al decir «yo», entra indefectiblemente en el mundo de las «sutilezas metafísicas y teológicas», parafraseando a Marx, porque no es sino de esa tradición desde donde proviene el concepto (Rodríguez Giménez, 2016, p. 128).

El empirismo ingenuo campea ampliamente por las ciencias humanas, muy respetuosas de lo que les viene de las supuestas «ciencias en sentido estricto». Por esto pueden confundir el cuerpo con el organismo y reducir así las distancias insalvables entre uno y otro concepto. La relación inmediata (aunque finalmente improbable) entre el organismo y el mundo externo se ha constituido como un modelo a partir del cual se explica y se legisla sobre lo humano, se hace política, sobre todo en el liberalismo progresista.

Puede sonar discordante, como cobija de otras camas, mencionar aquí al *progresismo*. Ya lo hemos mencionado antes como el espacio ideológico en el cual la cuestión de los derechos humanos cobró toda su dimensión jurídica o, por lo menos, los aspectos más relevantes de ella. El progresismo, como manifestación liberal, se enfrenta antitéticamente a sus polos más radicalizables: la necesidad y la razón, entendiendo ampliamente por la primera la inherencia del hombre al mundo natural y por la segunda al racional o lógico. Necesidad, actividad, satisfacción orgánica y plenitud, como condiciones del individuo-organismo, son términos de un discurso rousseauiano que el progresismo ha hecho suyo, pero que ha debido conjugar, no sin dificultades, con la idea de sujeto racional e histórico, contextualizado lógica, económica, social y políticamente.

Lacan, en el seminario *La ética del psicoanálisis*, había dicho sin mayores consecuencias en su alocución de ese día, destinada a problematizar en general el concepto freudiano de pulsión, que Freud no era un progresista. En la clase del 4 de mayo de 1960 (Lacan, 1988, pp. 248-262), destinada a la pulsión de muerte, explicita sus motivaciones para aquella afirmación, que nos interesan particularmente en nuestro contexto de discusión. Lo que está en juego en su disertación de ese año es lo siguiente:

Este punto de transgresión tiene una relación sensible con lo que está en juego en nuestra interrogación ética, a saber, el sentido del deseo, que mi elaboración de los años anteriores los llevó a distinguir estrictamente de la necesidad en la experiencia freudiana, que también es la nuestra, cotidianamente. No es posible reducir la función del deseo haciéndola surgir, emanar, de la dimensión de la necesidad (1988, p. 250).

Este comentario de Lacan apunta a lo que se ha señalado respecto a la persistencia «bioenergética» que subyace en la dimensión física de la pulsión freudiana, que se emparenta con una apelación a la necesidad o a un real orgánico, en detrimento de su caracterización psíquica en el orden simbólico, que nosotros mismos hemos estudiado (Behares, 2007) en ocasión de algunos textos freudianos, sobre todo en Freud (2003a y 2003b). Es una constancia filológico-teórica, reconocida por Strachey (2003) como propia de la historia del tratamiento del asunto en la obra de Freud y de sus seguidores y, seguramente, un problema que se presentaba el propio Freud. La ausencia de jerarquización en Freud de los efectos del *corte simbólico* y la ausencia de un concepto de *deseo* al considerar la pulsión humana, no obstan para que la contribución de Freud en estos aspectos no sirva para poner en jaque la idea misma de necesidad naturalista.

En los textos marxianos que mencionamos anteriormente, que son los mismos que toma en consideración Lacan, el Estado burgués y su concepción de los derechos se fundan en la existencia de armonía entre necesidad y razón, mientras que Marx sustentaba su visión dialéctica en una «relación no alienada». Decía Lacan:

Necesidad y razón no solo se armonizan en el derecho, pero cada uno es librado al capricho del egoísmo de sus necesidades particulares, a la anarquía, al materialismo. Marx aspira a un Estado donde la emancipación humana no solo, como él se expresa, se producirá políticamente sino realmente, y donde el hombre se encontrará, respecto a su propia organización, en una relación no alienada (Lacan, 1988, p. 252).

¿Qué de la aspiración teleológica de Marx intercepta las hesitaciones freudianas de la noción de pulsión? Era, según Lacan, una pregunta que los marxistas («si es que hay aún marxistas», se preguntaba) no parecían haber escuchado, todavía, en 1960. Todavía, porque pocos años después pasó a ser materia integrada a las preocupaciones teóricas de algunos de ellos, como lo muestran los establecimientos de los parentescos Marx/Freud por autores de la talla de Althusser (2010) y Ricoeur (2004), ambos en textos publicados en 1965, y los efectos que sus *insights* produjeron en la filosofía y en las ciencias humanas posteriormente. Althusser (2010, pp. 21-22) fue claro al respecto al elogiar a Lacan como el que les dijo por dónde, para decirlo coloquialmente.

El ideal de hombre propio de la Modernidad liberal o, si se quiere, el conjunto de ideas que componen la conceptualización del hombre en las teorías liberales, se fundó en la armonía de la necesidad y la razón. El ego que de allí emerge es suficiente para argumentar en pro de un funcionamiento armónico del mundo, una cosmogonía y una cosmotecnología de la sociedad, el derecho y la política, incluso de la ciencia, que se tiene por neutral e impoluta. No obstante, el poder del ego se enfrenta con una discontinuidad: la posibilidad de aceptar el carácter intrínsecamente alienado del hombre, tanto en su versión marxiana como en la freudiana. En el primer caso, el hombre es materia histórica determinada, en el segundo, es el resultado de la captura primitiva en el campo del inconsciente:

[...] la razón, el discurso, la articulación signifiante como tal, está ahí, al inicio, *ab ovo*, ella está ahí en estado inconsciente, antes del nacimiento, en lo tocante a la experiencia humana, de toda cosa; está ahí envuelta, desconocida, no dominada, no sabida por quien es su soporte. *Es en una situación así estructurada como el hombre tiene, en un segundo momento, que situar sus necesidades.*⁶ La captura del hombre en el campo del inconsciente tiene un carácter primitivo fundamental (Lacan, 1988, p. 252).

Si se incorporan estos puntos de vista, resulta difícil admitir la postulación de la integridad individual y de su vínculo generador con el cuerpo-organismo. De la misma manera, o por las mismas razones, resulta más difícil

6 El original en francés de esta secuencia en cursiva es un poco diferente: *Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a, déjà secondairement, dans un second temps, à prendre, à repérer, à situer la fonction de ses besoins comme tels.*

sustentar una postulación naturalista de derechos humanos, aunque esa postulación esté tan extendida y haya producido tantos y tan variados efectos, algunos celebrables, aunque no en todos los casos. Sobre la cuestión de situar los derechos naturales en el centro de la posibilidad educativa, tanto en general como si se la desgranara en sus efectos en lo didáctico o en lo pedagógico, parecen aconsejables reflexiones mejor apuradas.

Referencias

- ALTHUSSER, L. (2010). «De El capital a la filosofía de Marx», en L. ALTHUSSER y E. BALIBAR, Para leer El capital, pp. 18-77. México: Siglo XXI. (Publ. orig. en francés: 1965)
- ATIENZA, M. (1982). «Marx y los derechos humanos», en *Cuadernos de la Facultad de Derecho* (UIB), n.º 1, pp. 13-34.
- (2008). *Marx y los derechos humanos*. Lima: Palestra.
- BEHARES, L. E. (2007). «Enseñar en cuerpo y alma: la teoría de la enseñanza y el saber en la pulsión», en *ETD, Educação Temática Digital* (Campinas), vol. 8, n.º esp., pp. 1-21. Disponible en: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd>>
- (2014). «Ego patrocinator y políticas de enseñanza», en D. P. V. BOLZAN (org.), *VI Encontro Internacional de Investigadores de Políticas Educativas*, pp. 113-122. Santa Maria: UFSM-AUGM.
- (2016). «La caracterización de la enseñanza como conjunto de técnicas para intervenir en los aprendizajes: un análisis crítico», en *Educação* (Santa Maria), vol. 41, n.º 31, pp. 617-630.
- BOBBIO N. (2007). *El problema del positivismo jurídico*. México: Fontamara. (Original en italiano: 1961)
- DASCAL, M. (2010). *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies*. La Haya: John Benjamins Publishing Company.
- DUFOUR, A. (1991). *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*. París: Presses Universitaires de France.
- FRANCIA (1789). Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, en C. A. COLLIARD (comp.) (1990), *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, pp. 15-19. París: La Documentation Française.
- FREUD, S. (2003a). «Pulsiones y destinos de pulsión», en J. STRACHEY (comp.), *Sigmund Freud: obras completas*, t. 14, pp. 105-139. Buenos Aires: Amorrortu. (Publ. orig. 1915)
- (2003b). «La represión», en J. STRACHEY (comp.), *Sigmund Freud: obras completas*, t. 14, pp. 135-152. Buenos Aires: Amorrortu. (Publ. orig. 1915)
- FREZZO, M. (2012). «Introduction», en J. BLAU y M. FREZZO (eds.), *Sociology and Human Rights: A Bill of Rights for the Twenty-First Century*, pp. 3-14. Los Ángeles: SAGE Publications.
- GÓMEZ MONTORO, A. J. (2000). «La titularidad de derechos fundamentales por personas jurídicas (análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Español)», en *Cuestiones Constitucionales, Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, n.º 2, enero-junio, pp. 23-71.
- GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J. (2002). «Las teorías de los derechos humanos», en *Revista de Administración Pública* (UNAM), n.º 105, pp. 19-41.
- ISHAY, M. R. (2008). *The History of Human Rights: From ancient times to the globalization era*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

- KERVÉGAN, J. F. (2011). «Éléments d'une théorie institutionnelle des droits», en *Klesis, Revue Philosophique*, n.º 21, pp. 112-132.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- LACAN, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan* (libro 7): *la ética del psicoanálisis*. 1959-1960. Buenos Aires: Paidós.
- LAPORTA, F. (1987). «El concepto de derechos humanos», en *Doxa*, n.º 4, pp. 23-46.
- LUHMANN, N. (2009). «La théorie de l'ordre et les droits naturels», en *Trivium*, n.º 3, pp. 1-14. Disponible en: <<http://trivium.revues.org/3277>>.
- MARX, K. (1987). «Sobre la cuestión judía», en K. MARX, *Escritos de Juventud*, pp. 223-256. México: Fondo de Cultura Económica. (Publ. orig. 1843)
- MILNER, J. C. (2013). *Por una política de los seres hablantes: breve tratado político 2*. Olivos: Grama.
- NICHOLAS, J. K. B. M. (1962). *An Introduction To Roman Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Organización de las Naciones Unidas (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos. Disponible en la página de la Organización de las Naciones Unidas: <www.un.org/es/documents/udhr>.
- (1966). Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Disponible en la página de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: <<https://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>>
- PÊCHEUX, M. (1975). *Les vérités de La Palice*. París: Maspéro.
- PUFENDORF, S. F. von (1934). *De jure naturae et gentium libri octo*, 2 vols. (vol. 1: en latín, reproducción fotográfica de la 2.ª ed. neerlandesa de 1688; vol. 2: traducción. Oxford: Clarendon Press. (Publ. orig. 1672)
- RICOEUR, P. (2004). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno. (Publ. orig. 1965)
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R. (2016). *Saber do corpo: entre o político e a política* (tesis de doctorado) Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
- SEIDLER, M. (2015). «Pufendorf's Moral and Political Philosophy», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 ed.). Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/pufendorf-moral/>>.
- SERÉ QUINTERO, C. (2017). *Propriedade do corpo: sujeito, direito e trabalho* (tesis de doctorado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
- SONNTAG, S. (2010). «La diversité linguistique et la mondialisation: les limites des théories libérales», en *Politique et Sociétés*, vol. 29, n.º 1, pp. 15-43.
- STRACHEY, J. (2003). Introducción a «Pulsiones y destinos de pulsión». En J. STRACHEY (comp.), *Sigmund Freud: obras completas*, t. 14, pp. 107-112. Buenos Aires: Amorrortu.
- TURNER, B. 2006. *Vulnerability and Human Rights*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Uruguay (2008). Ley General de Educación, ley n.º 18.437. Montevideo: Dirección Nacional de Impresiones y Publicaciones Oficiales.
- Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (2005). Constitución Soviética de 1936 (con modificaciones posteriores), en *Marxists Internet Archive*. Disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/tematica/histsov/constitucion1936.htm>>.
- YOUNG, I. (1993). «Together in Difference: transforming the logic of group political conflict», en J. SQUIRES (ed.), *Principled Positions: postmodernism and the rediscovery of value*, pp. 121-150. Londres: Lawrence and Wishart.

Del aparato psíquico al cuerpo psíquico

ANA MARÍA FERNÁNDEZ CARABALLO

Algunas consideraciones sobre la polémica entre el psicoanálisis y las neurociencias

En la última década se inició un debate sobre las relaciones entre el psicoanálisis y las neurociencias. En esas discusiones, que se pretenden «actuales», se juegan, nada más ni nada menos, nociones de sujeto y de lenguaje. El uso inmediato de las neurociencias por parte del psicoanálisis fabrica un neuro-psicoanálisis.¹ Ahora bien, ¿de qué sujeto se trata en cada campo?, ¿qué consecuencias se producen en la teoría y en la práctica psicoanalítica a partir de esos cruces o afectaciones teóricas?

Recientemente, dicha oposición se ha expresado en el interior del psicoanálisis, en diferentes tomas de posición; por un lado, el uso de las neurociencias por el psicoanálisis que da lugar a un neuro-psicoanálisis² y, por otro lado, un psicoanálisis planteado en términos de un ejercicio espiritual.³ Se trata del estatuto del psicoanálisis, el cual no es una psicología, no es una ciencia, no es una religión, no es un arte ni es magia, sino una *forma de saber* que no es absolutamente nueva.

A modo de muestra, desde el año 2008 se produjeron varios eventos donde se desplegaron opiniones y posiciones respecto del lugar de las neurociencias y el psicoanálisis. El 28 de mayo de 2008 se realizó en el *Collège de France* el coloquio Neurociencias y Psicoanálisis: un encuentro en torno a la aparición de la singularidad, organizado por Pierre Magistretti.⁴ A partir de dicho coloquio se efectuaron las Jornadas Conjuntas SLP-ELP, celebradas en Milán el 15 de junio de 2008. Allí, Éric Laurent (2008) cierra con la conferencia «Usos posibles de las neurociencias para el psicoanálisis».

1 También el uso de la neurociencia por parte de la psicología y de la psicopedagogía producen una neuro-psicología y una neuro-psicopedagogía. Sobre este tema, ver: Fernández Caraballo, 2014, 2015, 2016 y 2017.

2 Posición sostenida por Mark Solms, Gérard Pommier, Daniel Widlöcher. Al respecto, Pommier publica en el año 2004 el libro *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse* (Pommier, 2009, *Cómo las neurociencias demuestran al psicoanálisis*). Para un estudio detallado sobre esta temática ver: Thomas, 2009.

3 Posición sostenida por Jean Allouch (2007) y por varios psicoanalistas que se interesaron por dicha propuesta y comenzaron a estudiar la temática. Al respecto, ver: Fernández Caraballo, 2016.

4 *Colloque Neurosciences et psychanalyse: une rencontre autour de l'émergence de la singularité*. Allí participaron Pierre Magistretti, François Ansermet, Cristina Alberini, Marcus Raichle, Antonio Damasio, Jacques-Alain Miller, Marc Jeannerod, Michel Le Moal, Alim Benabid, Daniel Widlöcher, Lionel Naccache y Éric Laurent.

Suponiendo que el encuentro entre el psicoanálisis y las neurociencias produciría nuevas reflexiones, el neuropsiquiatra Pierre Magistretti reunió a algunos especialistas en el coloquio. Cuando Éric Laurent planteó que las neurociencias le hacen el juego a la industria farmacéutica, reduciendo el sufrimiento psíquico a disfunciones biológicas, fue acusado por Magistretti de introducir «una batalla atrasada». Un reciente descubrimiento estaba en el debate: la neuroplasticidad. Laurent (2008b) entiende que

Hoy lo que tenemos en común no es el lazo social ni el lazo político ni el religioso, sino nuestro cuerpo, nuestra biología. Hemos transformado el cuerpo humano en un nuevo dios: el cuerpo como última esperanza de definir el bien común. Esto es el prototipo de las falsas creencias. [...] Ahora que no está más la garantía de Dios hay una garantía en el cuerpo. Este es, supuestamente, el fundamento de una ciencia de la felicidad. Gracias a las nuevas tecnologías, los neurólogos nos ofrecen imágenes en las que podemos ver el centro de la felicidad. Eso es muy fascinante. Sin embargo, las respuestas rápidas que ofrecen las neurociencias a los conflictos psíquicos son falsas (s. pag.).

Por su parte, la Televisión Española (TVE) realiza un video con el nombre «Libres y conscientes, pero infelices», en el cual Eduard Punset entrevista a Magistretti. Miriam Peláez (2009), bióloga y editora de *Redes* (TVE), escribe:

Imagínate que un día cualquiera, al salir de casa y abrirse las puertas del ascensor, ves en su interior —cosa inusual— un amable ascensorista que te invita a pasar. [...] En ese mismo instante una intensa corriente eléctrica pasa a través de su mano y recorre tu cuerpo de forma aguda y desagradable. He aquí una experiencia [...] que marcará y permanecerá grabada en tu memoria. Se creará un recuerdo que resurgirá sin falta la próxima vez que tomes el ascensor y, si volviera a aparecer el extraño ascensorista, no le darías en ningún caso la mano. [...] Este pequeño incidente se incorpora en forma de huella física en la red de neuronas que conforman tu cerebro, en algún lugar de esa extraordinaria trama de 100000 millones de neuronas y de 1000 billones de sinapsis o conexiones entre ellas. Se habla de huella sináptica, porque es en el reforzamiento de las sinapsis donde queda materializada esa marca. A partir de experimentos realizados en este tipo de contextos —evidentemente con ratas de laboratorio— se llegó a una serie de descubrimientos clave para uno de los grandes armisticios entre dos importantes disciplinas: la neurociencia y el psicoanálisis. Este último daba por hecho que las experiencias marcaban al individuo de manera intensa hasta el punto de determinarlo en gran medida; la neurociencia, para los psicoanalistas, pecaba de reduccionista y entregaba todo el poder a las estructuras cerebrales con las que veníamos equipados. Pero llegó uno de los más arrolladores descubrimientos neurocientíficos de las últimas décadas: la plasticidad cerebral, es decir, la propiedad del cerebro de ser modificado estructuralmente por las experiencias y los estímulos externos, y también por las percepciones y estados internos. Esta es la base de todos los recientes estudios sobre la memoria y sus mecanismos cerebrales y moleculares. Y es también lo que ha permitido llevar a psicoanalistas y neurocientíficos a hablar en la misma mesa (s. pag.).

En el artículo «¿Psicoanálisis esquizofrénico? Neuropsicoanálisis/*Spychanalyse* (desgarramiento o frontera dialéctica)», Marie-Claude Thomas (2009) realizó un abordaje exhaustivo respecto de las relaciones que se plantean hoy entre el psicoanálisis y las neurociencias. En particular, el artículo se propone discutir con el libro de Gérard Pommier ([2004] 2009) *Cómo las neurociencias demuestran al psicoanálisis*. La supuesta actualidad planteada por Pommier cuenta con una larga historia que puede ubicarse en 1913 cuando Watson, a poco tiempo del viaje de Freud a los Estados Unidos, publicó «La psicología tal como la ve un conductista»⁵ con el objetivo de contradecir la novedad del método freudiano. Estos dos campos que se opondrían suponen un mismo objeto, «lo mental», abordado desde lo orgánico (cerebral) o desde lo psíquico.

Entonces, nos encontramos con el vínculo de la teoría de Pavlov, el conductismo, las neurociencias y sus derivas cognitivistas, en estas se da lugar a mezclar campos que permitirán fundar científicamente un psicoanálisis que entiende por orgánico el sistema nervioso central. En caso contrario, el psicoanálisis sería «espiritualista» si no se demostraran experimentalmente los síntomas, los chistes, los sueños (es decir, las formaciones del inconsciente).

Apoyados en el Freud neurólogo en espera de una ciencia, sostienen que la metapsicología freudiana se habría vuelto obsoleta por el progreso, dejando al psicoanálisis y, por lo tanto, al psicoanalista, como un simple intérprete.

Este nuevo paradigma, denominado *cognitivismo y neurociencia*, pretende superar al conductismo (el único que podía garantizar un modelo científico) al proponerse investigar la «interioridad», el reino subjetivo. La analogía entre la mente y la computadora que desarrolla la investigación de la inteligencia artificial pone el acento en los procesos cognitivos superiores. Vanzago (2011) señala el problema que se les plantea en relación con la subjetividad. De allí surge esa «convergencia inesperada»: el psicoanálisis y las neurociencias. De esta manera, el alma y el espíritu «a través de las contaminaciones, de las hibridaciones y de las metamorfosis se han vuelto a ubicar en el centro de la investigación filosófica y de los contactos entre filosofía y ciencia» (Vanzago, 2011, p. 279).

Ahora bien, a partir de 1946, en «Acerca de la causalidad psíquica», Lacan ([1946] 1985) comenzó a desarrollar el asunto de lo orgánico y de lo psíquico con su crítica a la teoría organicista de la locura, a propósito del órgano-dinamismo de Henri Ey. Se plantea la cuestión del espacio construido por la ciencia moderna y la de su distinción objetivo/subjetivo. La propuesta de la época era pasar de una causalidad orgánica a una causalidad material no orgánica (la psicología). Para el psicoanálisis no se trata de dejar de lado al «cuerpo», sino más bien se trata de no ubicar su causalidad en lo orgánico. Lacan ([1946] 1985) entiende que su posición es radical y opuesta a la de Henri Ey quien plantea una «doctrina de la perturbación mental que considero incompleta y falsa y que designa a sí misma en psiquiatría con el nombre de organismo» (p. 145).

De hecho, también Laurent (2008) en su conferencia hizo hincapié en que Jacques Lacan ya había rehusado en 1946 localizar en el sistema nervioso la génesis del trastorno mental y planteó una causalidad distinta. Unos años después, su lectura retroactiva del *Proyecto de psicología* (Freud, [1895] 1991) le permitirá decir que «la memoria inconsciente parasita al viviente y altera su potencia».

Laurent (2008) partió del término *huella* que se encuentra en el *Proyecto* freudiano y en las investigaciones neurobiológicas de las últimas décadas. Utilizó la sinonimia entre la «huella mnémica» que, para Freud, se imprime en el psiquismo tras la descarga de una cantidad de excitación y la experiencia de satisfacción que esto produce, y la «huella sináptica» con la que Eric Kandel (2001)⁶ se refiere a la remodelación que la experiencia imprime en las conexiones sinápticas de la red neuronal, encargadas de transferir la información.

Si Freud planteó los distintos reordenamientos y retranscripciones que las huellas mnémicas experimentan a lo largo de la vida, Kandel habla en términos de plasticidad de la red neuronal para dar cuenta de las modificaciones que el llamado «aprendizaje asociativo» (aquel que establece conexiones entre distintas experiencias) produce en las neuronas (Laurent, 2008, s. pag.).

Para Laurent (2008), el libro de François Ansermet y Pierre Magistretti (2006) *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente* mantiene dicha sinonimia.

Ellos plantean que ambas teorías coinciden en postular que la experiencia deja una huella y, también, que se podría dar cuenta de los hechos psíquicos tomando como base la asociación de huellas que la experiencia deja en el sistema nervioso. (Laurent, 2008, s. pag.).

De hecho, Eric Kandel (2001) se basó en la lectura del *Proyecto* de Freud para lograr que el psicoanálisis entrara dentro de la neurología general, por supuesto, apoyado en los trabajos de Ernst Kris y Heinz Hartmann (*ego psychology*) que entendían que el psicoanálisis debía formar parte de la psicología general. Se trata de igualar la «huella psíquica» freudiana con la «huella de la experiencia» de las neurociencias. Se ignoran las discusiones de Freud con el conductismo y de Lacan con la teoría organicista de su época. Al respecto dice Laurent (2008):

Lacan leerá el *Proyecto* en términos del funcionamiento de una memoria particular que no vincula con fenómenos de facilitación neuronal sino con fenómenos de imposibilidad de trayectos. Al considerar que las huellas freudianas no se inscriben en el sistema nervioso y que son significantes, Lacan rompe el vínculo directo con las huellas neuronales. Las huellas que interesan al psicoanálisis se producen a partir de un punto de imposible: el sistema simbólico al conectarse sobre el viviente como un parásito produce lo imposible de representar. La primera consecuencia consiste en que, contrariamente a la idea defendida por el cognitivismo de que la relación del individuo con su cuerpo y con el mundo puede unificarse, el psicoanálisis plantea que no es posible

6 Se refiere al trabajo de É. Kandel (2001) «Mecanismos celulares de aprendizaje y sustrato biológico de la individualidad», en el libro *Principios de neurociencias*.

una representación unificadora del sujeto con su experiencia de goce. Lo real comporta siempre una inadecuación del sujeto con el cuerpo. En el plano del significativo, no hay una síntesis total (s. pag.).

Como indica Thomas (2009), se hace necesario ver en qué lugar posicionó Lacan «lo mental» y, agreguemos, «lo psíquico» y «lo orgánico». Además, señala la importancia que genera el olvido del vínculo entre el conductismo y las neurociencias y sus derivas cognitivistas. Dicho vínculo va a la par con el proyecto de «naturalización del espíritu». Y se pregunta: «¿por qué mezclar el psicoanálisis con estos campos científicos? El libro de Pommier, ¿se alinea con el proyecto concebido por Watson luchando contra Freud?» (Thomas, 2009, pp. 101-102). Dice Watson ([1925] 1961): «Podemos incluir todos nuestros problemas psicológicos y sus soluciones en los términos de estímulo y respuesta» (p. 23).

Dichos postulados de la reflexología, base del conductismo, serán luego base de las neurociencias. Aquello que se llamaba *psíquico* fue rebautizado por Pavlov con el nombre de *reflejo condicionado*. En ese contexto, Freud reacciona y escribe en su «Presentación autobiográfica» ([1925] 1991) que el psicoanálisis en Estados Unidos si bien fue aceptado por la psiquiatría como «una pieza importante de la instrucción médica», a la vez

Por desgracia, también lo han diluido mucho. Numerosos abusos, que nada tienen que ver con él, se cubren con su nombre, y se carece de oportunidades para obtener una información básica en su técnica y su teoría. Además, en Estados Unidos entra en colisión con el *behaviorismo*, que en su singularidad se vanagloria de haber removido enteramente el problema psicológico (Freud, [1915a] 1991, p. 36).

Por su parte, Lacan, al mismo tiempo que reconocía los experimentos de Pavlov mostraba sus complicaciones. En el seminario *Las formaciones del inconsciente* (Lacan, [1957-1958] 1995) ante la pregunta ¿qué son los reflejos condicionados?, dice:

[...] la existencia de reflejos condicionados se basa en la intervención del significativo en un ciclo más o menos predeterminado, innato, de comportamientos instintivos. Todas esas señales eléctricas, esas campanillas con las que se denigra públicamente a los pobres animales para conseguir hacerles segregar cumpliendo órdenes sus diversas producciones fisiológicas, sus jugos gástricos, son ciertamente, de todos modos, significantes y ninguna otra cosa. Los fabrican experimentadores para quienes el mundo está netamente constituido por cierto número de relaciones objetivas —mundo que, en una parte importante, está constituido por lo que con razón podemos aislar como propiamente significativo—. Por otra parte, todas esas cosas se elucubran y se constituyen con la intención de mostrar por qué vía de sustitución progresiva puede concebirse un progreso psíquico (pp. 347-348).

Diez años más tarde, en el seminario *El acto psicoanalítico*, Lacan (1967-1968) dio cuenta de las consecuencias de los experimentos de Pavlov. Sostiene:

Para que se reconozca esta dimensión del lenguaje, para que se reconozca el hecho de que el experimentador y lo experimentado están en el lenguaje, es

necesario admitir dos cosas. La primera es la presencia del deseo —en este caso, el de Pavlov, quien quiere contradecir al idealismo, al espiritualismo, por el materialismo—. Este deseo está elidido de la experimentación y es precisamente esta elisión la que constituye su consistencia y su carácter científico. [...] La segunda cosa por reconocer, otra cara de la primera, es el engaño: para Pavlov se trataba de fundar este agarre, ese dominio de la organización viva, sobre algo que no es la estimulación adecuada a la necesidad [...]. Un timbre no tiene un gramo de carne y, sin embargo, hace salivar (pp. 10-13).

Allí, Lacan captaba «la relación directa que el reflejo condicionado permite establecer entre el real del cuerpo, el goce y el significante como tal, es decir, la eficacia de la operación significante» (Thomas, 2009, p. 106-107). Además, en dicho seminario, Lacan (1967-68) hablará de lo que denomina la *teoría fisiologizadora del aparato psíquico*: «que el psicoanálisis recurra al esquema del arco reflejo y construya así algo mental es completamente inapropiado cuando su dimensión es el lenguaje» (p. 7). Dice Thomas (2009):

Estos edificios mentales, lo psíquico del lado de un psicoanálisis llamado freudiano, el mentalismo de la teoría del espíritu de las neurociencias, se confunden, se regodean ahora en un «neuro-psicoanálisis». Lacan al apoyarse sobre el trabajo freudiano del lenguaje elimina las referencias biológicas y fisiologizantes. Referirse al lenguaje no elimina al cuerpo, sino lo mental como entidad dada. Para el psicoanálisis el espíritu, no sabido, es un efecto, es producido, adviene. (pp. 108-109).

Thomas (2009) añade otra separación que realiza Lacan respecto de Freud, la cual consiste en despejar al psicoanálisis del modelo fisiologizante, mantenido por el concepto freudiano de pulsión. Ese concepto «límite entre lo psíquico y lo somático» (Freud, [1915] 1991) intentaba dar una solución a un problema dualista. Para el psicoanálisis, el corte no es entre el cuerpo y el espíritu, sino entre el saber y la *inscripción en el cuerpo*. Un significante no es una representación. El significante es el *estímulo* reconocido por lo que es: un dispositivo de lenguaje,

Si la teoría analítica excluye lo mental, la realidad psíquica o la representación del vínculo E-R, transformado por Lacan en una metonímica cadena significativa (Sa-Sa) por el hecho de la asociación libre del analizante, el psicoanálisis no está entonces en rivalidad con lo que las neurociencias descubren de lo llamado mental, no tiene que ser complementado por ellas; no excluye las aportaciones de las neurociencias en tanto que condicionamientos eventualmente afines al campo freudiano, pero distintos de él, pero inaplicables por él (Thomas, 2009, p. 111).

También Laurent (2008), en su conferencia, señaló que los medicamentos constituyen las consecuencias casi inmediatas de los aportes de las neurociencias.

No deja de sorprender que los psicofármacos producidos con indicaciones muy precisas, una vez fabricados, pasan a ser utilizados por fuera de las indicaciones asignadas. Los sujetos se hacen con ellos y los convierten, cada uno, en un objeto de auxilio, de adicción o de uso moderado. El uso fuera de

recomendación, de los medicamentos, cada vez más extendido, nos revela que son instrumentos de exploración del cuerpo y de su goce. El psicoanálisis puede usar entonces las neurociencias de manera no directa para señalar el lugar del sujeto, así como para dar cuenta de aquello que siempre se presenta como huida, como desviación en su experiencia de goce (Laurent, 2008, s. pag.).

Ahora bien, Thomas (2009) señala que la elección de ese psicoanálisis fundado sobre un *aparato psíquico*, vuelto a bautizar aquí *cuerpo psíquico*, es en parte necesario para el apoyo inicial que toma sobre una característica del sistema nervioso central del hombre: «la sobremaduración neurológica». Algo orgánico que espera lo que va a venir a activarlo desde el exterior. Lo interesante es que es el lenguaje el que actualiza este exceso al realizar conexiones sinápticas, de donde proviene la importancia del córtex humano y de las asociaciones cortico-corticales por las células piramidales, llamadas antaño *células psíquicas*. De esta manera el psiquismo tiene su localización en el cerebro.

Se construye una concepción del lenguaje cuya flotación conceptual es sin duda necesaria para funcionar al mismo tiempo en los registros de lo orgánico y de lo psíquico. Es un lenguaje corticado, de acuerdo con una especie de génesis que hace decir a Pommier que el significante es igual al sonido. «El organismo no puede dar cuenta del modelado de la neurona, pues las únicas sonoridades eficaces son las que significan algo para el Otro»; con una referencia saussuro-lacaniana y un montaje freudo-lacaniano: «la represión hace pasar la representación de cosa a la representación de palabra, la pulsión al significante» (Thomas, 2009, pp. 117-118).

Entonces, ¿qué psicoanálisis demuestran las neurociencias? Thomas (2009) señala que en el libro de Pommier el lector se encuentra frente a un psicoanálisis con un «curioso significante» que no construye letra y que ignora al objeto *a* (¿acaso forecluye al objeto *a* cuyo retorno sería lo orgánico?)» (p. 120). Por su parte, Laurent (2008) se pregunta: ¿qué puede autorizar al cognitivismo a estar seguro de que puede representarse la actividad psíquica de manera exhaustiva cuando esta escapa a un saber aprehensible?

El estado donde el lenguaje señala un límite imposible de franquear respecto del origen del anudamiento entre lo simbólico, lo imaginario y lo real corresponde a un uso del lenguaje anterior al aprendizaje del buen uso, del uso rutinario del lenguaje. Ese estado del lenguaje es *lalengua*, que señala la relación más privada e íntima con la lengua. *Lalengua* es la resonancia que la lengua tiene para cada uno, en el interior de la lengua pública que utiliza. El no todo, lo imposible, el agujero, marcan la situación de lo simbólico en la relación con el cuerpo y definen el campo de lo real y la experiencia de goce. (Laurent, 2008, s. pag.)

Entonces, el psicoanálisis, sin negar el factor orgánico, no lo considera como una explicación radical de eso que le acontece a un sujeto. El «desarrollo»⁷ se da condicionado a la inserción del sujeto en el orden simbólico, a la emergencia del

7 Sobre esta temática, ver: Fernández Caraballo, 2014b y 2015b.

sujeto humano en su característica fundamental de «apropiarse de» y de «ser apropiado por el lenguaje». Las adquisiciones o los aprendizajes dependen del lenguaje, no se construye por la sola experiencia. No es el mundo quien nos instruye, sino el lenguaje: «el mundo de las palabras que crea el mundo de las cosas» (Lacan, [1953] 1985, p. 312). En este sentido, lo importante es que lo simbólico es capaz de crear una existencia efectiva. El sujeto que queda delineado es articulable a una concepción del lenguaje más como acontecimiento que como instrumento de la acción. Desde este punto de vista el lenguaje *le acontece* al individuo.

A diferencia de la conceptualización médica, para el psicoanálisis el síntoma o aquello que padece el sujeto se manifiesta como un mensaje cifrado dirigido a otro. En él se manifiesta el efecto de atravesamiento de lo simbólico en el cuerpo, mostrando así la existencia de una anatomía imaginaria, regida por la legalidad del significante. Incluso, y más allá de una afectación orgánica, se trata de llegar a desentrañar un sentido en la perturbación que se genera culturalmente.

Referencias

- ALLOUCH, J. (2007). *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- ANSERMET, F. y MAGISTRETTI, P. (2006). *A cada cual su cerebro: plasticidad neuronal e inconsciente*. Buenos Aires: Katz.
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2014). «Lugar de la espiritualidad en psicoanálisis. Clínica filosófica y psicoanálisis», en *Revista Fermentario*, vol. 2, n.º 8, pp. 1-16. Disponible en: <<http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/issue/view/11>>
- (2014b). «El aprendizaje y su inquietante extrañeza», en A. M. FERNÁNDEZ CARABALLO (dir.), *El aprendizaje en cuestión*, pp. 21-42. Montevideo: Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Segunda edición corregida y aumentada, 2017.
- (2015). «Debate sobre el estatuto actual del psicoanálisis. Una polémica entre el lugar de la espiritualidad y el uso de las neurociencias en psicoanálisis», en C. CAORSI y R. NAVIA (comp.), *Actas del 2.º Congreso Internacional de la Sociedad Filosófica del Uruguay*, pp. 730-748. Disponible en: <<https://app.box.com/s/qu5fzrxo4iu5pey1qhh8oobpdlbf2zak>>
- (2015b). «¿Toda noción de aprendizaje remite a la conducta?», en *Didáskomai, Revista de Investigaciones sobre la Enseñanza*, pp. 79-93.
- (2016). *La espiritualidad en el amor, la muerte y la locura. Efectos en la clínica psicoanalítica* (tesis doctoral). Servicio de Tesis Doctorales y Publicaciones Académicas de la Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <<https://www.ucm.es>>
- (2018). «Psicoanálisis y neurociencias: nuevas perspectivas para problematizar las dificultades ante el aprendizaje», en A. M. FERNÁNDEZ CARABALLO y J. VENTURINI (dirs.), *Las dificultades ante el aprendizaje: un abordaje multidisciplinario*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- FREUD, S. (1991). «Proyecto de psicología» (1895), en J. STRACHEY (comp.), *Sigmund Freud: obras completas*, t. 1, pp. 323-336. Buenos Aires: Amorrortu.

- (1991). «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915), en J. STRACHEY (comp.), *Sigmund Freud: obras completas*, t. 14, pp. 135-152. Buenos Aires: Amorrutu.
- (1991). «Presentación autobiográfica» (1925), en J. STRACHEY (comp.), *Sigmund Freud: obras completas*, t. 20, pp. 1-70. Buenos Aires: Amorrutu.
- KANDEL, E. (2001). «Mecanismos celulares de aprendizaje y sustrato biológico de la individualidad», en E. Kandel (dir.), *Principios de neurociencias*. Madrid: Mc Graw-Hill.
- LACAN, J. (1985). «Acerca de la causalidad psíquica», en J. LACAN (1985 [1966]), *Escritos 1*, pp. 142-186. Buenos Aires: Siglo XXI. (Publ. orig. 1946)
- (1985). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, en J. LACAN, *Escritos 1*, pp. 227-310. Buenos Aires: Siglo XXI. (Publ. orig. 1953)
- (1995). *El seminario: las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Publ. orig. 1957-1958)
- (1967-1968). *Seminario El acto psicoanalítico* (trad. Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires. (Sin datos editoriales)
- LAURENT, É. (2008). «Usos posibles de las neurociencias por el psicoanálisis», en Jornadas Conjuntas SLP-ELP, Milán. Disponible en: <<http://ampblog2006.blogspot.com/2008/07/usos-posibles-de-las-neurociencias-para.html>>
- (2008b). «Hemos transformado el cuerpo humano en un nuevo dios», en *La Nación*, 9 de julio de 2008. Disponible en: <<https://www.lanacion.com.ar/1028654-hemos-transformado-el-cuerpo-humano-en-un-nuevo-dios>>
- MAGISTRETTI, P. (2008). Colloque Neurosciences et Psychanalyse: une rencontre autour de l'émergence de la singularité, 27 de mayo. Collège de France. Disponible en: <https://www.college-de-france.fr/site/actualites/colloque_neurosciences_et_psyche.htm>
- PELAEZ, M. (2009). «Programados para ser libres», en *Redes* (TVE).
- POMMIER, G. (2009). *Cómo las neurociencias demuestran al psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- PUNSET, E. (2009). «Libres y conscientes, pero infelices», en *Redes* (TVE).
- THOMAS, M. C. (2009). «¿Psicoanálisis esquizofrénico? Neuropsicoanálisis/*Spychanalyse* (Desgarramiento o frontera dialéctica)», en *Me Cayó el Veinte, Revista de Psicoanálisis*, n.º 19, pp. 59-92.
- VANZAGO, L. (2011). *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- WATSON, J. B. (1961). *El conductismo*. Buenos Aires: Paidós. (Publ. orig. 1925)

El trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma: una relectura de Descartes a partir de la pulsión freudiana

RAUMAR RODRÍGUEZ GIMÉNEZ

Solo tenemos una única vida.
Y nos fue dado un cuerpo sin respuestas.

J. L. PEIXOTO. «Conversación con André»,
Textos escogidos

...la experiencia enseña sobradamente que
los hombres no tienen sobre ninguna cosa
menos poder que sobre su lengua...

SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*

Presentación

En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud consideraba separadamente el aspecto biológico y la vida anímica del individuo humano. La pulsión fue definida por Freud de varias maneras a lo largo de sus investigaciones e incluso adjetivada como un «elemento oscuro». Lo que nos interesa en esta indagación, a propósito de la idea de un saber del cuerpo, es que dentro de esas definiciones Freud ha dicho que la pulsión es una medida que representa el trabajo que lo anímico tiene que realizar en virtud de su articulación con lo corporal. ¿De qué trabajo se trata? ¿Qué produce ese trabajo? ¿Qué significa ese trabajo y su producto si se leen sin dejar de considerar lo que Lacan circunscribe bajo la idea de *plus-de-goce*? Finalmente, ¿cuál es su relación con el saber del cuerpo y qué consecuencias tiene para la educación y la enseñanza? La indagación está orientada por un supuesto fundamental: en cualquier caso, el que realiza ese trabajo es el ser hablante, el *parlêtre*.

El principal problema en este asunto, como en cualquier otro al que se le quiera aplicar una epistemología que se reconoce en Marx, Freud y Lacan, es que nos representamos un cuerpo, que nos representamos un alma, que nos representamos un trabajo.¹ Es decir, se trata del problema de la representación. Pero en

1 En esta indagación se retoman elementos que quedaron abiertos producto del trabajo realizado en el marco del grupo Cuerpo y Enseñanza (2005-2011), coordinado y dirigido por Luis E. Behares, Ana María Fernández Caraballo y por mí. En este sentido, cf. especialmente

este caso la atención no está en la representación en sí misma, en su significado, en su contexto, en cómo se inscribe en el campo de la cultura, no está, en fin, en la descripción de las representaciones, a la manera de una fenomenología o una antropología simbólica. En cuanto la indagación se orienta por una epistemología materialista, la atención está en otro lugar, a saber: la relación de la representación con el significante, es decir, con la cuestión del sujeto.²

Por otra parte, se incluye la problemática en la que Agamben, en sus reflexiones sobre el hombre y el animal, refiere a «lo abierto». Agamben (2007, p. 35) afirma que «en nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino». Tras esta afirmación, Agamben nos propone pensar al hombre no a partir de la conexión, del misterio metafísico de la conexión, sino a partir del «misterio práctico y político de la separación» (2007, p. 35). Del misterio de la conjunción al misterio de la separación. Aunque nos proponemos indagar sobre el trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma, no vamos en la dirección de indagar en el misterio de la conjunción de un cuerpo y un alma, sino más bien en el trabajo que se realiza allí donde hay un hiato.

La pulsión en cuerpo y alma: el *Eros* que cohesiona todo lo viviente

Lacan (1957, p. 212) afirmó que «Freud por su descubrimiento hizo entrar dentro del círculo de la ciencia esa frontera entre el objeto y el ser que parecía señalar su límite». ¿De qué descubrimiento se trata? Del inconsciente. Lo que nos importa aquí es la vía de la frontera. En 1915, Freud (*Pulsiones y destinos de pulsión*) definía la pulsión como un «concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático». Una pulsión, dice Freud en 1920, «sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas» (Freud, 2007, p. 36). Pero al considerar la vida anímica y ya no el aspecto biológico, la pulsión, dice Freud,

nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (Freud, [1915] 1992, p. 117).

Behares (2007). La presente indagación se produce en el marco del grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar) y de la línea de investigación Saber del Cuerpo, Educación y Política (FHCE-Udelar).

2 Como antecedente, tomo el trabajo de Fernández Caraballo (2015) sobre las nociones de representación herbartiana y freudiana.

En *Lo inconsciente* (1915), Freud afirmaba que «Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; solo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación» (1992, p. 171). Dicho esto, y a los efectos de nuestra indagación, hay que recordar también que «en el alma existe una fuerte tendencia al principio del placer» (Freud, [1920] 2007, p. 9) y que «la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir» (p. 49).

Primera hipótesis: en parte, el trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma se mantiene enigmático porque, como decía Freud en su momento, no sabemos qué fue lo que «hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva» (Freud, [1920] 2007, p. 38). En *Más allá del principio de placer*, Freud dice que «la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, el Eros que cohesiona todo lo viviente» ([1920] 2007, p. 49). Es casi de Perogrullo citar el dualismo cartesiano. Sin embargo, escasamente citada es la idea de Descartes en la que afirma que el alma está unida al cuerpo.

Un paso más atrás: Descartes *après-coup*

El 21 de mayo de 1643, Descartes le escribía a la princesa Elizabeth de Bohemia y le decía que en sus escritos la intención principal había sido «probar la diferencia entre el alma y el cuerpo» (2011a, p. 553). En la correspondencia entre la princesa y Descartes, se intercambia largamente sobre la relación entre estas dos sustancias, pero también sobre la unión entre ambas. Descartes consideraba que «existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas» y «para el alma y el cuerpo juntos, solo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones» (2011a, p. 553-554).³ En este pasaje, de la distinción a la unión, cuerpo y espíritu dan cuenta de sus afecciones recíprocas. Si por la unión es posible explicar «la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo», este espíritu será, en términos de Descartes, «corporal». Siempre y cuando se entienda por corporal «*tout ce qui peut affecter de quelque manière le corps*», entonces «*en ce sens l'esprit aussi peut être dit de corporel*» (Descartes, en Seré Quintero, 2017, p. 63).⁴

3 La investigación de Seré Quintero (2017) me ha servido de orientación para identificar estos elementos del «momento cartesiano», expresión tomada de Foucault (2006, p. 36-37). El asunto del momento cartesiano ya había sido tratado por Lacan en *La ciencia y la verdad*: «tomé como hilo conductor [...] cierto momento del sujeto que considero como un correlato esencial de la ciencia: un momento históricamente definido [...], aquel que Descartes inaugura y que se llama el cogito» (Lacan, 1965, p. 341). Para nuestra indagación, lo que interesa es que Lacan ubica allí la división del sujeto, división entre saber y verdad, que no puede entenderse sin considerar el modelo topológico de la banda de Möbius.

4 En contraposición, Spinoza dirá: «Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)» (2009, p. 203)

En la segunda de las *Meditaciones metafísicas*, de 1641, Descartes se ocupa de la naturaleza del espíritu humano, «que es más fácil de conocer que el cuerpo» (2011b, p. 170), dice. Es en la segunda de las meditaciones donde aparece el *yo soy, yo existo*. ¿Qué soy?, se pregunta Descartes; «una cosa que piensa», se responde, «es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente» (2011b, p. 173). Al cuerpo solo lo conocemos por el espíritu:

no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, y no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento, conozco con evidencia que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu (Descartes, 2011b, p. 177).

Ya en la sexta meditación, donde Descartes trata de «la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre», dirá: «soy un compuesto de espíritu y de cuerpo», y agrega: «me parece que solo al espíritu, y no al compuesto de espíritu y de cuerpo, le corresponde conocer la verdad de las cosas» (2011b, p. 214).

Estas breves referencias son, por ahora, suficientes para reseñar aquello que queremos destacar del momento cartesiano. Por otra parte, sobre el *cogito, ergo sum*, pieza primera y última del edificio metafísico cartesiano, ha habido una larguísima discusión que sigue vive aún en el siglo XXI. Dentro de esa larga discusión, voy a retomar una: la que realiza Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Allí Lacan nos muestra lo cartesiano que hay en Freud, pero también, y eso es lo que es preciso destacar, la disimetría entre Descartes y Freud. El pensamiento como garantía de la existencia está en Descartes, a la manera del *cogito, ergo sum*, y está en Freud, pero en otro lugar, está en el inconsciente: eso piensa. El «sujeto está como en su casa en el campo de inconsciente», dice Lacan (1987, p. 44) a partir de lo que supone dijo Freud cuando se dirige al sujeto: «Aquí, en el campo del sueño, estás en tu casa» (1987, p. 52).

Cuando Freud comprende que debe encontrar en el campo de los sueños la confirmación de lo que le había enseñado su experiencia de la histérica, y empieza a seguir adelante con una osadía sin precedentes, ¿qué nos dice entonces del inconsciente? Afirma que está constituido esencialmente, no por lo que la consciencia puede evocar, explicitar, detectar, sacar de lo subliminal, sino por aquello que por esencia le es negado a la consciencia. ¿Y qué nombre le da Freud a esto? El mismo que le da Descartes a lo que antes llamé su punto de apoyo: *Gedanken*, pensamientos. (Lacan, 1987, p. 52)

La rememoración no es la reminiscencia platónica, no es el regreso de una forma, de una huella; de un *eidos* de belleza y de bien, que nos llega del más allá, de una verdad suprema. Es algo proveniente de las necesidades de estructura, de algo humilde, nacido a nivel de los encuentros más bajos y de toda la baraúnda pedante que nos precede, de la estructura del signifiante, de las lenguas habladas de manera balbuceante, trastabillante (Lacan, 1987, p. 55).

Pero entre la rememoración, lo que se evoca a partir del pensamiento inconsciente —que funciona como una especie de lugar de enunciación— y la conciencia hay un hiato; allí Freud abandona a Descartes. El sujeto del enunciado y el de la enunciación, aunque se busquen, no se encuentran. *Eso piensa*, y allí está el sujeto; el yo, que le da consistencia a la idea de unidad, es ilusión. En una conferencia de 1967 Lacan decía que el sujeto que le interesaba era el sujeto de la enunciación (2011, p. 53). No le interesaba, obviamente, el sujeto que «hace» el discurso, sino aquel que en alguna medida está hecho por el discurso. El pensamiento, para Lacan, no es algo que puede ser transparente para sí mismo; «todo ser humano al nacer está inmerso en algo que llamamos pensamiento», dice (2011, p. 136), y Freud partió de allí. Cuando se habla del inconsciente «se trata de un pensamiento, del que no puede captarse en ninguna parte quién lo piensa como una conciencia, un pensamiento que en ninguna parte se capta a sí mismo» (Lacan, 2011, p. 139). Pero hay un detalle: en lo que Jean-Claude Milner (1996) denomina como «segundo clasicismo lacaniano», donde la noción de matema es el pivote fundamental, Descartes se vuelve «inútil e incierto» (p. 152). ¿Por qué? Porque para el seminario XX, Lacan pasa de Descartes a Aristóteles, o más precisamente, de la articulación Freud-Descartes a la articulación Freud-Aristóteles. Entonces, el hombre piensa con el pensamiento de Aristóteles. Si solo hay pensamiento imaginarizado y cualificado, entonces no tiene nada que ver con el inconsciente. De esta manera, el «sin cualidades» que requiere la ciencia galileana,⁵ ya no es el pensamiento (Milner, 1996, p. 151), y por eso Lacan recurrirá a Marx y su «trabajo sin cualidades». Retomaré este punto en la siguiente sección.

Algo más sobre la cosa pensante: la *res cogitans* es una sustancia pensada, no una sustancia pensante; tampoco es entendimiento (Seré Quintero, 2017, p. 69). Esto nos permite ir directamente a la idea de *sujeto* y su relación con el lenguaje que presenta Benveniste: «Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto; porque el solo lenguaje funda en realidad, en su realidad que es la del ser, el concepto de «ego»» (Benveniste, 1997, p. 180). Para Benveniste, se trata del «fundamento lingüístico de la subjetividad» (p. 181). Y el problema es que

no hay concepto 'yo' que englobe todos los yo que se enuncian en todo instante en boca de todos los locutores, en el sentido en que hay un concepto 'árbol' al que se reducen todos los empleos individuales de *árbol* (p. 182).

Quien dice *yo* puede apropiarse de la lengua entera, dice Benveniste (1997, p. 183).

5 Si se introduce aquí la ciencia galileana es porque, de acuerdo con Lacan, el sujeto es el sujeto de la ciencia; más precisamente, de la ciencia moderna, es decir, galileana. Claro que, a su vez, esto no es sin Descartes (cf. Lacan [1965] y Milner [1996]).

Trabajo

Cuando Descartes escribía sus *Meditaciones* no existía el trabajo, por lo menos no como lo conocemos en el mundo moderno, es decir, el trabajo tal y como fue definido a partir de Adam Smith, incesantemente retomado por la economía política y sujeto a la crítica de Karl Marx.⁶ Las personas intercambian cosas por necesidad, sería la forma de la experiencia cotidiana en su mínima expresión; pero para los economistas, dice Foucault, «lo que circula, bajo la forma de cosas, es el trabajo. No se trata ya de objetos necesarios que se representen unos a otros, sino del tiempo y de la pena, transformados, ocultos, olvidados» (2003, p. 220). Respecto de la ciencia, la hipótesis de Althusser es la siguiente: el universo de la ciencia moderna es coextensivo del capitalismo (Milner, 1996, p. 82). Es decir, el sujeto del cual hablamos, el sujeto de la ciencia, también está afectado por el discurso del capitalismo. La división entre saber y verdad es fundante de la ciencia. Si importa referirse al discurso del capitalismo es porque, como indica Nina Leite (2003), en el *cogito* está la posibilidad de la *producción* de un saber en disyunción con la verdad.⁷ Si el materialismo histórico tiene algo que decir allí, es por la articulación del viviente en el significante, articulación que *se* produce impersonalmente, es decir, de manera independiente y ajena a la voluntad de los hombres.⁸ Si la lengua es algo producido (objetivación del lenguaje como trabajo humano), al usarla está implícito el trabajo que hace existir a la palabra en cuanto objeto (Rossi Landi, 1970). Cuando los individuos se comunican, ya están en el terreno del intercambio, les atribuyen valor a las cosas, dentro de las cuales, las palabras. *No lo saben, pero lo hacen*. Sin embargo, el significante es lo sin valor, solo adquirirá valor en relación con otro significante. De esta manera, el trabajo del inconsciente está barrado para la conciencia: no es la conciencia lo que determina el ser social (Marx).

Al inicio de *Más allá del principio de placer*, Freud (2007, p. 7) decía haber adoptado «el punto de vista económico» para estudiar los procesos anímicos. Pero no es sin el lenguaje. Según Althusser (1977, p. 26), el lenguaje es a la vez «materia prima y medio de producción» de los efectos de la práctica analítica. ¿Por qué? Porque entre la existencia puramente biológica y la existencia humana opera el significante. Hay allí, sin dudas, una economía. Para Ricoeur «todo acontece en la unidad compleja de la palabra. Es allí donde el intercambio de la génesis y de la estructura puede leerse claramente»; se trata del «trabajo del lenguaje», donde «la palabra aporta la estructura al acto de habla» (1971, p. 93).

6 En este punto, nos orientaremos por la lectura de Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*.

7 Tal vez la palabra disyunción no sea la más precisa, debido a la banda de Möbius que conecta, aunque divididos, saber y verdad.

8 Se trata de relaciones necesarias, pero independientes de la voluntad de los hombres, tal y como —a partir de la producción de la vida— se entra en las relaciones de producción. Cf. Marx y Engels ([1846] 1985) y Marx ([1859] 2008). Sobre la articulación entre lenguaje y materialismo histórico, cf. Lacan (1965).

Si vamos por la vía de Marx, más precisamente por la vía del Marx que leyó Lacan, el trabajo del inconsciente, que no es otro que el trabajo del significante, es un trabajo sin cualidades, «trabajo indiferenciado y sin frases» dirá Milner (1996, p. 151). Esto es lo que permite a Lacan decir que el inconsciente es «el trabajador ideal» (1993, p. 89-90). ¿Por qué sin frases? Porque en la frase ya están las cualidades del ser hablante, ya estamos del lado del habla, del habla que se opone a la lengua: «la lengua no tiene persona, no es nadie. Con la frase aparece la pregunta “¿quién habla?”» (Ricoeur, 1971, p. 82). Pero si «el significante está esencialmente disyunto del pensamiento» y el pensamiento «es inseparable de las cualidades», entonces, «el sujeto sin cualidades es estrictamente sujeto del significante y no sujeto del pensamiento; este queda abolido, deviniendo individuo imaginario a partir del momento en que piensa cualquier cosa, señaladamente “yo soy”» (Milner, 1996, p. 151).⁹

En *Más allá...*, Freud (2007, p. 14) se propuso «estudiar el modo de trabajo del aparato anímico en una de sus prácticas normales más tempranas»; se refería al juego infantil. Se observa en el niño, según Freud, una mudanza de lo pasivo a lo activo a través del juego, se cambia la «pasividad del vivenciar por la actividad del jugar» (2007, p. 17). A partir de esta vía, la del juego como una forma privilegiada del trabajo del aparato anímico, Freud proponía que al estudiar los fenómenos que «desembocan en una ganancia final de placer», debería estudiarse desde la perspectiva de una «estética de inspiración económica» (2007, p. 17). El lactante que balbucea, dice Rossi Landi (1970, p. 13), entra en contacto con sus semejantes a través del «trabajo lingüístico»; no se trata de una mera actividad ni de un comportamiento, sino de un trabajo. En el juego se da lugar a un trabajo que no es precisamente pedagógico. En el límite de la infancia, el balbuceo, el juego con significantes, materia prima del trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma.

Discusión

Por momentos, al leer el balance que Freud realiza sobre su doctrina de las pulsiones, parece que el trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma se debe a una investidura narcisista, a la pulsión de vida que se impone, aunque sea

9 Sobre el trabajo del sueño, el inconsciente y el pensamiento en relación con la presencia o no de cualidades y propiedades, cf. Milner (1996, p. 74-75, nota 9). Cf. también Milner (2012a, pp. 93-94). Al analizar el «primer clasicismo lacaniano», Milner dirá: «el significante es el pensamiento sin cualidades» (1996, p. 112). En el segundo clasicismo lacaniano «el significante es sin cualidades; la letra es calificada» (1996, p. 135), hasta que Lacan pasa de Descartes a Aristóteles y vuelve a Freud y Marx; entonces, lo sin cualidades ya no es el pensamiento, sino el trabajo: «El trabajo del que se trata —trabajo del inconsciente, trabajo del significante— es el trabajo indiferenciado y sin frases cuya teoría se encuentra en el Libro 1 de *El capital*. Es el trabajo sin cualidades. De este modo, el sujeto supuesto al saber inconsciente —sujeto sin cualidades— puede ser dicho “el trabajador ideal”» (Milner, 1996, p. 151). En adelante, el sujeto es sujeto del significante, no del pensamiento, porque deviene individuo imaginario.

provisoria y precariamente, sobre la pulsión de muerte. De allí procede, incluso, la ambivalencia amor-odio de la vida amorosa, dice Freud (2007, p. 53), pasaje que muy probablemente inspiró la idea del amor-odio hacia el cuerpo presentada por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*.

Aunque no voluntariamente, solo realiza este trabajo el ser hablante, el *parlêtre*, en cuanto entra en la historia y, por lo tanto, está en la historia. La operación diacrítica realizada allí es la de la toma del viviente en el campo del Otro. Si el ser hablante no sabe de este trabajo es porque o bien está recuperado en forma de ideología y todas las expresiones que pueda ofrecer la conciencia, o bien está reprimido o, finalmente, está en cualquiera de estas dos formas, sin que pueda haber conexión entre ellas a través de una representación. Cuando el *parlêtre* piensa, algo de ese trabajo se articula simbólica e imaginariamente; sin embargo, no es lo real lo que se representa. Veamos la tesis de Althusser sobre la ideología: «no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología, sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia» (1970, p. 140). Agregó: en las consistencias imaginarias no está representado lo real, sino la relación imaginaria con lo real, aunque, en última instancia, ninguna representación es ajena a lo real en cuanto real de la lengua, en cuanto el *parlêtre* habla.

Sobre el «conócete a ti mismo»: algunas lecturas contemporáneas parecen ir por la vía de un nuevo privilegio de la conciencia. De alguna manera Freud dejó establecido que entre inconsciente y conciencia no hay relación posible, a no ser por la vía del lapsus, del equívoco, por ejemplo. Una pirueta irreconocible ha hecho que de golpe aparezca entre nosotros el oráculo de Delfos y nos oriente hacia el autoconocimiento. Esto llega por distintas vías: desde la metafísica de revista de *varieté*, hasta la *Hermenéutica del sujeto* de Foucault, aunque no se le puede atribuir a él semejante pirueta. En *La instancia de la letra...*, Lacan habla del «conócete a ti mismo» como un «vano refrán» (1979, p. 211). ¿Por qué? Porque eso que Freud nos propone alcanzar, dice Lacan, «no es algo que pueda ser objeto de un conocimiento» (p. 211). No se trata de la negación del «conócete a ti mismo», sino de un punto de vista en el que no alcanza ampliar la conciencia, tomar conciencia, a la manera de un «personaje vagamente vigilado» (Lacan, 1979, p. 211). ¿De qué se trata? Se trata de «la relación del hombre con el significante», tras lo cual se derrumba el hombre del humanismo.

Consideraciones finales

El trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma es un trabajo que no tiene fin, porque a diferencia del instinto, la pulsión no encuentra su satisfacción. Lo que el ser hablante produce con su trabajo es su propia existencia como *parlêtre*.

Ricoeur ofrece una pista interesante: tal vez el trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma no es otro que el trabajo de la palabra, siempre que esta

sea el «lugar del lenguaje en que se realiza constantemente ese intercambio de la estructura y del acontecimiento» (1971, p. 74). La palabra es un tercero, dice Ricoeur, entre estructura y acontecimiento, como también lo es el pensamiento, el cartesiano y el freudiano. Es un trabajo esencialmente simbólico, sin dejar de articularse con lo real y lo imaginario, un trabajo que dice algo de lo real.

Se ha hablado del misterio del cuerpo, se puede encontrar esa expresión incluso en la tradición teológica. Tal vez el misterio del cuerpo no es ninguna otra cosa que el misterio del lenguaje, del surgimiento del hablar. «El surgimiento mismo del decir en nuestro hablar [dice Ricoeur] es el misterio mismo del lenguaje; el decir es lo que yo llamo la abertura, o mejor, la apertura del lenguaje» (1971, p. 95).¹⁰ Con esto quedamos en la vía de Agamben, es decir, en la vía de «lo abierto». Para el animal no hay misterio alguno; para el ser hablante, ese misterio remite directamente a su condición de ser hablante, remite a lo abierto. No estamos muy lejos de Agustín de Hipona en este punto.

Descartes decía que el alma está unida al cuerpo por todas partes. Sin contradecir a Descartes, tal vez haya que decir que se trata de una unión siempre a punto de disolverse o, incluso, de una unión que nunca termina de realizarse. Esa unión depende de parte a parte de un trabajo o, mejor dicho, de lo que se goza.

Al final, el trabajo de mantener unidos un cuerpo y un alma tras lo real de la división, no es más que el trabajo que produce un significado, porque todo lo que desea un ser hablante es que una representación sea posible (Milner, 2012b, p. 29); es el trabajo en el que se articula el deseo de subsistir (Spinoza, [1677] 2009), cuyo origen se puede ubicar, con Freud, en la pulsión sexual. Pero ese trabajo es inconsciente, el ser hablante *no lo sabe, pero lo hace*.

Referencias

- AGAM BEN, G. (2004). *Infancia e historia* (3ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2007). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALTHUSSER, L. (1970). «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en S. ŽIŽEK (2003), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, pp. 115-155. Buenos Aires: FCE.
- (1977). «Freud y Lacan», en L. ALTHUSSER, *Posiciones*, pp. 9-36. Barcelona: Anagrama.
- BEHARES, L. (2007). «Enseñar en cuerpo y alma: la teoría de la enseñanza y el saber en la pulsión», en *Educação Temática Digital* (Campinas), v. 8, n.º esp., pp. 1-21.
- BENVENISTE, É. (1997). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- DESCARTES, R. (2011a). «Correspondencia», en *Descartes*. Madrid: Gredos.
- (2011b). «Meditaciones metafísicas» (1641), en: *Descartes*, pp. 153-220. Madrid: Gredos.
- FERNÁNDEZ CARABALLO, A. (2015). «Las nociones de representación herbartiana y freudiana», en *Didaskomai*, n.º 6, pp. 53-83.

10 Un punto de vista muy próximo se encuentra en Agamben (2004, 2007).

- FOUCAULT, M. (2003). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, S. (1992). «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915), en *Sigmund Freud: obras completas*, t. 14, pp. 107-134. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2007). «Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)», en *Sigmund Freud: obras completas*, t. 18, pp. 3-62. Buenos Aires: Amorrortu.
- LACAN, J. (1957). «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en J. LACAN (1979), *Escritos 1*, pp. 179-213. México: Siglo XXI.
- (1965). «La ciencia y la verdad», en J. LACAN (1979), *Escritos 1*, pp. 340-362). México: Siglo XXI.
- (1987). *El Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós.
- (1993). *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*. Barcelona: Anagrama.
- (2011). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
- LEITE, N. (2003). «O cogito revisitado», en *Cadernos de Estudos Lingüísticos* (Campinas), vol. 45, pp. 43-48.
- MARX, K. (2008). Prefácio. En MARX, K. *Contribuição à crítica da economia* (1859) (pp. 45-50). São Paulo: Expressão Popular.
- y ENGELS, F. (1985). *La ideología alemana* (1846). Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- MILNER, J. C. (1996). *La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- (2012a). *Claridad de todo: de Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial.
- (2012b). *O amor da língua*. Campinas: Editora da Unicamp.
- PEIXOTO, J. L. (2016). *Textos escogidos*. Lisboa: Bloco Gráfico.
- RICOEUR, P. (1971). «Estructura, palabra, acontecimiento», en *Estructuralismo y lingüística*, pp. 73-95. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ROSSI LANDI, F. (1970). *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Caracas: Monte Ávila.
- SERÉ QUINTERO, C. (2017). *Propriedade do corpo: sujeito, direito e trabalho* (tesis de doctorado inédita). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis.
- SPINOZA, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677). Madrid: Tecnos.

El cuerpo: producción y reproducción de una relación imaginaria

CECILIA SERÉ QUINTERO

Introducción

Este trabajo se organiza a partir de una doble hipótesis: en la producción social de sus vidas, los hombres no solo establecen relaciones de producción ajenas e independientes de su voluntad, como señalaba Marx (2008), sino también una relación de cada uno consigo mismo.¹ Una relación que, si seguimos la obra de Marx, corresponde, al igual que las relaciones de producción, con una determinada fase del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. De la misma forma, en la reproducción de las condiciones de producción que toda formación social realiza para su supervivencia, se efectúa, no solo la reproducción de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, sino también la reproducción de las relaciones de cada uno consigo mismo. Esto es, así como toda formación social configura un conjunto de instancias que contribuyen con la reproducción de las relaciones sociales de producción, estas instancias contribuyen en igual medida con la reproducción de las relaciones de cada uno consigo mismo necesarias para el funcionamiento de cada modo de producción.

A partir de tales premisas se deduce que las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, intelectuales y filosóficas, determinadas en última instancia, según Marx, por el modo de producción de la vida material, funcionan en la producción y reproducción de una cierta configuración subjetiva solidaria con ese mismo modo de producción. Es decir, estas formas «ideológicas», que se estructuran sobre el modo en que los hombres producen su vida, incluyen también la forma en la que se representan no solo las relaciones de producción, sino también las relaciones de cada uno consigo mismo.

Bajo la estructura del capitalismo, esta relación de cada uno consigo mismo se efectúa a partir de una escisión del sujeto: *yo* y *cuerpo*. Esta escisión, que se sostiene a partir de la afirmación de una relación (imaginaria) entre ambas partes, es solidaria, por tanto, con las formas de dominación que dicho modo de producción exige para su funcionamiento.²

1 Este trabajo se inscribe en el grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar), específicamente en la línea de investigación Estudios sobre el Cuerpo y la Política. Agradezco a los participantes del I Coloquio de Estudios sobre Educación del Cuerpo los comentarios y aportes a una versión preliminar de este texto, especialmente a Ricardo Crisorio, Marcus Taborda de Oliveira, Raumar Rodríguez Giménez y Jorge Rettich.

2 Se puede considerar que el último tomo de *Homo sacer*, titulado *El uso de los cuerpos*, presenta elementos fundamentales de esta relación en el mundo antiguo (cf. Agamben, 2017).

En este trabajo nos proponemos presentar elementos para el análisis de esta relación específica de cada uno consigo mismo en la formación capitalista, considerando que la educación, entendida como una instancia de inscripción del sujeto en la cultura, es solidaria con la forma que toman estas relaciones (tanto de producción, como de cada uno consigo mismo).

Relaciones sociales de producción y relaciones individuales de producción

Fue objeto de indagaciones previas³ el análisis de los fundamentos y efectos que habilitan a afirmar una relación de propiedad que el individuo mantiene con su cuerpo. Tal indagación permitió delimitar, entre otros aspectos, el carácter imaginario de dicha relación, la cual se sostiene y estructura a partir de cierta lectura del dualismo cartesiano, se afirma a través de la tradición iusnaturalista y funciona en la base de la definición de la fuerza de trabajo como mercancía (cf. Seré Quintero, 2017). No estuvo dentro del alcance de dicha investigación el análisis de los mecanismos a partir de los cuales se reproduce esta «relación» que el sujeto efectúa consigo mismo y que, a su vez, lo constituye. Sin embargo, es preciso reconocer que, como ya anunciaba Marx, hasta un niño sabe «que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce no sobrevivirá siquiera un año» (en: Althusser, 1970, p. 115).

Por tanto, podemos afirmar que, en la medida en que toda formación social debe, para subsistir, reproducir tanto las fuerzas productivas materiales como las relaciones de producción existentes, debe, así mismo, reproducir las relaciones específicas que el individuo contrae consigo mismo (relaciones que aquí adjetivamos como *individuales*, si bien no son ajenas al mismo carácter *social* bajo el cual los hombres producen su vida). Supondremos que esta relación que el hombre establece consigo mismo tiene, en mayor o menor medida, al cuerpo como uno de sus componentes fundamentales.

Si analizamos específicamente este fenómeno para el caso de la formación social capitalista, veremos que, así como las relaciones de producción suponen una escisión en la estructura social, reduciendo, como decían Marx y Engels (2005), los antagonismos de clase a dos (burguesía y proletariado), la relación individual (también de producción) supone una escisión en el sujeto que, ajena e independiente de su voluntad, es estructurante de su constitución moderna.⁴ El

3 La investigación titulada *Propiedad del cuerpo: sujeto, derecho y trabajo* fue realizada para la obtención del título de Doctora en Ciencias Humanas por la Universidade Federal de Santa Catarina, bajo la orientación del Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz, defendida en setiembre de 2017.

4 Nos referimos a la «constitución» moderna del sujeto considerando la hipótesis del sujeto de la ciencia: «La ciencia moderna, en tanto ciencia y en tanto moderna, determina un modo de constitución del sujeto» (Milner, 1996, p. 36). La distinción entre sujeto e individuo es sustantiva. Nos referimos a *individuo* para hacer énfasis en la dimensión egoica en la que la

capitalismo, lejos de haber abolido cualquier antagonismo en el sujeto (derribando, por tanto, todo mito o ilusión de hombre integral), se estructura, también, sobre una división dual.

En la medida en que esta formación social se sostiene a partir de una división de dos clases (de un lado los propietarios de los medios de producción, del otro lado aquellos que no tienen otra propiedad más que la de su fuerza de trabajo), los sujetos implicados también se estructuran a partir de una división. Para que el trabajador llegue al mercado de trabajo como propietario de su fuerza es necesario que antes hayan operado sobre él ciertos mecanismos que contribuyen a la producción de la escisión necesaria para la producción de la fuerza de trabajo como mercancía. Esta escisión supone tres operaciones solidarias entre sí: *desplazamiento metafísico del yo*, en la medida en que el ego parece posicionarse de forma diferente a ese cuerpo que posee como mercancía; *reificación del cuerpo*, en tanto este se presenta como una cosa que se posee y por tanto puede venderse; y establecimiento de una *relación de propiedad* entre ambos, como el vínculo específico que se configura entre el *ego* y el cuerpo.⁵ Solo así la fuerza de trabajo pasará a ser un objeto de intercambio que el trabajador vende en el mercado de trabajo.

La configuración de esa fuerza de trabajo, condición fundamental en las relaciones de producción capitalistas, supone la producción y reproducción de una dimensión alienable del sujeto. Esta reproducción sucede no solo fuera del espacio de trabajo, sino incluso de forma anticipada. Es necesario considerar un desplazamiento espacial y uno temporal en tanto lo que se pone en juego es la producción de la fuerza de trabajo como componente del sujeto. En este sentido, la producción (y reproducción) de la fuerza de trabajo como mercancía no solo sucede fuera del espacio de trabajo, sino, y sobre todo, antes (con todo, habría que considerar que ese espacio y ese tiempo, en tanto fundamentales para la producción y reproducción de la fuerza de trabajo, no deberían considerarse completamente ajenos al trabajo, sino como la otra cara imprescindible de la producción).

La educación, instancia central para la reproducción de la fuerza de trabajo, no contribuye únicamente a que esta fuerza sea mejor «calificada», sino que, antes de ello, forma parte de las condiciones de posibilidad que operan en la producción y reproducción del trabajador como propietario de fuerza de trabajo. Utilizando términos de Baudrillard (2000), la educación es una instancia clave en la producción de la «sobredeterminación metafísica» del trabajador (está en el concepto mismo de fuerza de trabajo la producción de dos dimensiones del trabajador: una que se vende, como fuerza, y otra que se mantiene relativamente ajena al intercambio, el propietario «libre» de esa fuerza de sí mismo que vende).

conciencia parece tener el dominio. Por el contrario, el sujeto pone en cuestión dicha primacía de la conciencia en tanto se trata de un sujeto dividido. Haremos referencia al individuo cuando analicemos la *relación* con el cuerpo, en tanto se trata de una relación puramente imaginaria, delimitada por la conciencia o, como veremos más adelante, por el *ego propietario*.

5 Para un tratamiento más profundo de estas tres operaciones, cf. Seré Quintero (2017).

Esto es, la reproducción de las fuerzas productivas (fuerza de trabajo) no se debe únicamente a la producción de mano de obra, es decir, a la producción del proletariado como clase⁶ sino, y sobre todo, a la producción de un sujeto que vende una parte de sí (que sus condiciones subjetivas le permiten venderla) en el mercado como una mercancía. En la medida en que esa venta no es del individuo en su totalidad, sino de una «parte» de sí, es preciso consolidar una escisión, condición para efectuar tal venta bajo la forma de fuerza de trabajo. Por tanto, en la reproducción de las fuerzas productivas lo que opera es, también, una reproducción de la escisión con la que se funda el trabajador: un ego propietario⁷ y una fuerza de trabajo. Esa escisión es una de las condiciones que precisan ser reproducidas para la reproducción de la formación social capitalista. Y así como en la producción social de sus vidas, los hombres contraen relaciones necesarias e independientes de su voluntad (Marx, 2008), contraen así mismo relaciones consigo mismos también necesarias e independientes de su voluntad. Y tal independencia del aparato volitivo de los hombres respecto al establecimiento de estas relaciones implica, a su vez, que la supresión de estas relaciones, tanto de unas como de otras, también sea ajena e independiente de la voluntad de quien las contrae. Es decir, los hombres no contraen por voluntad las relaciones sociales de producción ni la relación (individual de producción) con su cuerpo, así como tampoco dejan de establecer por mera voluntad ni dichas relaciones sociales ni la relación (de propiedad) con su cuerpo. Toda tentativa de superar el dualismo cartesiano, de afirmar una unidad del ser o un hombre integral por voluntad individual de los implicados es tan absurda como las tentativas de suspender las relaciones sociales de dominación en la propia estructura de la forma social capitalista (dentro de estas tentativas se incluyen ciertos movimientos de retorno a la naturaleza, de reencuentro con uno mismo, de «recuperación del cuerpo»,⁸ etcétera).

6 En esta reproducción el elemento central es, según Althusser, el salario, como «capital mano de obra» (1970, p. 117). Este salario permitirá no solo reconstruir la fuerza de trabajo que se pierde diariamente, sino también criar y educar a la futura clase obrera en crecimiento, a la *prole* (criarla y educarla como clase obrera). Eso implica no solo la reproducción de la fuerza, sino también la reproducción de la sumisión (Althusser, 1970, p. 118).

7 La denominación, objeto de análisis de trabajos anteriores (cf. Seré Quintero, 2017), mantiene sus solidaridades con la idea de ego patrocinator (Behares, 2014). Utilizamos la expresión *ego propietario* para referirnos a una configuración subjetiva, conceptual e ideológica que se sostiene sobre la capacidad de apropiación de aquel que, como sujeto egoico, tiene conciencia y se enuncia a sí mismo como propietario. El ego propietario, amo de sí, establece con sus propios componentes (conciencia, sí mismo, persona, cuerpo) una relación equivalente a las relaciones de propiedad que establece con las cosas del mundo (Seré Quintero, 2017).

8 Para un análisis de esta expresión, cf. Rodríguez Giménez (2014).

Proletarios y burgueses propietarios de su cuerpo

Lo anteriormente mencionado no supone que únicamente el proletariado se sostenga sobre esa escisión yo-cuerpo, en cuanto la burguesía se configuraría de forma unificada. Por el contrario, está en la constitución misma del sujeto la escisión que posibilita la configuración de la fuerza de trabajo como alienable, cuya venta dependerá de las contingentes posiciones de clase. Si la burguesía se define por la propiedad de los medios de producción (y la posibilidad de comprar mercancía fuerza de trabajo), esta se caracteriza, a su vez, por la posibilidad de prescindir de vender su fuerza, mas no por ello deja de poseerla.

Si bien el análisis que desarrollamos pone énfasis en la fuerza de trabajo como mercancía del trabajador, forma específica que adquiere la propiedad del cuerpo en el capitalismo, eso no supone que la escisión se produzca únicamente para aquel sector de la población que subsiste gracias a la venta de esa mercancía. En este sentido, la escisión que constituye al sujeto en el capitalismo (escisión que aquí presentamos bajo la forma de ego propietario-fuerza de trabajo) no es únicamente una escisión para el trabajador, sino una escisión de tipo universal. La burguesía también se sostiene sobre esa división, en tanto esta no se ve afectada por la condición de clase. En todo caso, lo que afecta dicha condición es el uso al que se destina esta escisión, pero no la escisión en sí. La modulación hacia esa nueva forma que Milner (2003) enuncia como «burguesía asalariada» muestra que la propiedad del cuerpo no es una forma específica de clase, pues la burguesía no precisó producir en sí misma una nueva configuración subjetiva cuando recurrió a la venta de su fuerza de trabajo. Simplemente puso a funcionar esa escisión a su favor, en la medida en que su subsistencia pasó a provenir menos de las rentas y de la propiedad de los medios de producción que del trabajo asalariado.

De la misma forma ocurre con el trabajador «emprendedor», que de cierta manera decide suspender la venta de su fuerza de trabajo a terceros para pasar a ser «su propio jefe», motivado por la promesa del éxito que deviene del «emprender» su propia iniciativa. A pesar de la visible expansión de esta «retórica del *emprendedurismo*» (cf. Falero, 2017), eso no supone que la fuerza de trabajo desaparezca del prominente emprendedor. En todo caso, sería más factible pensar que su tiempo de trabajo pasa a ocupar progresivamente su tiempo de vida, pues en la lógica de la empresa no es deseable desgastar ni un instante para llevar adelante el «emprendimiento». Incluso, porque la lógica del *emprendedurismo* se incorpora como una «forma de ser y estar en el mundo» (Falero, 2017). En suma, podríamos sostener que la escisión bajo la cual se configura la posibilidad de vender la fuerza de trabajo no desaparece bajo esta nueva forma de trabajo, justamente, porque sigue siendo *trabajo*.

Con todo, esta escisión que se presenta como universal y base del funcionamiento del capitalismo supone, como ya adelantamos, diferentes *usos* del cuerpo. Se trata de un uso del cuerpo que realiza el propio individuo, situación

ejemplar de esta división que se reproduce en las escuelas del capitalismo.⁹ Este uso corresponde a una condición de clase, y es determinante y determinado por la posición que se ocupa en un espacio social, según muestran los numerosos análisis inaugurados por Pierre Bourdieu. A su vez, el uso se presenta en relación a una condición implícita en la remuneración: su relación con el tiempo y con el precio de la recuperación de la fuerza de trabajo. En las sociedades occidentales contemporáneas, señala Milner (2003, p. 11), el calificativo de burgués pasó a designar a «sujetos sociales que son poco o nada propietarios y cuyos ingresos dependen principalmente de una remuneración». Esta remuneración tomará la forma de tiempo, esto es, la posibilidad de contar con un tiempo mayor al estrictamente necesario para la recuperación de la fuerza de trabajo, o la forma de salario, es decir, un salario que supera los mínimos necesarios para pagar la recuperación de dicha fuerza. En ambos casos, podemos inferir que eso supone consecuencias en la relación con el cuerpo, en tanto se cuenta con un tiempo o un salario que no precisa destinarse únicamente a la recuperación biológica, sino que pasa a incluir una ética y una estética que vinculan a cada uno con su cuerpo. Se destaca, nuevamente, esa dimensión puramente imaginaria de esa relación en la cual, ahora sí, se inscriben diferencias de clase y que se produce y reproduce en instancias específicas que cada clase tiene y en la que la educación (en su más amplio sentido) ocupa un lugar central. La relación de cada uno con su cuerpo toma sus particularidades de las condiciones concretas de existencia, que en nada afectan la estructura de la división, condición universal de los sujetos más allá de sus posiciones sociales.

En este mismo sentido, la división que aquí señalamos no se ve afectada significativamente por nuevas formas de trabajo, por lo que se ha llamado capitalismo tardío o por las nuevas formas de explotación (cf. Chicchi, Leonardi y Lucarelli, 2018). Por el contrario, así como la *fase del capital multinacional* (erróneamente llamada fase del «capitalismo postindustrial») «no solamente no es incompatible con el genial análisis de Marx en el siglo XIX, sino que, muy al contrario, constituye la forma más pura del capitalismo» (Jameson, 1995, p. 81), así también la escisión que conlleva el propio concepto *fuerza de trabajo* alcanza su mejor expresión. Eso no supone que no existan ciertas modificaciones en cuanto a la forma de dicha fuerza, principalmente considerando que el tiempo de vida y el tiempo de trabajo tienden, en las sociedades contemporáneas, a coincidir progresivamente.¹⁰

9 Es, evidentemente, diferente al «uso del cuerpo» que Aristóteles daba al comienzo de la *Política*. Allí lo que se procuraba mostrar era la naturaleza del esclavo como un ser que, a pesar de ser humano, era por naturaleza de otro y no de sí. Sin embargo, es absolutamente significativo que Agamben muestre el intento de Aristóteles de basar el dominio del amo sobre el esclavo en el dominio del alma sobre el cuerpo. Se trata de un mando que no es de naturaleza política, sino que «la relación alma/cuerpo (como la de amo/esclavo) es una relación económico-doméstica» (Agamben, 2017, p. 27). Resta para posteriores análisis indagar cómo afecta el corte moderno esta relación que, podemos inferir, dejará de ser una relación estrictamente económico-doméstica, para pasar a ser objeto de la economía política.

10 Agradezco a Sandino Núñez haber presentado elementos para elaborar esta idea.

Es posible identificar ciertas modulaciones que afectan a las formas tradicionales de división del trabajo que enunciara Marx, aunque no por ello supongan un cambio en la configuración de un ego propietario de su cuerpo. La división entre burguesía y proletariado, determinada por una diferencia de propiedad (de la fuerza de trabajo y de los medios de producción), se modifica ante estas dos nuevas figuras: la burguesía remunerada y el trabajador «emprendedor». Dos figuras que conllevan, de un lado, a cierta proletarianización de la burguesía (en tanto sus ingresos pasan a depender mayoritariamente del salario que obtiene por la venta de su fuerza de trabajo) y, del otro lado, puede identificarse una desproletarianización del proletariado o, en términos de Sandino Núñez (2014, p. 112), una «desproletarianización masiva de la fuerza de trabajo»¹¹ (puesto que el llamado *emprendedor*, forma contemporánea promovida por la desregulación de la economía, el mercado y el trabajo, se consagra bajo la motivación de «ser su propio jefe»). Con todo, lo que pretendemos destacar es que ambas figuras no afectarían, en principio, la hipótesis inicial de este trabajo, es decir, no alterarían el hecho de que en la producción social de sus vidas, los hombres también producen y reproducen una relación específica consigo mismos que adquiere la forma de propiedad del cuerpo.

La educación o sobre la reproducción de la relación yo-cuerpo

La educación aparece como un proceso clave en esta reproducción que no solo se produce *en* el sujeto, sino que a su vez lo produce. Las relaciones imaginarias de cada uno con su cuerpo son relaciones análogas a las relaciones de explotación del capitalista con el trabajador. Tanto unas como otras son relaciones de producción y, más específicamente, relaciones capitalistas de explotación y, su reproducción, tanto de unas como de otras, es necesaria para la subsistencia de dicha formación social.

En función de lo expuesto, proponemos como hipótesis que el dispositivo pedagógico, en su más amplio sentido, esto es, como el conjunto de instancias en las cuales el sujeto se inscribe en la cultura, contribuye con la reproducción de las relaciones imaginarias de cada uno con su cuerpo. Si bien esta producción y reproducción se desarrolla de forma central en lo que Althusser (2003) llama *aparatos ideológicos del Estado* (AIE) y, específicamente en la familia y la escuela, los diferentes AIE que aseguran la reproducción de las relaciones de producción ponen continuamente en funcionamiento diversos elementos que contribuyen con esta producción-reproducción. Las instancias escolares, culturales,

11 La desproletarianización está principalmente dada por su des-sindicalización. Habría que considerar, con todo, que junto a esa retórica del *emprendedurismo* se acaban introduciendo otras esferas, hasta el momento no estrictamente económicas, a la lógica de la empresa. En ese sentido no se debería estrictamente remitir a la expresión *desproletarianización*. Agradezco a Ignacio de Boni las instancias para pensar en conjunto estas ideas.

científicas, jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas colaboran, cada una a su manera, con la reproducción de las relaciones imaginarias que cada uno establece con su cuerpo.

Sin pretender reducir la multiplicidad de aspectos que se ponen en juego por parte de cada una de estas instancias, podemos considerar algunos elementos relevantes de aquellas que entendemos más significativos. Tanto el trabajo pedagógico¹² familiar como el escolar contribuyen, en primer lugar, con la afirmación del yo,¹³ para luego dar lugar a los diferentes procesos de control y regulación del cuerpo, procesos que, bajo el nombre de educación, afirman al individuo (niño) como propietario y responsable de lo que pasa con su dimensión corporal (actividades, prácticas, conductas, hábitos, sensaciones, etcétera). Por su parte, el aparato jurídico de origen liberal se funda sobre la afirmación del individuo propietario¹⁴ y, si bien el cuerpo ha permanecido ajeno a la dinámica jurídica de apropiación (cf. Baud, 1993; Esposito, 2016), la definición de un individuo propietario incluye (y en algunos casos se fundamenta en) el cuerpo y deriva en que la propiedad, como forma de relación predominante que el individuo establece con las cosas del mundo, se extienda también a su propio cuerpo. Se configura, entonces, no solo una relación imaginaria con el mundo, sino una relación imaginaria con el propio cuerpo.¹⁵ Finalmente, tanto lo que Althusser (2003) llama *aparato ideológico cultural* como el de *información* se sustentan valorando la imagen, consecuente y consecuencia de la valoración del cuerpo, que pone a este como un objeto de adoración, de culto, de cuidado, de exaltación y, finalmente, de espectáculo. El individuo, diferente del cuerpo, se relacionará con este a partir de tales parámetros.

A partir de nuestras primeras hipótesis de trabajo (la producción social de la vida supone la producción de relaciones de cada uno consigo mismo, y la

12 La expresión «trabajo pedagógico» remite indefectiblemente a la obra de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, entendido como el «trabajo de inculcación de una duración, suficiente para producir una formación duradera, o sea, un *habitus*» (1996, p. 72). Con todo, es importante tener en cuenta que utilizamos la expresión no únicamente para dar cuenta de un trabajo que opera a nivel imaginario, sino, y sobre todo, para señalar el trabajo de constitución del sujeto a partir de su inscripción en la cultura.

13 En este aspecto habría que remitirse al «estadio del espejo» (Lacan, 1979), aspecto que excede las posibilidades de este trabajo.

14 La referencia clave en este punto es John Locke (2003), que afirma que el hombre posee el «fundamento» de toda propiedad, en la medida en que es propietario de su «persona», así como «del trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos». Este aspecto también fue objeto de análisis de mi tesis doctoral (cf. Seré Quintero, 2017).

15 Este carácter imaginario de la propiedad debe ser leído también a partir de la crítica de Althusser a la economía política. Según Althusser, «La economía política solo puede existir a condición de que exista primero la ciencia de sus premisas o, si se prefiere, la teoría de su concepto; pero desde que existe esta teoría, la pretensión de la economía política desaparece en lo que es: pretensión imaginaria. [...] Si la “crítica de la economía política” posee el sentido que decimos, debe ser al mismo tiempo, construcción del *concepto verdadero del objeto*, que la economía política clásica ubica en lo imaginario de su pretensión, construcción que producirá el concepto del objeto nuevo que Marx opone a la economía política» (Althusser, 2010b, p. 172 [cursivas en el original]).

reproducción de tales relaciones incluye la reproducción de esa relación —imaginaria— que el sujeto establece con su cuerpo), diremos que la relación de cada uno con su cuerpo es una construcción ideológica.

Es una relación ideológica en la medida en que «representa la *relación imaginaria* de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (Althusser, 2003, p. 139 [la cursiva me corresponde]). En tanto relación, es imaginaria; en tanto imaginaria, no es más que una dimensión que finalmente nunca alcanza lo que *hay* (cf. Milner, 1999). Se pone de manifiesto cada vez que el individuo realiza una afirmación sobre su cuerpo, que se trata de una «concepción de mundo» en la cual se encuentra implícita su condición de sujeto interpelado por la ideología.¹⁶ Esa dimensión que se pone en juego (y en tanto no es más que una dimensión) es resultado de la imposibilidad de concebir la totalidad *en sí* y de concebirla no más que como un efecto (especular) de las condiciones materiales de existencia. En la medida en que se trata (no más que) de una dimensión, se trata de ideología, determinada por tales condiciones reales de existencia. El individuo, desde su posición de *yo*, nunca puede aprehender la totalidad de la cual él forma parte. Cabrá recordar, como indica Althusser (2003, p. 144), que «la ideología interpela a los individuos como sujetos».

Este carácter de *relación* es el punto central de toda representación imaginaria, puesto que «no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología, sino que lo representado es ante todo la *relación* que existe entre ellos y las condiciones de existencia» (Althusser, 2003, p. 140 [la cursiva me corresponde]). Es por ello que la relación de propiedad que los individuos establecen con su cuerpo es, a su vez, un elemento central de la relación que estos establecen con sus condiciones reales de existencia (relaciones de producción y de clase). Y es justamente su *naturaleza imaginaria* la causa de la *deformación* que se observa en toda ideología.

La ideología no es, entonces, una *representación* de la cosa en sí, del cuerpo, sino de la relación (imaginaria) que el individuo establece con este y que, en la formación social capitalista, se desarrolla y afirma principalmente a partir de la forma *propiedad*. Una vez más, la relación de cada uno con su cuerpo muestra las solidaridades de la relación del individuo con las condiciones materiales.

Expondremos, entonces, otra hipótesis: el cuerpo es la materialidad sobre la que se funda la ideología. No es, por tanto, en la representación del cuerpo que se pone de manifiesto la ideología dominante, sino en la relación imaginaria que el individuo establece con este como parte de la relación imaginaria que establece con sus condiciones materiales de existencia.

16 Se podría excluir de este carácter ideológico el discurso de la ciencia, considerando, siguiendo el argumento de Althusser, que únicamente el discurso científico es un discurso «sin sujeto», por tanto, excede el carácter de «concepción de mundo». Con todo, es necesario aclarar que eso no supone que el discurso científico aprehenda a la cosa en sí e ingrese, por tanto, en la posibilidad de concebir la «totalidad en sí». La distancia entre objeto real y objeto de conocimiento es irrevocable (cf. Althusser, 2010a).

Consideraciones finales

Los rituales prácticos de la vida cotidiana dan conciencia del hecho de «tener un cuerpo». La crianza de los niños, por ejemplo, pone esta afirmación de manifiesto en diversas ocasiones: desde la insistencia a «cuidar del propio cuerpo» hasta los juegos que involucran al cuerpo y sus «partes» —¿de quién es este pie?—, pasando, entre otros aspectos, por la adquisición de hábitos que suponen un control y dominio de eso que llamamos *cuerpo*. Sin embargo, dicha «conciencia» (la conciencia del propio cuerpo) no es más que un reconocimiento ideológico, un fragmento imaginario que se consolida como efecto de la forma en que se estructura la producción de la vida. Edúcate en las escuelas del capitalismo y serás el propietario de un cuerpo.

A lo largo de este texto hemos trabajado con una serie de hipótesis, solidarias entre sí. En primer lugar, consideramos que, así como los hombres, en la producción social de sus vidas, establecen relaciones de producción, también establecen relaciones consigo mismos. A su vez, a la reproducción de las condiciones de producción que toda formación social realiza para su supervivencia (reproducción de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción) se le incorpora otro aspecto: la reproducción de estas relaciones de cada individuo consigo mismo. Consideramos que dicha reproducción es central para el capitalismo en la medida en que solo así produce (por una sobredeterminación metafísica del yo y una reificación del cuerpo), la forma *fuerza de trabajo* y por tanto las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción.

En un segundo momento propusimos que, así como la educación contribuye con la reproducción de las relaciones sociales de producción, contribuye también con la reproducción de las relaciones imaginarias de cada uno con su cuerpo. En este caso señalamos, de manera heurística, de qué forma la dimensión de lo que Marx (2008) llama la superestructura jurídica y política funciona, en el capitalismo, en la producción de una escisión del individuo con su propio cuerpo y sostiene dicha escisión a partir de una relación que tiene la forma de *propiedad*.

Finalmente, esbozamos una tercera hipótesis que deberá ser profundizada en futuras indagaciones. Sugerimos que el cuerpo es la materialidad sobre la que se funda la ideología. En la medida en que la ideología no alcanza, como representación, lo real (como el mapa del imperio que los cartógrafos de Borges procuraron construir: un mapa tan perfecto que coincidiera punto por punto con lo real representado), sino que representa la relación imaginaria que los individuos establecen con las condiciones materiales de existencia (Althusser, 2003), el cuerpo, como parte estructurante de tales condiciones materiales de existencia, no es la cosa-en-sí representada por la ideología, sino uno de los componentes de esa relación que, *necesaria e independiente de su voluntad*, los individuos establecen imaginariamente.

Sobre el final, una aclaración resulta pertinente. Este trabajo, como se ha visto, presenta una perspectiva claramente althusseriana, considerada en este caso como una de las posibles vías de recuperación teórica de Marx. Los elementos presentados por Louis Althusser, principalmente en su obra *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, permitieron indagar en la reproducción de la formación social capitalista a través de la reproducción de las relaciones de producción. Si bien Althusser pone énfasis en la función de esos *aparatos ideológicos*, este texto se orientó a la forma misma de la reproducción de las relaciones. Con todo, eso no supone entender que hay un metalenguaje definitivo «que nos permitiría criticar, “destruir” o neutralizar sin residuo esos aparatos y sus efectos», como critica Núñez (2017, p. 30). No se trata de desnudar los *aparatos* (o la reproducción misma) de toda ideología, sino de mostrar la operación que se produce respecto a dichas relaciones, intención que lejos está de posicionarse por fuera del lenguaje mismo que las constituye. En suma, este trabajo se propone como un insumo para pensar y problematizar el mero hecho de que «nuestras vidas y nuestros cuerpos son ya capitalistas» (Núñez, 2017, p. 34).

Referencias

- AGAMBEN, G. (2017). *El uso de los cuerpos: homo sacer IV*, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALTHUSSER, L. (1970). «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en S. ŽIŽEK (2003), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, pp. 115-155. Buenos Aires: FCE.
- (2003). «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en S. ŽIŽEK, *Ideología: un mapa de la cuestión*, pp. 115-155. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010a). «El objeto de *El capital*», en L. ALTHUSSER y É. BALIBAR, *Para leer el capital*, pp. 81-215. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2010b). «El objeto de la “economía política”». En L. ALTHUSSER y É. BALIBAR (2010). *Para leer el capital*, pp. 171-177. México: Siglo XXI.
- BAUD, J. P. (1993). *L'affaire de la main volée: une histoire juridique du corps*. París: Du Seuil.
- BAUDRILLARD, J. (2000). *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- BEHARES, L. (2014). «Ego patrocinator y políticas de enseñanza», en D. BOLZÁN (org.), *Encuentro internacional de investigadores de políticas educativas*, pp. 113-119. Santa María: Universidade Federal de Santa Maria.
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C. (1996). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- CHICCHI, F.; LEONARDI, E. y LUCARELLI, S. (2018). *Más allá del salario: lógicas de la explotación*. Madrid: Enclave de Libros.
- ESPOSITO, R. (2016). *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Kats.
- FALERO, A. (2017). «El nuevo sentido común emprendedor y las batallas por la subjetividad colectiva», en F. PUCCI (coord.) (2017), *El Uruguay desde la Sociología XV*, pp. 243-260. Montevideo: Udelar, FCS-DS.
- JAMESON, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós. (Publ. orig. 1984)

- LACAN, J. (1979). «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en J. LACAN, *Escritos I*, pp. 11-18. México: Siglo XXI.
- LOCKE, J. (2003). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (ed. original 1689). Buenos Aires: Losada.
- MARX, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (ed. original 1859). México: Siglo XXI.
- y ENGELS, F. (2005). *Manifiesto del partido comunista* (ed. original 1848). Buenos Aires: Longseller.
- MILNER, J. C. (1996). *La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Bordes Manantial.
- (2003). *El salario del ideal: la teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX*. Barcelona: Gedisa.
- NÚÑEZ, S. (2014). *Breve diccionario para tiempos estúpidos: observaciones oscuras sobre ontología pagana*. Edición digital: Titivillus.
- (2017). *Psicoanálisis para máquinas neutras: biopoder o la plenitud del capitalismo*. Montevideo: Hum.
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R. (2014). «Por una lectura política de la relación cuerpo-educación-enseñanza». Polifonías, *Revista de Educación*, año 3, n.º 15, pp. 128-143.
- SERÉ QUINTERO, C. (2017). *Propriedade do corpo: sujeito, direito e trabalho* (tesis de doctorado inédita). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis.

Cuerpo y organismo en la relación experiencia y vivencia. Consideraciones para el análisis de la educación del cuerpo

JORGE RETTICH

En general, podría decirse que desde el sentido común las nociones de experiencia y vivencia se utilizan casi como sinónimos. El campo educativo no escapa a esto. En este trabajo se pretende demostrar la diferencia y, a partir de esta, abrir un espacio de análisis para pensar el cuerpo, especialmente en relación con la educación del cuerpo.

Un breve recorrido posible sobre la experiencia

Desde los griegos la noción de experiencia mantiene un sentido primordial, es un tipo de conocimiento adquirido por el hombre desde la práctica (Jay, 2009; Agamben, 2011), válido para resolver los problemas cotidianos, pero no los universales, donde la teoría y el verdadero conocimiento en búsqueda de la verdad, se expresan en la razón.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia [...] Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según (el nivel de) su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el por qué, mientras que los otros conocen el por qué, la causa (Aristóteles, 2013, pp. 74-76).¹

Es con la ciencia moderna que el término experiencia sufre un giro sustancial, aunque manteniendo igualmente su consideración antigua. Como plantea Agamben, con sus diferencias, Bacon y Descartes toman a la experiencia para transformarla en experimento. La ciencia moderna realiza la unificación entre experiencia y conocimiento por medio del experimento. Verdaderamente solo se conoce lo que resulte de este: «La certificación científica de la experiencia que se efectúa en el experimento [...] desplaza la experiencia lo más afuera posible del hombre: a los instrumentos y a los números» (Agamben, 2011, p. 14). Desde la

1 Si bien Aristóteles escribió la *Metafísica* en el s. IV a. C., según la presentación de Tomás Calvo Martínez en este libro: «La *Metafísica* fue publicada por el peripatético Andrónico de Rodas (s. I a. C.) a quien se debe la ordenación y edición del *corpus aristotelicum*» (Calvo Martínez en: Aristóteles, 2013, p. 9).

ciencia, la experiencia no es lo que acumula o realiza el individuo, sino lo que se objetiva en el experimento.

Con el avance de la Modernidad, la experiencia se vuelve método en el experimento. La verdad de los resultados de la experiencia no está dada por el individuo, sino por la objetividad validada en el método experimental;

Para Bacon, la experiencia va más allá de registrar de manera pasiva lo que nos sucede o incluso de tratar de prestar atención a la percepción sensorial del mundo exterior. En su lugar, la experiencia implica una confrontación más activa e incluso agresiva con el mundo, que de esta manera activa el vínculo entre experiencia y experimento que siempre constituyó la base del método científico (Jay, 2002, p. 12).

De este modo, puede inferirse que la actual noción de experiencia se juega entre una predominancia del individuo, del acumulado práctico que ha establecido en su vida al respecto de algo, manteniendo el legado aristotélico, y la objetividad del experimento que en el método científico se expresa como modo de validar algo más allá del propio individuo.

En el campo educativo esto parece conjugarse en forma algo ecléctica. Sin lugar a dudas, el máximo defensor de la experiencia en educación es John Dewey. Para él, «la educación, para alcanzar sus fines respecto al individuo y a la sociedad, tiene que basarse en la experiencia, la cual es siempre la experiencia vital real de algún individuo» (Dewey, 1967, p. 115). Si bien la noción de experiencia en Dewey tiene relación con la experimentación de las ciencias naturales, esta no puede dejar de ser lo que en forma activa vive el individuo. En un punto se refleja lo que en su tiempo también se iba figurando con la noción de vivencia, como lo veremos más adelante con la formulación adoptada a partir de Ortega y Gasset.

Un análisis posible de la noción de experiencia

El término experiencia proviene del latín *experientia* y este del griego ἐμπειρία. En latín, experiencia significa: «ensayo, prueba, tentativa, experiencia || experiencia [adquirida], práctica, costumbre» (Vox, 1992, p. 179). Al respecto de este término, Jay plantea que «*ex* significa “salida de”» (Jay, 2009, p. 26), y en el diccionario Vox Latino-Español (1992, pp. 171-172), *ex* refiere a un lugar donde se saca algo, un punto de partida, un tiempo o momento de inicio, una causa o consecuencia de, un punto de referencia, un estado originario. De aquí, es que podemos plantear que, etimológicamente, el término *experientia* implica un afuera. Algo que se determina por su relación con un momento o suceso que no es el individuo en sí mismo.

Podríamos decir con Agamben (2011), que la experiencia en sentido más estructural no remite a un momento de inmediatez, sino a la fractura entre lengua y habla, entre cultura y naturaleza. La experiencia para Agamben, que recoge la herencia de Walter Benjamin, es la experiencia del lenguaje. Esta

solo se realiza en el lenguaje y no en un momento preconceptual, por fuera del discurso que la compone.

La única forma de ser pensable una experiencia sin lenguaje, preconceptual o prerreflexiva, es una experiencia muda, donde Agamben ubica la infancia del hombre:

... la constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia «muda», es desde siempre un «habla». Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia «muda» en el sentido literal del término, una in-fancia del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar (Agamben, 2011, p. 63).²

Pero sobre esta experiencia justamente nada se puede decir, porque en cuanto algo se dice sobre la experiencia, esta ya ha ingresado en el mundo de la cultura, podríamos decir a partir de Pêcheux (2013), en el orden de la estructura y el acontecimiento del discurso. En cierto sentido, implica la posibilidad de ruptura con la idea de individuo y de ciencia positiva; «una construcción crítica rompiendo tanto las evidencias literarias de la autenticidad “vívida”, como las certezas “científicas” del funcionalismo positivista» (Pêcheux, 2013, p. 10).

De este modo, Agamben plantea que la experiencia del lenguaje es la que habilita la posibilidad, siendo a su vez condición, de la fractura entre lengua y habla. Es la posibilidad del hombre de verse como tal, de escindirse de la naturaleza para poder pensar sobre ella y sobre un sí mismo que por primera vez aparece frente a él.

Imaginemos a un hombre que naciera ya provisto de lenguaje, un hombre que desde siempre fuese ya hablante. Para tal hombre sin infancia, el lenguaje no sería algo preexistente de lo que debe apropiarse, y para él no habría fractura entre lengua y habla, ni devenir histórico de la lengua. Pero por eso mismo, un hombre así estaría inmediatamente unido a su naturaleza, sería desde siempre naturaleza y no encontraría en ninguna parte una discontinuidad y una diferencia donde pudiera producirse algún tipo de historia. Como el animal, del que Marx dice que «es inmediatamente uno con su actividad vital», se confundiría con esta y nunca podría oponerla a sí mismo como objeto. (Agamben, 2011, pp. 71-72)

Su separación de la actividad vital es lo que le permite que se produzca la historia.³ La idea de un acceso inmediato se vuelve imposible. Aún más, Hegel (2012) plantea que todo está mediado, no hay nada al margen de la mediación

2 La idea de una experiencia muda podría alojar en sí la idea de un cuerpo mudo. Lo inmediato del cuerpo, o sea, la ausencia de mediación en el lenguaje, como veremos más adelante, no puede ser otra cosa que la referencia al cuerpo en tanto organismo. Aunque, de hecho, el cuerpo en tanto organismo no deja de ser un significado que se despliega sobre esa cosa llamada cuerpo u organismo, no habiendo en verdad una ausencia de lenguaje.

3 Entendemos, aquí, que la referencia a la actividad vital implica básicamente las funciones de un organismo que funciona al margen de su captura en el discurso, aunque dar cuenta de eso es solo posible en la mediación del lenguaje.

del espíritu. Para Hegel, la experiencia es la que el espíritu hace en el movimiento dialéctico:

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia. [...] Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él (Hegel, 2012, pp. 58-59).

Hasta el propio Marx, que somete a una crítica radical la idea de «espíritu absoluto» de Hegel, reconoce y retoma según Schmidt (1977) la idea de mediación hegeliana.⁴ Aunque Agamben (2011) retoma esta crítica al pensamiento hegeliano sobre la experiencia, la noción de inmediatez de un individuo respecto a lo que usualmente se comprende como *su* experiencia, ya desde Hegel, podría decirse que se plantea su invalidez.

Si lo planteado hasta el momento lo pensamos específicamente sobre la noción de individuo, la experiencia parece ser aquello que lo expone, que lo saca de un en sí, de una pretendida unidad que la referencia al individuo implica. Es más una exterioridad que una interiorización. Pero una pregunta, aquí, parece fundamental: ¿esa exteriorización, remite a la voluntad del individuo de sacar de sí algo, de exponerlo, o remite al involuntario acontecimiento de ser apropiado por el Otro?⁵ Si pensamos en términos de una posible individualidad, la exposición podría ser voluntaria, buscada. Por el contrario, si lo determinante es la relación con el lenguaje, la relación de exterioridad es estructural. Es más, podríamos decir que la experiencia es la de la *communitas*, ya que, como plantea Esposito, más que brindarle una identidad al individuo, la comunidad «les apropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad» (Esposito, 2003, pp. 30-31).

Otra pregunta parece relevante aquí: ¿esa exterioridad implica una interioridad que reafirma una unidad, un ser individuo? En términos teóricos estrictos, lo aquí planteado no implica la existencia concreta de un adentro y un afuera, sino siempre exterioridad, por eso lo imposible de un individuo que sale e ingresa en sí, porque este puede intentar pensarse como individuo, objetivarse como

4 Schmidt, en un pie de página, sintetiza esta búsqueda de Marx a través de Hegel para su superación: «Marx, como pensador que utiliza la idea de mediación, está mucho más cerca de Hegel que de Kierkegaard. Marx percibe que no se trata de remplazar la teoría hegeliana de la mediación por el culto —cualquiera sea su carácter— de lo “inmediatamente dado”, sino que la única manera de superar la forma hegeliana de la dialéctica consiste en dirigir el concepto de la mediación, que Hegel concibe en forma idealista, contra su concepción idealista misma» (Schmidt, 1977, p. 60).

5 El Otro acá es entendido en el sentido que lo explica Lacan: «Este Otro es, por supuesto, el que a lo largo de los años creo haberlos entrenado para distinguirlo a cada momento del otro, mi semejante. Es el Otro como lugar del significante» (Lacan, 2007, p. 32). O como también lo plantea Pêcheux: «es en tanto que hay otro en las sociedades y en la historia, otro correspondiente a aquel otro propio a la esfera del lenguaje y del discurso, que puede haber un vínculo, identificación o transferencia, es decir, existencia de una relación que abre la posibilidad de interpretar. Y es porque existe este vínculo, que las filiaciones históricas pueden organizarse en memorias y las relaciones sociales en redes significantes» (Pêcheux, 2013, p. 16).

tal, solo porque está desde siempre en el lenguaje y no en un interior mudo. El individuo *es* en la exterioridad, la cual le reclama lo imposible de su unidad y, por tanto, su propia imposibilidad.

Actualmente, puede decirse que la experiencia remite a una relación con lo inmediato (Ferrater Mora, 2004), lo prerreflexivo. Por esta razón Jay expresa que de esto «proviene la creencia, manifiesta en ciertos usos, de que las experiencias son personales e incommunicables antes que colectivas e intercambiables» (Jay, 2009, p. 26). Es lo que vive un individuo en su vida personal. Así, la noción de experiencia contemporáneamente se sintetiza en la idea de vivencia.

Si la experiencia se centra en el individuo, la misma se expresa como *vivencia*. De hecho, este término es tomado por la Real Academia Española (RAE) a partir del filósofo español Ortega y Gasset, para traducir al castellano la *erlebnis* del alemán: «De *vivir*, formada por el filósofo José Ortega y Gasset para traducir el al. *Erlebnis*. 1. f. Experiencia que se tiene de algo. *Al volver del viaje, nos contó sus vivencias*. 2. f. Hecho de vivir o experimentar algo» (RAE, 2014, s. pag.).

La diferenciación entre experiencia y vivencia

La vivencia se aloja en el individuo, es el actor central de la misma. Es la unión más radical de la experiencia con el individuo que la vive, en tanto vida orgánica que experimenta cosas.

Hoy se tiende a usar «vivencia» en varios sentidos, pero en casi todos ellos predomina la dimensión de «inmediatez». Sea personal, interpersonal o «colectiva», sea estrictamente subjetiva o ampliamente «histórica», se entiende la vivencia como un contacto en el cual el que posee la vivencia posee al mismo tiempo el objeto de la vivencia, de modo que «vivencia de» y «objeto de vivencia» se hallan fundidos. Esto no quiere decir, sin embargo, que la vivencia no permita la comprensión; por el contrario, se supone que la comprensión (así como la interpretación), a diferencia de la explicación o de la indiferencia, es asunto de vivencias, está fundada en vivencias o arraiga en vivencias. (Ferrater Mora, 2004, p. 3714)

Pero en este punto, apelaremos a la distinción que Jay recoge entre la *Erlebnis* y la *Erfahrung* del alemán:

Erlebnis y *Erfahrung* se traducen en inglés por la misma palabra, pero han llegado a implicar diferentes nociones de la experiencia. [...] *Erlebnis* contiene la raíz de la palabra *Leben* (vida) y a veces se traduce como experiencia vivida [‘vivencia’ en castellano]. Aunque *erleben* es un verbo transitivo e indica la experiencia de algo, *Erlebnis* suele implicar una unidad primitiva, previa a cualquier diferenciación u objetivación. Normalmente localizada en el «mundo cotidiano» (el *Lebenswelt*) del lugar común y de las prácticas no teorizadas, puede sugerir, asimismo, una intensa y vital ruptura en la trama de la rutina cotidiana. Pese a que *Leben* indica también la totalidad de una vida, *Erlebnis* generalmente connota una variante de la experiencia más inmediata, prerreflexiva y personal que *Erfahrung* (Jay, 2009, 27).

Esta diferencia entre *Erlebnis* y *Erfahrung* es central. En la *erlebnis* (vivencia) lo primordial es la cuestión de la vida del individuo. La experiencia está íntimamente ligada al individuo que la vive. Podríamos decir que se ubica en el cruce entre la conciencia y lo vivo.⁶ Aunque la vivencia tenga que ver con un exterior que es vivido por el individuo, lo que cuenta es la forma en que este vive e incorpora eso vivido. O sea, la vivencia se ubica en el recuerdo del individuo. En la unidad que forma entre eso exterior y su forma subjetiva y particular de representarlo, donde la relación entre el fenómeno y la representación, entre lo vivido y el significado otorgado, se pretende lineal y transparente, sin tener en cuenta el registro simbólico, en tanto funcionamiento del significante.⁷ Esto le da a la vivencia un carácter de dominio para el individuo, es controlada por este ya que lo válido en esta es lo que este asume como vivido. Dicha aspiración al dominio y a lo inmediato de lo vivido es lo que puede dar lugar finalmente a lo imposible de la vivencia, en tanto lo inmediato para el individuo sea imposible.

Desde un punto de vista diferente, podemos tomar los planteos de Benjamin (1972) al respecto, donde establece una diferencia radical entre experiencia y vivencia: la primera es del orden de lo inconsciente, la segunda de lo consciente. Con esto despeja de la experiencia la idea de un individuo consciente, que de lo vivido retiene en el recuerdo sucesos o acumula habilidades. Así, la vivencia se relaciona con los recuerdos más que con la memoria, siendo dominable por haber sido lo vivido por el individuo y lo que este puede informar.

Tomando los planteos freudianos, Benjamin explica:

La fórmula fundamental de dicha hipótesis es «que hacerse consciente y dejar huella en la memoria son incompatibles para el mismo sistema». Los residuos del recuerdo «son a menudo más fuertes y más firmes, cuando el proceso que los deja atrás jamás llega a ser consciente». Traducido a la manera de hablar de Proust: solo puede ser componente de la memoria involuntaria lo que no ha sido «vivido» explícita y conscientemente, lo que no le ha ocurrido al sujeto como «vivencia». «Atesorar huellas duraderas como fundamento de la memoria» en procesos de estimulación es algo, según Freud, reservado «a otros sistemas» que hay que concebir como diversos de la conciencia (Benjamin, 1972, p. 129).

6 Lo vivo en el sentido que plantea Rodríguez Giménez (2014).

7 Según Fernández: «La dimensión simbólica es la del significante» (Fernández, 2008, p. 99, nota 27). Al respecto, entiéndase aquí significante en el sentido lacaniano, en su diferencia con la significación o el significado. El significante es del orden del simbólico, no del imaginario. «El mundo humano, el mundo que conocemos, en el que vivimos, en medio del cual nos orientamos, y sin el cual de ningún modo podemos orientarnos, no implica solamente la existencia de las significaciones, sino el orden del significante.» (Lacan, 2017, p. 269) Donde, como dice Lacan: «todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada» (Lacan, 2017, p. 264). Y, justamente, por no significar nada es que produce efectos. Establece la posibilidad de la deriva que asegura que entre signo y cosa no hay univocidad, sentido único, sino equívoco, tornándose una ficción la idea de comunicación transparente y el dominio del lenguaje por parte del individuo. No hay una relación armoniosa entre el significado y la cosa o el fenómeno que se pretende significar.

De este modo, Benjamin deja la experiencia explícitamente en el orden de lo involuntario, del modo en que funciona la memoria, y la vivencia queda en el orden voluntario, del recuerdo del individuo. Salva la experiencia de lo controlable por parte del individuo, dejándola como estructura en el dominio inconsciente;

De hecho la experiencia, tanto en la vida colectiva como en la privada, es un asunto de la tradición. Se forma menos de datos rigurosamente fijos en el recuerdo que de los que acumulados, con frecuencia no conscientes, confluyen en la memoria (Benjamin, 1972, p. 125).⁸

En cierto sentido, la experiencia no es lo vivido, al contrario, implica de alguna manera suspender la vida por un momento, diferenciarse de la actividad vital, al menos en tanto *zoé*,⁹ aspecto que parece imposible en la Modernidad. Algo de esto puede observarse en Bassani, Richter y Vaz (2013). Explican cómo Benjamin plantea que, ante los continuos estímulos a los que se expone el individuo moderno sometido a la tecnología y la técnica, las experiencias ya no son posibles y, en su defecto, el individuo queda relegado solo a la posibilidad de la vivencia. Benjamin asocia estos a la noción de *erlebnis*;

As transformações vividas na modernidade, muitas delas relacionadas ao desenvolvimento da tecnologia, resultariam, segundo Benjamin, na intensificação do *fator de choque* (*Chockmoment*) em praticamente todas as esferas da vida, acarretando a estruturação de uma nova forma de percepção que se refere a uma das mais importantes transformações subjetivas captadas por ele em relação ao crescente processo de desenvolvimento tecnológico da época. Trata-se do conceito de *vivência de choque* – *Chokerlebnis* (Bassani *et al.*, 2013, p. 79).

La idea de *shock* la toma de Freud donde plantea: «Que el shock quede aprehendido, atajado de tal modo por la consciencia, dará al incidente que lo provoca el carácter de vivencia en sentido estricto» (Benjamin, 1972, p. 131). Por lo tanto, cuanto más prevalezca la consciencia,

... tanto menos se acomodará todo a la experiencia, tanto mejor se realizará el concepto de vivencia. Quizá se pueda al fin y al cabo ver la función peculiar de la defensa frente al shock en que asigna al incidente, a expensas de la integridad de su contenido, un puesto temporalmente exacto en la consciencia. Se trataría de una filigrana de la reflexión, que del incidente haría una vivencia (Benjamin, 1972, p. 132).

La experiencia asociada a la memoria, al inconsciente, parece entrar en relación con el orden simbólico. Mientras que la vivencia reduce su dominio al campo de las representaciones sin solución de continuidad. La experiencia así entendida no es algo que se hace únicamente con y en el cuerpo, en tanto este refiera a lo puro vivo, a la sustancia orgánica que percibe lo que le es externo e interno. Sin embargo, la vivencia parece tomar lo vivo del individuo como unidad fundadora

8 De hecho, Lacan plantea que «Consciencia y memoria en cuanto tales se excluyen. Acerca de este punto Freud jamás varió» (Lacan, 2017, p. 258).

9 Agamben (2002) plantea que para los griegos la *zoé* refiere a la *nuda vida*, a lo que aquí podemos llamar *organismo*. Esto se desarrollará mejor en el siguiente apartado.

de sentido. Esto, porque es el aspecto inmediato, prerreflexivo, lo que parece darle sentido a la vivencia. Hay algo de lo vivido que antecede al lenguaje, que le es inmediato al individuo y por eso le es propio y, como toda propiedad del individuo, esta es en tanto él mismo puede determinar sobre la misma su uso.¹⁰ El recuerdo es para el individuo algo que solo este puede determinar, siendo a su vez de una aparente irrevocabilidad por ser lo que este ha vivido, presenciado.

El aspecto inmediato y prerreflexivo que Jay plantea se puede decir que refiere a un individuo indivisible, el cual es uno con su vida,¹¹ y donde cabe preguntarse: ¿cuál es la relación con el cuerpo?

Sobre una posible relación entre cuerpo y experiencia, y entre organismo y vivencia

Algo de esa posible relación ya fue figurada, pero en este punto la definición de vida que proviene del latín *vita*, puede aportar algunos aspectos a tener en cuenta:

Vita -a f.: vida, existencia (*vita frui*, vivir; *vitam agere* o *degere*, pasar la vida; *e vita abire* o *discedere*, morir; *sine corpore vita*, vidas sin cuerpo [las almas de los muertos]) || vida, manera de vivir, costumbres, plan de vida (*v. rustica*, la vida del campo, *vita societas*, la vida social) || vida, subsistencia, medios de vida (Vox, 1992, p. 551).

Podemos inferir que la vida¹² refiere, por un lado, al estar, a la existencia y, por otro, al ser, a la forma de vida. Esto podemos analizarlo desde la perspectiva de Agamben sobre la forma en que los griegos nombraban la vida, diferenciando entre *bíos* y *zoé*:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales,

10 Cecilia Seré plantea que «El individuo (que dice «Yo», el «ego patrocinante») tiene a eso que llama cuerpo como una propiedad personal. Tal propiedad le otorga derechos y libertades para decidir sobre su destino, de forma tal que ser dueño del cuerpo, tener el título de propiedad del organismo, es condición en principio suficiente para el individuo adquirir la potestad de decidir sobre el destino de lo que en él acontece» (Seré Quintero, 2016, p. 101). Potestad que podríamos decir que también se refleja en la noción de vivencia, o sea, vivir en su cuerpo determinados acontecimientos le otorga una verdad inmediata, de la que solo él es propietario.

11 «Si bien no siempre es el caso, *Erlebnis* a menudo indica la condición inefable del individuo, mientras que *Erfahrung* puede tener un carácter más público, colectivo» (Jay, 2009, p. 27). A pesar de que Jay a continuación plantea variantes de una utilización opuesta de los sentidos de estos términos, se puede sostener una constitución teórica sobre lo que refiere uno y otro, permitiendo una delimitación válida para un campo de análisis al respecto de la experiencia y la vivencia.

12 También se puede observar lo mismo de la definición de la RAE de *vivir*, proveniente del latín *vivēre*.

hombres, dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo (Agamben, 2002, p. 9).

Agamben plantea que los griegos nombraban la vida política, las formas de vida calificadas, por medio del término *bíos*, dejando el término *zoé* para determinar lo que era común entre el hombre y los animales, lo que nombraremos aquí como el organismo. Este organismo que, podríamos decir, en un punto los griegos determinan por medio de la *zoé*, en la Antigüedad, aparentemente, quedaba al margen de la política y luego la Modernidad lo incluirá en un mecanismo de inclusión-exclusión. Esto está latente en algún punto cuando Rodríguez Giménez dice que «allí donde privilegiamos el organismo, abandonamos la política» (Rodríguez Giménez, 2014, p. 131).

Esta separación es primordial para el análisis sobre el cuerpo y es igualmente relevante para diferenciar lo que la noción de vivencia intenta unificar. La vivencia apela a una unidad necesaria: el cuerpo es en esta de naturaleza inmediata, y dicha naturaleza inmediata se expresa como veremos en la idea de organismo, de lo físico. El cuerpo en tanto organismo se revela inmediato para la fisiología y la medicina, es lo que Crisorio desvela tras el sintagma *actividades físicas*, el cual viene a intentar unir *bíos* y *zoé* en una prevalencia de este último, al ser entendido el cuerpo por la ciencia moderna, especialmente las ciencias naturales, únicamente como organismo;

En esta oposición, más que al término *bíos*, entendido como «vida calificada» o «forma de vida», el sintagma actividad(es) física(s) remite a la dimensión de la *zoé*, es decir, «a la vida en su simple mantenimiento biológico» (Esposito, 2006: 25) o, por lo menos, al límite en el cual la forma de vida se confunde con la vida biológica, suponiéndose ambas *naturales* (Crisorio, 2015, p. 35).

Así, podemos inferir que la vivencia implica una relación estrecha con la idea de cuerpo en tanto organismo.¹³ Para la noción de vivencia, la existencia vital, lo vivo orgánico, es inseparable y centro de la experiencia individual.

Cuando esta noción se relaciona al campo educativo, especialmente de la educación del cuerpo, cuando la anulación del límite entre vida y organismo donde esta pasa absolutamente por el mismo, por ese espacio mudo que intenta relegar el lenguaje a una capacidad funcional y natural al mismo,

Cuando ese límite se desdibuja, dejamos de saber cuándo se trata del cuerpo y cuándo del organismo, cuándo de seres hablantes y cuándo de organismos mudos. Franqueado el límite que deja atrás la inscripción necesaria de «lo vivo»

13 El organismo es la consideración de cuerpo únicamente como sustrato biológico, el cual las ciencias naturales durante la Modernidad han planteado como lo verdadero o válido del cuerpo, el espacio concreto sobre el cual intervenir. El problema es cuando esta dimensión es llevada, aunque no solo en ese momento, a la dimensión de la política porque, como dice Rodríguez Giménez: «Abandonamos la política cuando privilegiamos el organismo, la raza, la sangre o cualquier otro aspecto de “lo vivo humano” separado de la lengua. Con Milner (2013), podemos decir que hay política porque hay seres hablantes. En el paradigma de la biopolítica, si se trata de la maximización de la vida, la política se subsume en el silencio profundo y oscuro del organismo» (Rodríguez Giménez, 2014, p. 131).

en la lengua, lo que cuenta es el organismo (que muchos no dudan en llamar vida), lo que resta sigue siendo el cuerpo, incluso a pesar de Descartes. «Es absolutamente inútil lanzar grandes declaraciones sobre el retorno a la unidad del ser humano», decía Lacan, «la división está hecha sin remedio» (Rodríguez Giménez, 2014, pp. 135-136).

Si en la búsqueda de la noción de vivencia por integrar cultura con vida natural, lo natural es reducido al organismo, a la biología, se puede decir que el cuerpo es reducido a *nuda vida*, en algún punto aquella que Agamben (2014) plantea como producida por la máquina biopolítica.¹⁴ Esas búsquedas pueden tender a unir lo que Agamben (2011) propone que desde siempre es unidad-diferencia. Esa unidad-diferencia que se da en la fractura entre habla y naturaleza y que permite que ambas existan (Agamben, 2011). De este modo, en la vivencia, parece constituirse de manera determinante la biología.¹⁵

La existencia biológica del individuo se integra a la cultura dando lugar a la vivencia, una conjunción de vida orgánica y cultura que se unen en él mismo. Una suerte de inmediatez que sostiene la primacía del individuo. «Toda la “filosofía de la vida”, así como gran parte de la cultura en las postrimerías del siglo, incluida la poesía, aspiran a capturar esa experiencia vivida tal cual se revela a la introspección en su inmediatez preconceptual» (Agamben, 2011, p. 44).

Por otro lado, en la comprensión del cuerpo más allá del reduccionismo que implica verlo solo como organismo, no hay posibilidad de acceso a lo inmediato, a una constitución por fuera del lenguaje, por tanto por fuera de la historia y la cultura. Algo como lo *real* del cuerpo no es el organismo y su acceso no está salvado por una forma inmediata de este. Sin embargo, en la noción de vivencia, donde es posible lo inmediato al individuo, como aquello que es vivido interiormente por este, que se valida sobre sí mismo al constituirse en su propio cuerpo, en tanto lo vivo, la noción de cuerpo que allí emerge parece no poder desligarse del sustrato biológico, del organismo.

La articulación de la vivencia con ese cuerpo vital tiene una posible explicación en que esta es tomada como lo inmediato. De alguna manera no puede despegarse de cierto sentido común sobre la naturaleza, como noción que concibe

14 «Aquello que llamo *nuda vida* es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás —ni siquiera en las condiciones más primitivas— un hombre sin lenguaje y sin cultura» (Agamben, 2014, p. 20).

15 Cabe remarcar aquí que naturaleza no debe ser confundida con organismo o biología, de hecho, para Marx la naturaleza no responde a lo orgánico o la biología, como señala Agamben: «Marx anula la distinción metafísica entre animal y ratio, entre naturaleza y cultura, entre materia y forma, para afirmar que en la praxis la animalidad es la humanidad, la naturaleza es la cultura, la materia es la forma» (Agamben, 2011, p. 174). El propio Marx plantea: «Un animal solo se produce a sí mismo, en tanto el hombre reproduce el total de la naturaleza. El producto animal pertenece inmediatamente a su ser físico, en tanto que el hombre enfrenta libremente su producto. [...] Esta producción es su vida activa como especie. A través y a causa de esta producción, la naturaleza aparece como *su* trabajo y su realidad» (Marx, [1844] 1960, p. 75). Por tanto, desde esta mirada, la naturaleza en el hombre no puede ser simplemente la biología.

lo inmediato de un elemento que no se encuentra trasgredido por la mano o el pensamiento del hombre.¹⁶ A su vez, lo dominante en el pensamiento respecto al cuerpo es la instancia natural de este descrita en su biología, representada en el organismo, cuando las formas de comprender lo físico como el elemento biológico es lo entendido (equivocadamente) por natural del cuerpo. En este sentido Crisorio bien explica respecto a la noción de física:

Como hemos desarrollado en otra parte (Crisorio, 1999), *física* debe leerse como «natural», en las dos acepciones usuales: como perteneciente o correspondiente a «la naturaleza» y como perteneciente o correspondiente a la «naturaleza de un ser». [...] *Naturaleza*, a su vez, deriva del latín *natura*, que corresponde al verbo *nascor* (infinitivo *nasci*) y que significa «nacer», «formarse», «empezar», «ser producido», el cual equivale en gran parte al término griego que transcribimos *physis* y que corresponde al verbo *phyó* (infinitivo *phyein*), que significa «producir», «engendrar», «crecer», «hacer crecer», «formarse». De ahí que *physis* sea traducido por naturaleza, en tanto «lo que surge», «lo que nace», «lo que es engendrado» e implique «cierta cualidad *innata*, o propiedad que pertenece a la cosa de que se trata y que hace que esa cosa sea lo que es en virtud de un principio propio suyo (Ferrater Mora, 1994: 2779) (Crisorio, 2015, pp. 23-24).

Cuando en el campo de la educación del cuerpo se piensa la experiencia atada a un cuerpo que vive en sí algo no transmisible y que es a su vez determinante, la apelación generalmente es a un organismo, a una biología definitoria, o sea, a la ponderación de una supuesta naturaleza que justifica en sí misma, como factor autojustificado, la validación y decisión sobre una forma de vida. De ahí, que la experiencia entendida desde un cuerpo orgánico, pueda ser mayormente asociada a la noción de vivencia que propiamente de experiencia, si es que esta última la pensamos, al menos, desde los aportes de Benjamin y Agamben.¹⁷

De este modo, se puede inferir que cuando se habla de vivencia, en tanto individualmente vivida, la implicancia de un cuerpo físico, orgánico, parece ser central, ya que oficia de medio y espacio por el cual dicha vivencia se pretende vivida en forma inmediata, prerreflexiva, tornándose propiedad de quien la vive.

Seguramente, la educación del cuerpo ha transitado principalmente por el trabajo desde la vivencia orgánica, dejando una posible experiencia del cuerpo relegada. Cada vez que lo que se toma en cuenta para la educación es un cuerpo mudo, una experiencia sin lenguaje, con Rodríguez Giménez podríamos decir que lo que se anula es la posibilidad política de la experiencia.

16 Según la RAE: «Naturaleza, de *natural* y -esa. 1. f. Principio generador del desarrollo armónico y la plenitud de cada ser, en cuanto tal ser, siguiendo su propia e independiente evolución. 2. f. Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes. 3. f. Virtud, calidad o propiedad de las cosas. [...] 10. f. Cualidad de los seres humanos no modificada por la educación [...]» (RAE, 2014, s. pag.).

17 Dicha diferenciación entre experiencia y vivencia debe ser comprendida en sentido analítico, ya que pensar observar esto en el campo fenoménico sería quizás imposible; ¿cómo determinar cuándo se tiene una experiencia?

Esta diferenciación teórica puede aportar la posibilidad de pensar qué elementos deben ponerse en juego para pensar una plausible experiencia del cuerpo en educación que, desligada del reduccionismo organicista, posibilite que sobre el cuerpo la educación habilite pensar las implicancias del discurso, de su producción en una historia y una tradición.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2002). *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Nacional.
- (2011). *Infancia e historia: ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2014). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ARISTÓTELES. (2013). *Metafísica* (s. I a. C.). Madrid: Gredos.
- BASSANI, J. et al. (2013). «Corpo, educação, experiência: modernidade e técnica em Walter Benjamin», en *Educação* (Porto Alegre), vol. 36, n.º 1, pp. 77-87.
- BENJAMIN, W. (1972). *Iluminaciones II. Baudelaire: un poeta en el esplendor del capitalismo*. Madrid: Taurus.
- CRISORIO, R. (2015). «Actividad(es) física(s) versus prácticas corporales», en E. GALAK y E. GAMBAROTTA (eds.), *Cuerpo, educación y política: tensiones epistémicas, históricas y prácticas*, pp. 21-39. Buenos Aires: Biblos.
- DEWEY, J. (1967). *Experiencia y educación*. Buenos Aires: Losada.
- ESPOSITO, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FERNÁNDEZ, A. M. (2008). «Un estudio sobre el lugar del saber científico y el saber enseñado en la didáctica», en L. E. BEHARES (dir.) *Didáctica mínima: los acontecimientos del saber*. Montevideo: Psicolibros Waslala.
- FERRATER MORA, J. (2004). *Diccionario de filosofía*, t. IV. Barcelona: Ariel.
- HEGEL, G. W. (2012). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- JAY, M. (2002). «La crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva», en *Prismas*, n.º 6.
- (2009). *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (2007). *El seminario 10: la angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2017). *El seminario 3: las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- MARX, K. (1960). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Madrid: Gredos.
- PÊCHEUX, M. (2013). «El discurso: ¿estructura o acontecimiento?», en *Décaloges*, vol. 1, n.º 4, pp. 1-20.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: <<https://dle.rae.es>>
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R. (2014). «Por una lectura posible de la relación cuerpo-educación-enseñanza», en *Polifonías, Revista de Educación*, año III, n.º 5, pp. 128-143. Disponible en: <<http://www.polifoniasrevista.unlu.edu.ar/?q=node/5>>
- SCHMIDT, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- SERÉ QUINTERO, C. (2016). «Cuerpo, derecho y propiedad. Notas desde la política uruguaya», en: *Altre Modernité*, n.º esp., pp. 99-113.
- VOX. (1992). *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino*. Barcelona: Bibliograf.

Prácticas corporales en educación corporal

RICARDO LUIS CRISORIO

El uso desmesurado que en el campo de las prácticas corporales se hace del sintagma *prácticas corporales*, desde las más diversas posiciones y disciplinas, hace que debamos precisar qué significa ese concepto en el ric (programa de investigación científica) que llamamos Educación Corporal. En primer lugar, hay que decir que en nuestro programa ellas, o su reducción lógica, constituyen su objeto, aun si él no puede no incluir el estudio del cuerpo, el sujeto, la enseñanza, la educación, la formación, la ética disciplinar. Las prácticas corporales articulan todas esas teorías y las que aún hagan falta para lograr que la teoría y la técnica de la educación corporal sean una y la misma cosa.

Es preciso, quizás, dado el carácter a propósito elemental de este escrito, hacer un recorrido histórico de nuestra elaboración del concepto. Particularmente, adopté la expresión *prácticas corporales* de Pierre Parlebas en 1994, con el único propósito de alejarme de las *actividades físicas*, término a todas luces insuficiente para designar lo que se pone en juego cuando los seres humanos se mueven en determinadas dimensiones o a determinados niveles. Respirar podría ser una actividad física pero correr —una maratón o porque sí— o jugar al fútbol, no. Pero rápidamente advertimos la insolvencia del nuevo concepto tal como lo entiende Parlebas. Decir que *prácticas corporales* son todas aquellas que el sujeto realiza con su cuerpo es, a la vez, decir todas y suponer un sujeto encarnado en su cuerpo, lo que en absoluto puede demostrarse de un sujeto que no se confunde con el individuo. Por otra parte, todas y ninguna es lo mismo, puesto que un concepto que no define su límite no es un concepto.

En un artículo publicado en 2010, Ari Lazzarotti Filho *et al.* procuraron identificar —según expresan en el resumen— «los significados/sentidos con los cuales el término “prácticas corporales” se ha utilizado en la literatura académica brasileña». Analizaron el contenido de 260 artículos y 17 tesis/disertaciones, hallando que la utilización del término se intensificó a partir del año 2000, predominantemente en investigaciones afiliadas a las humanidades y ciencias sociales. Encontraron que, en el caso de los artículos, solo el 8 % procuraba explicitar qué entendían por *prácticas corporales*, mientras que en el caso de las tesis/disertaciones solo el 0,51 % lo hacían. El artículo contiene, además, algunas consideraciones interesantes.

En el conjunto heteróclito de sentidos que la expresión asume en el campo de la educación física —y que los autores recorren con exhaustividad en distintas clasificaciones— destacan: a) la «preocupación con respecto a los significados/sentidos atribuidos a las prácticas corporales por parte de los sujetos que las practican» (2010, p. 21), que demuestra «una preocupación por considerar

los contenidos subjetivos puestos en acción más allá del pragmatismo presente en un raciocinio causal» (2010, p. 27), preocupación que «aparece aliada a otro fuerte componente, tal vez el principal, que es la consideración de las prácticas corporales como elemento de la cultura, manifestaciones culturales que se explicitan sobre todo en la dimensión corporal» (2010, p. 28); b) la diferenciación entre prácticas corporales y deporte (2010, p. 21); c) «un tipo de crítica a la sociedad moderna, en especial, a las sociedades occidentales, sobre todo en lo que atañe a la exacerbación de la racionalidad», entre las que cuentan «las prácticas corporales alternativas [que provienen] de la tradición de los pueblos o de lógica divergente con respecto a la formal» (2010, p. 22). Según los autores, en las tesis y disertaciones, la expresión *prácticas corporales* se utilizaba principalmente para problematizar los conceptos de actividad física y de ejercicio físico, con el argumento de que «esos conceptos se encuentran reducidos a la comprensión del movimiento por la física clásica» (2010, p. 24).

Como dijimos, el artículo es minucioso y presenta distintas clasificaciones con la intención de abarcar los significados producidos por la «ampliación conceptual del término con elementos de las ciencias humanas y sociales [que] entran en tensión con una concepción de la ciencia pautaada en la objetividad y en la neutralidad» (2010, p. 20), dado que el uso de la expresión «en los artículos analizados y en los respectivos periódicos de los que provienen [se] hace estableciendo una relación más próxima con las ciencias humanas y sociales» (2010, p. 20). Extraemos de él para presentar aquí solo los que son temas fundamentales de la praxiología motriz, de la que sostenemos que proviene el sintagma.

Que «la educación física debe dejar de ocuparse del ejercicio para ocuparse de quien se ejercita», es decir, «desplazar la mirada puesta en el movimiento humano hacia el sujeto que se mueve» son lemas de la praxiología motriz. Según ella, «el significado interno (la vivencia corporal: percepción, imagen mental, anticipación, emoción...) permite al concepto de conducta motriz desempeñar un papel crucial en la educación física» (Parlebas, 2001, p. 85), así como «La gran diversidad de características que presentan las prácticas corporales según la época, el lugar y los grupos revela la influencia despótica de las normas y valores sociales en el uso del cuerpo» (Parlebas, 2001, p. 227); como se explica en la entrada *Etnomotricidad del Léxico de praxiología motriz*, cuyo encabezado reza: «Campo y naturaleza de las prácticas motrices, consideradas desde el punto de vista de su relación con la cultura y el medio social en el que se han desarrollado» (Parlebas, 2001, p. 227).

También la diferenciación y equiparación entre el deporte y otras prácticas corporales que provienen de la tradición de los pueblos o de lógicas divergentes de la formal, como los juegos no institucionalizados o tradicionales, son preocupaciones constantes de la praxiología motriz. Según Jorge Ricardo Saraví, los estudios de Parlebas muestran que

hoy no es posible sostener que el deporte es una forma superior de la motricidad, sino que juegos y deportes son prácticas culturales (sociomotrices)

diferentes [...] otorgan mayor fundamentación al área de vida en la naturaleza y a las prácticas al aire libre y en medios no estandarizados [...] a partir de estudios comparativos donde se pone en evidencia una mayor cohesión grupal durante la realización de actividades de vida en la naturaleza [reivindican] la importancia de la cooperación motriz y encuentran que el contenido por excelencia para trabajarla son las prácticas corporales en contacto con la naturaleza y en medios no estandarizados (2007, pp. 103-117).

Todo esto permite sostener que frente a «una visión más tradicional de la educación física, en la que se otorgan títulos de nobleza a los deportes de conjunto, a la gimnasia y al atletismo» (Saraví, 2007, p. 8), la praxiología motriz reivindica las que han dado en llamarse *prácticas corporales alternativas*.

Finalmente, en relación con la cuestión de la reducción del movimiento humano a la comprensión que de él nos brinda la física clásica, es conocida la argumentación que ofrece Parlebas (2001), en la entrada *Conducta motriz* de su *Léxico*:

El término *movimiento*, invocado a menudo en la educación física —incluso en la actualidad— es notablemente inadecuado y denota una concepción antigua que tiene en cuenta el producto y no el agente productor. El concepto de movimiento responde a la idea de un cuerpo biomecánico definido por desplazamientos captados desde fuera; se preocupa por describir «enunciados» gestuales de los que se excluye al sujeto como tal (y cuya finalidad es la técnica o el gesto como modelo abstracto y despersonalizado) (pp. 85-86).

Todas estas consideraciones están en línea con lo que en otra parte señalamos (Crisorio, 2017) como la inconsistencia mayor de la praxiología motriz —la de tomar por objeto al sujeto—, lo que socava sus pretensiones científicas y la acerca a una forma de «cientificismo» o a una filosofía humanista, pasible de ser ubicada en la que ha dado en llamarse filosofía del sujeto en oposición a la filosofía del concepto.¹

En un intento de contribuir a su delimitación conceptual, Silva *et al.* (2009, p. 20), «considerando especialmente los usos del término en los diferentes campos de conocimiento», proponen entender «las prácticas corporales como fenómenos que se muestran prioritariamente en el ámbito de lo corporal y que se constituyen como manifestaciones culturales». Lamentamos no poder acordar con los autores. Por un lado, el adjetivo *prioritariamente* no suma ninguna precisión al término, como tampoco lo hacen los sustantivos *fenómeno* —lo que se manifiesta, aparece, se presenta— y ámbito; por el otro, la idea de que las prácticas corporales se constituyen como manifestaciones culturales continúa amarrada a la comprensión de que las prácticas son aquello que los sujetos hacen, en este caso con sus cuerpos.

* * *

1 Hago esta referencia, que no tengo tiempo ni espacio de explicar aquí, en atención a la influencia que creo tienen las concepciones filosóficas en las teorías científicas (cf. Koyré, 1994, pp. 47-69).

Definimos prácticas, sencillamente, como lo hace Foucault: «formas de hacer, pensar, decir», tres verbos que en nuestro programa no son al azar ni pueden reemplazarse por otros (implican una precisa precisión) aunque Foucault hable a veces, también, de conducirse. Y, a la vez, como «sistemas de acción en la medida en que están habitados por el pensamiento» (Castro, 2011, p. 316), definición que nos permite articular, de un modo que torna inseparables, sin por ello confundirlos, el pensamiento y la acción; lo que puede hacerse extensivo a la teoría y la técnica.

Estas definiciones conllevan cauciones de método que entendemos trascienden incluso la arqueología y la genealogía foucaultianas; aunque la articulación de una actitud histórico-crítica con una actitud experimental nos ha permitido abrir «un dominio de investigaciones históricas» y someterlas «a la prueba de la realidad y la actualidad», tanto «para captar los puntos en que el cambio es posible y deseable» como para determinar «la forma precisa que se debe dar a ese cambio» (Foucault, 1991a, p. 105). Por ejemplo, para determinar por qué pensamos el cuerpo y la educación del cuerpo como los pensamos y la hacemos o en qué casos la sustitución de unos términos por otros tiene sentido, constituye un cambio efectivo; para precisar el sentido de los términos propuestos en la forma que debe darse a ese cambio y, sobre todo, para elaborar experiencias de intervención (técnica) que efectivicen el cambio en acuerdo con ellos y con la realidad y la actualidad del cuerpo y la educación.

Como bien advierte Castro (2011, p. 315), no hallamos en las obras de Foucault ninguna exposición detallada del concepto *práctica*; sin embargo, las características que en *¿Qué es la Ilustración?* atribuye a las investigaciones acerca de las prácticas que nos constituyen históricamente, delimitan y definen, al cabo, lo que entiende por él. Nos valemos de estas características para precisar lo que entendemos por prácticas corporales.

La investigación de lo que Foucault llamó «conjuntos [*ensembles*] prácticos» procura tomar como dominio homogéneo de referencia

no las representaciones que los hombres se dan a sí mismos, tampoco las condiciones que los determinan sin que lo sepan. Sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de racionalidad que organizan los modos de obrar [...]; y la libertad con la que actúan dentro de estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que otros hacen y modificando hasta cierto punto las reglas del juego (1991a, p. 108).

Las formas de racionalidad que organizan los modos de hacer constituyen el *aspecto tecnológico* de las prácticas. La libertad con la que se actúa dentro de esos modos de hacer «organizados» es el *aspecto estratégico*. Foucault (1991a) llama *homogeneidad* a esta característica de las prácticas, probablemente tomando la noción de Kant, para quien es una noción ligada a la posibilidad de la síntesis por medio de la cual se obtiene el conocimiento (cf. Ferrater Mora: *Homogéneo*). Por otra parte, homogéneo se dice de los elementos de un compuesto cuando pertenecen al mismo género, es decir, son de la misma naturaleza; o de un todo

formado por elementos de la misma naturaleza, coherentes entre ellos, lo que en ambos casos garantiza la homogeneidad de los análisis histórico-críticos que Foucault propone. Por nuestra parte, indicamos que homogéneo puede entenderse también como del mismo origen o generado del mismo modo o en el mismo lugar. Volveremos sobre esto.

Estos

sistemas prácticos dependen de [y, a la vez, relacionan, implican] tres grandes órdenes [o dominios], que son esos y no pueden ser otros: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo (Foucault, 1991a, p. 108),

que no son extraños unos de otros:

el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y esta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes, cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. (1991a, p. 109).

Foucault llamó *sistematicidad* a esta segunda característica de las prácticas y dejó dicho que las investigaciones «se pueden *multiplicar y precisar tanto como se quiera*» (1991a, p. 109, [cursivas mías]), pero que deberán responder siempre a esta sistematización.

Estas investigaciones histórico-críticas, por fin, son

verdaderamente particulares, en el sentido de que se refieren siempre a un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos en la escala de las sociedades occidentales de las que procedemos, tienen su generalidad: en el sentido de que hasta nosotros han sido recurrentes (1991a, p. 109).

Foucault designa como *generalidad* esta última característica de las prácticas, pero no «para decir que haya que describirla en su continuidad metahistórica» ni «seguir sus variaciones», sino para captar

en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que se ejercen en ella y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción, modos de relación con uno mismo. El estudio de (modos de) *problematizaciones* (es decir de lo que no es ni constante antropológica ni variación cronológica) es por lo tanto la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general (1991a, pp. 109-110).

De estas definiciones foucaultianas respecto del concepto *práctica*, el PIC que llamamos Educación Corporal articula cuatro cuestiones, a saber:

1. Cierta analogía entre las prácticas objeto de investigación y las prácticas de investigación. Estas últimas proponen asumir una actitud a la vez histórico-crítica y experimental que, como se dijo, implica abrir un ámbito de investigación histórico, por un lado, y enfrentar la prueba de la realidad y la actualidad, por el otro. Tratándose de prácticas, ambas vías, diacrónica y sincrónica, se articulan para habilitar la elaboración

de teorías que tengan exceso de contenido empírico, en el sentido de Lakatos (1989), es decir, que conduzcan al descubrimiento de hechos nuevos, que predigan hechos nuevos, improbables para, o incluso excluidos por, las teorías existentes o rivales (p. 46).² Entendemos que el propósito de Foucault de comprender tanto dónde el cambio es posible y deseable como de determinar cuál es la forma exacta que este cambio podría adoptar (1991a, p. 105) requiere este exceso de contenido empírico, este empeño por predecir hechos nuevos.

2. Tomar como dominio homogéneo de referencia lo que los hombres hacen y la manera en que lo hacen, las formas de racionalidad que organizan los modos de obrar y la libertad con la que actúan dentro de estos sistemas prácticos nos permite estudiar las prácticas corporales en términos lógicos sin por ello desechar lo que los sujetos deben y pueden hacer dentro de ellas, por un lado, y por el otro pensar, en términos de la enseñanza y la educación, la técnica que articule el aspecto tecnológico con el aspecto estratégico de las prácticas, es decir, las maneras de aumentar la libertad de acción dentro de esos conjuntos prácticos.

El concepto de *homogeneidad* de las prácticas, en tanto igual género, iguales caracteres, composición y estructura uniformes, o formadoporelementosiguales, permite la reducción (la síntesis) que será, en definitiva, el verdadero objeto de nuestro programa; en tanto del mismo origen o generado del mismo modo, o en un mismo lugar, permite identificar a todas ellas como prácticas culturales, entendiendo la cultura como el orden simbólico, que «implica la estructura del lenguaje y la operación del significante, en el seno de una sociedad de sujetos hablantes» (Eidelsztein, 2001, p. 12).

3. El concepto de prácticas que asumimos no supone un sujeto practicante que precede a las prácticas y las realiza; antes bien, indica un sujeto *practicado*, precedido por las prácticas y realizado en ellas. Del mismo modo, la idea de pensamiento no implica un sujeto que lo piensa, preexistiéndolo, sino más bien un sujeto *pensado*, constituido en y por el pensamiento. Esas prácticas y ese pensamiento que poseen

2 Según Lakatos (1989), una teoría es «aceptable» o «científica» solo si tiene un exceso de contenido empírico corroborado con relación a su predecesora o rival. Esta aceptabilidad o científicidad se descompone en dos partes: que la nueva teoría tenga exceso de contenido empírico («aceptabilidad₁») y que una parte de él resulte verificada («aceptabilidad₂»). «El primer requisito puede confirmarse inmediatamente mediante un análisis lógico *a priori*; el segundo solo puede contrastarse empíricamente y ello puede requerir un tiempo indefinido». Durante mucho tiempo, el requisito empírico de una teoría satisfactoria fue la correspondencia con los hechos observados; el de Lakatos «para una serie de teorías, es que produzca nuevos hechos. *La idea de crecimiento y la noción de carácter empírico quedan soldadas en una*» (p. 50); para la clase de empirismo que defiende, «la única evidencia relevante es la evidencia anticipada por una teoría, y el carácter empírico (o carácter científico) y el progreso teórico están inseparablemente relacionados» (p. 54).

amplias determinaciones, pero no son un modo de plantear el destino, en cuyo interior hacemos, decimos y pensamos, son los de una época y un discurso, y solo retrocederán a medida que los descubramos y se descubran. Esas prácticas y ese pensamiento cambian con los tiempos y las sociedades, pero están presentes en todos los tiempos y en todas las sociedades, mediatizando aun el pensamiento «libre» que procura pensarlos (Foucault, 1991b).

En nuestra época y en nuestro caso, ese pensamiento que nos piensa remite al cuerpo de la ciencia, es decir, al cuerpo extenso, tridimensional, físico, instituido por Descartes y detallado por la fisiología. Pero el pensamiento no debe buscarse únicamente en formulaciones teóricas, como las de la filosofía o la ciencia; puede y debe analizarse en todas las maneras de hacer, decir y pensar en las que el individuo se manifiesta y actúa como sujeto en relación con el saber, el poder y sí mismo. En ese sentido, «el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción misma en la medida en que ella implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros» (Castro, 2011, p. 316). En la acción, el cuerpo de la ciencia es antinómico a la ciencia.

4. El carácter general o recurrente de las prácticas, por lo menos en las sociedades occidentales en las que nuestro programa las encuentra, determinadas por ciertas formas de problematización que definen los objetos, las reglas de acción y los modos de relación, define a su vez los objetos de interés del programa y los modos de problematización: por ejemplo, los problemas de la relación entre cuerpo y alma, mente, individuo, persona, sujeto; entre cuerpo, naturaleza, cultura, educación, enseñanza (y aprendizaje); entre cuerpo, norma y normalidad; entre cuerpo, cuerpo «propio» y cuerpo de los otros; entre cuerpo y prácticas culturales; entre cuerpo y «actividades físicas»; entre cuerpo y organismo, etcétera.

En la medida en que estas investigaciones históricas, que a su vez deben someterse a la prueba de las prácticas concretas, se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera, como citamos más arriba, es legítimo aplicarlas al estudio de las prácticas y los discursos que en nuestra cultura han tomado y toman por objeto al cuerpo, en el sentido de hacer algo con él y de él.

* * *

Aunque él las caracteriza en distintos pasajes como «históricas» y, por ende, «políticas», entendemos que Foucault define *prácticas culturales* particularmente porque, como expusimos más arriba, esas prácticas cambian con los tiempos y las sociedades, pero están presentes en todos los tiempos y en todas las

sociedades. Apoyados en este modo de concebir las prácticas, tomamos por objeto de nuestras investigaciones las prácticas que en nuestra cultura toman (y han tomado recurrentemente) por objeto al cuerpo; es decir, aquellas que procuran hacer con el cuerpo algo significativo para una sociedad dada en un momento dado, en particular para la nuestra.

Consecuentemente, definimos las prácticas corporales como prácticas culturales que toman por objeto al cuerpo y escribimos provisoriamente esta proposición mediante la siguiente notación: $P_c = p_c$ [toman por objeto] $\in o < \epsilon >$, la cual debe leerse: prácticas corporales igual prácticas culturales que toman por objeto al cuerpo dividido y lo dividen. Cabe aclarar que el adjetivo *corporal* es definido siempre como «Perteneiente o relativo al cuerpo, especialmente al humano» (DLE), a diferencia de *corpóreo*, cuya primera acepción es «que tiene cuerpo o consistencia», referencia obvia al cuerpo en tanto substancia extensa, interpretación cartesiana que rechazamos por inexacta³ (aunque se ofrezca «Perteneiente o relativo al cuerpo o a su condición de tal» como segunda acepción).⁴

Tal vez sea necesario aun diferenciar prácticas corporales de otros conceptos que pueden ocasionar algunas confusiones. Pensamos en las *técnicas corporales* de Marcel Mauss, por ejemplo. Distintos autores se han preguntado por la posible sinonimia, semejanza o cercanía de ambos conceptos y por la pertinencia de utilizar uno u otro en el campo de los estudios sobre el cuerpo.⁵ Sin embargo, si nos atenemos a lo que el autor ha dicho de ellas, las técnicas corporales no pueden confundirse con las prácticas corporales ni sustituirlas, por lo menos no tal como nosotros concebimos a estas últimas. Son conceptos distintos que designan objetos distintos, inconfundibles e insustituibles el uno con el otro.

Mauss dice que con *técnicas corporales* quiere «expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional» (1979, p. 337). Más adelante, reitera que denomina «técnica al acto eficaz tradicional [y que] Es necesario que sea tradicional y que sea eficaz [pues] No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición» (p. 342). Trata las técnicas corporales siguiendo distintos criterios. Las clasifica según los sexos (y no solo

3 El cuerpo no fue siempre extenso. Descartes entiende por extensión «todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad», y que las palabras extensión y cuerpo se corresponden y reciprocán. Incluso advierte que «las tres dimensiones de los cuerpos, la longitud, la latitud y la profundidad, no se diferencian entre sí más que en el hombre; pues nada impide que en un sólido dado se elija la extensión que se quiera por longitud, otra por latitud, etcétera» (cf. Descartes, 2011, p. 54-58, [estudio introductorio por Cirilo Flórez Miguel]). Con lo que, salvo por esta diferencia, el cuerpo humano es equiparable y equiparado a los cuerpos tridimensionales que se encuentran en la Naturaleza. De hecho, la separación nítida entre Naturaleza y Conciencia corresponde a Descartes (Castro, 2005, p. 528), comprendiéndose por tanto en *res extensa* todo aquello que posee cuerpo.

4 Cf. Crisorio (2016).

5 Por ejemplo, en una mesa del 12º Congreso Argentino y 7º Latinoamericano de Educación Física y Ciencias (La Plata, noviembre de 2017), el antropólogo Alejandro Rodríguez (UBA) propuso dejar de usar el concepto prácticas corporales y manejarse únicamente con las *técnicas corporales* maussianas.

respecto de la «división del trabajo entre los sexos»), su variación con la edad y en relación con su rendimiento y con su enseñanza y adiestramiento. Las enumera siguiendo «más o menos las edades del hombre, su biografía normal» (p. 347): técnicas del nacimiento y de la obstetricia, de la infancia, de la adolescencia (en relación con el hombre y la mujer) y técnicas del adulto, para cuyo «inventario» sigue «los distintos momentos del día, con su reparto de movimientos coordinados [sic] y de descanso» (p. 349).

Distingue las técnicas del sueño (distintas formas de dormir que se dan en distintas sociedades) y de la vigilia, y en esta las del reposo (completo o simple interrupción, echado, sentado o agachado, con bancos, estradas, sillas y mesas o sin ellos), incluyendo lo que llama «un reposo activo, generalmente estético, como por ejemplo la danza en reposo» (p. 350), de las de la actividad y el movimiento. Estas últimas abarcan movimientos de cuerpo entero, como andar, pisar, correr, trepar, lanzar, saltar, nadar, atletismo, acrobacia; movimientos de fuerza como empujar, tirar, levantar; técnicas del cuidado del cuerpo (frotar, lavar, enjabonar), del cuidado de la boca (toser, escupir), higiene de las necesidades naturales; técnicas de la consumición (comer, beber), de la reproducción (posiciones sexuales), etcétera.

Más allá de las referencias a la danza, la gimnasia, los juegos, el atletismo, la acrobacia, o a las diferencias en las técnicas deportivas de ingleses y franceses (p. 339), el énfasis está puesto siempre en los gestos, usos y actitudes más o menos cotidianos y generales en que ellos son propios, específicos, de cada sociedad y en que las técnicas corporales —y las técnicas de su educación— cambian con las generaciones (p. 338). Por otra parte, asimila las técnicas corporales a la idea de *habitus* y señala que usa la palabra latina, porque ella «traduce mucho mejor que *costumbre* el *exis* [sic], lo *adquirido* y la *facultad* de Aristóteles» (p. 340).

Hay que resaltar, por fin, la importancia crucial que Mauss asigna a la educación, en el sentido durkheimiano de transmisión cultural intergeneracional. Asegura que «en cualquiera de los elementos del arte de utilizar el cuerpo humano, dominan los hechos de la educación»⁶ y que el *onoi* de las mujeres mahoríes «es una forma de andar adquirida y no natural» (p. 340, 341), igual que las formas de caminar, correr, saltar, lanzar, danzar, etcétera, de las distintas sociedades. Este peso de la educación en la formación de las técnicas corporales tiene un doble efecto: especifica las técnicas sociedad por sociedad y promueve su progreso en cada una de ellas.

Ninguna de las consideraciones de Mauss sobre las técnicas corporales ha sido hecha por Foucault de las prácticas que constituyeron sus objetos de estudio y que nosotros tomamos por nuestra cuenta, autorizándonos en la posibilidad de multiplicarlas y precisarlas tanto como se quiera, para elaborar nuestro concepto de prácticas corporales.

6 Encuentra que «La educación física de los dos sexos y de todas las edades se compone de mil detalles inobservados que hay ahora que observar y analizar. La educación del niño está llena de lo que llamamos detalles, pero que son fundamentales» (Mauss, 1979, pp. 345-347). Señalamos, al pasar, que la educación física ha ignorado hasta hoy esta valiosa apreciación de Mauss.

Foucault no referenció las prácticas que estudió —y tampoco lo hacemos nosotros— en la tradición, la eficacia, la educación o la idea de *habitus* en sentido aristotélico; no las clasificó según los sexos o la edad, el rendimiento o la enseñanza, la actividad o el descanso; tampoco propuso análisis comparativos entre las distintas culturas y sociedades, sino que los restringió explícitamente a las sociedades occidentales, ni entre generaciones sucesivas de una misma sociedad, ya que refiere siempre a cuerpos de prácticas y de discursos determinados cuya recurrencia no hay que describir en su continuidad ni seguir en sus variaciones.

Como hemos dicho, las prácticas culturales son «formas de hacer, pensar, decir», en nuestro caso, el cuerpo, que en absoluto son fruto o efecto de la tradición, la transmisión o la habitualidad, sino que constituyen figuras históricas determinadas por ciertas formas de problematización que definen objetos, reglas de acción, modos de relación con uno mismo, y cuyo estudio, a la vez, es la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general. Estas prácticas implican y relacionan los ejes del saber, el poder y la ética, así como aspectos técnicos⁷ y estratégicos, propiedades que no pueden atribuirse a las técnicas corporales maussianas.

En el PIC Educación Corporal, más allá de que nuestras investigaciones nos habilitan para ser preceptivos respecto de las formas correctas de realizar los movimientos habituales o tradicionales de la vida cotidiana, las técnicas corporales, en el sentido de Mauss o en cualquier otro que quiera dárseles, solo son analizadas como aspectos técnicos o estratégicos de las prácticas corporales. Para nosotros, la idea de Mauss sobre las técnicas corporales solo afirma la existencia de una dimensión inherentemente técnica de la vida humana y, por tanto, que la relación de dos entre *bíos* y *zoé* incluye a la *téchne* como tercer término correlacionado, como también propuso Roberto Esposito (2006, p. 25). Esto no es poco, pues retira el cuerpo de un estatuto supuestamente natural, pero no alcanza para confundirlas con las prácticas corporales ni para sustituirlas.

Las prácticas que, en nuestras sociedades occidentales, cumplen con las definiciones que enumeramos más arriba —es decir, toman por objeto al cuerpo (procuran hacer algo con él y de él), tienen homogeneidad (aspectos técnicos y estratégicos), sistematicidad (implican relaciones de saber, poder y ética) y recurrencia (permiten analizar en su forma históricamente particular cuestiones de alcance general)— son las gimnasias (desde la Grecia clásica), los deportes y las actividades al aire libre o en la naturaleza (desde fines del siglo XIX), los juegos corporales (*ludus* en la distinción agambeniana),⁸ las danzas (aunque hayan sido confiadas a la

7 Foucault llama *tecnológicos* a estos aspectos. Preferimos entenderlos como técnicos siguiendo la distinción que hace Koyré entre *técnica* y *tecnología*, la cual nos permite la elaboración de una teoría de la educación corporal y, a la vez, su técnica, que no forman sino una sola y misma cosa, ciencia técnica y técnica científica que dan lugar, propiamente, a una tecnología.

8 En «Elogio de la profanación», Agamben (2005, p. 100) afirma: «La potencia del acto sagrado —escribe Benveniste— reside en la conjunción del mito que cuenta la historia y del rito que la reproduce y la pone en escena. El juego rompe esta unidad: como *ludus* o juego de acción, deja caer el mito y conserva el ritual; como *jocus*, o juego de palabras, elimina el rito y

educación artística más que a la del cuerpo). Últimamente, en especial en lo que va de este siglo, han hecho cierta eclosión una serie de prácticas corporales a las que se considera «alternativas» (circo,⁹ juegos acrobáticos, malabares, populares, medievales, deportivos, prácticas performáticas, etcétera), se supone, a las gimnasias, juegos, deportes y expresiones artísticas hegemónicos.

Esta relación que finalmente hacemos de las prácticas corporales (gimnasia, deporte, juego, etcétera) puede inducir a nuevas confusiones, en la medida en que, como señalan Lazzarotti Filho *et al.* y se constata de modo general en el campo de los estudios sobre el cuerpo, buena parte de las publicaciones y del lenguaje corriente identifica las prácticas corporales con la gimnasia, la danza, el deporte, los juegos y las actividades en la naturaleza, tal cual es nuestra posición. A su vez, estos autores encuentran en los materiales analizados y según los campos de proveniencia de los mismos (educación, educación física, psicología, etcétera) un agregado casi aluvional de «prácticas corporales», que abarca desde lucha, tai-chi-chuan, yoga, eutonía, antigimnasia, biodanza, terapia reichiana, gimnasia médica, artes marciales, prácticas de aventura, rituales, meditaciones, masajes, hasta modos de vestir, comer, cocinar, higienizarse, maquillarse, divertirse, ejercitarse, cultivar el suelo, pescar, cazar, muchas de las cuales también nosotros encontramos en nuestro medio. Algunas de ellas podrían, incluso, entrar en nuestra consideración, según los análisis que puedan realizarse previamente.

De todos modos, la diferencia sustantiva está en el hecho, señalado por los autores brasileños y acentuado tantas veces por nosotros, de que tanto los trabajos que provienen del campo de la educación física como los que proceden de otros campos de las llamadas ciencias sociales y humanas (los que vienen del campo de las ciencias médicas o biológicas emplean la expresión como sinónimo de actividad[es] física[s]) utilizan el sintagma *prácticas corporales* como signo de la inclusión que hacen de los «significados/sentidos atribuidos a las prácticas corporales por parte de los sujetos que las practican» (cf. Lazzarotti *et al.*, 2010, p. 20-21); procuran superar con él «la fragmentación que identifican en la constitución del ser humano», a la vez que connotar «una crítica a la forma de organización de la vida contemporánea y a sus desdoblamientos en el cuerpo» (p. 20). Brevemente, su preocupación primera es «la incorporación de aspectos subjetivos, como los sentidos y significados atribuidos por los sujetos y por la cultura al movimiento corporal humano» (p. 24).

Nuestro concepto de prácticas corporales en tanto prácticas culturales que toman por objeto al cuerpo implica conceptos de cuerpo y de sujeto muy distintos, a la vez que los sitúa en otro lugar. La prioridad no está puesta en un cuerpo y un sujeto supuestamente preexistentes, que «hacen» las prácticas, sino en las prácticas mismas, en las cuales uno y otro se configuran, son, en principio,

deja sobrevivir el mito. “Si lo sagrado se puede definir a través de la unidad consustancial del mito y el rito, podremos decir que se tiene juego cuando solamente una mitad de la operación sagrada es consumada, traduciendo solo el mito en palabras y solo el rito en acciones.”

9 En Uruguay, por ejemplo, ha sido incluido en el currículum escolar.

«hechos», marcados, determinados. De este modo, cuerpo y sujeto solo son, para nosotros, en tanto están inscriptos en un orden signifiante, lo que implica, en primer lugar, la pérdida radical de la naturalidad, de cualquier carácter natural del ser humano: pérdida del instinto, pérdida de la necesidad y pérdida de toda posibilidad de complementariedad con la naturaleza; en última instancia, pérdida del carácter de animalidad que se supone al viviente humano, por lo menos, desde Aristóteles (*zoon politikon*; *zoon logon echon*: animal político; animal que tiene logos, que habla con sentido).

Todo ser hablante, en la medida en que es apresado por un orden simbólico, queda marcado en lo sucesivo por el signifiante, de un modo tal que sufre una mortificación. Es decir, el signifiante mortifica, desvitaliza, la natural vitalidad del organismo vivo, si podemos decirlo así. La pérdida de naturalidad que el ser humano experimenta por acción del signifiante, es efecto de su introducción en un sistema simbólico e implica su mortificación, su desvitalización. Una vez que un ser hablante, el ser humano, es apresado por ese sistema, no solo pierde su relación a la necesidad, sino que pierde toda posibilidad de enteridad, de totalidad, de completud, de ser *todo*. Y el cuerpo, en tanto sede, lugar, de esta desvitalización, de este efecto mortificante, también pierde algo, es «no-todo».

El cuerpo, entonces, no es lo real. Ni la carne ni el hueso son lo real. La determinación simbólica produce la aparición de ciertos elementos que son determinados por el lenguaje, pero que el lenguaje no puede captar, aprehender, alcanzar. Allí se instala lo real, eso es lo real: aquello que es producto del signifiante, pero que escapa al signifiante. La dimensión de lo real se caracteriza como imposible porque el sistema mismo que lo produce no la puede conceptualizar; por lo tanto es imposible de definir, de reabsorber en lo simbólico. Pero tampoco el cuerpo, como pretenden no pocos artistas y cientistas sociales, puede revelarla.

Porque lo primero que acontece a un sujeto cuando lo aprisiona el sistema signifiante es una falta. La falta es la marca en el ser humano de la acción de lo simbólico; esa acción crea la idea, el concepto de falta, de presencia-ausencia, de que algo puede estar y no estar, ser y no ser. El signifiante introduce, abre un surco en lo real, un agujero; crea allí, en el mundo «físico», en el caos en el que nada se diferencia y en el que nada falta, una falta. En este sentido puede conjurarse un cuerpo real o un real del cuerpo que está fuera del cuerpo imaginario, que no forma parte de la unidad imaginaria del cuerpo. Un cuerpo que quizás solo sea, como propuso Michel de Certeau en 1982 (p. 180), lo cito por segunda vez, «algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta unas prácticas».

En el mismo lugar dice de Certeau:

Me haces recordar una experiencia extraña, ocurrida durante un coloquio científico consagrado al cuerpo. Por todas partes buscábamos el cuerpo y en ningún sitio lo encontrábamos. El análisis no revela sino fragmentos y acciones. Descubre cabezas, brazos, pies, etcétera, que se articulan en diferentes

maneras de comer, saludar, cuidarse. Se trata de elementos ordenados en series particulares, pero nunca se encuentra el cuerpo (1982, p. 180).

De todo esto que nuestro objeto no sea el cuerpo, que no proponamos como nuestro objeto de investigación y enseñanza el cuerpo, sino las prácticas que, en tanto marcado, mortificado, desvitalizado por el significante, el cuerpo autoriza y reglamenta en orden a una cultura dada en un momento histórico dado.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- CASTRO, E. (2005). «La formación de la noción filosófica de Sujeto y Subjetividad», en *Psicoanálisis APDeBA*, vol. 27, n.º 3, pp. 513-536.
- (2011). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CRISORIO, R. L. (2016). «Sujeto y cuerpo en Educación», *Didáskomai*, n.º 7, pp. 3-21.
- (noviembre de 2017). Educación Física, Ciencias Sociales o Naturales: Disolver la Oposición (conferencia inédita). 12º Congreso Argentino y 7º Latinoamericano de Educación Física y Ciencias, La Plata.
- DE CERTEAU, M. (1982). «Histoire des corps: entretien avec Michel de Certeau», entrevista realizada por Georges Vigarello, en *Esprit*, n.º 2.
- DESCARTES, R. (2011). «Reglas para la dirección del espíritu», en *Descartes*, pp. 1-71. Madrid: Gredos.
- EIDELSTEIN, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, vol. 1. Buenos Aires: Letra Viva.
- ESPOSITO, R. (2006). *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel.
- FOUCAULT, M. (1991a). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- (1991b). «A propósito de *Las palabras y las cosas*», entrevista con Madeleine Chapsal (mayo, 1966), en *La Quinzaine Littéraire*, n.º 5, pp. 14-15, en M. FOUCAULT, *Saber y Verdad*, pp. 31-37. Madrid: La Piqueta.
- KOYRÉ, A. (1994). «La influencia de las corrientes filosóficas en las teorías científicas», en *Pensar la ciencia*, pp. 47-69. Barcelona: Paidós.
- LAKATOS, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- LAZZAROTTI FILHO, A. et al. (2010). «El término “prácticas corporales” en la literatura científica brasileña y su repercusión en el campo de la educación física», *Movimento*, v. 16 (1), pp. 11-29.
- MAUSS, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- PARLEBAS, P. (2001). *Juegos, deporte y sociedad: léxico de praxiología motriz*. Barcelona: Paidotribo.
- SARAVÍ, J. R., (2007). «Praxiología motriz: un debate pendiente», en *Revista Educación Física y Ciencia*, vol. 9, pp. 103-117.
- SILVA, Ana M. et al. (2009). «Corpo e experiência para pensar as práticas corporais», en J. CIRQUEIRA FALCÃO y M. SARAIVA (orgs.), *Práticas corporais no contexto contemporâneo: (in) tensas experiências*, pp. 10-27. Florianópolis: Copiart.

Educación de los cuerpos, civilización y saberes: una arqueología de las prácticas corporales en el Uruguay del siglo XIX

GONZALO PÉREZ MONKAS

Introducción

El problema que se presenta en este artículo refiere a los conflictos que acontecen en los discursos civilizados en torno a la educación de los cuerpos en Uruguay a mediados del siglo XIX.¹ De esta manera se hace foco en las tensiones que sucedieron ante la presencia de ciertas prácticas corporales que tuvieron lugar en la época. Se trata de un momento que se caracteriza por el planteamiento de importantes discusiones que terminaron colaborando en la configuración de la educación moderna en general y de la preocupación por la educación física en particular, en Uruguay.

Para reflexionar sobre a las condiciones de posibilidad de las prácticas corporales en Uruguay, se toma como referencia un período de diez años que va entre 1861 y 1871. Se analizan las repercusiones del discurso civilizador, así como las disputas que acontecieron en su implementación. La fecha de inicio tiene explicación en la fundación del Montevideo Cricket Club,² primera institución que logra continuidad en la organización de sus prácticas corporales a partir de un marco reglamentario general. Sin embargo, si bien se delimita dicho período

1 El presente trabajo se inscribe en el grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza del Instituto Superior de Educación Física (Udelar). El artículo toma como referencia y sustento la tesis de maestría *La (des)aparición de las prácticas corporales sometidas. Una arqueología en el Uruguay del siglo XIX (1861-1871)* (Gonzalo Pérez Monkas, 2016), tesis de posgrado dirigida por el Dr. Alexandre Fernández Vaz (UFSC), presentada en Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, para optar al grado de Magíster en Educación Corporal. Disponible en: <<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1331/te.1331.pdf>>

La investigación contó con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), Udelar, Uruguay.

2 El 18 de julio de 1861 se funda en Montevideo el club más antiguo de Latinoamérica, que en 2011 cumple 150 años de actividad ininterrumpida. Así lo indica la trayectoria del Montevideo Cricket Club, que en su estatuto del 21 de octubre de 1946 establece: «Artículo 1: Con el nombre de Montevideo Cricket Club y con sede en la ciudad de Montevideo, se constituye una asociación deportiva para la práctica y fomento de todos los juegos atléticos, especialmente cricket, football (asociación y rugby), lawn tennis y bat-fives, continuando así las actividades del club del mismo nombre que ha subsistido en esta ciudad desde más de setenta años atrás» (Montevideo Cricket Club, 1946, p. 19).

de diez años, se considerarán algunos acontecimientos que están por fuera del recorte, en la medida que otorgan insumos para comprender ciertos mecanismos del discurso civilizador.

De esta manera, la historia se presenta en constante movimiento, con sus rupturas y sus continuidades. En ese juego, se puede decir que las prácticas corporales se circunscriben a una etapa particular, en un momento específico relacionado con la producción de verdad en torno al cuerpo. Sus posibilidades no son infinitas, tampoco son espontáneas y apenas son abarcables; seguramente se pueden encontrar huellas sobre regularidades que indican cómo son concebidos los cuerpos, de acuerdo a las formaciones históricas en las que funcionan. Tomando como referencia una de las tesis de Benjamin (2009),³ puede pensarse en un «ángel de la historia» que da «el rostro hacia el pasado» para admirar y responder algunas preguntas sobre las prácticas corporales: ¿con qué se asombraría el «ángel de la historia» de Paul Klee si vuelve el rostro al pasado de las prácticas corporales en Uruguay? ¿Cuáles son las ruinas provocadas por el huracán del progreso en la configuración de la educación de los cuerpos?⁴ Sin pretender reconstruir una historia de la educación del cuerpo o de las prácticas corporales, lo que se intenta poner en cuestión son los cuerpos en la historia (o incluso en las diversas historias), sus pliegues, sus encastres, para dar cuenta no solo de lo que hoy se concibe como práctica corporal, sino abrir el campo a lo que podría haber sido. En relación al lugar del historiador, Benjamin aporta una dimensión fundamental para el trabajo histórico desde una perspectiva crítica. En la tesis VI plantea: «Solo aquel historiador tiene el don de avivar la esperanza en el pasado, algo que le preocupa en demasía. Ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, cuando él venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer» (2009, p. 136). Es desde este camino que voy a intentar guiar el análisis e indagar en los lugares donde las prácticas corporales se manifiestan contradictorias, donde incomodan y se vuelven confusas e, incluso, rechazadas.

3 En la tesis IX, el autor señala: «Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parecería estar a punto de alejarse de algo que lo aterroriza. Sus ojos y su boca están abiertos de forma exagerada y sus alas, extendidas. Este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Es el ángel que ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos aparece una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe que constantemente amontona ruina sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Este ángel querría detenerse, despertar a los muertos y reunir lo destrozado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que, como se envuelve en sus alas, no le dejará plegarlas otra vez. Esta tempestad arrastra al ángel irresistiblemente hacia el futuro, que le da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él de la tierra hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso» (Benjamin, 2009, p. 140).

4 Cuando en el texto se habla sobre la educación de los cuerpos, se toma como referencia lo expresado por Soares: «Os corpos são educados por toda realidade que os circunda, por todas as coisas com as quais convivem, pelas relações que se estabelecem em espaços definidos e delimitados por atos de conhecimento. Uma educação que se mostra como face polissêmica e se processa de um modo singular: dá-se não só por palavras, mas por olhares, gestos, coisas, pelo lugar onde vivem» (2006, p. 110).

Diversos autores en la actualidad (Soares, 2006; Vigarello y Holt, 2005; Crisorio y Giles, 2009; Aisenstein, 2006; Scharagrodsky, 2011; Rodríguez Giménez, 2012; Dogliotti, 2012; Ruggiano, 2016) han indagado en una dimensión histórica de la educación física, como elemento central para la comprensión de los recorridos y las trayectorias de sus saberes, identificando así las posibilidades de aparición, así como las estrategias de producción que el campo epistémico de la educación física configura. Al respecto, los estudios de Barrán (1989) son pioneros en lo que refiere a las «memorias e historias» del cuerpo en Uruguay desde una perspectiva que aborda el estudio de las sensibilidades de la época, a partir del análisis de la muerte, la vida, la sexualidad y el juego. En su trabajo identifica dos grandes sensibilidades como la *civilizada* y la *bárbara*. Si bien en este artículo la investigación de Barrán es considerada como una referencia, de alguna manera se pondrán en discusión estas dos *sensibilidades*, no tanto por su delimitación, sino por los movimientos que acontecen entre una y otra. En esta trama, el trabajo pretende dejar explícitos los importantes esfuerzos que los impulsos civilizadores se propusieron en el terreno de la educación de los cuerpos, con la particularidad de que funcionaron en un marco de disputas que ocurrieron con tanta violencia como la que buscaron erradicar. No obstante, se trata de una relación que no ha dejado de brindar nuevos elementos, que no ha dejado de actualizarse, a tal punto que, como señala Benjamin en la tesis VII, «Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro» (2009, p. 138).

Así fue que se indagó, desde una perspectiva arqueológica, en las relaciones establecidas entre las prácticas corporales y los esfuerzos civilizadores en un contexto en el que el espiritualismo y el positivismo «modelaron la inteligencia nacional y aun la conciencia espiritual del país, en un período decisivo de su desarrollo» (Ardao, 2008, p. 10). La polémica que se suscitó a propósito de estas dos grandes instancias del pensamiento uruguayo tuvo el carácter de una revolución cultural, precedida en la década de 1870 y consumada hacia 1880, lo cual implicó el ocasionar del espiritualismo en nombre del racionalismo (Ardao, 2008, p. 10). De esta manera, la perspectiva metodológica propuesta permite aportar elementos para indagar no solo en el análisis de la estructura y la organización de un discurso científico en torno a la educación de los cuerpos, sino también comprender cuáles fueron las condiciones de posibilidad que generaron su importancia, en qué circunstancias el positivismo empieza a tener un lugar privilegiado en la producción de los cuerpos, así como en las prácticas corporales. De ahí que se recurre a la arqueología del saber, por su interés en otorgar herramientas para situar y dimensionar el papel que cumple el conocimiento científico (Foucault, 2013). Se trata de revisar ciertos conceptos, reconstruir las circunstancias en las que fueron provistos, identificar los enlaces posibles que determinaron su nacimiento. Como señala Foucault (2013), las relaciones entre las condiciones económicas y sociales de un discurso y su configuración interna son tan complejas como problemáticas

y, por ende, su vínculo suele quedar en el olvido. En este sentido, la arqueología —dice Foucault— no trata de «descubrir la coherencia teórica de un sistema científico en un momento dado», como la epistemología, sino que se orienta hacia el «análisis —con anterioridad a la aparición de las estructuras epistemológicas y por debajo de ellas— del modo en que se constituyen los objetos, se posicionan los sujetos y se forman los conceptos» (2013, p. 273). Por ello, el presente trabajo pretende iniciar un camino donde percibir las maneras en que las prácticas corporales —y en ellas los cuerpos— se formaron, se definieron, se clasificaron y se agruparon en Uruguay.

En este sentido se analizaron las repercusiones del discurso civilizador a partir de documentos que podrían llamarse institucionales, como reglamentos y estatutos, así como en extractos de la prensa escrita de la época. Como indica Ardao, es una etapa que «coincide con el período romántico, y esto agrega un punto de aceleración de los fervores, pero también un toque literario de gran relieve, desde que la pluma es el instrumento preferido de vilipendios y apologías» (2008, XII). En ambos casos se buscaron referencias a aquellas prácticas relacionadas a los juegos, a la gimnástica y al deporte, generando un escenario propicio para la identificación de lo que se llamará *prácticas corporales sometidas*.

En cierta medida se abre una puerta poco explorada en torno a la educación de los cuerpos en Uruguay, con el cometido de comprender las relaciones de dominación que hicieron posible la aparición de distintas prácticas corporales y no otras.

Entre saberes: un recorrido por sus cuerpos

De acuerdo a lo expresado, la configuración de los saberes en torno al cuerpo y su evidente expresión en las prácticas corporales no se remitiría solo a las diferentes nociones de corte científico, al conjunto de prácticas corporales que se ponen a funcionar a partir de un conocimiento que se adecua al umbral científico, sino también a la consideración de otros discursos cuya organización y estructura presentan características distintas.

Tanto el juego y la gimnasia como el deporte constituyen prácticas fundamentales que han estructurado y nutrido a la educación física en la Modernidad (Crisorio y Giles, 2009). Si bien no son las únicas, se profundiza en el análisis de estas tres como recorte del conjunto de prácticas corporales. Se entiende que, de esta manera, se podrán aportar elementos que permitan ahondar en la configuración de la educación física en Uruguay y sus condiciones de posibilidad.

En este sentido, es necesario explicitar que si estas prácticas y otras fueron trabajadas como *prácticas corporales* fue por dos razones: en primer lugar, a partir de los cambios posteriores que tendrán lugar en cada una de ellas a lo largo del siglo XX, con un fuerte desarrollo de la educación física; en segundo lugar, por la puesta en funcionamiento de nociones y discursos en torno al cuerpo a la interna

de cada práctica. Es decir, analizar estas prácticas⁵ en su dispersión, salir a buscarlas y encontrarse con ellas en otro contexto ayuda a pensar y a reconstruir su red de conceptos, su estatus, sus reglas de funcionamiento y, así, a comprender qué se mantiene y qué de ello fue alterado o modificado. Si bien de la época trabajada no se desprenden conceptos como práctica corporal o educación de los cuerpos, de alguna manera tienen notoria incidencia en lo que se entenderá en los siglos posteriores como prácticas corporales.⁶ Se trata del análisis sin la presencia de una educación física que ponga los cuerpos en el lugar de lo anormal, de lo inmoral, es decir, sin el grado de desvalorización y de inferioridad en el que se colocó al resto de las prácticas, sometiéndolas al discurso civilizador.

Así como Agamben (2010) realiza una distinción teórico-metodológica para el término pueblo,⁷ se podría hacer el mismo ejercicio para ahondar en los problemas respecto al cuerpo. En este sentido la *invención del cuerpo* de la que habla Barrán (1995) para Uruguay se configura como una versión moderna de arraigo científico, aprehensible, manipulable y pasible de control. Se puede decir que se trata del Cuerpo (con mayúscula) que da cuenta de todo lo que el discurso médico ha podido decir sobre él y que lo trae como una unidad compuesta de fragmentos y cuidados que lo regulan. Por otra parte se encuentran los cuerpos (con minúscula y en plural), que se resignan a ser capturados por una totalidad y se escabullen como agua entre los dedos; de alguna manera se relacionan con los cuerpos menesterosos y excluidos de los miserables, los oprimidos y vencidos, que Agamben (2010) visualiza en la multiplicidad fragmentaria.

Se podría decir que las prácticas corporales constituyen un escenario propicio desde donde se puede interrogar la eventualidad de un saber. De esta forma, no es posible hablar de una práctica corporal sin poner en funcionamiento ciertas nociones que organicen de alguna manera a los cuerpos; al mismo tiempo, los cuerpos no son más que el cruzamiento de algo posible de ver y algo posible de

5 Para profundizar en la noción de *práctica* resulta interesante considerar la identificación que Foucault (1996) realiza al estudiar lo que llama *conjuntos prácticos*. En ellos se visualizan tres grandes ejes: un *eje del saber*, pautado por las relaciones de dominio con las cosas, un *eje del poder*, que refiere a las relaciones de acción con los demás, y un *eje de la ética*, que marca las relaciones con uno mismo. Este ejercicio permite, más allá de las múltiples investigaciones que se realicen, sistematizar las siguientes cuestiones: «cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones» (Foucault, 1996, p. 109).

6 Sobre ello, vale decir que dicha expresión aparece en Brasil por primera vez (según estudios de Lazzarotti Filho *et al.*) en 1995; sin embargo, su uso empieza a generalizarse entrado el siglo XXI. Sin haber grandes consensos en torno a su definición, se podría decir que las prácticas corporales como categoría son un esfuerzo por recuperar el carácter cultural, social e histórico del cuerpo, son «manifestações culturais que se explicitam principalmente na dimensão corporal» (Lazzarotti Filho *et al.*, 2010, p. 25).

7 Agamben se pregunta ¿qué es un pueblo?, desarrollando una idea en la cual acepta que «un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política» (2010, p. 31).

decir, o sea, cada vez que decimos *cuerpo* se pone a funcionar una serie de saberes, dando lugar a una práctica, una práctica de saber con respecto a los cuerpos.

Esta escisión, identificable en el esfuerzo de inventar un cuerpo, es parte de un correlato que define la estructura política del Estado moderno y que, de alguna manera, ha organizado la vida a lo largo de la Modernidad: se trata de la extinción de la oposición griega entre *zoé* (es el simple hecho de vivir, al igual que los animales) y *bios* (la forma de vivir característica de un grupo o individuo). En algún sentido, los cuerpos se articulan con la *zoé*, mientras que el Cuerpo se encadena en la *bios*. Así, el Cuerpo hará su esfuerzo por incluir a los cuerpos en su totalidad, al mismo tiempo que los excluye por su monstruosidad, por lo grotesco, lo inválido. El Cuerpo y los cuerpos se desenvuelven en esta tensión, nicho fundamental de aquello que Foucault (2006) llamó biopolítica y que condensa al conjunto de mecanismos y disposiciones que ponen en el centro una política del cuidado y control del Cuerpo. Es en este pliegue donde se organizan los cálculos, las mediciones, las estadísticas, donde lo biológico se engarza con un Cuerpo que «torna-se objeto de constantes cuidados e as pedagogías que sobre ele incidem estão voltadas ora para civilizá-lo, ora para ensiná-lo a ser útil e higiênico» (Soares, 2006, p. 112).

Algunas de las crónicas que aparecen en los diarios otorgan elementos en esta dirección:

Uno de nuestros redactores se ocupa hoy de demostrar la utilidad de los ejercicios gimnásticos que han empezado a generalizarse entre nosotros. Por supuesto que se refiere al cuerpo, pues en cuanto a la política demasiado sabemos ya si son buenos o malos (*El Siglo*, 26 de abril de 1863, n.º 67, Gacetilla).

Es así que la relación entre el cuerpo y la política tiene lugar en torno a cómo la política interviene de manera «útil» sobre los cuerpos, y no, sobre cómo los cuerpos forman parte de la discusión política. Esta distinción entre cuerpo y política, que tiene como centro, en este caso, a la gimnástica, da a entender que cuando se habla de «ejercicios gimnásticos» la política no tiene mucha cabida. En tanto objeto de intervención no hay discusión posible. El cuerpo que se presenta en los ejercicios gimnásticos parece recoger un interés particular, algo nuevo por conocer, quizás por gobernar. De ahí el esfuerzo para «demostrar» la «utilidad» de atender a los cuerpos o, mejor dicho, al «buen» Cuerpo, dado que poco se sabe de este.

La Modernidad introdujo nuevos elementos para pensar el Cuerpo y los cuerpos, así como su vinculación con lo natural desprovisto de una historia y, de alguna forma, se pueden trazar algunas solidaridades que acompañaron lo dicho y lo no dicho en torno a los cuerpos. Lo que se dice es —en definitiva— lo que se quiere que se diga, lo que la civilización identifica como necesario, dando lugar a una universalidad del Cuerpo que hace eco en la distribución de las prácticas corporales posibles:

Las evidencias del carácter político que presentan las «intervenciones» sobre el cuerpo son de larga data. La modernidad ha puesto sobre la mesa de forma más o menos evidente una conducción que en términos de progreso requería de

una estandarización corporal. El cuerpo, como corolario de dicha proyección, entró en la dinámica de la mensurabilidad, en la que la política de la domesticación diluyó el carácter histórico de su producción (Rodríguez Giménez y Seré Quintero, 2013, pp. 87-88).

En este sentido, la gimnasia paulatinamente se instaló como una novedad que puso en el centro nuevos mecanismos, secuencias y ejercicios que colaboraron en el mejoramiento de la salud, alcanzando resultados que «con drogas y medicinas jamás obtuvieron» los médicos (*El Siglo*, 26 de abril de 1863, n.º 67, Editorial). Una nueva modalidad para el tratamiento de la salud, tanto desde lo preventivo como para lo correctivo, con un marcado interés e impronta científica comenzaba a delinearse; «si son sanos, se fortifican; si enfermos, se restablecen» (*El Siglo*, 26 de abril de 1863, n.º 67, Editorial); un doble efecto que posibilitaba la atención y modificación de cualquier dolencia o deformidad en los cuerpos, amparados por la ciencia como elemento clave de legitimidad:

El apetito se desarrolla en los que no lo tenían, las erupciones cutáneas desaparecen de la cabeza y cuerpo de otras; la agilidad se revela en cuerpos encorvados antes; el carmín salta a las mejillas de todos, en signo de la mejor salud (*El Siglo*, 26 de abril de 1863, n.º 67, Editorial).

Como queda expresado en la cita, se puede resaltar la producción de un Cuerpo cuyos indicadores son posibles de identificar con un adecuado apetito, con ausencia de «erupciones cutáneas», de buena agilidad, todas referencias de una mejora de la salud; no obstante, los cuerpos con erupciones, encorvados y flacos, deben evitarse. En este sentido se identifican solidaridades con lo que algunos autores llamaron corriente gimnástica sueca, en tanto «se dirige a todos, niños, mujeres, viejos, flacos y débiles de todo el país, no solamente a los bien constituidos y vigorosos desde el nacimiento», lo cual marca una clara finalidad de «regeneración de los cuerpos de todas las edades» (Soares, 2006, p. 234). Quizás en el amplio espectro al que estaba dirigido el Gimnasio Oriental residía la notoria «popularidad de que goza esa institución entre más de 300 personas de todas las edades» (*El Siglo*, 26 de abril de 1863, n.º 67, Editorial); con un claro enfoque que proponía una educación en la que todos los cuerpos eran posibles de transformarse y cuidarse.

Pero la época también permitía realizar otra lectura respecto a la gimnasia, por ejemplo, cuando el Gran Circo Oceánico presentaba su espectáculo en la sección de avisos de la siguiente forma:

La señorita Kate Ormond en sus hermosas pruebas ecuestres. El joven Carlos Fish y los hermanos Pournaire. Todos los celebrados acróbatas y gimnastas y el sorprendente contorsionista William Deverno. Concluyendo la función [...], titulada: Los tres amantes (*El Siglo*, 19 de febrero de 1863, n.º 13, Diversiones públicas).

Las principales representaciones del circo fueron expuestas en este año (1863) por el diario *El Siglo*. Así, el circo fue el lugar del asombro y también del horror, del dominio calculado del cuerpo en un manto de apariencia mágica,

que llevaba a las acciones más intrépidas para la época: «se lanzó, una, dos, tres vueltas; saltó veinte varas; oh! otro salto y otro» (*El Siglo*, 31 de marzo de 1863, n.º 46, Gacetilla); donde los cuerpos intrépidos se materializaban en las hazañas de sus prácticas.⁸ Tan atractivo como repugnante, «de inconcebible admiración mezclada con estupor», el circo se compone de aquello que alucina tanto que es difícil de ver, poniendo a los cuerpos en espacios y tiempos que lindan con lo posible y lo imposible para la época:

Preguntad a los mil espectadores lo que sentían en esos momentos. Oh! sentían la angustia en el alma, temblaban de pavor; los rostros estaban lívidos, los ojos asustados, las voces entrecortadas; la admiración en los semblantes, el terror en el corazón (*El Siglo*, 31 de marzo de 1863, n.º 46, Gacetilla).

Es la sensación de vértigo en el cuerpo extendida a lo largo de la función, es la «burla del peligro inminente» ante las pruebas más extrañas y elegantes conocidas hasta el momento. De lo bárbaro a lo civilizado y viceversa, difícil es establecer el límite. El circo parece nutrirse de ambas y se desenvuelve en esa confusión que dejaba atónito al público.

Las *posiciones* adoptadas por los *gimnastas* y *artistas* otorgan pistas para pensar que los ejercicios no pueden ser llevados adelante de cualquier forma ni por cualquier aficionado. Su *dificultad* y *elegancia* da cuenta de un saber en los cuerpos, de un dominio corporal que habilita a desenvolverse en una situación difícil de una forma particular, pero siempre en el marco de lo artístico y en beneficio del espectáculo. Estas *posiciones* del orden de lo artístico y de lo *gimnástico* repercutían en la población montevideana, donde los espacios públicos se transformaban en lugares de ensayos. Una crónica que aparece en el diario *El Siglo* es un fiel reflejo de ello, en ella se señalaba que «ayer de tarde un grupo de chicos se entretenía en hacer ejercicios gimnásticos detrás de Solís» (*El Siglo*, 24 de febrero de 1866, n.º 446, Gacetilla). Por influencia de los circos y espectáculos, y su notoria popularidad, es que su práctica comienza a tener efectos poniendo en juego una clara educación de los cuerpos a partir de la copia de las *posiciones* visualizadas en los espectáculos circenses.

Ambas prácticas fueron llamadas gimnasia, sin embargo, la educación de los cuerpos ponía a funcionar distintos saberes. Mientras una fue la gimnasia del espectáculo, de la magia, de los cuerpos en peligro, la otra fue la gimnasia de la salud, del orden, de lo recreativo, donde un cuerpo se forjaba seguro y robustecido.

Otra de las prácticas que permitían identificar algunas tensiones en relación a la educación de los cuerpos fueron las luchas o el pugilato. En este sentido, la llegada de un extranjero especialista impactaba por su novedad y se destacaba la variedad de hazañas en sus espectáculos:

8 Como señala Alonso: «esta tensión entre lo sublime y lo grotesco como encantamiento primordial de la exhibición corporal es analizada por Soares en su indagación histórica por los monstruos, acróbatas y contorsionistas de calles y ferias desde finales de la Edad Media. Tensión que se traduce en seducción, encantamiento y miedo por estos cuerpos que se escapan de la rigidez y la monotonía de lo cotidiano y desafían el orden del mundo invirtiendo el espacio —el arriba y el abajo—» (Alonso, 2015, p. 17).

Estando de paso en esta capital el atleta Rafael Scalli apellidado el Hércules Italiano, y modelo de todas las academias de la escuela del Pugilato. Dará principio la representación el día arriba indicado, ante este respetable y culto público de Montevideo, con un variado y agradable espectáculo de fuerza hercúlea y grandes luchas como las de los antiguos Romanos que aún no han sido exhibidos en esta capital [...]

Programa 1.º Posiciones académicas en traje de Hércules. 2.º Diversas fuerzas: manejo un hierro de 300 fibras, ejecutando con toda agilidad; el gran sueño de Hércules levantando un peso de 1500 libras con el cuerpo, y al mismo tiempo figurará la usina de Volcano (*El Siglo*, 12 de marzo de 1863, n.º 31, Gacetilla).

No se trataba de pruebas improvisadas ya que, si bien tenían la duda de la contienda, la condición de luchador era legitimada por su participación en «academias y escuelas del Pugilato». La idea de «posiciones académicas», abre una puerta a la existencia de un conjunto de gestos, pautas, mediciones que organizaban las posiciones que los cuerpos debían adoptar. ¿Qué significa levantar «1500 libras con el cuerpo»? ¿Cuándo un hombre o mujer era fuerte? ¿Cuáles eran los cuerpos que establecían o medían la fuerza? Como señalan Vigarello y Holt (2005), la posibilidad de calcular la fuerza en el análisis de un movimiento es una de las novedades que el siglo XIX trajo consigo. Un suceso que, sin mucho conocimiento, daba cuenta de un Cuerpo que se introducía en los discursos y que, a su vez, permitía su comparación. De ahí que se pueda pensar en una preparación del Cuerpo, un entrenamiento de esta práctica, en tanto existía una «escuela del pugilato» donde los cuerpos se transformaban en un Cuerpo medible y comparable; al mismo tiempo, de ahí también se desprende la posibilidad de enseñar lo que podría constituirse como un saber del Cuerpo. De esta forma, el Cuerpo de Hércules siempre funciona en el marco de una serie de disposiciones y reglamentaciones que permiten su comparación y medición, en un intento de igualar los cuerpos. Lo mitológico actúa así con cierta racionalidad que permite identificar la figura de Hércules en un Cuerpo y no en otro.

Cuerpos reglamentados: un recorrido de sus prácticas (in)civilizadas

Como correlato de las tensiones provocadas a propósito de la delimitación de los saberes en torno a la educación de los cuerpos, el discurso civilizador pretendió reglamentar ciertas prácticas corporales. Un ejemplo de ello fue la creación de clubes y asociaciones como forma de organización que comienza a tener mayor preponderancia luego de la Guerra Grande (1843-1851). A partir de su finalización se abrió un período en el que los discursos en torno a la preocupación por generar las bases de una sociedad civilizada comenzaron a tomar mayor centralidad en algunos estratos de las clases más altas. Se puede decir que estos discursos civilizadores habilitaron la organización y disposición de reglas para la realización

de nuevas prácticas. Ello se inscribió y potenció en un marco de crecimiento económico, de mejora en la legitimidad del Estado nación y de respeto por la institucionalidad. En la medida en que los conflictos bélicos no solo no se desarrollaban con la misma intensidad y duración, sino que además se vieron reducidos, los esfuerzos por la disminución de la violencia fueron evidentes.⁹

Se puede establecer una relación entre una mayor legitimación del Estado nación y las normas de derecho y un crecimiento de clubes y asociaciones con estatutos sobre la implementación de algunas prácticas corporales. Esta solidaridad se comprende fundamentalmente después de la Guerra Grande, ya que en los inicios de la década de 1860 se identifica un ciclo de crecimiento y desarrollo sostenido de diversos clubes. La existencia de estos reglamentos y clubes de alguna manera es una huella material del discurso civilizador, el cual, al parecer, tuvo un fuerte impacto en el surgimiento de las prácticas corporales.

En este sentido, el estudio de los reglamentos proporciona elementos para el análisis de las relaciones de dominación en la medida que el poder no se encuentra en los aparatos estatales, el poder no se posee, se ejerce —dice Foucault (2006)—, el poder, a modo de primera hipótesis, «es esencialmente lo que reprime» (Foucault, 2006, p. 28). De ahí que se lo buscará en los capilares del Estado, en las prácticas en las que aterrizan los mecanismos de represión, donde el poder hace mella y logra enraizarse en la cotidianeidad, en una infinidad de fuerzas que operan en lo más pequeño de las relaciones humanas. Pero el poder también conforma toda una «red productiva que pasa a través del cuerpo social» (Foucault, 1985, p. 137), es decir, tiene la particularidad de funcionar como generador de formas de relacionamiento, produce un modo específico de dominación, identificable no solo en la esfera estatal. Ello, en definitiva, implica considerar que en las mismas formas de represión y prohibición se encuentran formas de producción que lo sostienen y generan su aceptación (Foucault, 1985). Como señala el autor:

el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros (Foucault, 2006, p. 29).

Ya no será posible pensar una historia que no contemple esta relación de fuerzas, esta «guerra silenciosa» desenvuelta en los medios de la política. Más allá de todo intento, incluso analizando únicamente las instituciones y las estrategias de paz llevadas adelante, siempre se estará escribiendo de una manera u otra un capítulo de esta historia de la guerra (Foucault, 2006). Las propias nociones de

9 Como indica Elias: «En consecuencia, cuando decimos que las luchas parlamentarias o los deportes requerían más autocontrol que las luchas políticas del período precedente, reguladas con menos rigor y a menudo más violentas, no nos referíamos a un cambio en la cantidad de autocontrol de cada individuo aislado, que podríamos imaginar susceptible de ser medida; ni tampoco a un cambio cualitativo de los seres humanos, sino a los seres humanos que formaron entre sí figuraciones tales como un Parlamento o un equipo de *cricket*, que demostrablemente se regulaban con más severidad que las que les precedieron y que demandaban de sus miembros un control más riguroso, uniforme y estable de sí mismos» (1992, p. 64).

civilización se estarán confrontando con esta idea y todo lo que pueda llegar a inscribirse en una suerte de recuperación de esas luchas será apartado, incluso olvidado, con la misma violencia que la denunciada. Cambia, a su vez, la propia concepción de la política. La política culminará cuando se haya desenvuelto la última batalla, en tanto será el momento en que las relaciones de poder harán su cese, su culminación. Por ende, se podría entender que rescatar esta guerra, explicitarla, es de alguna manera una estrategia de reflotar la política; ocultar la guerra podría verse como un intento de su negación (Foucault, 2006).

Una particularidad del período de estudio es la posibilidad de analizar algunos retazos en que las prácticas corporales fueron configuradas en estas disputas. Por ejemplo, el juego, que en diversas circunstancias fue utilizado en forma seria, como estrategia para el olvido de la guerra, buscando instalar un clima que permitiera sedimentar la paz; por ejemplo, después de la revolución de Venancio Flores, congregando diversiones emparentadas con juegos en distintos eventos y convocando a todo tipo de público:

Fiesta en el Cerro. La comisión se compone de los señores D. Juan Ramón Gómez (presidente), D. Manuel Aguiar (idem 2.º), D. Ignacio Evia, D. Julio Pollet, D. Zenon G. de Zúñiga, D. Victor Constant, D. Francisco Faure, D. Juan Pacozzi, D. Juan Cabellon y D. Juan Corps (tesorero). El objeto de esa fiesta es celebrar la paz, puede creerse que tendrá el mejor éxito a juzgar por las personas invitadas y por el programa que es el siguiente: Tendremos en una capilla preparada expresamente; banquete, juego de sortija, fuegos artificiales y baile (*El Siglo*, 29 de abril de 1865, n.º 209, Gacetilla).

Una organización que dispone de la presencia de un presidente, tesoreros y otros encargados da la pauta de una formalidad de lo festivo, donde la práctica del juego aparecía como el mayor atractivo. Sin embargo, el juego fue un blanco de controversias constantes, sobre todo cuando se habló del juego del carnaval. Quizás una de las mayores evidencias al respecto se puede ver en las argumentaciones esgrimidas a propósito de los edictos sancionados para el juego del carnaval:

Edicto de Policía. La costumbre del juego de carnaval como se ha practicado entre nosotros hasta hoy, no solamente separa del grado de civilización a que hemos llegado entregándose la población a los excesos de una diversión brutal, sino que también puede ser nocivo a la salud pública particularmente después de los momentos porque hemos cruzado, esto aparte de ser peligroso por los conflictos y desgracias que acarrea tal diversión sin que haya estado en la mano de la autoridad evitar estos males (*El Siglo*, 05 de febrero de 1868, n.º 1013, Avisos).

De esta manera, los edictos pueden ser considerados como una forma de cuidar la salud pública para defenderla de las amenazas, de los peligros que acarrea el alejamiento de los grados de civilización adecuados que algunas prácticas corporales implican. Ello supone un doble movimiento en los intentos por regular el juego del carnaval, en la medida que si bien las reglamentaciones dan cuenta de un esfuerzo por incluir las diversiones de los cuerpos, al mismo tiempo se los excluye por sus excesos, lo brutal y lo nocivo. Es decir, el juego del

carnaval podía convertirse en una práctica capaz de retomar aquellos odios que provocaron los conflictos armados; tal y como se desarrollaba tenía la potestad de exponer la debilidad del Estado nación.

Los edictos pueden ser considerados como mecanismos que buscaron equilibrar y ordenar las relaciones humanas, para delimitar los niveles de violencia posible. En este esquema, las reglamentaciones también funcionaron con un sentido similar, por ejemplo, en la organización de la lucha. Será entrando en la década de los setenta que las reglamentaciones comenzarán a ser más estrictas, cuidando algunos aspectos que quizás en las primeras presentaciones no aparecían tan claros; con el avance del discurso civilizador, se hizo notoria esa diferencia, como se visualiza en la siguiente nota:

Reglamento de la lucha

Art. 1 El luchador aparecerá desnudo de la cintura a la cabeza y descalzo.

Art. 2 Los luchadores tendrían que agarrarse de la cintura a la cabeza con mano abierta.

Art. 3 Están prohibidos a los luchadores los actos indecentes como el hacerse zancadilla, el agarrarse por el pelo, meterse los dedos en los ojos. Como también es prohibido presentarse con cuerpo refregado con [...] de ninguna clase, y tienen obligación de tener las uñas bien cortadas que en caso de resistencia no se lastime ni uno ni otro.

Art. 4 El luchador será vencido cuando tocará con ambas espaldas el suelo y por esto habrá una comisión que tendrá que decidir.

Art. 5 Es prohibido a cualquiera que se presente de la comisión de chiflar a los luchadores cuando están en lucha.

Art. 6 Todos los padrinos y luchadores que no estarán en la regla de la lucha serán enviados afuera del circo, y no serán admitidos (*El Siglo*, 01 de febrero de 1870, n.º 1590, Gacetilla).

De alguna manera, se puede advertir un toque civilizador en dicho reglamento, por ejemplo, prohíbe los «actos indecentes», es decir, actos que pudieran afectar la salud del luchador. Se denota un mayor cuidado al reducir todo acto que pusiera en peligro la continuidad del luchador en la contienda. Al mismo tiempo, no cualquier cuerpo podía participar de la lucha, sino solo aquel que se presentara con «las uñas cortadas», para no lastimarse «ni uno ni otro».

Esta lucha generó mucha repercusión en otro de los diarios de la época porque expuso el poco conocimiento que el público montevideano tenía respecto a las reglas de este ejercicio, provocando el enojo del cronista:

Hemos observado que el público, hechas algunas excepciones, no estaba muy acostumbrado a esa clase de espectáculos porque muchos aplaudían al señor Chiappe en algunos «tours de forcé» que nada tienen que ver con las reglas de la verdadera lucha. [...] un adversario no puede ni debe derribar al otro de cualquier modo ni agarrarlo como se agarra una bolsa de afrecho, porque en

tal caso en lugar de ser una lucha es más bien una pelea repugnante (*El Ferro-Carril*, 01 de febrero de 1870, n.º 289, Gacetilla).

La posibilidad de diferenciar una «lucha verdadera» y una «pelea repugnante» da cuenta de cambios que acontecían en su práctica; transformaciones que implicaban cierto acoplamiento con un discurso que pretendía reducir la violencia en estas instancias. A su vez, su distinción también se encuentra en el manejo de las *posiciones* correctas para la ejecución de los movimientos; ya no podían pelear todos los cuerpos, sino solo aquellos que lograban las posiciones y gestos inmiscuidos de una decencia acorde a un espectáculo civilizado. La «pelea repugnante» es la del enfrentamiento de los cuerpos que no se cuidan, no se preparan, que desconocen las formas de agarre adecuadas y realizan acciones «indecentes» como zancadillas, agarrar del pelo o meterle los dedos en los ojos al contrario; por otra parte, la «verdadera lucha» reglamenta un Cuerpo decente, que se mueve de acuerdo a gestos medidos, posiciones calculadas y actúa en función de normas que cuidan el Cuerpo de los luchadores.

Abriendo historias: sobre las prácticas corporales sometidas

A partir de lo expuesto, se propone la realización de un pliegue que da cuenta de la existencia, por un lado, de diversas prácticas corporales que ponían a funcionar una serie de saberes desvalorizados, disminuidos y sin jerarquía por su carácter local, que merodeaban en lo cotidiano afianzados en las tradiciones y que, al mismo tiempo, sostenían creencias del orden de lo mitológico y religioso. Por otro lado, la visualización de un conjunto de prácticas que aun manteniendo la tradición de distintos países fueron puestas en segundo plano, quitándoles legitimidad por su carácter «violento» y no civilizado; en ambos casos, prácticas de saber que recuperaban los conflictos, recordaban las diferencias, manifestaban los desacuerdos, continuaban las luchas y se resistían a ciertos parámetros identificados con parámetros civilizados. Se trata de saberes que circularon en los discursos histórico-sociales, en aquellos donde la verdad siempre implicaba un posicionamiento en la lucha y, por ende, nunca era neutral. Para estos discursos, como señala Foucault (2006), el poder político no es otra cosa que la continuidad de la guerra pero por otros medios. De esta manera, el análisis de esta diversidad de saberes puede dar lugar a aquello que Foucault llamó «saberes sometidos» (Foucault, 2006)¹⁰ y, llevado al plano de la configuración de una

10 Los saberes sometidos son definidos como: «estos bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha hecho reaparecer, evidentemente a través del instrumento de la erudición. [...] Por saberes sometidos pienso que debe entenderse también otra cosa, y en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o insuficientemente elaborados. Saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida» (Foucault, 1992, p. 137).

educación de los cuerpos, se podría llamar al conjunto de prácticas corporales inmersas en estas relaciones de saber: *prácticas corporales sometidas*.

Se puede decir que la (des)aparición de las *prácticas corporales sometidas* es efecto de la puesta en funcionamiento de un conjunto de dispositivos civilizadores que, en el mismo ejercicio de olvido y destierro de ciertas prácticas corporales, deja en evidencia sus propias limitaciones, sus fronteras, sus debilidades y, en definitiva, su lucha por desarmar y a su vez reglamentar ciertas prácticas corporales y no otras. Es en esta relación donde las *prácticas corporales sometidas* cobran sentido como herramienta para el estudio del conjunto de relaciones de dominación que operan en una sociedad determinada. Al mismo tiempo, es importante considerar que su categorización no puede implicar un análisis rígido dado que, así como el poder circula, las *prácticas corporales sometidas* no siempre son las mismas, no están estáticas, sino que deben ser analizadas en función de las relaciones de dominación en un momento particular, para una época determinada.

Se pueden identificar algunos ejemplos de estas *prácticas corporales sometidas* a partir del análisis de las fuentes, tomando en consideración aquellas que fueron visualizadas como problema para la población. En este sentido, fueron claros los intentos de civilización del juego del carnaval, que denunciaban sus costumbres y tradiciones como el juego con agua, los disfraces o el «excesivo» lugar otorgado a su práctica.

En las *prácticas corporales sometidas* también se identificó un diálogo entre lo mágico y lo científico, que repercutió, por ejemplo, en el juego del carnaval:

Parece que en el transcurso de tantos años debiera esta palabra haberse gastado, perdido su prestigio, su influencia mágica, sobre todo, cuando siendo una mentira ha tenido que luchar con la verdad del positivismo de estos tiempos; pero no es así, porque como el ave Fénix renace de sus propias cenizas (*El Ferro-Carril*, 04 de febrero de 1869, n.º 03, Editorial).

Se presentan así dos claras formas en las que la producción de verdad será el centro del debate: o se realiza por medio del método mágico o por medio del método científico. No obstante, dicha clasificación no debería llevarnos a un plano de fragmentación. Perdura algo de racionalidad en la magia, se atribuye un sentido, se realizan cálculos; así como hay algo de magia en la ciencia, donde su gran creencia es la del método. En este sentido, la racionalidad no debe ser identificada como ciencia, ya que la razón no es solo científica, hay un componente de lo político, de lo ético que también se encuentra operando. Fueron testigos de esta doble condición tanto las modalidades de gimnasias visualizadas, como el juego de carnaval y su capacidad transformadora. Se trata de prácticas que avivaron la discusión en torno a la verdad de los cuerpos. En este sentido no se identificaba el pensamiento científico como el único lugar, el único camino para comprender los acontecimientos en los cuerpos.

Sin duda que estas tensiones operaron en los discursos civilizadores, por el desarrollo de las prácticas corporales, como efecto de una disputa en torno a la consolidación y legitimación del Estado nación, teniendo en los reglamentos y

edictos una herramienta central. Ello implica decir, en primera instancia, que la elección o difusión de ciertas prácticas y no otras fue realizada en el marco de una lucha de poder-saber que procuró distinguir lo civilizado de lo que no lo es y que puso al bárbaro y al salvaje como su principal amenaza.

Para finalizar, este trabajo se realizó con la intención de poner de manifiesto el conjunto de resistencias y luchas que cada una de las prácticas corporales identificadas tuvo en su puesta en funcionamiento en los diferentes momentos de un país que buscaba salir de aquella diversidad que lo pobló en sus inicios. Por eso el presente artículo no puede más que evidenciar estos movimientos, que son a la vez los movimientos de la historia, una historia viva, contradictoria, constante y llena de vacíos. Por ello entiendo que las consideraciones y propuestas que se trazan tienen más fuerza por los debates y discusiones que abren, más que por el cierre o finalización de un trabajo.

Fuentes consultadas

El Siglo (1863-1880). Montevideo. 1ª época, año 1, n.º 13, 31, 46, 67; 2ª época, año 2, n.º 209; 2ª época, año 5, n.º 1013, año 7, n.º 1590.

El Ferro-Carril (1869-1871). Montevideo. año 1, n.º 03; año 2, n.º 289.

Montevideo Cricket Club (1946). Montevideo. Reglamento del Montevideo Cricket Club.

Referencias

AISENSTEIN, Á. (2006). «Cuerpo, escuela y pedagogía», en A. AISENSTEIN y P. SCHARAGRODSKY (coords.), *Tras las huellas de la educación física escolar argentina: cuerpo, género y pedagogía. 1880-1950*, pp. 19-47. Buenos Aires: Prometeo.

AGAMBEN, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos. (Publ. orig. 2001)

ALONSO SOSA, V. (2015). *Circo en Montevideo: una aproximación etnográfica hacia el arte y los artistas circenses en la contemporaneidad* (tesis de maestría). Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

ARDAO, A. (2008). *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República. (Publ. orig. 1950)

BARRÁN, J. P. (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay: la cultura «bárbara» (1800-1860)*. Montevideo: Banda Oriental.

——— (1995). *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos: la invención del cuerpo*. Montevideo: Banda Oriental.

BENJAMIN, W. (2009). *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

CRISORIO, R. y M. GILES. (2009). *Educación Física: estudios críticos de Educación Física*. La Plata: Al Margen.

DOGLIOTTI MORO, P. (2012). *Cuerpo y currículum: discursividades en torno a la formación de docentes de educación física en Uruguay (1874-1948)* (tesis de maestría). Montevideo: Universidad de la República.

- ELIAS, N. (1992). «Introducción», en N. ELIAS y E. DUNNING, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, pp. 31-81. Madrid: Fondo de Cultura Económica. (Publ. orig. 1986)
- FOUCAULT, M. (1985). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial. (Publ. orig. 1981)
- (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: De la Piqueta.
- (1996). «¿Qué es la ilustración?», en M. FOUCAULT, *¿Qué es la ilustración?*, pp. 83-111. Madrid: De la Piqueta. (Publ. orig. 1984)
- (2006). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Publ. orig. 1997)
- (2013). «Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología», en M. FOUCAULT, *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, pp. 223-265. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2013). «¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault», en M. FOUCAULT, *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, pp. 269-287. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LAZZAROTTI FILHO, A. et al. (2010). «O termo práticas corporais na literatura científica brasileira e sua repercussão no campo da Educação Física», en *Movimiento*, n.º 1, pp. 11-29.
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R. (2012). *Saber del cuerpo: una exploración entre normalismo y universidad en ocasión de la educación física (Uruguay, 1876-1939)* (tesis de maestría). Montevideo: Universidad de la República.
- y C. SERÉ QUINTERO (2013). «La anatomía es el destino: la educación física y el saber del cuerpo», en E. GALAK y V. VAREA (comps.), *Cuerpo y educación física: perspectivas latinoamericanas para pensar la educación de los cuerpos*, pp. 87-102. Buenos Aires: Biblos.
- RUGGIANO LOPEZ, G. (2016). *Ser un cuerpo educado: urbanidades en el Uruguay (1875-1918)* (tesis de doctorado). Campinas: UNICAMP.
- SCHARAGRODSKY, P. (comp.) (2011). *La invención del «homo gymnasticus»: fragmentos históricos sobre la educación de los cuerpos en movimiento en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo.
- SOARES, C. L. (2006). «Corpo, conhecimento e Educação. Notas Esparsas», en C. L. SOARES (org.), *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados. (Publ. orig. 2001)
- VIGARELLO, G. y R. HOLT (2005). «El cuerpo cultivado: gimnastas y deportistas en el siglo XIX», en A. CORBIN, J. J. COURTINE y G. VIGARELLO (comps.), *Historia del cuerpo*, pp. 295-352. Madrid: Taurus.

Expectativas e produção de corpos no esporte: eficiências, deficiências

DANIELLE TORRI

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

Introdução

O esporte de alto rendimento é um dos fenômenos mais marcantes da tradição moderna, comportando, entre outros, parte significativa dos ideais de beleza e de desempenho que permeiam o imaginário de nossa experiência histórica.¹ Os corpos dos atletas, suas performances graciosas e fortes, são frequentemente classificados como espetaculares. Seus corpos são modelos de perfeição. Talvez não exista entre as atividades humanas, outra que simbolize com tamanha potência, ideais de velocidade, eficiência, força, e até mesmo, por meio dos recordes, de imortalidade.

Embora o esporte tenha espalhado seus domínios para várias práticas corporais, *esportivizando-as* e aumentando a disseminação desses modelos corporais, parece que no que se refere ao alto rendimento para pessoas que possuem alguma deficiência —o paradesporto— há particulares que definem a ordem das coisas. Este oferece um *modelo de performance* para os que nem sempre são considerados para tais feitos. Além disso, os corpos, por alguns considerados desviantes, geralmente não são lembrados como belos, como aqueles esculpidos de boa parte dos atletas, antes, sim, servem como modelo de superação e para discursos de inclusão.

Na maioria das vezes, esses corpos são lembrados por aquilo que lhes falta, um braço, uma perna, ou ainda as destrezas tão cultuadas no esporte, tais como coordenação, velocidade, força, eficiência, de modo que, quase sempre se mantêm no interior de uma normatividade corporal, sendo vistos, portanto, como

1 Uma versão preliminar deste texto foi publicamente apresentada no II Congresso Bianual da Associação Latina de Filosofia do Esporte (ALFID, Porto, Setembro de 2016), tendo sido logo publicada: TORRI, D.; VAZ, Alexandre Fernandez. Técnica e Estética no Esporte Paralímpico. *Revista Portuguesa de Ciências do Desporto*, v. 16, p. 15-23, 2016. O texto compõe o Programa de Pesquisas Teoria Crítica, Racionalidades e Educação (V), financiado pelo CNPq. Externamos o agradecimento aos participantes do I Coloquio Estudios sobre la educación del cuerpo realizado em Montevideu de 15 a 17 de maio de 2018, principalmente a Cecilia Seré Quintero.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

«anormais». Tal «anormalidade» dos corpos tem origem, pelo menos em parte, no enfoque médico, tanto porque o corpo é assunto de saúde, com todas as consequências que daí se desenvolvem, como também porque o esporte para pessoas com deficiência nasceu das atividades de reabilitação em um hospital para recuperação de soldados feridos na Segunda Guerra. Esse modo de ver e entender a deficiência não leva em consideração que os padrões são construídos socialmente, de maneira que, segundo Camargo (2018, s/n) a anormalidade: «é produto de uma construção coletiva e que os processos discriminatórios são arquitetados pela própria sociedade». Assim, os corpos que não «inteiros» são sempre encarados como faltantes, diferentes, anormais, necessitando de recuperação por meio de enxertos, próteses e tratamentos. Por ser o esporte uma atividade de excelência da performance, esquece-se o quanto há de humano em ser diferente já que, até mesmo corpos que não possuem uma deficiência, apresentam grande variabilidade.

O campo da Estética contemporaneamente tem se dedicado a pesquisar o campo esportivo como um de seus objetos. A produção de beleza corporal e também gestual tem figurado como elemento de investigações importantes, como é o caso de trabalhos de Hans Ulrich Gumbrecht. Talvez seja ele o autor contemporâneo mais interessado em mais bem entender o arrebatamento que o esporte parece provocar. Gumbrecht tem se dedicado a tentar descrever a experiência estética que acontece quando se assiste a esportes. O autor, baseando-se na obra de Kant, principalmente em seus escritos sobre o belo, tenta entender como a beleza presente no esporte pode inspirar tantas pessoas a acompanharem o fenômeno e despertar sentimentos de prazer, proporcionando o que o filósofo de Königsberg descreve como uma experiência estética livre e desinteressada. Dessa forma Gumbrecht entende que assistir esportes não tem qualquer ganho prático na vida das pessoas, mas as retêm fascinadas ante o desenrolar das contendas esportivas. Trata-se apenas de um sentimento interior de prazer ou desprazer, que não seria baseado em conceitos, mas, que conjuga opiniões que se aglutinam, fazendo que várias pessoas possuam o mesmo gosto, o que Kant (1993) chamou de universalidade objetiva. No Brasil, Gonçalves e Vaz (2017), inspirados em parte nos escritos de Gumbrecht, têm se dedicado a mais compreender o esporte como um *artefato estético* que gere prazer ao ser assistido e também desfrutado. Os autores se dedicam a entender o esporte perguntando-se sobre a possibilidade de uma obra esportiva.

Gumbrecht, no livro *Elogio da Beleza Atlética* (2007) dedicou-se a descrever a atração que sente e a beleza que acredita estar presente no esporte. Para mais bem descrever as sensações que experimenta assistindo ao esporte, desenvolveu o conceito de *fascínios*,² que seriam os condensadores do interesse e da beleza presente no fenômeno. Este fascínio seria algo que intermediaria a performance e o ato de julgá-la.

2 Os fascínios elaborados por Gumbrecht são sete: Corpos esculpidos; sofrimento diante da morte; graça; instrumentos que aumentam o potencial do corpo; formas personificadas; jogos como epifania e timing (2007, p. 109).

O fascínio se refere ao olhar que é atraído – e até paralisado – pelo apelo de algo que é percebido (em nosso caso, a performance atlética). Mas, ela também capta a dimensão adicional da contribuição do telespectador. (Gumbrecht, 2007, p. 109)

Se a estética esportiva é ainda um tema relativamente novo, quando nos dedicamos a investigar o esporte para pessoas com deficiência, as pesquisas são ainda mais escassas. Embora as competições possuam o mesmo caráter agonístico, estético e sejam estruturadas de maneira muito semelhante ao esporte convencional, as pesquisas são em sua grande maioria, relacionadas ao rendimento físico- biológico desses paratletas. Por um lado, como afirmamos, pela ainda incipiente produção que entende o esporte como objeto estético e, por outro, talvez, porque corpos deficientes raramente são considerados como legitimamente aptos para serem vistos e admirados. Esse olhar com muita frequência está presente apenas quando os corpos dos paratletas são objetos de grandes feitos e vitórias, fazendo com que a deficiência seja esquecida, ou pelo menos colocada em segundo plano, pois o rendimento, de um corpo deficiente ou não, é um dos fins mais importantes do esporte. Se este corpo serviu à vitória, sua deficiência é louvada em nome da superação das adversidades, mas dificilmente será lembrado pela possível beleza que tenha produzido.

Temos nos dedicado a pesquisar uma possível estética para a análise do esporte para pessoas com deficiência. Para tanto, neste texto tentamos nos aproximar dos escritos de Gumbrecht. Utilizamos o conceito de *fascínio* por ele elaborado elegendo duas de suas formas, que nesse momento mais nos ajudam. Outros certamente poderiam ser eleitos e, como o próprio autor aponta, fazem uma composição do quadro analítico por ele elaborado. A *beleza corporal* dos atletas de alto rendimento, que o autor denomina *Corpos* – em nosso caso, os corpos dos atletas deficientes, é o primeiro deles; O segundo fascínio diz respeito à incrível simbiose entre homem e maquinaria, indicada por Gumbrecht como *instrumentos*, no nosso caso, ela aparece entre as próteses e as cadeiras de rodas e os corpos dos paratletas.

Corpos

O primeiro fascínio escolhido por nós é também o primeiro que o autor elege para a análise do esporte. Chamando de *Corpos*, o autor inicia descrevendo o fascínio provocado pela beleza corporal dos atletas. Gumbrecht inicia destacando a beleza do ginásio grego e sua semelhança com a modelação corporal moderna. O autor se refere ao prazer dos espectadores em assistir ao desfile de corpos perfeitos durante seus desempenhos atléticos. Do espaço fechado da academia, a beleza dos corpos esculpidos atinge também os que estão fora dela, e, no caso do esporte, suas imagens repetidas à exaustão servem como modelo e inspiração. Entretanto, se pensarmos em corpos em que há falta de um braço, uma perna,

talvez aqueles cuja expectativa de beleza coincide com os parâmetros hegemônicos, se frustrem. Possivelmente o fascínio esteja apenas em ver um corpo deficiente cruzar a linha de chegada, jogar basquete, ou saltar grandes distâncias. As imagens dos atletas paralímpicos são sempre mostradas no momento da competição e raramente fora delas. Quando isso acontece, o discurso utilizado tenta sensibilizar o olhar para a dificuldade do atleta em superar suas deficiências. Entretanto, todo atleta vence adversidades, já que o treinamento esportivo para o alto rendimento é um processo extenso e de grande exigência. Os corpos dos atletas com deficiência parecem ser quase *que tolerados* nos espaços em que a perfeição corporal é a norma.

Quando se torna eficiente e símbolo de superação o corpo dos atletas paralímpicos passa a ser digno de nota e então de ser admirado. Pois, de outra maneira seu corpos disformes e deficientes raramente são mostrados e cultuados como os dos atletas dos esportes tradicionais, sendo a beleza um conceito não muito utilizado para cultivar o corpo “anormal”, mas lembrado apenas pelos resultados que ele proporciona. Fortes eleticamente formados como os dos atletas não deficientes, os corpos deficientes são geralmente mostrados, porém, em momentos que antecedem ou estão na competição, isto é, durante suas impressionantes performances. Raramente aparecem quando se apresentam sem as próteses, sem as cadeiras, precisando arrastar-se na pista, ou quando são levados até ela por carrinhos puxados por auxiliares. Parece-nos que esses corpos são consentidos somente no momento em que a performance acontece. Quando seus corpos se mostram frágeis e, é claro, deficientes, são esquecidos e até mesmo escondidos, pois dificilmente vemos imagens dos atletas paralímpicos nesses momentos. A beleza parece estar somente presente na cesta realizada ou quando o atleta que cruza a linha de chegada, em raras vezes em que o corpo é elogiado.

Para Camargo (2016), as competições para pessoas com deficiência, mais precisamente os Jogos Paralímpicos, oferecem uma possibilidade para desconstruir a ideia de eficiência apresentada pelo esporte de rendimento e colocar em xeque o que ele, apoiado em (McRuer; Wilkerson, 2002), chama de «corporenormatividade» (p. 1347). Embora, concordemos com o autor quando afirma que a partir da prática de pessoas com deficiência e da inclusão de corpos não normativos (como é o caso de Oscar Pistorius, que competiu entre atletas não Paralímpicos) se pode pensar outros modelos esportivos, haveria que considerar que o esporte paralímpico acontece de maneira não muito diferente do esporte convencional. A eficiência é a regra, pois os jogos são organizados da mesma maneira. Para Camargo (2016), seriam práticas dissonantes com potencialidade para colocar sob tensão a ideia de eficiência presente no esporte. Entretanto, da forma como essas competições hoje acontecem, nos parece que o esporte para pessoas com deficiência acaba por afirmar o modelo esportivo, já que, diferentemente da forma como muitas vezes é entendido, de que os esportes para pessoas com deficiência são principalmente adaptados para esses atletas, os corpos dos atletas com deficiência – assim como, aliás, acontece no convencional, mas em

menor escala talvez – também se adaptam às regras previamente estabelecidas em tais esportes. Por exemplo: O futebol para amputados. Camargo afirma que este esporte adapta-se permitindo o uso de atletas que utilizam muletas para a realização do jogo. Por outro lado, podemos afirmar que são também os corpos com deficiência dos atletas que se adaptam à separação por gênero, as classificações, às regras do futebol para poderem tomar parte do jogo. Do mesmo modo, outras modalidades têm regras modificadas para permitirem a entrada dos atletas com deficiência, mas a dinâmica esportiva corrente continua ditando a forma como esses atletas competem.

O desempenho e a eficiência também, ainda delimitam as performances desses atletas tendo em vista o discurso exaustivamente repetido de *superação* quando uma performance bem realizada acontece. Em se tratando de beleza gestual, somente o corpo deficiente que realiza um feito espetacular é reconhecido. O que nos parece, reforça a *corponormatividade*.

Isso talvez nos permita dizer que esses corpos são reconhecidos como atléticos apenas no momento da performance, apenas diante dos resultados positivos. Talvez, apenas no momento da competição é que sejam vistos como atletas e nesse caso possuidores de um corpo que produz eficiência e possivelmente beleza. Sua condição de deficiente é sempre mais «presente» que a de atleta. Sua performance está sempre adjetivada. Isso talvez aconteça porque sua condição de deficiente parece negar a de atleta, pelo menos da forma como estamos acostumados a concebê-lo: sem deficiência, altamente treinado, belo, em uma palavra, perfeito. Assim, estamos acostumados a reconhecer este tipo de atleta, e aprendemos a admirar a beleza que ele comporta como modelo corporal. Apoiado em Kant, Gumbrecht nos diz que a sensação de prazer que sentimos ao assistir as performances nos leva a ter experiências estéticas com o esporte. Sensações compartilhadas por todos aqueles que se deixam afetar pelo fenômeno. Portanto, se não aprendemos a entender a condição de atleta de outra maneira, que não seja a da perfeição, aquela pela qual os atletas olímpicos são geralmente apresentados, não reconheceremos a possível beleza presente nos corpos deficientes. Jamais teremos sensações comuns de prazer ao assistir tais esportes.

Mesmo esportes altamente performáticos, como o basquete em cadeira de rodas, são pouco lembrados quando o assunto é a beleza presente nos gestos e nos corpos dos atletas. Gumbrecht, por exemplo, descreve a graciosidade da forma esculpida dos corpos dos atletas, mas não fala sobre o esporte para pessoas com deficiência, e em outros trabalhos acadêmicos, ou mesmo em matérias jornalísticas, este tema pouco aparece. Raras vezes, quando os atletas são especialmente vistos como bonitos, como, por exemplo, o atleta de remo Fernando Fernandes (um ex- modelo que se tornou atleta por conta do acidente que o deixou paraplégico) o tema aparece, ou ainda no caso da corredora cega Terezinha Guilhermina, famosa por usar cabelos adornados, uniformes e vendas coloridas para competir, quando tem sua vaidade enfatizada.

Mesmo altamente treinados, seus corpos não são cultuados da mesma maneira que os atletas do esporte tradicional. Isso nos permite afirmar que a beleza parece estar presente apenas na normatividade, pois, vários atletas são mostrados na tv e vendem todo tipo de produtos por meio da imagem que seus corpos apresentam. Porém, a maioria dos paratletas aparece apenas no momento que antecede a competição, como no momento que antecede as Paralimpíadas³ disputadas no Brasil, ainda que em muito menor volume que os atletas olímpicos. Isso sugere, então uma questão importante. Se os corpos com deficiência não são facilmente mercantilizáveis, em um mundo em que a forma mercadoria predomina como nunca antes, são eles mais dificilmente valorizados. O que poderia ser uma vantagem ético-política acaba sendo, no entanto, um problema, já que ser mercadoria menos valorizada faz com que o desempenho dos paratletas cresça devagar, uma vez que o esporte de alta competitividade exige condições materiais para os atletas que demandam vultuosos investimentos.

Se como Kant (1993) e depois Gumbrecht (2007), afirmamos que o prazer que sentimos vendo corpos graciosos provém do cotidiano, de nossa sensibilidade formada por meio dos discursos construídos sobre a beleza e pelas imagens exaustivamente repetidas, podemos inferir que não somos ensinados a reconhecer como belo um corpo que é deficiente, disforme. Antes, sim, como somos a todo momento presenteados com imagens incríveis de corpos fortes, ágeis e performáticos, mas não deficientes, é essa beleza que iremos reconhecer.

Instrumentos

Nosso segundo fascínio foi denominado por Gumbrecht, como *instrumentos*. O autor tem em mente a simbiose entre o equipamento técnico, ou mesmo animal e o corpo humano, para que haja um aumento de performance. Primeiramente destaca os carros como na Fórmula 1 e ainda os cavalos nas corridas, como se fossem extensões ou ainda complexificações do corpo humano perfeitamente ajustadas para fazer a performance acontecer de maneira ainda mais espetacular do que o desempenho meramente do corpo. Mesmo para o homem mais rápido do mundo, sua velocidade será menor que um carro da Fórmula 1 e também menos potente que as patas de um cavalo. Entretanto, quando juntos, treinados e simbioticamente ligados, homens e máquinas serão capazes de performances ainda mais avançadas.

Nós, por outro lado, temos em mente as cadeiras de rodas já citadas aqui, ou ainda as próteses dos atletas, indispensáveis para que a performance aconteça, mas que do mesmo modo potencializam o desempenho dos atletas. Em nossas

3 Da forma como entendemos o fenômeno, nos parece que as Olimpíadas e as Paralimpíadas compartilham do mesmo ideário. A exigência da perfeição, a separação por gêneros, espetacularização, eficiência entre outros. Mas, utilizamos a expressão o termo Paralimpíada por ser a forma como o campo se refere a esses esportes.

pesquisas, alguns atletas de basquete em cadeira de rodas afirmam que escolheram a modalidade pela velocidade que a cadeira proporcionava, diferentemente do dia a dia quando tinham que se deslocar com uso de muletas. Em uma corrida de Fórmula 1, o carro é obrigatório para que a corrida ocorra, da mesma maneira que uma cadeira é imperativa para o atleta cadeirante. Sem o uso do instrumento a performance não acontece. Sem o carro, não temos a corrida automobilística. Sem a cadeira o atleta não pode jogar basquete. Nos dois casos são necessários treinamentos para que corpo e máquina estejam perfeitamente combinados e se tornem um só, uma ligação que funcione impecavelmente. Entretanto, diferentemente dos carros e dos cavalos, as próteses e a até mesmo as cadeiras estão incorporadas nos corpos dos atletas em uma simbiose ainda mais eficiente. Essas próteses e cadeiras não só permitem que a performance aconteça, mas também aumentam consideravelmente a potência do corpo deficiente. Da mesma maneira que o carro potencializa o corpo «normal», mas «deficiente» para a corrida automobilística.

Para Gumbrecht é especialmente fascinante a capacidade do instrumento de alargar a condição humana, aumentando a força ou a velocidade do corpo, e também a capacidade desse mesmo corpo humano de adaptar-se à forma ou ao movimento do instrumento, e não do instrumento ao corpo. Da mesma maneira que a vara é indispensável para o salto que lhe corresponde, a cadeira o é para aumentar a possibilidade do corpo deficiente de realizar a performance. Sem um conjunto de varas (ou seja, sem um implemento *externo* ao corpo), o corpo de Yelena Isinbayeva jamais ultrapassaria os 5,06 metros, seu recorde mais recente. Da mesma maneira, sem a cadeira os corpos dos atletas deficientes não se deslocariam na quadra para realizar a partida de basquete. De forma semelhante, tanto os implementos de Isinbayeva, quanto os dos cadeirantes são desenvolvidos com avançada tecnologia.

O que fascina nos instrumentos para Gumbrecht, é a fusão do corpo do atleta, que sem o equipamento seria *deficiente* para tal empreitada e a possibilidade de aumento da performance dada pelo mesmo. A beleza está no acréscimo, naquilo que o instrumento e, por que não dizer, a técnica, oferece a mais em comparação ao que o corpo inicialmente pode. Quando fala em máquinas como os carros de Fórmula 1 ou os cavalos, que não são máquinas, mas também são instrumentalizados para aumentar a força do corpo humano, tem em mente a amplitude da potência que permitem, elevando as performances a planos extraordinários. Assim entendemos que nos atletas com deficiência a beleza que vemos e reconhecemos pode estar presente da mesma maneira, pois o equipamento cumpre o papel de possibilitar performances que não aconteceriam sem as próteses ou sem cadeiras.

Uma beleza singular

Quando pensamos nos atletas altamente treinados, mas ainda deficientes, que saltam distâncias espantosas sem uma das pernas, mas com a ajuda de uma prótese, nos parece tratar-se da mesma simbiose entre um corpo atleticamente forte e o equipamento que permite sua performance, como é o caso do salto com vara. Nos dois fenômenos, mas com maior ênfase à *in-corporação* tecnológica no primeiro caso, evidencia-se o fato de que sem horas de treinamento em que o atleta é preparado para entender o peso, o design e a simbiose de seu corpo com a prótese, o desempenho pode não acontecer como esperado. A beleza da hibridização perfeita entre maquinaria e o corpo humano apontada por Gumbrecht se coloca da mesma maneira que a ligação com as máquinas ou ainda com os cavalos no esporte tradicional.

A simbiose entre os atletas do basquete com suas cadeiras e os atletas do atletismo com suas próteses aponta uma presença muito marcante do aparato técnico que ajuda a dominar, disciplinar e potencializar o corpo deficiente, em um primeiro momento para a produção da vitória, mas que possibilita uma estética do esporte paralímpico.

Uma das possibilidades aqui colocadas diz respeito à capacidade do atleta de moldar-se à forma da prótese ou à da cadeira, numa combinação em que a performance dependeria dessa fusão. Para Gumbrecht essa hibridização tem origem na vida cotidiana, pois todos nós de alguma forma utilizamos algum tipo de prótese, algo que aumente a potência de nosso corpo, como, entre tantos, os óculos em relação à visão ou os computadores que ampliam nossa memória.

Quando pensamos em técnica, também nos chama atenção o alto nível de treinamento a que esses corpos são submetidos, da mesma maneira que no modelo convencional. O corpo precisa ser escrutinado, domado e estimulado para que suporte intensos níveis de treinamento e a competição. A técnica não está colocada apenas no equipamento, seja na prótese ou ainda na cadeira, antes sim em todo procedimento a que o corpo é submetido com vista à melhora da eficiência. Se, como afirmamos anteriormente, vencer ainda é o objetivo nos esportes, mesmo naqueles *adaptados*, a ideia de eficiência está do mesmo modo colocada, de forma que a corponormatividade criticada por Camargo (2016) se reafirma. Nas palavras do autor, quando se refere aos Gay Games e ao esporte paralímpico:

... o que quero chamar atenção é que as práticas corporais e esportivas inscritas nesses dois modelos competitivos apresentam (ou podem apresentar) um substrato comum, qual seja, a não reprodução de movimentos canonizados pelo esporte com vistas à performance, mas mesmo assim, obtenção de eficiência do gesto atlético. O que eu denominarei «práticas esportivas dissonantes» seriam manifestações atléticas que não se enquadrariam nos moldes de reprodutibilidade técnica dos gestos corporais do universo esportivo convencional e que, mesmo assim, obtêm resultados (Camargo, 2016, p. 1339).

Nos esportes para pessoas com deficiência, assim como nos convencionais, as performances dos atletas correspondem à maneira como seu corpo responde aos treinamentos e o que este corpo permite realizar. Porém, o que se espera dos corpos deficientes em competição é que atinjam a performance máxima, e que de algum modo alcancem o grau de reprodutibilidade técnica eficiente que leve ao melhor desempenho. Ainda que, não sejam comparados com o esporte convencional, o são dentro de suas próprias categorias do paralimpismo —em nome da igualdade formal de chances— e pelas atuações nas mesmas modalidades. A exigência e a eficiência estão do mesmo modo colocadas, ainda que não sejam realizadas pelos atletas olímpicos.⁴ Mas, entre eles mesmos são, a todo o momento, comparados, umas das principais premissas do esporte de alto rendimento.

Assim, diferentemente dos discursos de inclusão e integração que foram ao longo dos anos difundidos para dar visibilidade ao esporte paralímpico, estes, na verdade, reiteraram o caráter normativo do esporte, pois, nos parece, antes servem para «organizar» estas corporalidades «anormais», diferentes, ou ainda como afirma Camargo, dissonantes, de modo que possam ser espetacularizadas, assistidas e então admiradas. Pois, o que está em foco não são apenas seus corpos, mas as performances velozes e fortes que conseguem desenvolver.

Nossa hipótese aponta para o caráter normativo do esporte paralímpico subordinado ao esporte olímpico. As performances do fenômeno, de certo modo, parecem fomentar que os corpos dos paratletas façam parte do *mainstream* esportivo, de modo que não sejam considerados *de fora*. São dessa forma incluídos entre eles mesmos e só então podem ter suas performances admiradas.

As Paralímpiadas talvez sejam um modelo antecipatório do esporte em geral (Vaz, 1999). Talvez, por meio delas, se possa finalmente reconhecer que o corpo é falho e finito e que a hibridização entre ele e aquilo que possa aumentar sua potência é um caminho aceitável e mais do que nunca possível e presente. Talvez, junto com Camargo (2016), possamos pensar em práticas dissonantes, paralímpicas ou não, que discutam uma *corponormatividade* que já não consegue dar conta dos corpos contemporâneos.

Essas práticas reforçam o protagonismo do corpo no esporte, assim como a exigência de uma beleza presente ou produzida pela performance, ou ainda as expectativas colocadas sobre as práticas dos atletas/paratletas, seja no modelo convencional ou naquele para pessoas com deficiência. Sugerem ainda que há uma grande aproximação entre as versões paralímpica e olímpica do esporte, pois, entre outros aspectos, as exigências para o desempenho são as semelhantes.

4 Por vezes são também comparados aos atletas olímpicos, principalmente quando suas performances superam às performances dos atletas do modelo convencional. Nesse caso não são elas apenas destacadas, como também comemoradas, como no episódio de Markus Rehm, atleta de salto em distância que, por causa de seus resultados tem reivindicado competir entre os atletas olímpicos. Ou ainda como o atleta argelino Abdellatif Baka, que na classe T13, para atletas com deficiência visual, na prova dos 1500, em 2016, ganhou a medalha de ouro com tempo 2 segundos abaixo do atleta medalhista de ouro da mesma prova só que nos Jogos Olímpicos.

O corpo é sempre modelado, treinado, submetido a intensas doses de treinamento para que atinja o objetivo nos esportes, que é sempre vencer e atingir a performance máxima. É possível dizer, desse modo, que somos aparentemente todos deficientes frente à exigência de corpo eficiente que o esporte afirma. Assim, um corpo que não realiza uma performance esperada é deficiente frente ao esporte, mesmo que o atleta que o pratique não possua deficiência alguma (do modo como a entendemos). Se pensarmos nos exemplos que destacamos acima é possível afirmar que para atingir o desempenho que alcança com a vara, Yelena Isinbayeva possui um corpo deficiente e necessita de um instrumento, assemelhando-se com o cadeirante que demanda um instrumento para jogar basquete. Finalmente, são expressões da mesma sociedade em que tecnologia, velocidade, eficiência, desempenho e aparência, são valores inequívocos.

Tentamos seguir pensando nos corpos deficientes como potências de uma experiência estética, talvez ainda na produção de uma beleza singular, mas certamente expressão dos tempos contemporâneos.

Referencias

- CAMARGO, W. X. (2016). «Dilemas insurgentes no esporte: as práticas esportivas dissonantes», en *Movimento* (Porto Alegre), vol. 22, n.º 4, pp. 1337-1350.
- (2018). «Corpos, esporte e a ideia de normalidade», en GEICT, 9 abr/2018. Disponible en: <<https://geict.wordpress.com/2018/04/09/corpos-esporte-e-a-ideia-de-normalidade>>
- GUMBRECHT, H. U. (2007). *Elogio Da Beleza Atlética*. São Paulo: Companhia Das Letras.
- GONÇALVES, M. C. y A. F. VAZ (2017). «Corpo/matéria, gestos/material: para pensar uma estética dos esportes», en *Educação*, vol. 40, n.º 1, pp. 126-135.
- MCRUER, R. y A. L. WILKERSON (2002). «Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies», en *GLQ, A Journal of Lesbian and Gay Studies*, special issue, vol. 9, n.ºs 1-2, p. 23.
- KANT, I. (1993). *Crítica da Faculdade de Juízo*, en R. DUARTE (org.), *O belo autônomo: textos clássicos de estética*, pp. 47-112. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- VAZ, A. F. (1999). «Treinar o corpo, dominar a natureza: Notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal», en *Cadernos Cedes*, n.º 48, pp. 89-100.

El juego: notas para una investigación sobre uso, apropiación y valor

KAREN KÜHLSSEN BECA

Introducción

Con el juego como objeto central, en este trabajo se realizan consideraciones sobre los conceptos *uso*, *apropiación* y *valor*. El marco general de estas consideraciones es una investigación sobre la relación entre juego, tiempo libre e infancia en el contexto de un espacio público, para el caso, el parque Prado en la ciudad de Montevideo en el tiempo de domingo.¹ Se trata de referir al espacio como tal, su historia en relación con su fundación como parque público; se trata también, y sobre todo, del tiempo de domingo, un tiempo fuera de la obligatoriedad en las actividades que son cotidianas y del juego como forma de relación con un contexto material y simbólico.

Como cuestión fundamental nos ocupamos del juego como práctica social, considerando la relación entre juego y rito desde una doble perspectiva: por un lado, la categoría o carácter de profanación (Agamben, 2005) y, por otro, la perspectiva teórica de Lévi-Strauss (1968 y 2008) y su análisis de la relación mito-ritual. En este sentido, nos proponemos analizar las relaciones implicadas a partir del *uso* que se hace del juego y el juguete, de qué manera se podría valorar una *apropiación* del mismo y qué *valor* tiene el juego en ese posible devenir mercancía en las prácticas asociadas. De esta manera, el juego puede pensarse como posible forma de práctica desde donde puede emerger una manifestación distinta a ese carácter de *objeto* externo a ser consumido y pensar en una forma lúdica que habilite otra relación, otras relaciones.

Las estancias en el Prado en día domingo permiten reconocer prácticas en las que se observan en el juego formas que se pueden interpretar como sagradas, adivinatorias, religiosas, en sus derivas en los juegos sociales que conocemos hoy. El conocimiento y reconocimiento del parque Prado como espacio de esparcimiento en la ciudad, como podríamos referenciarlo hoy, ha transitado diversos procesos desde la fundación de la ciudad hasta nuestros días. Con el propósito de articular algunos de los intereses que operaron y operan sobre este es que nos

¹ El proyecto de investigación se denomina «Niños en domingo. Infancia, juego y tiempo libre en el parque Prado». Se realiza en el marco de la Maestría en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Cuenca del Plata de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar), a la vez que se inscribe en el grupo de investigación Educación, Sociedad y Tiempo Libre (ISEF-Udelar).

orientamos a recomponer lo que ha sido en tanto espacio simbólico, espacio que hoy encontramos como materialidad en la que conviven restos de historias que le dieron vida durante más de doscientos años. La posibilidad de narrar acontecimientos vinculados al espacio del parque tiene como fundamental cometido esbozar un mapa de ciertas formas del esparcimiento que han sido y son constitutivas de un patrimonio cultural que consideramos necesario revisar.

El mito como orden

Apelamos a estudios historiográficos y antropológicos para pensar el juego desde una perspectiva que trascienda aspectos técnicos o meramente descriptivos. En ese sentido, nos valemos de los estudios sobre el mito y el ritual, sus relaciones, las formas que adquiere lo social y las relaciones que se establecen desde distintas perspectivas. De esta manera podemos identificar elementos de una teoría general de lo social entre los que se destacan las formas rituales y los mitos. Es con Claude Lévi-Strauss que podemos pensar el orden social emparentado o establecido a partir de un lazo con una estructura mítica. Por otra parte, varios de los investigadores a los que hace referencia han incursionado en los relatos etnográficos que describen las costumbres, conocimientos y creencias de distintos grupos aborígenes de diversas zonas en varios continentes, fundamentalmente en regiones del mundo vinculadas a colonias europeas. La perspectiva etnológica de Lévi-Strauss presenta las complejidades de las organizaciones sociales estudiadas en sus múltiples factores constitutivos, desde las guerras y las migraciones hasta las disputas de prestigio o el intercambio. Estos trabajos introducen aspectos fundamentales para pensar los elementos de la cultura que constituyen la estructura de lo que podemos llamar *producción de verdad*, siguiendo la pista de la relación entre lo divino y lo profano. Las narraciones en torno al funcionamiento de las prácticas mágicas en las sociedades investigadas por Lévi-Strauss refieren a las formas en que dichas prácticas se activan como funcionamiento:

Pero al mismo tiempo se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia, y que esta se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquel cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza (Lévi-Strauss, 1968, p. 152).

A partir de estas observaciones de Lévi-Strauss acerca del funcionamiento comunitario, podemos establecer un análisis del que se desprende una triple relación. Por un lado, vemos la eficacia de la magia y la autenticidad que implica la creencia en ella por parte de los integrantes de la comunidad, por otra parte, el lugar del hechicero y su eficiencia, por último, el hechizado y su referencia en la situación, sus miedos.

En el proceso de la movilización conceptual orientado a construir un problema en relación a la cuestión del juego y su relación con el mundo mítico nos encontramos con la forma de funcionamiento con referencia en la estructura en relación a la creencia y a la verdad. Citemos el ejemplo de Lévi-Strauss (1968) sobre un estudio de Stevenson de los indios zuni: un muchacho es acusado de brujería e intenta por todos los medios negarlo y, al darse cuenta de que no conseguía una defensa eficaz, decide reformular su postura e intenta construir un relato que explicaría cómo obtuvo sus poderes. El muchacho inventa que sus antecesores le dejaron unas plumas con las que le transfirieron el poder y, de esa manera, llegan hasta su casa donde necesita romper las paredes hasta encontrarlas. Lo que sucede cuando encuentran la «pluma mágica» es que se verifica algo del orden de la verdad:

Ahora tenían la certeza de que el muchacho había dicho la verdad... El acusado, preservado como testigo, aporta al grupo una satisfacción en la verdad, infinitamente más densa y más rica que la satisfacción en la justicia que hubiera procurado su ejecución (Lévi-Strauss, 1968, p. 157).

Este testigo se transforma en garante de cierto orden y coherencia social a través de ese proceso. De acuerdo con Lévi-Strauss, el personaje de Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero. La forma mítica colabora en la explicación del mundo terreno en ese doble juego que veníamos desarrollando y a la vez establece una relación con lo divino; la pluma adquiere —como forma material— un valor simbólico en el establecimiento de una verdad social en ese grupo. Desde esta perspectiva que vincula eficacia simbólica y estructura social incursionamos en el análisis de las prácticas de juego a efectos de establecer posibles relaciones entre juego, mito y rito.

El juego como forma

En el análisis del juego y su relación con la cultura es inevitable la referencia a Johan Huizinga. Este gran teórico del juego desarrolla su estudio en relación a una forma cultural que funciona como una abstracción de la vida corriente y que se lleva adelante desde la demarcación de un espacio separado de lo cotidiano. El autor cancela la distinción entre fe y simulación asociando el juego a la esfera de la cultura primitiva, a sus aspectos sagrados.

Es un juego sagrado, imprescindible para el bienestar de la comunidad, preñado de visión cósmica y de desarrollo social, pero es siempre un juego, una acción que, como la vio Platón, se ejecuta fuera y por encima de la esfera de la vida prosaica de la necesidad y de lo serio. (Huizinga, 2015, p. 51)

El juego permite ese ser fuera de la vida corriente pero a la vez resulta imprescindible para poder sostener el bienestar común; es la posibilidad de compartir a la vez que actualizar la cultura. Las generaciones adultas presentan al niño elementos materiales y simbólicos que lo aproximan a diversas expresiones de la cultura, marco de referencia para que el juego tenga lugar, que luego se ve

alterada en sus formas concretas en la medida en que se ve suspendida la cotidianidad. El mundo del juego implicaría una búsqueda en el pasado, una mirada hacia atrás orientada por los hilos que nos mantienen unidos a las generaciones pasadas, a los procesos que permiten establecer un relato coherente en un sentido individual y también colectivo.

En nuestro caso, intentamos colocar y ordenar los procesos que muestran la posibilidad de establecer la «forma mítica» a la que le atribuimos la *forma de juego* de prevalencia sobre el «contenido» del relato (Lévi-Strauss, 1968, p. 185). De esta manera, tanto en la forma como en la organización interna —como estructura concreta que adoptan los recursos específicos de expresión y representación para poner de relieve y plasmar el contenido específico— vemos en el juego este doble sentido. Igualmente, es fundamental reparar en el juego como funcionamiento en la estructura, como forma que mantiene (aunque sea de manera residual) observaciones, reflexiones, descripciones de modos sociales que se preservan en el tiempo.

Sobre la relación del juego con las diádas mito-ritual y sagrado-profano

Si se piensa en el elemento ritual implicado en el juego así como en las estructuras del mito, es de destacar el laberinto de esta relación que muchas veces se presenta compleja y confusa. En el desarrollo de estrategias para desatar este nudo, Lévi-Strauss refiere que así como para algunos investigadores en cada mito hay la proyección ideológica de un rito, como proposición de su fundamento, para otros el rito oficiaría como una ilustración del mito que podemos percibir en el plano del hacer. Pero en

ambos casos se postula una correspondencia, ordenada entre mito y rito; dicho de otra manera, una homología: sea cual fuere aquel al que se atribuye el papel de original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones. No se explica por qué no todos los mitos corresponden a ritos e inversamente; por qué esta homología solamente es demostrable en un pequeño número de casos; en fin y sobre todo, cuál es la razón de esta extraña duplicación (Lévi-Strauss, 1968, p. 211).

Nos interesa detenernos en el equívoco —Lévi-Strauss enfatiza esta cuestión— del pensar en la relación entre el mito y el ritual como una especie de causalidad mecánica, para proponer que es conveniente concebir «su relación en un nivel dialéctico, nivel accesible solo a condición de haber reducido previamente uno y otro a sus elementos estructurales» (Lévi-Strauss, 1968, pp. 211-212).

La perspectiva estructural desde la que consideramos esta cuestión la vinculamos con el análisis que realiza Giorgio Agamben (2005) en su trabajo *Elogio a la profanación*, donde muestra cómo lo sagrado y lo profano entran en vínculo con las distintas esferas de la vida y dentro de ellas la posibilidad del juego. De acuerdo a las valoraciones que hace Agamben sobre las cuestiones religiosas y su

manera de operar con relación al hombre es posible pensar en la posibilidad de definir la religión como la acción de transferir lo cotidiano, lo vulgar, lo corriente en términos de objetos, lugares y personas, a otro lugar, a otra dimensión, hacia lo trascendente. De esta manera, una separación que es factible está dada por la posibilidad de entender que hay otra esfera de lo social que habilita la distinción de dos ámbitos: el humano y el divino. ¿Qué implica esto?

Las implicancias de estas formas que podemos establecer en la relación dioses-hombres es una forma de separación constitutiva que, a nuestro entender, haría posible la existencia de una religiosidad que explica y da sentido a las formas de las prácticas sociales en su conjunto. El dispositivo² que opera allí como forma es el sacrificio mediante el cual es posible establecer esa separación que luego, en las formas del rito, puede ser restituido a la esfera profana (Agamben, 2005, p. 98). ¿Podemos decir que ese pasaje permite la mediación entre una práctica que implica la ritualización de un objeto en su forma y, por otra parte, que la profanación es atribuible a una manera de usar el objeto?

Si partimos de pensar que es posible referir a las cosas en términos de sagradas o profanas en esa relación dioses-hombres, el profanar su materialidad significa restituirlas al libre uso de los hombres.³ «Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular» (Agamben, 2005, p. 99). Este uso particular lo vinculamos a la posibilidad del juego, al jugar como una práctica distanciada de las formas de lo sagrado que, sin embargo, tiene una conexión constitutiva, primaria con él.

Como hacíamos mención al comienzo del trabajo, la proveniencia del juego y su rol en las sociedades de diferentes épocas y lugares ha sido expuesta por varios autores que refieren y analizan prácticas culturales de lo más diversas. En varios de esos autores podemos encontrar la relación de las prácticas lúdicas y las formas de religiosidad en las ceremonias de distintos pueblos.⁴ Émile Benveniste (citado por Agamben, 2005, p. 100), refiere a las formas que derivan de estas ceremonias:

Si lo sagrado se puede definir a través de la unidad consustancial del mito y el rito, podremos decir que se tiene juego cuando solamente una mitad de la operación sagrada es consumada, traduciendo solo el mito en palabras y solo el rito en acciones.

2 *Dispositivo* como mecanismo que regula, en este caso, la separación o pasaje de una esfera a otra (Agamben, 2005, p. 98).

3 La idea de restitución asociada a la de profanación permite pensar de qué manera funcionan las órbitas de esa relación en las posibilidades de establecer vínculos con el mundo material. En ese sentido el autor cita trabajos como los de Henri Hubert y Marcel Mauss en sus estudios comparativos (Agamben, 2005).

4 En esta referencia podemos ver autores vinculados a estudios culturales e históricos como Émile Benveniste, Marcel Mauss, Lévi-Strauss, Johan Huizinga, Roger Caillois y, desde otra perspectiva, aunque articulable, Walter Benjamin. A nivel regional también se encuentran algunas referencias a esto en investigadores asociados a la filosofía y a la teoría de la cultura, por ejemplo: Alexandre Fernández Vaz, Graciela Scheines o Daniel Vidart.

Su potencia estaría en la «conjunción del mito que cuenta la historia y del rito que la reproduce y la pone en escena» (Agamben, 2005, p. 100). Pensar en la significación del juego como ruptura de esa conjunción es el carácter que asumirá —permitiendo vincularlo a signos de profanación que de alguna manera invierten esa relación y se ven en las *formas* del juego, en sus prácticas lúdicas, en el aparecer de gestos— una reproducción de lo social.

La posibilidad de jugar del niño establece una ruptura con las formas sagradas pero también con cualquier otra forma de práctica social perteneciente a otras esferas, como la del derecho, la economía, los roles, desplegando un carácter profano que hace un uso particular de las cosas, de los juguetes.

Por su parte, el mito, como dice Agamben, cuenta la historia, narra, hace prevalecer la estructura lingüística en esa práctica y de alguna forma abandona el ritual. Desde esta mirada es que podemos otorgarle el carácter de secular, y aquí es donde parece pertinente introducir elementos de la teoría marxista sobre la relación entre hombre y naturaleza. Esas categorías son la base de sus estudios sobre las necesidades, sobre el trabajo y la producción, elementos que tienen como corolario el concepto de *forma mercancía* y componen la crítica de la economía moderna o, más precisamente, de la economía política. Para Marx,

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema (2008, p. 43).

Aquí aparecen referidas cuestiones vinculadas a las necesidades en sus formas más elementales, emparentadas a la supervivencia orgánica, las vinculadas a los sentidos, hasta las asociaciones con aspectos afines al deseo; en cualquier caso, lo central es la mercancía como forma. La cuestión de la forma mercancía tiene un directo vínculo con la relación forma-contenido en su posibilidad de objeto que los hombres intercambian como producto de los procesos de producción más diversos. En ese caso el *objeto* adquiere una forma social y un valor atribuible únicamente en la relación con otros objetos. La semejanza aplicable al tratamiento del juego como práctica social así como del juguete como objeto del jugar puede acrecentar nuestra lectura sobre el análisis del juego en estos términos.

Podemos decir que en el caso del juguete podría haber una doble magia, como objeto de ritual mágico pero además como mercancía en su carácter de objeto puesto en juego a partir del proceso de producción industrial. Sin embargo, en el caso del juego, podríamos decir que mantiene el primer carácter pero subvierte, tal como dice Agamben, el segundo. Aquí es imprescindible introducir la dimensión de *uso*⁵ que los niños habilitan en esos juegos, juegos con objetos, materiales en desuso o la reutilización de partes, restos, desde los que generan nuevas invenciones, proclamando un uso distinto que rompe con su finalidad adulta y que, según Agamben (2005), «entregan a la humanidad». En esta entrega que podría interpretarse como subversión en la que el uso deja

5 «La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso» (Marx, 2008, p. 44).

de ser el social o culturalmente previsto aparece entonces la posibilidad de suspender el valor de uso socialmente establecido y atribuirle uno asociado a ese tiempo de juego que vale y aparece allí, en el presente, en el ahora.

Como vemos, según Marx, el valor de uso⁶ está asociado a su utilidad como objeto, en el uso que satisface una necesidad y siempre se le atribuyen dos elementos, el material extraído o propio de la naturaleza del objeto y el trabajo. De esta manera podemos poner a consideración la cuestión de la profanación del juego asociada a un uso que suspende el valor del objeto, cuando el niño juega con un objeto del orden de la economía o de cualquier otra de las esferas de lo social.

Consideraciones finales

Buscamos destacar, a través de este texto, las relaciones del juego y del juguete y su carácter ritual en la contemporaneidad, así como la valoración de esas prácticas sociales como formas de profanación según las categorías de Agamben, en articulación con la perspectiva marxista de mercancía, valor y uso. Encontrar, en la cuestión del uso y el valor en el juego, una forma posible de profanación de la economía en la mirada agambeniana, refiere de manera total a que «el juego como órgano de la profanación está en decadencia en todas partes. Que el hombre moderno ya no sabe jugar más lo prueba precisamente la multiplicación vertiginosa de juegos nuevos y viejos» (Agamben, 2005, p. 101). En la medida en que buscamos destacar las relaciones entre el juego y su carácter ritual con los argumentos que intentan valorar los vínculos entre juego y subversión, emerge esta perspectiva que presenta la Modernidad como decadente. Por todo esto tal vez podemos pensar en el valor del análisis del juego como forma de revalorización de su carácter profanatorio de las prácticas hegemónicas que monopolizan el mundo en la contemporaneidad.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- HUIZINGA, J. (2015). *Homo ludens*. Madrid: Alianza. (Publ. orig. 1938)
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. (Publ. orig. 1958)
- (2008). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica. (Publ. orig. 1962)
- MARX, K. (2008). *El capital (libro primero): el proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI. (Publ. orig. 1867)

6 «La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etcétera, es pues un valor de uso, o un bien. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo.» (Marx, 2008, p. 44)

Notas para una actualización de la crítica al tiempo libre a partir de las nuevas formas de trabajo

INÉS SCARLATO GARCÍA

Presentación

En este breve texto¹ se exponen algunos elementos de la vasta obra de Theodor W. Adorno respecto al devenir de la cultura en las sociedades burguesas capitalistas, atendiendo las referencias que el autor realiza al psicoanálisis freudiano. A partir de aquí, se proponen una serie de notas que se orientan a la actualización de la crítica al tiempo libre que realiza Adorno, a la luz de los cambios que las formas de trabajo adquieren en la sociedad contemporánea, para analizar posibles consecuencias en la tradicional relación trabajo-tiempo libre. En este sentido, algunas de las preguntas que guían este texto son: ¿cuál es la lectura de Adorno respecto a la cultura y al tiempo libre en la sociedad moderna?, ¿qué elementos de la crítica adorniana respecto al tiempo libre aportan para pensar la sociedad contemporánea?, ¿de qué modo las formas contemporáneas de trabajo afectan la dimensión del tiempo libre? Finalmente, se proponen una serie de reflexiones partiendo de algunas características de la empresa de entretenimiento *Netflix*, como elemento de la sociedad contemporánea que combina las posibilidades técnicas, éticas y estéticas de este tiempo y permite pensar la relación trabajo-tiempo libre.

Consecuencias de la vida en sociedad: crisis de la autonomía

Las proposiciones respecto a la cultura y el tiempo libre en Theodor W. Adorno parten de una hipótesis central: la promesa que se instala con la sociedad burguesa capitalista que postulaba la liberación de los hombres por medio de la razón y de la educación no se ha cumplido. Por el contrario, el individuo y su potencial autonomía se pierden como condición de su autoconservación en la sociedad que se limita a la pura adaptación: «mera relación natural inhumana» (Adorno, 2004, p. 89). Esta falta de autodeterminación que rige a los hombres

1 Lo que aquí se expone forma parte de la formulación del proyecto de tesis en el marco de estudios de Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata (Argentina), en estrecha relación con las problemáticas que competen al grupo de investigación Educación, Sociedad y Tiempo Libre del Instituto Superior de Educación Física de la Universidad de la República (Uruguay).

en las sociedades modernas se debe a la conformación de una subjetividad endu-
recida, cosificada, que Adorno (2004) analiza a partir del estudio freudiano de
las sociedades de masas:

cuando se habla de psicología social o de las masas, se suele prescindir de estos
vínculos y distinguir como objeto de la indagación la influencia simultánea
ejercida sobre el individuo por un gran número de personas con quienes está
ligado por algo, al par que en muchos aspectos pueden serle ajenas. Por tanto,
la psicología de las masas trata del individuo como miembro de un linaje, de
un pueblo, de una casta, de un estamento, de una institución, o como integran-
te de una multitud organizada en forma de masa durante cierto lapso y para
determinado fin. Una vez desgarrado lo que naturalmente constituía un nexo
único, parecería indicado considerar los fenómenos que se muestran bajo estas
particulares condiciones como exteriorizaciones de una pulsión especial, ya no
reconducible a otra: la pulsión social —*herd instinct, group mind*— que en
otras situaciones no se expresaría (Freud, 1992, pp. 67-68).

A partir del estudio de Le Bon (1895) sobre Psicología de las masas, Freud
destaca aquellas características que se expresan como condición de la masa,
«como exteriorización de una pulsión especial»: la social, no presentes en el in-
dividuo aislado. Lo que ocurre con la integración en la masa es la «merma de
rendimiento intelectual experimentada por el individuo a raíz de su fusión en la
masa» (Freud, 1992, p. 73), comportamiento que Le Bon habría identificado
con el estado hipnótico del individuo diluido en la masa o lo que Adorno (2004)
identificó como «la vida real de los hombres existiendo ciegamente, entregán-
dose ciegamente a las relaciones en curso» (p. 87). Se trata de una integración
que le impide al individuo pensar, autodeterminarse; por el contrario, lo que le
rige es el comportamiento irracional de la masa que se conduce ciegamente por
medio de la sugestión y el contagio, en pro de su supervivencia. Tal es la figura
del «autómata carente de voluntad» caracterizado por Le Bon y analizado por
Freud (1992, p. 73).

Más allá de una necesaria adaptación de los hombres a las relaciones y pro-
cesos sociales, Adorno identifica cómo el principio de adaptación ha regido en
el concepto de educación y de cultura de la sociedad burguesa, tornándose el
esquema de dominio progresivo: «la cultura ha acentuado, inversamente, donde
se entendió como configuración de la vida real, de forma parcial, el momento de
la adaptación, ha acostumbrado a los hombres a amoldarse los unos a los otros»
(Adorno, 2004, p. 88). El problema mayor se instala cuando ese «autómata ca-
rente de voluntad» presente en la masa se instala como «signo de una época». El
individuo es incapaz de regirse por sí mismo; aun en soledad le sigue silencio-
samente la masa. En palabras de Adorno (2004, p. 96) «la violencia del conjun-
to sobre el individuo se ha extendido hasta tal desproporción que el individuo
tiene que repetir en sí mismo lo deformado». Este mecanismo es analizado por
Adorno (2009) a partir de diferentes manifestaciones presentes en las socieda-
des capitalistas, como el caso del deporte:

por una parte puede tener un efecto antibárbaro y antisádico mediante el *fairplay*, la caballerosidad, el respeto a los débiles, pero por otra parte en alguna de sus modalidades y de sus procedimientos puede fomentar la agresión, la rudeza y el sadismo, sobre todo en las personas que no se exponen al esfuerzo y a la disciplina del deporte, sino que lo contemplan; en las personas que suelen rugir en los estadios (p. 605).

Esta pérdida de la individualidad que es arrastrada en el comportamiento irracional de la masa es consecuencia de la imposibilidad de superar la minoría de edad. La «mayoría de edad» a la que alude Adorno, como alcance de una autonomía del individuo (sin que esta implique una ruptura con la mediación social), proviene de Kant y su respuesta a la pregunta «¿Qué es la ilustración?» (publicado originalmente en 1784) y está en el centro de las preocupaciones en torno a la educación en Adorno. En «Educación después de Auschwitz», Adorno (2009) aborda esta concepción kantiana como la «única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz». Esta manifestación de la barbarie, en sus más altos niveles, como otras en la historia de la humanidad, ha sido posible por la existencia de una conciencia cosificada de los hombres: «una conciencia ciega para todo lo que ha llegado a ser» (Adorno, 2009, p. 608). El esfuerzo porque Auschwitz no se repita exige tomar partido por una educación que invoque «la fuerza de reflexionar, de autodeterminarse, de no colaborar» (Adorno, 2009, p. 603).

Industria cultural: pseudocultura y negación del ocio

El concepto de industria cultural es formulado por Adorno y Max Horkheimer (2009) en su libro *Dialéctica de la Ilustración* tras abandonar la expresión cultura de masas, en tanto esta última produciría el efecto de pensar que se trata de una cultura que surge espontáneamente de las masas, una especie de arte popular (Adorno, 1967). Por el contrario, la industria cultural implica para Adorno la configuración de un sistema que confecciona organizada y racionalmente los productos para el consumo de las masas y que determina en gran medida ese consumo: «la industria cultural es la integración deliberada de sus consumidores, en su más alto nivel» (Adorno, 1967, p. 9). En tanto las masas no son más que un elemento de cálculo para esta maquinaria, no son sujeto sino objeto de la misma. Lo que rige es el principio de mercantilización, sin importancia del contenido, tornando los productos culturales en mera mercancía de intercambio.

La cultura de masas se presenta deliberadamente como su contrario, el negocio (Adorno, 2009, p. 166), y con esta entrega a la administración se anula la posibilidad de la cultura misma:

Al subordinar todas las ramas de la producción espiritual de la misma forma al único objetivo de cerrar los sentidos de los hombres, desde la salida de la fábrica por la tarde hasta la llegada, a la mañana siguiente, al reloj de control, con los sellos del proceso de trabajo que ellos mismos deben alimentar a lo largo de todo el día, esa subsunción realiza sarcásticamente el concepto de

cultura unitaria, que los filósofos de la personalidad opusieron a la masificación (Adorno, 2009, p. 176).

Nuevamente, el problema mayor recae en lo que, una vez instalado en la subjetividad, impide, prohíbe, deforma el potencial humano. Un ejemplo de las consecuencias de la socialización de la pseudocultura viabilizada por la industria cultural es dado por Adorno (2004) cuando refiere al libro estadounidense de Sigmund Speath que, para hacer accesibles y hacer reconocibles algunos temas sinfónicos principales, utiliza como método incorporarles letra. Por el contrario, Adorno señala: «el medio auxiliar de la difusión sabotea lo difundido». Una vez incorporadas estas nuevas versiones «les resultará prácticamente imposible liberarse alguna vez las letras y escuchar la música como lo que es» (2004, p. 106).

Los bienes culturales son neutralizados, petrificados al pretender su socialización:

eso se consigue adaptando los contenidos de la educación, a través del mecanismo del mercado, a la conciencia de los que estaban excluidos del privilegio de la educación, teniendo esta como primera meta transformarlos [...] la estructura social y su dinámica impide que los bienes culturales sean asimilados de forma viva por los neófitos (Adorno, 2004, p. 93)

En esta misma línea Adorno (1993) refiere al tiempo libre como una categoría histórica, lo que exige pensarla como tal y que remite, en definitiva, a la sociedad de masas. El tiempo libre constituye una suerte de negación de la clásica concepción acerca del ocio (cuyos orígenes pueden remontarse hasta Aristóteles); mejor aún, su reconversión en un tiempo que se define por su entrelazamiento con el trabajo asalariado, esto es, con el tiempo no libre. En esta oposición, el tiempo libre permanece «encadenado a su contrario» (Adorno, 2009, p. 573), adquiriendo rasgos esenciales del tiempo de trabajo asalariado, propio de la sociedad capitalista. Como analiza Adorno, en la medida que aumenta la productividad en el trabajo en condiciones de falta de libertad, estas mismas pasan a determinar las reglas de la existencia. En el tiempo libre se prolonga esta falta de libertad que rige en el tiempo de trabajo, tornándose parodia de sí mismo. Así, y en tanto subproducto de la industria cultural, el tiempo libre se impone como obligación y norma bajo la forma de los hobbies: como aquellas ocupaciones con el fin de «matar el tiempo», no han de recordar en nada al trabajo «presumiblemente para que después trabajemos mejor» (Adorno, 2009, p. 575).

Hacia una actualización de la crítica al tiempo libre

lo que habría que hacer
es comprender la incomprensibilidad,
deducir la opacidad de una sociedad
autonomizada e independiente de los hombres
a partir de las relaciones existentes entre ellos.
Hoy más que nunca la sociología
debería comprender lo incomprensible,
la entrada de la humanidad en lo inhumano
(Adorno, 2001, p. 12)

La crítica que desarrolla Theodor W. Adorno al devenir de la cultura como pseudocultura bajo la forma de la industria cultural y al tiempo libre como un subproducto de esta ha sido objeto de cuestionamientos. Están los que apuntan a la negación de la posibilidad de agencia por parte de los individuos (Jáuregui, 2008) o aquellos que señalan el carácter elitista de su postura respecto a la cultura de masas (cf. Featherstone, 1991). Sin embargo, parece importante señalar el lugar que toma la crítica en Adorno (2004, p. 94) que toma el riesgo de trascender la mera descripción de los hechos, procurando identificar el «espíritu de una época»:

Sin embargo, no pretendería subsumir de forma indiferenciada a todos los seres humanos y a todos los estratos sociales bajo ese concepto, sino construir una tendencia, proyectar la fisonomía de un espíritu que determina también entonces el signo de una época, aun cuando hubiera que reducir todavía mucho su dominio de validez tanto cuantitativa como cualitativamente. Innumerables trabajadores, pequeños empleados y otros grupos pudieran no caer aún dentro de las categorías de la pseudocultura, debido no en pequeña medida a la conciencia de clase que siempre sigue viva aunque se vaya debilitando (Adorno, 2004, p. 94-95).

Este «atreverse a ir-demasiado-lejos de la especulación» se torna condición de posibilidad de su teoría:

lo primero que habría que hacer es descubrir la sociedad como bloque universal erigido entre los hombres y en el interior de ellos. Sin esto, toda sugerencia de transformación solo sirve al bloque, bien como administración de lo inadministrable, bien provocando su inmediata refutación por parte del todo monstruoso. El concepto y la teoría de la sociedad solo son legítimos si no se dejan seducir por ninguna de las dos cosas, si perseveran negativamente en la posibilidad que les anima: expresar que la posibilidad corre el riesgo de ser asfixiada (Adorno, 2001, p. 18).

La pregunta se dirige entonces a la actualidad de esta crítica a la sociedad burguesa capitalista desarrollada por Adorno. ¿Se trata de una tendencia aún presente en la sociedad contemporánea? Duarte (2011) trabaja de forma minuciosa para mostrar la vigencia de la industria cultural como operador en

la estructura social contemporánea. Featherstone (1991) apunta a la necesidad de trascender los cuestionamientos a la obra de estos intelectuales y retomar aspectos de su teoría como elementos para pensar el presente. En tanto, el pasaje de las sociedades capitalistas al nuevo capitalismo o sociedades de consumo (Jameson, 2002) implicó una maximización de los efectos de la industria cultural y asistimos al consumo de ilusiones culturales como forma mercancía (Featherstone, 1991). Por otra parte, Sennett (2000) identifica como uno de los elementos distintivos del nuevo capitalismo, más allá del mercado global y el uso de las nuevas tecnologías, a las nuevas formas de organizar el tiempo y, especialmente, el tiempo de trabajo. En su análisis, se detiene en los impactos de estas formas de trabajo en la conformación de una subjetividad acorde a las nuevas demandas productivas.

El tiempo libre que describe Adorno es propio del sistema fabril que rige las sociedades capitalistas hasta mediados del siglo XX. Este sistema es caracterizado por Sennett (2000) por su cualidad rutinaria, donde el tiempo es organizado cronológicamente y de forma lineal. La permanencia, estabilidad y el acumulado de experiencia son premiados bajo la lógica de la antigüedad. En este marco, también el tiempo libre adquiere carácter rutinario y predecible. Es posible organizar las horas de descanso así como las regulares vacaciones adquiridas por derecho laboral.

Las premisas del mercado laboral contemporáneo se erigen contra este principio de rutina y de las instituciones jerárquicas, piramidales y burocráticas. Desde el análisis de Sennett (2000) el horario flexible es uno de los elementos de este nuevo régimen que combina las tres premisas sobre las cuales se estructura: «reinención discontinua de las instituciones», «especialización flexible» y «concentración sin centralización». El primero, según Sennett, tiene consecuencias irreversibles sobre nuestra forma de percibir el tiempo. La nueva lógica empresarial prima la adaptación a los cambios permanentes y discontinuos, cambio flexible que implica una ruptura en la percepción de continuidad y, por tanto, una ruptura con el pasado. «Hay razones más fundamentales que impulsan al capitalismo a buscar el cambio radical e irreversible, por más desorganizado e improductivo que sea. Y la razón se relaciona con la inestabilidad de la demanda del consumo» (Sennett, 2000, p. 52). Este da lugar al segundo elemento, que apunta a obtener productos más variados y cada vez más rápido, adaptándose a su corta vida. La especialización flexible «conviene a la alta tecnología» que posibilita el acceso inmediato a los datos del mercado global. Estos mecanismos requieren de la rápida resolución, por eso es apropiado para un pequeño grupo de trabajo (contra la lógica piramidal, jerárquica y burocrática), y una «disposición a dejar que las demandas cambiantes del mundo exterior determinen la estructura interna de las instituciones» (2000, p. 53). El último elemento implica la desagregación vertical que organiza la dirección en pequeños grupos de trabajo con muchas tareas diferentes, conformando una red de relaciones desiguales e inestables. «No es más sencilla sino más intrincada, ya no tiene la claridad de

la pirámide» (2000, p. 57). La flexibilidad se instala como nuevo imperativo y promesa de mayor libertad. Sin embargo, Sennett (2000, p. 48) se ocupa de demostrar que «la repugnancia a la rutina burocrática y la búsqueda de la flexibilidad han producido nuevas estructuras de poder y control en lugar de crear las condiciones de liberación».

Si el tiempo libre es determinado por su contrario, el tiempo de trabajo, adquiriendo sus rasgos característicos, ¿qué consecuencias se producen en el tiempo libre en la medida que se instala la lógica de la flexibilidad laboral? El pasaje del cine o la televisión como entretenimiento a formatos bajo demanda como los que ofrecen algunas empresas de internet, como es el caso de *Netflix*,² podría ser un ejemplo a analizar. Un estudio minucioso de este dispositivo ameritaría distinguir al menos tres elementos, sin que esta enumeración pretenda ser acabada. Primero, el lugar que este dispositivo ocupa en la sociedad contemporánea: ¿dónde se encuentra *Netflix*? En segundo lugar, lo que la herramienta propone en tanto estructura y funcionamiento: ¿cómo se organiza y opera?, ¿qué productos ofrece?, ¿qué criterios se toman para la producción y venta de los productos?, ¿cuáles son los criterios de distinción entre los productos?, ¿cómo se estructuran los distintos productos? En tercer lugar, la dimensión de los usuarios: ¿cuál es el uso que le dan los usuarios al dispositivo?, ¿en qué tiempos y espacios es utilizado?, ¿qué relaciones de sociabilidad propicia?

Estas preguntas exceden el propósito de este breve texto en el cual se proponen una serie de reflexiones como primer acercamiento al problema que ameritarán ser profundizadas y puestas a prueba a partir de la investigación empírica.

Anotaciones sobre *Netflix*

Las nuevas modalidades de series «a la carta» permiten adaptarse a la vida cambiante y flexible del trabajador/consumidor. Ya no es necesario, ni posible, esperar el horario de la telenovela o trasladarse de la casa para asistir a una película de dos horas. Este producto se adapta a las distintas disponibilidades de tiempo libre, ofreciendo la posibilidad de asistir, en minutos, a un producto que asegura la fidelidad del usuario en los siguientes ratos libres. Pero, así como cada fracción de hora es aprovechable, ofrece la posibilidad de gozar por diez horas, veinte o incluso todo un fin de semana de un producto, al menos hasta que una

2 Empresa estadounidense fundada por Reed Hastings y Marc Randolph en 1997. Desde entonces ha pasado por una serie de transformaciones en su servicio, alcanzando a proveer contenido *online* de entretenimiento a todo el mundo. En el año 2015 se inaugura como empresa productora de largometrajes, películas, series... originales que forman parte de los productos disponibles en la plataforma. Su acceso es a través del pago de una cuota mensual que varía, según la elección del plan (básico, estándar o *premium*), entre 8,99, 10,99 y 13,99 dólares respectivamente, en Uruguay. La diferencia entre estos planes está en la calidad de definición de la imagen y la cantidad de pantallas conectadas de forma simultánea (ver: <<https://media.netflix.com>> y <<https://www.netflix.com/uy/>>).

obligación no postergable llegue o finalice una temporada y sea necesario esperar por la siguiente. Este formato hasta pone en cuestión la forma tradicional del tiempo libre, en su relación más simple y directa con el trabajo (de oposición complementaria), como tiempo de reposo. Sin embargo, esta libertad de disponer cada cual de su tiempo se reafirma como ilusión del trabajador exitoso.

A la vez que se instala el tiempo como propiedad del individuo, se afirma la imposibilidad de abstenerse, de no adherir a lo dado en los formatos más flexibles y confortables. Diversión asegurada que impide salirse de ese transcurrir placentero y autómatas que, por involuntario, nada demanda al sujeto más que dejarse llevar.

Todos los utensilios que nos rodean son fetiches, sustancias dotadas de fuerzas que hay que saber dominar. Al contrario del usuario, que permanece pasivo y que solo tiene que dejarse llevar, el producto es activo, sociable, cálido: casa «inteligente», teléfono intuitivo, reloj parlante, automóvil que dice «cinturón» cuando uno olvida abrochárselo, aparatos que se ponen en funcionamiento con una palmada, despertador que obedece a la voz. El objeto es un amigo, ni más ni menos. «Cómeme», «bébeme», «alquílame», nos imparte la orden de consumirlo con toda la impaciencia de la pareja que se entrega. Está a nuestra disposición, nos desea ardientemente. Adquirirlo significa darse a sí mismo los medios de mejorar la propia existencia, de actuar sobre el mundo. Estas mercancías múltiples que hacen el bien al mismo tiempo que nos van bien están en realidad más vivas que nosotros. (Bruckner, 1996, pp. 55-56)

Parece oportuna la preocupación de Adorno respecto a lo que los productos pseudoculturales, reducidos a meras mercancías,³ producen sobre la subjetividad. Los nuevos formatos de entretenimiento no invitan, sino que se imponen por sobre las posibilidades de optar del individuo. El dispositivo está creado de tal modo que no es necesario esperar, tampoco levantarse ni mover un solo dedo para continuar consumiendo el producto que, sirviéndose de un inteligente mecanismo, predice a la vez que produce el interés del consumidor. El usuario se remite a responder a lo que le es dado. Al igual que con la desagregación vertical en las formas flexibles de trabajo, en las que el trabajador queda sometido a una red de interdependencias que desdibuja la lógica jerárquica (Sennett, 2000), también estos productos de entretenimiento enmascaran las relaciones de dominio que las constituyen. El usuario no llega a entender y, por tanto, tampoco dominar el funcionamiento intangible y anónimo del dispositivo.

El esfuerzo, contraindicado para el tiempo libre, es requerido para salirse de ese estado hipnótico de diversión asegurada: «vivir amenazados por el demonio del aburrimiento, al que conjuramos con la solución maníaca de llenar todo hueco con la estopa de la diversión y de lo *cool*» (Núñez, 2013). Los nuevos entretenimientos se presentan como las formas de lidiar con la ansiedad de la vida

3 Sobre un análisis de la pérdida de cualidad de las cosas en el mundo moderno por la universalización del principio de intercambio capitalista que ocupó a Benjamin y Adorno, consultar Zamora (1999).

contemporánea, que exige «exponerse al riesgo» y a un estado de vulnerabilidad permanente. Sin embargo, esta nueva afirmación de la mercancía como fetiche no cumple lo que promete:

Incluso el espectador patológico, el cretino más integral, todavía sabe establecer la diferencia entre su televisor y el mundo exterior. Siempre hay una vida después del supermercado y de la televisión, ese es el drama. Al consumismo no le reprochamos tanto su memez o su superficialidad como el incumplimiento de sus promesas, el no hacerse cargo totalmente de nosotros (Bruckner, 1996, p. 76).

«La vida es una fiesta» habría anunciado Bruckner (1996). También Núñez (2013) señala que el tiempo libre se constituye en una de las principales industrias contemporáneas que instala como obligación la diversión, llegando «a tocar y a contagiar al propio trabajo» que debe adecuarse al nuevo imperativo. En este sentido podría leerse una inversión de la fórmula de Adorno (2009) en la que el trabajo es quien determina los rasgos característicos del tiempo libre. Pero esta inversión no hace sino acentuar la mentira y cerrar el círculo de la mera supervivencia.

son literalmente los hombres mismos, en su ser así y no de otro modo, la ideología que, pese a su manifiesta absurdez, se dispone a eternizar la vida falsa. El círculo se cierra. Se requeriría hombres vivos para transformar el actual estado de endurecimiento, pero este ha calado tan profundamente en su interior, a expensas de su vida y de su individuación, que los hombres apenas parecen ser ya capaces de esa espontaneidad de la que todo dependería. (Adorno, 2001, pp. 17-18)

Referencias

- ADORNO, T. W. (1967). «La industria cultural», en T. W. ADORNO y E. MORIN. *La industria cultural*, pp. 7-20. Buenos Aires: Galerna.
- (1993). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Cátedra.
- (2004). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II: intervenciones entradas*. Madrid: Akal.
- y M. HORKHEIMER (2009). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- BENJAMIN, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata. (Trad. H. A. Murena)
- BRUCKNER, P. (1996). *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama.
- DUARTE, R. (2011). «Industria cultural 2.0», en *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, n.º 3, pp. 90-117.
- FEATHERSTONE, M. (1991). *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992). «Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras completas*, t. 18. Buenos Aires: Amorrortu.

- JAMESON, F. (2002). «El posmodernismo y la sociedad de consumo», en *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, pp. 14-38. Buenos Aires, Manantial.
- JÁUREGUI, C. (2008). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- NÚÑEZ, S. (2013) «Diccionario para los nuevos tiempos». Disponible en: <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Nunez/Diccionario_nuevostiempos11.htm>
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- ZAMORA, J.A. (1999). «El concepto de fantasmagoría sobre una controversia entre W. Benjamin y Th.W. Adorno», en *Tàula, Quaderns de Pensament*, n.º 31-32, pp. 129-151.

Sobre los autores

Luis E. BEHARES. Investigador en Ciencias Humanas. Profesor titular (retirado) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar). Docente libre del Instituto Superior de Educación Física (Udelar). Miembro del grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar). Coordinador emérito del Núcleo Educación para la Integración, Asociación de Universidades Grupo Montevideo (AUGM). Consultor de organismos regionales e internacionales.

Ricardo Luis CRISORIO. Profesor de Educación Física y doctor en Educación por la UNLP. Profesor titular de Educación Física 5 en el Departamento de Educación Física (DEF), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP). Docente investigador del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP-CONICET). Dirige el Centro Interdisciplinario Cuerpo Educación Sociedad (CICES). Es miembro del IdIHCS y de la Maestría en Educación Corporal en la FaHCE-UNLP.

Ana María FERNÁNDEZ CARABALLO. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Psicología y Educación por la Facultad de Psicología (Udelar). Licenciada en Psicología por la Facultad de Psicología (Udelar). Licenciada en Lingüística por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar). Psicoanalista, miembro de la *Ecole Lacanienne de Psychanalyse*. Profesora titular y directora de la línea de investigación Enseñanza y Psicoanálisis en el Departamento de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto de Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar).

Alexandre FERNANDEZ VAZ. Doctor por la Universität Hannover (Alemania). Profesor del Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) y del Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH). Coordinador del Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea, todos en la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Investigador en el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Karen KÜHLSSEN BECA. Licenciada en Educación Física (ISEF-Udelar). Estudiante de la maestría en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Cuenca del Plata (FCHE-Udelar). Profesora adjunta del Departamento de Educación Física, Tiempo Libre y Ocio del Instituto Superior de Educación Física (ISEF-Udelar). Responsable del grupo de investigación Educación, Sociedad y Tiempo Libre.

Gonzalo PÉREZ MONKAS. Licenciado en Educación Física (ISEF-Udelar). Magíster en Educación Corporal (UNLP, Argentina). Profesor adjunto del Departamento de Educación Física, Tiempo Libre y Ocio (ISEF-Udelar). Integrante del grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar) y del espacio de formación integral Interdisciplina, Territorio y Acción Colectiva implementado junto a docentes y estudiantes de Educación Física, Psicología, Trabajo Social y Arquitectura.

Jorge RETTICH. Licenciado en Educación Física (ISEF-Udelar). Estudiante de la Maestría en Enseñanza Universitaria (FHCE-CSE-Udelar). Docente del Departamento de Educación Física y Prácticas Corporales (ISEF-Udelar). Coordinador de la Práctica Docente Comunitaria de la Licenciatura en Educación Física. Integrante del grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar). Responsable del proyecto de investigación Enseñanza, Cuerpo y Experiencia. El estudio de sus relaciones en las prácticas preprofesionales de trabajo con la comunidad en la Universidad de la República (CSIC-Udelar).

Raumar RODRÍGUEZ GIMÉNEZ. Doctor en Ciencias Humanas (UFSC). Magíster en Enseñanza Universitaria (Udelar). Licenciado en Ciencias de la Educación (Udelar). Profesor de Educación Física (ISEF). Docente del Departamento de Pedagogía, Política y Sociedad (Instituto de Educación-FHCE-Udelar) y del Departamento de Educación Física y Prácticas Corporales (ISEF-Udelar). Coordinador del grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar) y de la línea de investigación Saber del Cuerpo, Educación y Política (FHCE-Udelar).

Inés SCARLATO GARCÍA. Licenciada en Educación (ISEF-Udelar). Magíster en Educación (UFSC, Brasil). Doctoranda en Ciencias de la Educación (FHCE-UNLP, Argentina). Docente asistente del Departamento de Educación Física, Tiempo Libre y Ocio y codirectora del grupo de investigación Educación, Sociedad y Tiempo Libre (ISEF-Udelar). Su trabajo se ha centrado en el análisis de políticas públicas uruguayas vinculadas a la producción y regulación del tiempo libre y sus consecuencias en la educación del cuerpo, particularmente, en la educación física. Actualmente trabaja en una actualización de la crítica al tiempo libre desde las nuevas formas de trabajo y consumo, a partir del estudio de *Netflix* como elemento que sintetiza las posibilidades, técnicas, políticas y estéticas de la sociedad contemporánea.

Cecilia SERÉ QUINTERO. Doctora en Ciencias Humanas (UFSC, Brasil). Magíster en Educación (UFSC, Brasil). Licenciada en Educación Física (ISEF-Udelar). Profesora adjunta del Departamento de Educación Física y Prácticas Corporales (ISEF-Udelar) y del Departamento de Educación Física, Tiempo Libre y Ocio (ISEF-Udelar). Es responsable de la línea de investigación Estudios sobre el Cuerpo y la Política (ISEF-Udelar) e investigadora del grupo de investigación Cuerpo, Educación y Enseñanza (ISEF-Udelar). Autora de libros, artículos y capítulos de libros en los que trabaja la cuestión del cuerpo en la política contemporánea, la formulación del cuerpo como propiedad y los aspectos teóricos, prácticos e ideológicos de la educación del cuerpo. Integra el Sistema Nacional de Investigadores (Agencia Nacional de Investigación e Innovación, ANII).

Danielle TORRI. Licenciada em Educação Física. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea (UFSC).



Teniendo como eje central el tema de la educación del cuerpo, en los textos reunidos en este volumen se abordan diversos objetos: el lugar del cuerpo en la constitución de los derechos individuales y del derecho a la educación, la discusión epistemológica y política sobre las proposiciones de las neurociencias en contraste con el psicoanálisis lacaniano, la relectura del dualismo cartesiano a la luz de la teoría freudiana de las pulsiones y la teoría del significante, el cuerpo como producción y reproducción de una relación imaginaria, la idea de la experiencia del cuerpo y su distinción con la vivencia, las prácticas corporales como fundamento de la educación corporal, la educación del cuerpo en términos de civilización y saberes, el deporte y la deficiencia corporal en los juegos paralímpicos en contraste con los olímpicos, la teoría del juego y sus relaciones con las categorías de uso, apropiación y valor, y la revisión y actualización de la crítica al tiempo libre.

Raumar Rodríguez Giménez

ISBN: 978-9974-0-1724-5



9 789974 017245