

Perspectivas antropológicas y filosóficas para la Educación Física: domesticación y liberación del cuerpo

Lanús, Giselle (FACDEF-UNT),

gisellechaplin@gmail.com

Resumen:

Este trabajo se propone indagar los conceptos de domesticación de los cuerpos y liberación en los cuerpos en el ámbito de la Educación Física. Vamos a referirnos a estos conceptos ya que ponen en cuestión la noción de sujeto y ponderan la construcción de la subjetividad desde el plano de la experiencia. Tendremos como horizonte de análisis los momentos históricos relevantes de la educación física en tanto observamos la incorporación en sus prácticas de perspectivas tales como: el sanitarismo/higienismo, lo castrense/militar, la psicomotricidad, la praxiología y el juego. Dichas perspectivas nos permiten analizar los vaivenes y tensiones que presentan concepciones y prácticas corporales que transitan entre modos domesticadores en la educación de los cuerpos como modos liberadores para los cuerpos en el ámbito educativo.

En el recorrido contemporáneo de la filosofía en relación con el cuerpo y el movimiento nos abocaremos a los posicionamientos domesticadores de la filosofía positivista por su influencia en el ámbito de la educación física argentina. Haremos una breve mención a las reflexiones filosóficas y antropológicas en torno a las técnicas corporales y las tecnologías que atraviesan los espacios educativos.

En referencia al tema de la liberación del cuerpo en clave filosófica expongo miradas de los estudios fenomenológicos que proponen una revalorización del cuerpo como instancia situacional-existencial. Agregó las nuevas perspectivas en torno al cuerpo y sus ámbitos educativos que dialogan con estos estudios. Analizo el término liberación y sus implicancias políticas en el concepto de cuerpo y las tensiones que se presentan en el campo de la educación física.

Palabras claves: liberación, domesticación, cuerpos, educación física.

Introducción

Los conceptos de domesticación de los cuerpos y liberación a los cuerpos en el ámbito de la Educación Física tienen como antecedentes de investigación lo desarrollado en mi tesis doctoral: *¿Domesticación o liberación del cuerpo? La Danza Contemporánea en Tucumán* (Lanús, 2024), donde he desarrollado una lectura de la relación entre filosofía y danza desde las concepciones de domesticación y liberación del cuerpo. El objetivo era mostrar las tensiones y los temas compartidos por la filosofía y la danza contemporánea. Dado que las referencias que se desarrollan en torno a la filosofía y la danza conducen a pensar en el tema del cuerpo y, particularmente los cuerpos en movimiento, junto a las formas de adquisición de los saberes corporales, entonces este trabajo transfiere varias de las concepciones filosóficas y antropológicas con las que se reflexiona sobre la danza para pensar la educación física.

Vamos a referirnos a estos conceptos ya que ponen en cuestión la noción de sujeto y ponderan la construcción de la subjetividad desde el plano de la experiencia. Tendremos como horizonte de análisis los momentos históricos relevantes de la educación física, en tanto observamos la incorporación en sus prácticas de perspectivas tales como: el sanitarismo/higienismo, lo castrense/militar, la psicomotricidad, la praxiología y el juego.

La domesticación del cuerpo implica un posicionamiento dualista que escinde al cuerpo de la mente, suscitado por un continuo movimiento de dominación de la razón hacia éste. Entendemos por liberación del cuerpo aquellas posiciones que iniciaron un rescate del cuerpo como lugar de conocimiento, junto a críticas con respecto a la preeminencia de la razón sobre el cuerpo. Las visiones domesticadoras y liberadoras del cuerpo no están delimitadas tajantemente. Un análisis profundo de cada posición nos muestra la impronta pendular entre ambas o las tensiones que se producen cuando intentamos poner fronteras visibles.

Domesticación de los cuerpos

Con respecto al concepto de domesticación podemos mencionar el análisis de Giorgio Agamben (2017, p. 25) que se vale de la expresión “el uso del cuerpo” que se lee al comienzo de la *Política* de Aristóteles (1254b 18) cuando trata de definir la naturaleza del esclavo para establecer la escisión entre alma y cuerpo a partir de una dimensión política en la que se establece que la obra del hombre es el ser-en-acto del alma según el *lógos*, la obra del esclavo es el uso del cuerpo, ser-en-obra y uso, que parecen yuxtaponerse punto por punto como *psychè* y *sôma*, alma y cuerpo.

En su libro *El uso de los cuerpos* (2017), inicia su recorrido mencionando el modo maquinal con el que concebían los griegos a los esclavos para trasladarnos en un proceso que conduce por una reflexión hegeliana que plantea el entramado filosófico-político en el que están implicadas las corporalidades y el goce: el trabajo del esclavo y el goce del amo. Continúa su itinerario para dar cuenta del uso aristotélico que se transforma en nociones actuales como la de *cuidado de sí* (Foucault) y la del *cuidado (cura) del ser del ser-ahí* (Heidegger) para establecer la noción de uso como “uso del mundo”. La traducción italiana de Agamben para “ser-a-la-mano” es *dimestichezza* que deriva de doméstico y que podría traducirse como “domesticidad” y que hace referencia a la presencia de la corporalidad atravesada por el uso y el cuidado. Utilizaremos el término domesticación desde este punto de partida para situarlo en la Educación Física.

La domesticación del cuerpo implica un posicionamiento dualista que escinde al cuerpo de la mente. Entre las reflexiones filosóficas que dan cuenta de procesos domesticadores del cuerpo encontramos la propuesta del positivismo francés, representado por Auguste Comte (1798-1857), que marca una fuerte impronta en el concepto de normalidad y su relación política con el cuerpo, que es heredera del mecanicismo cartesiano.

El objetivo de Auguste Comte (1798-1857) en sus *Principios de Filosofía Positiva* (1842:2012) es considerar a la filosofía positiva como una filosofía natural, reafirmando las ideas de Isaac Newton en sus *Principios Matemáticos para la Filosofía Natural*. La filosofía natural se posiciona desde el ámbito de la experiencia, de la observación, de la naturaleza. Esther Díaz (2000, p.228) recoge los conceptos positivistas de Comte que refieren a la sociedad como un organismo vivo para sostener que reforzaron un paradigma reduccionista que impulsaba una serie de analogías funcionales entre organismos y sociedades. Coloca como propiedad las consideraciones filosóficas que enuncia el

anatomista Blainville acerca de que: “[...] todo ser activo, y especialmente todo ser viviente, puede ser estudiado en todos sus fenómenos, bajo dos aspectos fundamentales; bajo el aspecto estático y bajo el aspecto dinámico, es decir, como apto para obrar y como obrando efectivamente.” (Comte, 2012, p. 81).

La anatomía, como modelo organizador de la sociedad se contrapone a las teorías sociales que abordan estas problemáticas, proponiendo el desmoronamiento de los modos económicos, sociales y políticos de ejercer el poder y la ciudadanía, tales como el marxismo o el anarquismo. El positivismo critica estas posturas cuando expone que su proyecto social era combatir la crisis política y moral de las sociedades que atraviesan una “anarquía intelectual” que debe adherirse a una “doctrina social común” para salir del estado revolucionario que Comte (2012, pp.91-92) describe como sinónimo del caos.

En sus *Lecciones de Filosofía Positiva* sostiene que las concepciones que se tienen acerca de los estados patológicos, se apoyan fundamentalmente en los conocimientos previos del estado normal respecto a esos órganos. Presenta lo patológico como casos particulares, en contraste con el estado normal que es homogéneo e universal, que construirá la base moral a partir de la cual mirará a la sociedad. En su obra *Lo normal y lo patológico* (1966), Georges Canguilhem (1966:2009, p.29) afirma que este singular tratamiento de las enfermedades muestra la insistencia positivista por determinar previamente lo normal y sus verdaderos límites de variación, antes de explorar metódicamente los casos patológicos. De ahí que el concepto de cuerpo en el positivismo estuvo determinado por la búsqueda de observaciones cuantitativas que permitan establecer el estado de lo normal como universal para ir hacia una homogeneización de las particularidades de las vivencias corporales que están atravesadas por circunstancias sociales, económicas, políticas y, a la vez, por construcciones culturales e identitarias - que el positivismo ha dejado afuera de su análisis- El cuerpo es inerte, neutral y funcional a una idea de normalidad que no ha poseído ningún cuerpo, porque si fuera así, entonces esos cuerpos límpidos no perecerían nunca.

Aquello que indica cuál es el orden de lo normal para los cuerpos desliza pretensiones políticas más que el establecimiento de una normatividad porque posee una doble cara. Por un lado, el desarrollo de parámetros con el que las subjetividades son medidas por un estándar de cuerpo “normal ideal”, por otro lado, establecer límites entre lo normal-ideal y lo anormal, traducidos desde un lenguaje cuantificado como lo que posee demasiado o demasiado poco. En consecuencia, el desarrollo de políticas sanitarias,

educativas, culturales, permitió aislar y marginar a aquellos que estaban fuera de los límites normales. Así lo menciona Pablo Scharagrodsky cuando da cuenta de los inicios de la Educación Física en Argentina hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX. La incorporación de las regulaciones, observaciones y disciplinamiento de las prácticas corporales en el sistema educativo y organismos públicos como el Departamento Nacional de Higiene o el Cuerpo Médico Escolar (Scharagrodsky, 2019, p.113) trajo consigo modos de concebir lo normal así como también modos de apartar a quienes no respondían a ello.

El positivismo y su posterior desarrollo hacen abstracción de las condiciones empíricas de los fenómenos del cuerpo. Canguilhem sostiene que esa continuidad hacia una homogeneidad olvida que: “[...] la *diferencia* sigue estallando en los extremos sin los cuales los estadios intermedios no podrían desempeñar en absoluto su papel de mediación, [...]” (Canguilhem, 2009, p.80).

Entonces, la importancia de la educación para el proyecto positivista residió en establecer para la mayoría de la sociedad aquéllo que ha sido concebido como normal *a priori*. Comte anhelaba que las masas populares accedan al conocimiento científico, pero no conlleva el propósito de un progreso, sino el establecimiento de un concepto político de normalidad que se impuso, y que aún hoy se impone, en favor de un determinado sector de la sociedad que, cada tanto, hace estallar las diferencias. La inclusión de la educación física mostraba que ya no se debía ser sano para ser civilizado, sino que también se debía formar un cuerpo con características propias del ideal civilizatorio occidental, un cuerpo fuerte pero a la vez disciplinado. Asimismo, esta medida contribuyó a remarcar los posicionamientos con respecto al género: el cuerpo femenino preparado para la reproducción de una ciudadanía fuerte y el cuerpo masculino fuerte para la construcción de un país que mira al desarrollo industrial a gran escala.

Por otra parte, en las filosofías contemporáneas que han reflexionado sobre las técnicas y tecnologías en todas sus variantes consideran que la relación entre cuerpo y técnica es parte de un proceso domesticador del cuerpo en la medida que muestra los diferentes modos de cómo ha sido considerado en esa relación. Frente a la definición de técnica como herramienta, útil o instrumento como medio-para, se presenta la *techné* como un saber-hacer especializado que nos ha legado la tradición aristotélica. Pero la aparición de las máquinas es un punto de quiebre respecto de las concepciones

aristotélicas. Ya no son los seres humanos los únicos portadores de la técnica sino que ella se desarrolla con mayor independencia, transformando la relación entre el sujeto y el objeto técnico.

Frente a las transformaciones vertiginosas de los objetos técnicos y, por ende, de nuestros modos de vida, las instituciones modernas (escuelas, fábricas, cuarteles, oficinas, hospitales, cárceles) que garantizaban la formación de cuerpos productivos y el control de la salud de las poblaciones han cesado en su eficiencia y ya no le es necesario forjar cuerpos productivos para la acumulación del capital. Los cuerpos transitan liberados pero a la deriva.

Todas aquellas tecnologías diseñadas para optimizar el cuerpo para el trabajo, el modelo que impulsa el movimiento corporal como la gimnasia, la educación física, los deportes o la danza pasan a cobrar el carácter de anacrónico para el sistema técnico-económico posfordista. Ahora, el objetivo del cuerpo en movimiento es parte del entramado del placer individual, del mercado de la cosmética o la construcción de un producto comercial del que se vale la autoayuda.

El cuerpo ingresa a las industrias culturales como un producto enmarcado en un concepto de libertad, se presenta como el simulacro de la libertad de elección: “puedo elegir qué cuerpo tener”. Estos recursos son muy utilizados en algunos ámbitos de la Educación Física, refuerzan un discurso del cuerpo como el único poseedor de una sabiduría que garantizará felicidad, paz y salud frente a la creciente no-libertad de los cuerpos reales. A ello se refieren Adorno y Horkheimer (1998, p.279) cuando hablan de la corporalidad en el entramado del capitalismo como una relación de amor y odio.

Liberación a los cuerpos

En la filosofía del siglo XX son numerosas las reflexiones en torno a los conceptos de libertad y liberación. En lo que respecta a este tema en particular, tomaremos las miradas que atraviesan la noción de existencia y lo que es experimentado desde el cuerpo con los otros cuerpos.

A partir del siglo XX, la perspectiva fenomenológica ofreció un nuevo panorama para la interpretación de la corporalidad. Muchos destacan que el inicio sucede con la

reflexión donde Edmund Husserl (1859-1938) pone el acento en temas relacionados con la vida, considerándola como un mundo pre-categorial y pre-lógico. En el Segundo Libro de *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica* (1952:2005) se refiere al cuerpo humano como un lugar de intercambio entre la naturaleza y la cultura, con ello quiere decir que nos movemos activamente entre ellas, el cuerpo es una naturaleza que actúa y, al hacerlo, construye un entramado cultural. Es el epicentro de todas las orientaciones que son realmente efectivas y conforman un horizonte intersubjetivo: “Esta experiencia es originaria porque es el punto de partida para alcanzar el conocimiento del propio cuerpo (*leib*) como diferente de cualquier otro cuerpo (*körper*) que se encuentre en el mundo.” (Mèlich, 2012, p.143). Merleau-Ponty sostiene que realizar el ensayo de una descripción directa de nuestras experiencias ‘tal como son’, sólo es posible desde un método que trata de describir no de explicar o analizar y, es por ello que, apela a Husserl, quien exhorta a ‘volver a las cosas mismas’ como método de descubrimiento de las situaciones propias de los seres humanos.

En *Fenomenología de la percepción* (1945:1985), Merleau-Ponty sitúa su mirada en la percepción, en el cuerpo que se desenvuelve en el mundo, en la reunión empírica de lo biológico, psicológico y social de éste. Su recorrido parte de las consideraciones husserlianas que hicieramos mención arriba: la distinción entre el cuerpo vivido atemática y prerreflexivamente como centro de una intencionalidad (*leib*) y el cuerpo sentido físicamente como un objeto más del mundo (*körper*) para abocarse a la comprensión de la facticidad humana, como una tarea en la cual el mundo siempre ‘está ahí’, antes de la reflexión.

El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, ser un cuerpo es conectarse con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos (Merleau-Ponty, 1985, p.100). Es la evidencia del mundo y de los objetos manejables, donde figura el proyecto de escribir o bailar, donde el enfermo encuentra la certidumbre de su integridad, donde el mundo no puede dejar de revelársele. El mundo se halla conectado con mi cuerpo en términos de los actos de éste o de las posibles acciones sobre ellos. Pero este cuerpo que es mío, es una estructura significativa que se enriquece gracias a la estructura temporal de su experiencia. Esta concepción fenomenológica nos lleva a entender la subjetividad como “conciencia encarnada” o “mente corporizada” en contraposición al “cuerpo-objeto” del cartesianismo o “cuerpo-célula” del discurso positivista (Córdoba, 2011, p.120).

El cuerpo en movimiento nos permite percatarnos de cómo es que habitamos el espacio y el tiempo, porque no se contenta con soportarlos pasivamente, los asume activamente, los vuelve a tomar en su significación original que se borra con la banalidad de las situaciones adquiridas.

El cuerpo no es solo movilizable por las situaciones reales, sino que también puede apartarse del mundo, aplicar su actividad a los estímulos que se inscriben en sus superficies sensoriales, prestarse a unas experiencias y, de modo más general, situarse en lo virtual. En el sujeto cada acontecimiento motor o táctil, por ejemplo, hace exaltar a la consciencia una sensibilidad de intenciones que van desde el cuerpo como centro de acción virtual hacia el cuerpo mismo o hacia el objeto. Es disponer de lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una actualidad.

Para Merleau-Ponty, los movimientos concretos y los movimientos abstractos son una distinción entre los movimientos del cuerpo y los de la consciencia, dado que comprende a la motricidad como intencionalidad, la consciencia no es originariamente un “yo pienso que” sino que es un “yo puedo”, término que extrae de los últimos escritos de Husserl, para mostrar que, casos como la visión y el movimiento, son maneras específicas de relacionarnos a unos objetos como experiencias donde se encuentra el movimiento orientado hacia una unidad intersensorial del mundo.

El movimiento que supone el “yo puedo” se diferencia del “yo pienso” porque el movimiento no es el pensamiento de un movimiento, el espacio corpóreo no es un espacio pensado y luego representado. Cuando realizamos el gesto del pie que se levanta hacia un objeto esférico, se encierra al objeto no como objeto representado sino un objeto hacia el que nos proyectamos. De esta manera, la consciencia es el ser-de-la-cosa por medio del cuerpo. Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, lo ha incorporado a su “mundo”. Mover el cuerpo es apuntar a través del mismo hacia las cosas, es dejarle que responda a la solicitud que éstas ejercen en él sin representación alguna. Las propuestas de la Educación Física que incluyen modos de concebir el movimiento de los cuerpos anudados al mundo que los circunda, ese estar de los cuerpos con y entre los cuerpos como lo es la enseñanza de los deportes o del juego desde perspectivas que se alejan de la mera repetición de estrategias tácticas se asemejan a lo que nos propone Merleau-Ponty.

La espacialidad y la temporalidad de nuestro cuerpo están aquí y ahora, nunca puede devenir pasado. En tanto que tengo un cuerpo que actúa a través del mundo, el espacio y el tiempo no son cosas que me son ajenas, yo no estoy en el espacio y en el tiempo, los objetos no me vienen a mí a partir de mi pensamiento acerca del tiempo y del espacio sino que soy del espacio y del tiempo y mi cuerpo está inmerso en ellos, los abarca porque ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, es ser del espacio, es la manera como se realiza como cuerpo:

Yo no soy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo. Nosotros no contemplamos únicamente las relaciones de los segmentos de nuestro cuerpo y las correlaciones del cuerpo visual y del cuerpo táctil: somos nosotros mismos el que mantiene juntos estos brazos y piernas, el que a la par ve y toca (Merleau-Ponty, 1985, p.167).

La designación “soy mi cuerpo” estaría indicando que aunque el pensamiento y la percepción del espacio se desliguen de la motricidad y del ser del espacio, solo han sido posibles gracias a que hemos sido introducidos, previamente, en el pensamiento y la percepción de éste por nuestro cuerpo.

Por otra parte, cuando define a la ‘habitud’ como la capacidad que posee el sujeto para poder responder a diferentes situaciones que nos provocan movernos, se pregunta cómo es que podemos colocar en el acto de entendimiento la capacidad de la ‘habitud’. Nos sugiere que la ‘habitud’ no es más que el cuerpo que ‘atrapa’ y ‘comprende’ el movimiento como la captación de una significación:

[...] adquirir el hábito de un baile, ¿no es hallar por análisis la fórmula del movimiento y recomponerlo, guiándose por ese trazado ideal, con el auxilio de los movimientos ya adquiridos, los del andar y el correr? Más para que la forma del bailar nuevo integre a sí algunos de los elementos de la motricidad general, se requiere, primeramente, que haya recibido una consagración motriz (Merleau-Ponty, 1985:160).

Esta revalorización del cuerpo en clave fenomenológica y existencial lo coloca en una posición liberadora frente a las teorías domesticadoras que muestran al cuerpo como un cuerpo-objeto (*körper*), porque el cuerpo es la realidad concreta de la existencia, de la conciencia y de la libertad, es allí donde sucede el mundo.

El término liberación

El término liberación posee una perspectiva genealógica que nos conduciría a una extensa narración de sus connotaciones políticas, filosóficas y antropológicas. Para el tema que nos ocupa expondremos aquéllas posiciones contemporáneas que nos conducen a establecer un vínculo con la noción de cuerpo y sus transformaciones.

El concepto de sujeto ha transitado toda su historia en compañía de nociones como liberación, libertad o autonomía. La modernidad cartesiana concibió al sujeto desde condiciones de una universalidad y trascendentalidad a priori pagando el precio de su vaciamiento empírico (Naishtat, 2014). Un sujeto considerado solamente desde lo ontológico y lógico queda reducido a un punto sin espesor ni contenido fáctico.

En el pensamiento contemporáneo, entran en crisis junto al sujeto cartesiano, las categorías de autonomía y libertad. Por tanto, la noción de sujeto se reconfigura en una red conceptual dotada de una multiplicidad lógica mayor donde cobran relevancia las dimensiones del lenguaje, lo social, lo histórico o lo corporal (Karczmarczyk, 2012, p.9). Las preguntas que se abordan se trastocan para situar modos descentralizados en los que aparece la alteridad, el juego intersubjetivo como ramificaciones para la reflexión crítica. Hacer referencia al cuerpo en relación con la libertad y liberación es zambullirse en las paradojas que encierra su lugar en el entramado de las subjetividades, donde se pasa del concepto de cuerpo al de corporalidades o cuerpo(s).

En *¿Qué es la política?*, Hannah Arendt plantea: “¿Tiene la política todavía algún sentido? [...] La respuesta es: el sentido de la política es la libertad [...]” (Arendt, 1997, p.61). Este interrogante proyecta problemáticas en las que el concepto de cuerpo es una rendija por donde se puede observar la distinción entre liberación y prácticas de la libertad. La Antigüedad clásica sostenía una precondition para el ingreso a la vida pública y política: la liberación de los quehaceres que sostienen la vida. La libertad se daba a partir del sometimiento de unos para que otros pudieran dedicarse a la política, a la acción y al discurso, es decir, que la política era posible entre quienes habían podido liberarse (Arendt, 1997, p.69). Este punto de partida muestra las condiciones materiales para que la política suceda. Esta materialidad dada en los cuerpos que se objetivan (esclavos) para que otros cuerpos se subjetiven (ciudadanos) plantea una dialéctica que bordea los

márgenes por donde discurren las prácticas de la Educación Física, en tanto observamos la relación que se establece en el vínculo docente/estudiante.

En *La condición humana* (1997)¹, Arendt desmonta y vuelve a montar la concepción de Marx sobre labor. El *animal laborans* se encuentra bajo la enajenación que produce el trabajo fabril, seres humanos que realizan tareas repetitivas (mover palancas, apretar botones, ajustar, desajustar, etc.) para sostener el proceso biológico de sus vidas, donde el cuerpo es meramente una parte de una maquinaria que produce y consume sin sentido alguno. Abandonar el mandato de la labor está en estrecha relación con el término liberación. La búsqueda de la automatización del mundo apunta a este despojarse de las actividades laborales, poder salir del camino de la repetición, de las rutinas sin fin para sostener nuestras vidas, despojarse de la alienación de los cuerpos y resquebrajar sus desigualdades, hacer estallar los márgenes entre cuerpos hegemónicos y cuerpos abyectos (Butler, 2019, p.28).

Mientras la actividad laboral responde al sostenimiento de la vida, todo lo que se construye se deshace en el acto de consumo, el trabajo de nuestras manos indica la lucha por la permanencia, la invención de dispositivos que trascienden el consumo, es decir, la cultura que se hace presente donde la acción y la palabra cobran sentidos. Si cabe la posibilidad de una liberación, la apuesta estaría aquí. La acción de los cuerpos junto a otros cuerpos donde es posible el deseo, donde sucede la política. Pero nos advierte que las técnicas se han puesto al servicio de la mera opacidad de satisfacer un consumismo que no responde, exclusivamente, a la preservación de la vida sino a la consagración del sistema económico dominante. Estamos envueltos en las paradojas en la que miles de seres humanos mueren de hambre, mientras se lanzan toneladas de alimentos por falta de compradores. ¿Cómo educar las corporalidades que se enfrentan a estas vulnerabilidades? ¿Cómo tiene que construirse ese llamamiento ético que se instale cada día en las clases de Educación Física de las escuelas públicas? ¿Cómo educar cuerpos con hambre?

En el mundo posfordista donde la automatización ha modificado las condiciones del trabajo, ya no reside solamente en la repetición de movimientos corporales sino en la

¹ A partir del término *vita activa* lleva a cabo un análisis filosófico donde consigna tres actividades: labor, trabajo y acción a nuestra condición humana: Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. [...] trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre [...] proporciona un “artificial” mundo de cosas, [...] La acción única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, [...] (Arendt, 1997, p.21-22).

repetición de discursos de venta de servicios y consumo masivo de objetos. En este nuevo tipo de *animal laborans*, la enajenación y alienación sucede en la ansiosa quietud del movimiento y la acción de la voz. Las corporalidades o el cuerpo han devenido un objeto de consumo que produce una reducción-identificación de la subjetividad con el cuerpo mediante la exigencia y el sometimiento para que se asemeje al cuerpo ideal, es decir, nuestro cuerpo-propio frente a las demandas se inscribe como un cuerpo-objeto-para-otro. Anabella Di Pego sostiene que esta reducción a un cuerpo-objeto es análoga a lo que ocurrió en los campos de concentración pero por mecanismos distintos donde el cuerpo es “[...] esclavizado en una imagen-mandato que puede incluso conducirlo a su propia aniquilación.” (Di Pego, 2014, p.109).

En Michel Foucault, la subjetivación y liberación son temas que transitan diferentes instancias de reflexión sobre la corporalidad. Principalmente, encontramos en sus investigaciones dos momentos en los que aborda el tema de la subjetivación: por un lado, una subjetivación impuesta por las relaciones de poder que se concibe como una forma de dominio en las que un sujeto se constituye como tal, en las que el disciplinamiento y el castigo son sus características sobresalientes. Por otro lado, la subjetivación designa los procedimientos por los que un individuo se transforma en sí mismo, es decir, en sujeto de sus prácticas y usos de sí pero ya no como forma de dominación (Tassin, 2012, p.47) sino como prácticas de libertad más que procesos de liberación. Esta consideración se encuentra presente en las etapas de formación del profesorado en Educación Física, tanto en la construcción de disciplinamientos propios para la adquisición de técnicas corporales como el aprendizaje de cómo enseñar prácticas corporales que devienen prácticas de libertad.

Para Foucault, la liberación es susceptible de ser reconquistada e investida por relaciones de poder donde se podrá afirmar la propia libertad cuando las invierta, las someta y las apropie: “[...] una relación ética consigo mismo” (Rebel, 2009, p.95). O como hemos hecho mención en referencia a las tecnologías del cuerpo, en las que éstas efectúan un proceso de subjetivación que lleva al sujeto a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior (Agamben, 1998, p.16).

Tanto Arendt como Foucault son reticentes acerca del término liberación porque se destaca más su importancia durante el breve período revolucionario que durante el inicio con el que se constituirá la libertad o, en términos foucaultianos, las prácticas de

libertad. En la liberación subyace un fondo humano que se ha encontrado y que podrá garantizarnos un salvoconducto hacia un estado permanente de libertad (Foucault, 1999, p.394). Pero, como bien señala, no es que desconfíe de los procesos de determinadas liberaciones que fueron necesarias como las de los pueblos colonizados o poblaciones atravesadas por relaciones de poder basadas en la dominación a partir del castigo y disciplinamiento extremos, sino que cuestiona cuáles son las prácticas de libertad que se instauran luego: “[la] liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que [...] esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política” (Foucault, 1999, p.394).

¿Se puede hablar de una liberación del cuerpo frente a una constante imposición de los mass media de un cuerpo virtual, liso, siempre sonriente, entrenado a nivel olímpico que invierte el lema “yo soy mi cuerpo” por el eslogan publicitario “mi cuerpo soy yo”? ¿Cabe la posibilidad de liberarse de esta imagería que nos conduce a ser nuestros “propios jefes” para lograr aquella imagen corporal que se repite una y otra vez en las publicidades? ¿Cabría comenzar a cuestionarnos las subterráneas estrategias de dominación que no son impuestas pero ejercen una fuerza arrasadora en nuestras existencias singulares? A la Educación Física, la danza o los deportes se les cuestiona y se las imagina como el ámbito donde se le exige hasta la imposible al cuerpo. Pero, ¿acaso no se ha trasladado esta condición a la vida cotidiana de las personas?

La liberación del cuerpo tiene el problema que enuncia Foucault cuando la analiza en relación con la sexualidad: “¿tiene algún sentido decir «liberemos nuestra sexualidad»?” (Foucault, 1999, p.395). Este mismo planteo vale para la expresión liberación del cuerpo que pone en cuestión Le Breton (2010, p.149) cuando afirma que esa liberación implica mecanismos de borramiento del cuerpo, de esa parte de nuestra subjetividad que nos constituye para imponernos modos de la corporalidad que nos separan o des-subjetivizan: “Liberación del cuerpo puede querer decir dos cosas: el proceso por el cual el capitalismo intenta liberarse de los cuerpos en el Pasillo de las mercancías; y el proceso por el cual el cuerpo recupera un papel central como objeto insuperable (de atenciones y cuidados)” (Alba Rico, 2011, p.3).

Conclusión

El camino que recorre la Educación Física es zigzagueante, cuando intentamos posicionarnos exclusivamente en posiciones domesticadores nos topamos con trayectos que construyen posiciones liberadoras y que se asemejan al desarrollo que llevamos a cabo con respecto a la filosofía que piensa los cuerpos. Desde la perspectiva de la formación técnica, la Educación Física implicaría una domesticación del cuerpo, más no bajo el plano de la dominación o la sujeción a la norma estrictamente. Aquí la domesticación del cuerpo se plantea como un modo de acceder y conocer el mundo. Tal como lo observamos en las reflexiones de Merleau-Ponty.

Podemos agregar que al concepto de domesticidad ante la concepción de cuerpo como uso y manejo, Agamben, le intercepta el de cuidado, un “cuidarse” que se hace presente ante la vulnerabilidad intrínseca del *cuerpo-en-el-mundo*. En la Educación Física como en la danza, el cuerpo deja de ser un mero objeto para ser su existencia, no se intenta liberar *del* cuerpo sino de liberar al cuerpo de las instancias domesticadoras de dominación.

Bibliografía

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1998). “Interés por el cuerpo”, en Adorno, Th.; Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Agamben, Giorgio (2017). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aisenstein, Ángela (2011). “Una perspectiva historiográfica de la Educación Física argentina” en Rozengardt, Rodolfo y Acosta, Fernando (Comp.). *Historia de la Educación Física y sus instituciones: continuidades y rupturas*. Buenos Aires: (Miño y Dávila Editores). Pp. 21-42.
- Alba Rico, Santiago (2011). “Liberar el cuerpo, liberarse del cuerpo”, en *Revista Nabarralde*. España: <https://nabarralde.eus/es/liberar-el-cuerpo-liberarse-del-cuerpo/>
- Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (1997). *La condición humana*. Buenos Aires, Barcelona: Paidós.

- Butler, Judith (2019). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Canguilhem, George (1966:2009). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI Editores.
- Comte, Auguste (1842:2012). *Principios de Filosofía Positiva*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Comte, Auguste (1844:2007). *Discurso sobre el Espíritu Positivo*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Córdoba, Marcelo (2011). “El «paradigma cultural» en la definición de los desórdenes de la imagen corporal: sus potenciales aportes para una teoría social corporizada de orientación crítica”, en D’hers, Victoria; Galak, Eduardo (Comp.), *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- Di Pego, Anabella (2014). “Subjetividad, cuerpo propio y arraigo terreno. Una relectura desde Hannah Arendt del debate Ricoeur-Parfit”. En Presas, Mario (Coord.). *En busca de la conciencia corporal*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Díaz, Esther (2010). *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, Michel (1999). “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Volumen II. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Husserl, Edmund (1952:2005). “Cuerpo y espíritu como unidad comprensiva: objetos «espiritualizados»”, en Husserl, Edmund. *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Karczmarczyk, Pedro (2012). “Estructura, discurso y subjetividad”, en Karczmarczyk, Pedro. *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata
- Lanús, Giselle (2024). *¿Domesticación o liberación del cuerpo? La danza contemporánea en Tucumán*. (Tesis de posgrado para optar por el grado de Doctora

en Humanidades). Tucumán: (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán).

Le Breton, David (2010). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Mèlich, Joan Carles (2012). “Breves pinceladas en torno a la reflexión moderna sobre el cuerpo”, en Duch, Lluís; Mèlich, Joan Carles. *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Editorial Trotta.

Merleau- Ponty, Maurice (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta Agostini.

Naishtat, Francisco (2014). Sujeto, subjetividad y subjetivación en el horizonte del filosofar contemporáneo. Seminario de posgrado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Rebel, Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Scharagrodsky, Pablo (2019), “Educación Física”, en Fiorucci, Flavia y Bustamante Vismara, José, *Palabras claves en la Educación Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.

Tassin, Étienne (2012). “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze”, en Revista de Estudios Sociales, Universidad de los Andes [En línea], N° 43 (Agosto), pp. 36-49.