

El modo de corporalidad y su (des)politización: Una propuesta conceptual a partir de Elias y la Escuela de Frankfurt.

Emiliano Matías Gambarotta.

Cita:

Emiliano Matías Gambarotta (2012). *El modo de corporalidad y su (des)politización: Una propuesta conceptual a partir de Elias y la Escuela de Frankfurt. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/519>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/beq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VII Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa 36: "Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos"

Autor: Gambarotta, Emiliano Matías

Pertenencia institucional: Centro Interdisciplinario en Cuerpo, Educación y Sociedad (CI-CES); Centro Interdisciplinario en Metodología de las Cs. Sociales (CIMECS); Colectivo Asistemático Orientado a lo Social (CAOS) – IdIHCS – UNLP/CONICET

Correo electrónico: emilianogambarotta@yahoo.com.ar

Título: El modo de corporalidad y su (des)politización: Una propuesta conceptual a partir de Elias y la Escuela de Frankfurt.

La intención de este trabajo es problematizar la noción de "cuerpo" que subyace a nuestras investigaciones y discusiones sobre la temática. En este sentido, nuestro objetivo es esbozar los rasgos centrales de lo que llamaremos "modo (de producción) de corporalidad", concepto a través del cual buscamos poner en cuestión las concepciones esencialistas del cuerpo, aquellas que lo definen a partir de algún sustrato último, pero también aquellas que establecen una inestabilidad última como su esencia (negativa). Esto a través de un concepto que sitúa en el centro de nuestra propuesta teórica y epistémica un modo de pensamiento relacional y materialista (mas no empirista) de lo corporal.

La relevancia de esta discusión puede percibirse sobre el telón de fondo del acuerdo compartido, predominante en el estado actual de la sociología del cuerpo y los estudios corporales en general, en torno a cuál concepción del cuerpo se rechaza, aquella que lo remite a una dimensión puramente biologicista o fisicalista. Sin embargo, este acuerdo se rompe cuando de lo que se trata es de tematizar qué sí entendemos por cuerpo¹, o bien cuál es la noción que ponemos en juego (implícita o explícitamente) en nuestras investigaciones. ¿Acaso las emociones forman parte de lo corporal?, si es así, ¿por qué y cómo? ¿O sólo lo que refiere al movimiento de eso que llamamos cuerpo (sea inscripto en alguna disciplina, como la danza o los deportes, o bien fuera de éstas como las *hexis* corporales de sectores sociales)? ¿O bien remite a los discursos que lo conforman? ¿O cabe reservar el término para referir a eso otro de la consciencia y, por tanto, corporal sería todo aquello pre-consciente, pre-reflexivo, producto de un sentido o una consciencia prácticas? Sobre esta base puede percibirse la dimensión programática que tiene el dar esta discusión, pero no con la intención de establecer una suerte de

¹ Cf. Gambarotta, E., y Emiliozzi, V., "Problemas de Educación Corporal: coordenadas de un mapa presente y desafíos a futuro", en *Revista Educación Física y Ciencia*, FaHCE, UNLP, La Plata, N° 13, 2012.

unidad en la definición, que implicaría dejar de lado las múltiples perspectivas teóricas desde las cuales se producen las investigaciones en torno a lo corporal, sino con el fin –más acotado pero no por ello menos urgente– de alentar la discusión acerca de estas cuestiones, en pos de obligarnos a especificar las categorías que ponemos en juego en nuestras investigaciones. Así, el presente trabajo busca, por un lado, incentivar dicha discusión y para ello se propone, por el otro lado, dar cuenta de una determinada concepción de lo corporal, la cual se enraíza en el proyecto más amplio de una teoría crítica reflexiva de las sociedades modernas.

Con este fin plantearemos, en la primera sección, una crítica a las concepciones esencialistas de lo corporal, frente a lo cual esbozaremos los rasgos generales de la noción modo de corporalidad, apelando para ello a la perspectiva horkheimeriana. Sobre esta base realizaremos, en la segunda sección, un trabajo de lectura sobre el proceso de civilización estudiado por Elias, lo cual nos permitirá dar cuenta de la sociogénesis del modo de corporalidad moderno. Finalmente, en la tercera sección, extraeremos las consecuencias generales de todo esto, con especial interés en propugnar una politización de lo corporal.

Para una visión no esencialista de lo corporal

Dos esencialismos

En el estado actual de las discusiones sobre sociología del cuerpo y estudios corporales en general puede detectarse un común rechazo a las concepciones que reducen lo corporal a una instancia meramente biológica, orgánica o física. Frente a ello se plantea, también como rasgo común a diversas perspectivas, una aproximación que introduzca lo socio-histórico y cultural en la conceptualización del cuerpo, en definitiva, se propugna una mirada que dé cuenta de la dimensión de lo político allí presente. Ahora bien, ¿cómo se aprehende y tematiza esa dimensión?, y si bien es a partir de este punto donde comienzan a diferenciarse las diversas perspectivas entre sí, también puede señalarse que esta cuestión tiende a no ser problematizada en tales perspectivas. Es decir, se señala el lugar clave del cuerpo en nuestra relación con el mundo², o bien su lugar como impugnador de la filosofía de la consciencia (en los trabajos de inspiración bourdieuana), pero raramente se explicita qué se entiende por cuerpo, cuáles son las instancias que lo conforman (si es que hay tales instancias), y cómo se conforma. Antes bien, tiende a darse como más o menos autoevidente a qué nos remitimos cuando aludimos al cuerpo o a lo corporal. Es justamente en este terreno que buscamos iniciar una discusión, así como realizar un aporte con base en la teoría crítica reflexiva.

² Citro, S., *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos, 2009.

Esta perspectiva teórica tiene uno de sus puntos centrales en el cuestionamiento a todo intento por dar lugar en la propia teoría a alguna forma de esencialismo, en este caso: a introducir un esencialismo en la concepción del cuerpo que ponemos en juego en nuestras investigaciones. Pues esto implica dar lugar a una instancia incondicionada, en el sentido de no-condicionada por lo socio-histórico y lo cultural, cuya consecuencia última es la eternización y substancialización de esa concepción del cuerpo. En este punto resulta productivo retomar la crítica que Max Horkheimer le realiza a la antropología filosófica, centrada en el rechazo a los intentos por establecer una esencia última del ser humano, pues la transposición de tal crítica a nuestras consideraciones sobre lo corporal nos permitirá iluminar nuestro problema.

En efecto, Horkheimer cuestiona los intentos por establecer “la existencia de una constitución humana unitaria”³ que atravesase a los distintos períodos históricos, o bien que pueda considerarse a “la historia como despliegue de una esencia humana unitaria”⁴, pues “las cualidades humanas están continuamente influidas y trastornadas por las situaciones más diversas”⁵. Sobre este trasfondo, podemos plantear la necesidad de evitar buscar una esencia de lo corporal, subyacente a sus disímiles manifestaciones socio-históricas, es decir, orientar la investigación al establecimiento de “aquellos rasgos constitutivos que, a pesar de la reconocida diversidad cultural de los cuerpos, nos permite decir que se trata de *un* cuerpo”⁶. Ya que eso sólo es concebible si se sostiene que aquello que define a lo corporal está dado por un conjunto de rasgos de carácter *incondicionado* planteándose una plena autonomía para con los procesos socio-históricos, lo cual conduce en última instancia a una reificación de nuestra concepción de lo corporal⁷.

“De aquí la imposibilidad de una antropología filosófica, es decir, de una doctrina de la naturaleza específica del hombre que consista en enunciados definitivos acerca de una idea inmutable del Hombre, a la cual no afectaría la historia”⁸. O bien, en nuestro caso, de una teoría sobre lo corporal que dote a éste de un carácter inmutable, incluyendo los casos en que se fija una suerte de “contenido” incondicionado que adquiere diversas “formas” históricas en los distintos momentos socio-históricos (con la escisión entre forma y contenido que esto en-

³ Horkheimer, M., “Observaciones sobre la antropología filosófica” [1935], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág. 50.

⁴ *Ibíd.*, pág. 52

⁵ *Ibíd.*, pág. 51

⁶ Citro, 2009, op. cit., pág. 39, las cursivas son mías

⁷ Incluso cabe poner en cuestión la extensión de esta reificación a las categorías con que estudiamos lo corporal, en tanto se dota a tales categorías de esa misma capacidad de escapar al impacto de lo socio-histórico. Es decir, si resulta al menos inexacto plantear que ha existido, por ejemplo, “arte” en todo tiempo y lugar (como si las esculturas medievales fuesen arte y no objetos del culto religioso), cuando no entraña directamente una ilegítima imposición de *nuestras* categorías a procesos *otros*. ¿por qué, entonces, cabría suponer *a priori* que en todo tiempo y lugar hay “cuerpo”, a menos claro que lo identifiquemos inmediatamente con la dimensión biológica o física del mismo, es decir con aquella perspectiva que justamente se busca rechazar.

⁸ Horkheimer, M., “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” [1930], en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, pág. 42.

traña). Sin embargo, esto no ha de llevarnos a caer en la postura especularmente inversa, la cual no fija una esencia incondicionada de lo corporal, sino que establece la imposibilidad para todo tiempo y lugar de establecer dicha esencia como el rasgo esencial de lo corporal. La propia enunciación (más allá de su tinte irónico) señala el esencialismo subyacente a tal concepción, mas lo que aquí se fija es una imposibilidad constitutiva; de allí que quepa ser entendida como una “esencia negativa” de lo corporal. Frente a ello cabe sostener que “la negación de que exista una esencia humana uniforme debe ser tomada, por otra parte, de manera tan poco absoluta”⁹ como la afirmación de dicha esencia.

Un cuerpo “post”

En resumen, nuestro planteo, que parte de un cuestionamiento a los intentos por fijar una esencia última de lo corporal, entraña la puesta en práctica de un doble rechazo, pues se crítica tanto a las concepciones que se asientan en una esencia positiva, como a aquellas que lo hacen sobre un esencialismo negativo. En este marco, cabe re-interpretar las concepciones biologicistas y/o fisicalistas de lo corporal como orientadas a establecer una esencia positiva, a partir de la cual se instaura un determinado “deber ser” de lo corporal, que funge de referente para orientar las prácticas que aspiran a intervenir en ese ámbito. Especial, aunque no únicamente, la educación de los cuerpos. Éste es el trasfondo subyacente, entonces, al establecimiento, por parte de dichas concepciones, de un cuerpo “normal” y su desarrollo, cuya función es trazar las senda por la que han de correr las intervenciones sobre lo corporal que, en última instancia, aspiran a que los cuerpos existentes se aproximen el máximo posible a ese cuerpo “normal” (transformando su ser en pos de alcanzar ese debe ser).

Si bien el cuestionamiento a esta perspectiva resulta clave y fundante para una sociología de lo corporal, consideramos, sin embargo, que en el estado actual de la discusión en este campo resulta más relevante, por su mayor peso y presencia, elaborar la crítica a las concepciones que instauran un esencialismo negativo. Lo cual se encuentra en el núcleo mismo de las aproximaciones post-estructuralistas a esta temática. En tanto su concepción teórico-epistémica básica parte de la consideración de los objetos como formando parte de (o siendo ellos mismos) una estructura de elementos definidos por sus diferencias entre sí (dimensión “estructuralista”), que nunca se encuentra plenamente cerrada (el núcleo de la concepción “post”), en tanto siempre se encuentra atravesada por la inestabilidad de una otredad nunca plenamente asimilable a la red de diferencias y su estructura¹⁰. Hay una “falta” constitutiva de

⁹ Horkheimer, 1998, op. cit., pág. 75.

¹⁰ Para una presentación general de la perspectiva posestructuralista, véase Eagleton, T., *Una introducción a la teoría literaria*, México, FCE, 2012, pp. 155-181.

dicha estructura que es la que le permite su (siempre parcial) cierre a la vez que funda la contingencia que subyace a la necesidad estructural que ella establece. En este marco, se concibe al cuerpo como formando parte de (o siendo él mismo) una estructura de estas características acentuándose, especialmente, cómo lo corporal puede introducir ese elemento desestabilizante y nunca plenamente aprehensible que da lugar a una inestabilidad última siempre amenazante para esa estructura.

Esta concepción teórico-epistémica subyace al planteo de Citro, especialmente (como es de esperar) en su particular apropiación del planteo posestructuralista¹¹, pero no sólo en los momentos en que trabaja directamente sobre los autores enraizados en esta tradición, sino en la concepción más general que ella plantea sobre lo corporal y la posibilidad de su conocimiento. Así, en torno a la segunda cuestión, su planteo –que sigue de cerca la ontología planteada por Laclau– se fundamenta en “la imposibilidad para el analista social de hallar la significación plena de cada significante político-cultural”¹², estableciendo esto como una condición constitutiva de aquello que se estudia, no ligada a una particular condición socio-histórica (pongamos por caso, la sociedad moderna occidental), es decir como una instancia incondicionada sobre la que se yergue el conocimiento. Al menos aquél que efectivamente es posible dentro de las limitaciones que esto genera. En efecto, el punto de partida para el estudio de las corporalidades surge, según esta autora, del reconocimiento de que “es imposible acceder a ese conocimiento pleno de los significantes y corporalidades de los otros”¹³. Insistamos en esto, esa imposibilidad no está dada por el carácter condicionado de nuestra mirada teórica¹⁴, sino por las características constitutivas del objeto que así se estudia, por el carácter siempre parcial e inestable de ese objeto, en tanto se encuentra siempre amenazado por una exterioridad no asimilable desde esa estructura simbólica. En este sentido estamos ante un esencialismo negativo, en tanto se refiere al carácter esencial de esa imposibilidad.

Sin embargo, esto no impide a Citro establecer “los rasgos constitutivos de la corporalidad”¹⁵ que desafían, así, la contingencia radical. Los mismos se articulan en torno a dos hipótesis: por un lado, el vínculo del cuerpo con el mundo como experiencia de la carne, en su sentido merlau-pontyano, y por el otro el lugar de lo pulsional como poder del cuerpo sobre el

¹¹ Citro, 2009, op. cit., pp. 100-116

¹² *Ibíd.*, pág. 89

¹³ *Ibíd.*, pág. 89

¹⁴ Como podría ser el caso de autores tan disímiles como Adorno (quien plantea la centralidad del condicionamiento que la sociedad capitalista genera sobre la manera en que la estudiamos) o Bourdieu (para quien la misma “lógica teórica” condiciona el conocimiento que desde ella se produce), para quienes, justamente por ello, la reflexividad se constituye en una vía por la cual luchar contra tales condicionamientos (aun cuando no se los elimine completamente). El lector interesado en esta cuestión puede consultar Gambrotta, E., “El problema de la reflexividad en el cruce entre Adorno y Bourdieu. Propuestas epistemológicas en base a un teoría crítica reflexiva”, en *Actas del III Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales (ELMeCS)*, Ciudad de Manizales, Colombia, 2012, pp 87-101.

¹⁵ Citro, 2009, op. cit., pág. 89

mundo. Si bien nosotros nos concentraremos aquí en la segunda de estas hipótesis, cabe señalar que ambas remiten en última instancia a consideraciones ontológicas (en el caso de la noción de la carne) o bien antropológico-filosóficas (en el caso de lo pulsional) que, como tales, escapan a los condicionamientos socio-históricos y culturales, permitiendo erigir una concepción del cuerpo como ente incondicionado (o que al menos tiene un conjunto de rasgos básicos incondicionados).

Ahora bien, no cabe entender esta oposición entre esa imposibilidad de hallar una significación plena de lo corporal, que da lugar a una falta constitutiva¹⁶ y el establecimiento de los rasgos universales de lo corporal como una lisa y llana incoherencia, o un eclecticismo con pies de barro. Antes bien, la esperable articulación entre ambos momentos está dada, justamente, porque sólo estableciendo como constitutivo de lo corporal la posibilidad de trastocar toda estructura, al haber en él un resto que sigue revelándose a todo intento por su disciplinamiento, puede darse lugar a esa inestabilidad constitutiva de lo social (y de los condicionamientos que éste ejerce en lo corporal). Tal es, justamente, el lugar que ocupa “la hipótesis del poder desde el cuerpo sobre el mundo” (Citro p. 73).

En efecto, ella remite a “ese modo activo y transformador” propio de la corporalidad, por el cual ésta “se confronta con ese mundo que se le resiste, se moviliza e intenta transformarlo” (Citro p. 74). No importa cómo ese mundo se le resista, cuáles sean los mecanismos específicos a través de los cuales esto acontezca, porque en última instancia la corporalidad mantiene esa dimensión esencial capaz de poner en crisis a cualquier estructura, manifestando de esta manera el no cierre de la misma, su contingencia última (y no contingente). Es “esa peculiar energía, empuje o pulsión” (Citro p. 72) la que no puede ser simbólicamente asimilada, permaneciendo como un resto que introduce inestabilidad y produce diferencia allí donde se pone en práctica. En este sentido estamos nuevamente ante un esencialismo negativo, en tanto uno de los rasgos propios de la corporalidad así entendida es el de imposibilitar todo cierre de la estructura, por lo que su potencia transformadora es antes que nada el resultado de la irrupción de esa otredad radical (a cualquier estructura, en todo tiempo y lugar, evidenciándose el carácter formal-estructural de la aproximación) en el mundo social¹⁷.

A partir de todo esto vemos cómo la perspectiva elaborada por Citro conduce, por diversas vías, al planteo de un esencialismo negativo como sostén último de su concepción sobre lo corporal. Es justamente esa búsqueda de un punto incondicionado como fundamento sobre el cual erigir el propio edificio teórico-epistémico lo que cuestionamos a partir de nues-

¹⁶ Cf. Citro, 2009, op. cit., pág. 116.

¹⁷ Cabe señalar la cercanía de estas consideraciones con la filosofía de la vida (tal vez por la particular apropiación nietzscheana que realiza la autora), que hace de ésta un sustrato no-racional capaz de irrumpir y transformar las “formas” sociales.

tra propuesta de una teoría crítica reflexiva. En este marco cabe retomar la crítica horkheimeriana a los diversos esencialismos, en tanto es a partir de ella que podemos avanzar en una conceptualización que no deshistoricice o substancialice lo corporal. Para ello resulta clave dar cuenta de las lógicas socio-históricas que impactan en (y son impactadas por) la conformación de lo corporal; es decir, no orientar nuestra búsqueda hacia rasgos universales de lo corporal, sino hacia los procesos que dan lugar a su particular conformación en un espacio y tiempo particular (por ejemplo, en las sociedades modernas occidentales).

El modo de corporalidad como constelación

El puntapié inicial podemos darlo a través de un trabajo de lectura sobre la crítica de Horkheimer a la antropología filosófica, pensando por homología con su planteo en torno a lo humano nuestros interrogantes acerca de lo corporal. Así, con él sostenemos que las cualidades humanas se ven modificadas por “las cambiantes constelaciones que median entre sociedad y naturaleza”¹⁸, es esa misma tensión entre lo social y lo natural donde debemos comenzar a indagar la producción de lo corporal. Más aún, podemos sostener con Horkheimer que el proceso de la vida social en el que encuentra su génesis un particular modo de corporalidad “reúne factores humanos y extrahumanos; en modo alguno es una mera representación o expresión del hombre en cuanto tal, sino una continua lucha entre hombres determinados y la naturaleza”¹⁹. De este planteo, que pone en juego los elementos tradicionales en base a los cuales se piensa lo corporal, puede extraerse una aproximación a través de la cual avanzar en nuestra problemática.

En primer lugar, éste proceso social incluye, y no excluye, a la naturaleza; no hace de ella algo completamente autónomo, por lo que no estamos ante una “pura” naturaleza, ni ante un “puro” proceso social, antes bien lo que cabe es indagar las particulares relaciones que se tejen entre ellos, la constelación que conforman. A esto se agrega que esta relación, al menos en las sociedades modernas, es una relación de lucha, de enfrentamiento entre ambas instancias. Finalmente, cabe detenernos en la concepción de naturaleza que subyace al planteo horkheimeriano, pues ella es abordada como los factores “extrahumanos”²⁰ que –en su interrelación con los factores humanos– tienen y dan lugar a un particular modo de vida social. En efecto es en la relación entre lo humano y lo extrahumano que se conforma al menos una de

¹⁸ Horkheimer, p. 51. Las consideraciones aquí desarrolladas retoman y profundizan el planteo realizado en Gambarotta, E., “La dialéctica aporética entre cuerpo y sí mismo: Una lectura de *Dialéctica de la ilustración* en clave política”, en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 4 N° 1, Año 2010, pp. 147-161.

¹⁹ Horkheimer, 1998, op. cit. pág. 51.

²⁰ Debo esta consideración de lo natural como extrahumano a Nicolás del Valle Orellana, para un desarrollo de esta caracterización y su peso en la concepción de lo natural en la tradición frankfurtiana véase su trabajo “Humano y naturaleza en la primera Escuela de Frankfurt”, en *Actas de las III Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, UNCuyo, Mendoza, 2012.

las lógicas claves del entramado social, aquella atinente al modo de producción económica; a la vez que es en ese entramado relacional que adquieren sus caracteres específicos los términos de esta relación. Mutuo impacto que no permite pensar a uno como plenamente autónomo del otro.

Es por ello que no cabe entender a estos términos de forma ahistórica o substancialista, como definidos de una vez y para siempre, pues el sentido que ellos entrañan es sólo determinable en el marco de un particular e histórico entramado relacional. A esto se agrega que los mismos términos no se definen más que por su mutua relación, careciendo de sentido el intento de fijar una suerte de esencia de lo extrahumano, así como de lo humano, según planteamos con Horkheimer al principio de esta ponencia. Por último, cabe señalar que lo extrahumano no remite aquí ni a una instancia suprahumana, ni a una subhumana, es decir, no busca plantear la existencia de una entidad por encima de los seres humanos y sus prácticas, que como tal podría determinarlas, ni apunta a dar cuenta de un ámbito menor, resto o residuo que esas prácticas han de ir eliminando de la vida social. Antes bien, refiere simplemente a lo no humano²¹, a aquello que se presenta como una otredad para éste o, mejor aún, que adquiere ese carácter en el marco de un entramado relacional. A partir de todo esto se torna evidente el carácter socio-histórico y cultural de esta constelación y, por tanto, de aquello que ella produce; sin que esto implique que no haya particulares y concretas constelaciones cuya perdurabilidad en el tiempo y extensión en el espacio social den lugar a una singular cristalización, a una sincronía que no por eso deja de estar cargada de diacronía.

Es el trabajo sobre esta constelación lo que nos permite tematizar no ya al “cuerpo” (con la reminiscencia substancialista que todo sustantivo entraña) sino lo que cabe entender como el “modo de producción de corporalidad” propio de un determinado entramado relacional. Noción inspirada en la concepción marxiana –que Horkheimer retoma– del modo de producción económica, que se genera en la relación de seres humanos y naturaleza, mediada por otros seres humanos a la vez que en la relación entre seres humanos mediada por la naturaleza. Pero si en el caso de Marx esto refiere a la naturaleza externa a los seres humanos, sobre la que éstos ejercen sus prácticas como trabajo, en nuestro caso se trata de lo que cabe entender (de modo provisorio a esta altura de nuestro escrito) como “naturaleza interna”. Es decir, aquello extrahumano propio del ser humano, la construcción de una otredad a lo humano interna al ser humano; lo cual, por un lado, sitúa ya a la alienación como un potencial problema que habremos de abordar. Y, por el otro lado, nos llevará a interrogarnos cómo se conforma

²¹ En este sentido, la lógica por la que se define lo natural como no humano es homóloga a la que utiliza Adorno para dar cuenta de lo otro al concepto, esto es, lo no conceptual, tensión entre opuestos a partir del cual se aborda la relación dialéctica entre ellos.

esa naturaleza interna, pero también cómo se produce (socio-históricamente) el otro término de la relación: aquello que se identifica con lo humano. En este sentido, nuestra problemática se encuentra entre-lazada con los interrogantes en torno a la conformación de la subjetividad, cuestión que no tematizaremos aquí pero que sobrevolará nuestras indagaciones²².

Esbozar los rasgos centrales del modo (de producción) de corporalidad dominante en una determinada coordenada socio-histórica, aprehender la lógica central de esta constelación en una particular sincronía (cargada de diacronía), es la tarea a la que dedicaremos el resto de este escrito²³. Nuestro interés se enfocará en abordar esta problemática para las sociedades modernas, lo cual no implica sostener que haya un único modo de corporalidad, pero sí el que pueda detectarse una lógica dominante del mismo para esas sociedades. Pues esto, además de su interés intrínseco, puede fungir de telón de fondo sobre el cual percibir, por un lado, las lógicas más específicas de un singular modo de corporalidad que tiene lugar en unas coordenadas socio-históricas más acotadas y, por el otro lado, aquellos modos de corporalidad que de una u otra forma disrumpen esta lógica dominante. Así, el objetivo propuesto es evidentemente ambicioso y programático, no aspiramos –de más está decirlo– a dar cuenta de él en este sólo escrito, pero sí a iniciar un rumbo en esa dirección y, tal vez, a incitar una discusión sobre estas temáticas.

A su vez, el indagar este modo de corporalidad para las sociedades modernas, para esa “individualidad histórica”²⁴, remarca el esfuerzo en pos de dar cuenta de las condiciones socio-históricas que subyacen a esa constelación y, con ello, de su dimensión atinente a lo político. Esto es, del impacto que este modo de corporalidad tiene en la forma en que una sociedad se ordena y desordena a sí misma. Donde, la tendencia a no percibir esa dimensión y, en definitiva, a despolitizar el modo de corporalidad es una de las instancias claves de su carácter político, aquél que lleva a que se obture la captación de su lugar y consecuencias en el ordenamiento de lo social.

Con este objetivo de largo aliento, nos concentraremos en esta ponencia en realizar un trabajo de lectura sobre el “proceso de civilización” estudiado por Norbert Elias, en tanto la

²² Esto mismo implica que aquí no concebimos a las problemáticas en torno a la corporalidad y a aquellas propias de la subjetividad como una misma cuestión, más allá de que se encuentren entre-lazadas ello no implica subsumir una en la otra o, peor aún, remitir la noción de cuerpo al mismo lugar que antes ocupaba el sujeto, realizando un simple cambio de términos en pos de acomodarse al clima de época de crítica de las filosofías del sujeto.

²³ Permítasenos destacar que ni siquiera cabe establecer a esta constelación, a los términos que la conforman y, por tanto, al modo de producción de corporalidad mismo como una construcción ahistórica que, por tanto, daría cuenta de los rasgos básicos e inmutables de todo modo de corporalidad, siendo la tarea científica dar cuentas de sus específicas manifestaciones particulares concretas para distintas épocas. Pues de sostenerse semejante concepción se caería, finalmente, en un esencialismo en todo similar al que se le cuestiona a Citro. Antes bien, estas categorías también mantienen su potencialidad para las investigaciones en torno a lo corporal en una particular sincronía cargada de diacronía, la sociedades modernas occidentales; nada podemos decir sobre el valor de ellas para otras sociedades.

²⁴ Utilizamos la expresión en el sentido que le da Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde plantea al espíritu del capitalismo como una individualidad histórica producto de una determinada constelación de factores.

sociogénesis allí realizada nos brinda un excelente material a partir del cual iniciar el estudio de la constelación moderna, aquella que, como veremos, se teje en el particular entrelazamiento y tensión entre el sí mismo y la naturaleza interior. Es allí donde se produce la corporalidad propiamente moderna.

Sociogénesis de una constelación

El proceso de civilización

El proceso de civilización es entendido por Elias como un cambio en las pautas del comportamiento humano y, más específicamente, un cierto sentido en la dirección general de dicho cambio, en el cual “se alteran los límites del desagrado y el temor socialmente producidos”²⁵. De allí que, en la perspectiva de este autor, tanto aquello a lo que los seres humanos temen como aquello que los desagrada no constituyen entidades eternas e inmutables, sino que encuentran su génesis en la trama misma de lo social; en definitiva se trata de una sociogénesis de los temores y desagradados que implica una modificación histórico social de la configuración emocional de los seres humanos. Problemática que será estudiada por el autor en las formas de sociabilidad que tienen lugar en la corte, especialmente en la francesa, entre los siglos XV y XVIII. Esta modificación a nivel de la sociedad se repite en el recorrido llevado a cabo por cada individuo a lo largo de su vida, constituyendo ello una dimensión psicogenética del fenómeno estudiado por Elias. Avance en la “civilización” de los comportamientos que adopta la forma de un creciente distanciamiento de los individuos para con sus propias pulsiones primarias y funciones fisiológicas; de allí que en este proceso “los seres humanos tratan de reprimir todo aquello que encuentran en sí mismos como ‘caracteres animales’”²⁶, en una pugna por someter aquellos ardores y necesidades percibidas como animales, no humanas.

Es en este sentido que el autor enfatizará cómo, a pesar de que para aquellos sujetos que poseen una determinada economía emocional ésta se les presenta como algo dado, el fenómeno en cuestión es el producto de una construcción que se desarrolla y sedimenta a lo largo del tiempo –de allí su carácter procesual y la posibilidad de su modificación en el devenir histórico–. Es, en definitiva, el resultado de un particular modo de interrelación humana, aun cuando se realice más allá de la consciencia que tengan del mismo. Producto del humano actuar, se les presenta a éstos como un conjunto de pautas completamente evidentes y ajenas a cualquier intento de modificación, a las cuales todos deben adaptar su comportamiento, re-

²⁵ Elias, N., *El proceso de civilización*, México, FCE, 1989, pág. 48.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 163.

primiendo aquellas pulsiones que puedan ir en contra de ellas. Es decir que se les presenta como una “segunda naturaleza”²⁷.

El avance de este proceso de “civilización” y su carácter de artificio social se evidencia en la relación existente, en un puntual momento histórico, entre las pautas de conducta aplicables a los adultos y a los niños, a los ya “civilizados” y a los aun por “civilizar”. En efecto, las modificaciones en la configuración emocional impulsan un creciente ensanchamiento de “la distancia entre la estructura psíquica y el comportamiento de los adultos de un lado y de los niños del otro”²⁸. De allí que, en los inicios del período estudiado, los adultos tuviesen lo que podría percibirse como “una relación infantil”²⁹ con sus propias emociones e impulsos, pues sus costumbres (aún) no se diferenciaban tanto de aquellas esperables en los niños. Mientras que, en la actualidad, es dable hallar “una enorme distancia entre el comportamiento de los llamados ‘adultos’ y el de los niños”³⁰; lo cual implica la necesidad de que estos últimos hagan propio velozmente el nivel de contención de los impulsos, al que la sociedad ha llegado a través de los siglos. Percibir el despliegue de este proceso de represión y la necesidad de reiterarlo psicogenéticamente en cada niño es, a su vez, percibir el carácter de construcción socio-histórica de aquello que se nos presenta como una segunda naturaleza.

En este marco podemos comprender que para un adulto adaptado a la “civilización”, con la posesión de la particular configuración emocional que esto implica, la trasgresión de algunas de las pautas que limitan las conductas entrañe “un peligro y una desvalorización de la represión a que él mismo se ha sometido”³¹. Es, en cierto sentido, una muestra de la relatividad de aquella construcción que éste asume como intemporal, una puesta en cuestión (aun cuando no sea llevado a cabo en forma consciente) de la estructuración de su vida impulsiva y del entramado social en el que ésta tiene lugar. Es por ello que las respuestas ante semejante transgresiones tienden a cargarse de una particular agresividad, contracara del miedo que emerge de la amenaza al conocido orden en que se articulan aquellos elementos que pautan el comportamiento individual y social.

La represión de aquello que es percibido como la “animalidad” que habita en el ser humano, paso necesario para lograr la adaptación a la “civilización”, se produce a través de un ejercicio de coacción sobre los seres humanos, que apunta a fijar los límites dentro de los cua-

²⁷ Utilizamos esta noción en el sentido que le da Lukács en su *Teoría de la novela*, donde refiere al “mundo de la convención [...] cuyas leyes rigurosas, tanto en el plano del devenir como del ser, se imponen como una necesaria evidencia al sujeto conocedor pero que, no obstante, no ofrece un sentido al sujeto en busca de un fin, ni un campo de actividad inmediatamente sensible al sujeto actuante. Ese mundo es una segunda naturaleza; como la primera, no puede ser definida sino como un sistema de necesidades conocidas, pero cuyo sentido permanece extraño” (Lukács, G., *Teoría de la novela* [1919], Barcelona, Edhasa, 1971, pág. 66).

²⁸ Elias, 1989, op. cit., pág. 184.

²⁹ *Ibid.*, pp. 204-205.

³⁰ *Ibid.*, pág. 181.

³¹ *Ibid.*, pág. 207.

les pueden desplegarse las prácticas humanas (y por fuera de los cuales no deben actuar). Coacción que en un primer momento es producto, centralmente, de la presión externa, de aquella que surge entre los pares por la competencia intrínseca a la sociabilidad cortesana, como así también la que los padres –y detrás de ellos la sociedad toda– ejercen sobre los niños en pos de “civilizarlos”. Sin embargo, a medida que avanza este proceso (en la vida social e individual) se produce una progresiva interiorización de las coacciones; por lo cual “la pauta social a la que se ha adaptado el individuo [...] se reproduce en él de un modo más o menos automático a través de una autocoacción”³², vía por la que él mismo limita sus propias posibilidades de acción, de relación con los otros y con su propia “animalidad”. Se evidencia en el esquema planteado por Elias una particular recepción de la perspectiva freudiana; ya que las primeras normas que regulan el comportamiento provienen del exterior, mas dejando una impronta en el propio individuo que impulsa la constitución de una dimensión interna (el súper-yo) que marcará como transgresiones determinados comportamientos (cargándolos con un sentimiento de vergüenza, por ejemplo) y tenderá a reprimir su realización. El camino hacia la “civilización” se recorre, en parte, a caballo de un creciente ejercicio de la coacción del ser humano sobre sí mismo.

Sobre este telón de fondo podemos comprender cómo una particular expresión de la represión de las pulsiones puede, en un momento histórico, no haber adoptado aún la forma de una autocoacción; se puede no sentir desagrado o vergüenza ante un determinado comportamiento que, en un momento histórico posterior, irá en contra de nuestros escrúpulos, pues la norma que rige su prohibición se ha convertido “en una parte de uno mismo”³³. Se pone así de manifiesto nuevamente la transformación de la configuración emotiva de los seres humanos, el carácter sociogenético de los pudores que dan forma a sus modos de sociabilidad. Lo cual conduce a que, con el progreso de la “civilización”, determinado conjunto de impulsos hayan “desaparecido de la conciencia cotidiana de los adultos bajo la presión del condicionamiento social”³⁴; se genera una modificación en la estructura de las disposiciones con que éstos perciben, aprecian y actúan sobre esa dimensión de su “animalidad”. De allí que el individuo se convierta en una suerte de “campo de lucha entre las agradables manifestaciones instintivas de un lado y las desagradables limitaciones y prohibiciones, los sentimientos sociogenéticos de vergüenza y pudor de otro”³⁵.

³² *Ibíd.*, pág. 170.

³³ *Ibíd.*, pág. 226.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 183.

³⁵ *Ibíd.*, pág. 229.

Vemos, a partir de todo esto, como el proceso de la civilización puede ser entendido como la simultánea producción de una otredad interna a los seres humanos, su “animalidad” que remite a lo no humano en ellos, junto con la represión de esa otredad, el esfuerzo permanente si no por eliminarla plenamente al menos sí por restringirla a un ámbito más que acotado. En definitiva, estamos ante la progresiva emergencia en lo socio-histórico de la “naturaleza interior”, de aquello extrahumano que, en esta constelación, busca ser dominado y coaccionado. Lo cual, a su vez, permite detectar algunos rasgos de esa entidad encargada de llevar adelante esa coacción: el sí mismo. Así, la interiorización del dominio conduce a una creciente escisión en el interior del propio ser humano, a la distinción de una dimensión que se constituye en dominante de aquello que es percibido y apreciado como “natural”, como propio de unas pulsiones y pasiones que se vuelven así *objeto* de dominación.

Estamos ante un movimiento histórico, en la Europa que se va alejando de la Edad Media, cuyo sentido general está marcado por la progresiva contención de los impulsos, la erección de diques que apuntan a evitar posibles desbordes de la acción. Es en este marco que cobran su significación las tendencias a la moderación y al cálculo interiorizadas por el individuo, las cuales tornan más controlable y previsible el actuar humano. Por ello, según Elias, “lo más característico del hombre civilizado es que, debido a una autocoacción sociogenética, se le prohíbe tratar de agarrar de modo espontáneo lo que desea, lo que ama o lo que odia”³⁶; falta de espontaneidad que es remplazada por el cálculo previsor, cierre a las posibilidades de abertura de una acción humana imprevisible si no es sujeta a través de la (auto)dominación. Y esa imprevisibilidad, el temor –sociogenéticamente producido– a lo que escapa a nuestros cálculos y previsiones que ella entraña, es fuente de la que emana la autocoacción; al impulsarnos a limitar nuestra “animalidad” por el temor a lo que ella pueda producir pero, sobre todo, por el temor a lo natural en los otros y a sus consecuencias en nosotros.

La racionalización de las conductas

En el análisis de Elias estas transformaciones en las pautas de comportamiento se vinculan estrechamente con un conjunto de cambios en el entramado social de la corte, durante el período por él estudiado. Uno de los más relevantes lo constituye la progresiva construcción de un espacio privado, un ámbito en el que las prácticas y los comportamientos del individuo se alejan de las miradas de todos, para quedar reclusos al acceso de unos pocos, de aquellos que participan de la privacidad de éste. Lenta y paulatinamente, emergen barreras que separan a los seres humanos unos de otros o, mejor dicho, que separan determinados aspectos del pro-

³⁶ *Ibíd.*, pág. 241.

pio actuar; distinguiéndose aquello que se puede hacer en público de lo que sólo puede hacerse en la intimidad, lo que puede mostrarse a todos de lo que sólo se descubre sin pudor en la privacidad. Una separación de la naturaleza interior –y de las cosas que remiten a ella– que se nos ha vuelto tan natural que sólo la podemos aprehender “cuando vemos qué delgado era el muro de intimidad que separaba a unos adultos de otros y, también, a los adultos de los niños” en el erasmiano siglo XVI. Frente a la sensación de vergüenza o de asco que hoy puede provocar un contacto demasiado próximo con las funciones y pulsiones del otro, “lo que faltaba en aquel mundo cortés [del siglo XVII] o, en todo caso, no tenía la fortaleza suficiente, era ese muro que hoy parece levantarse, *para contener y para separar*”³⁷.

También hay, entonces, una sociogénesis de la esfera íntima que escinde un ámbito de la actividad humana del espacio de lo público y que, en concordancia con ello, tendrá su principio articulador en el secreto, en el ocultamiento de lo que allí tiene su lugar. Es por ello que, para Elias, la orientación del movimiento civilizatorio puede ser leída “en el sentido de una privatización cada vez más intensa y más completa de todas las funciones corporales”³⁸ y de todo aquello que refiera a la “animalidad” de los seres humanos; lo cual es, en última instancia, un intento por borrar –ya que no realmente al menos si de la vista de todos, pretendiendo su no existencia– aquello que refiere a lo natural en el ser humano. Esta “relegación entre bastidores’ de aquello que se ha hecho desagradable es absolutamente característica para la totalidad del proceso que llamamos ‘civilización’”³⁹. Esas referencias a “la parte irreprimiblemente ‘animal’” de los seres humanos quedan confinadas en el ámbito de lo privado, del cual “la familia nuclear es el último enclave legítimo socialmente sancionado”⁴⁰. La diferenciación entre “una esfera íntima o secreta y otra pública, un comportamiento secreto y otro público”⁴¹, conlleva la autoimposición de un fuerte control sobre lo que se muestra y lo que no, una prolongación de la creciente abolición de la espontaneidad que, como vemos, sucede primordialmente en el ámbito de lo público, en donde debe primar el prudente cálculo, el actuar *conforme* al lugar en el que se está y a la posición que en él se ocupa.

En este sentido, el proceso de la civilización con su creciente abolición de la espontaneidad conduce al avance en la sistematización de las conductas, en el sentido que Weber le da a esto en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, lo cual entraña tanto un avance en la capilaridad del control que se autoejercen los individuos como la progresiva racionalización calculatoria de ese autocontrol. Es decir que el proceso de “civilización” acarrea también

³⁷ *Ibíd.*, pág. 115 (la cursiva es mía).

³⁸ *Ibíd.*, pág. 228.

³⁹ *Ibíd.*, pág. 164.

⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 203.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 228-229.

un desarrollo de la racionalización de las conductas; ya que “en el lábil equilibrio de tensiones entre las directivas afectivas de la conducta, a corto plazo, y las orientadas por la realidad, a más largo plazo”⁴², la sujeción de las propias emociones tiende a beneficiar a estas últimas en detrimento de las primeras, tiende a afirmar el elemento racional en el comportamiento humano, una racionalización de la conducta que es la contracara de la dominación de la naturaleza interna al ser humano. Por supuesto no estamos ante la racionalidad burguesa que primará en períodos posteriores, sino ante una particular forma de racionalidad que Elias denominará “racionalidad cortesana”. Sin embargo parece haber ciertos elementos afines a ambas: su orientación a fines no inmediatos y la puesta en juego de un principio de calculabilidad como una de las pautas centrales a través de la cual dominar la propia naturaleza interior.

Autocoacción y reproducción del orden social

A esto cabe sumar, finalmente, que el creciente autocontrol de las pulsiones tiene una función social en el ordenamiento general del plexo relacional de la sociedad cortesana. Siguiendo a Elias, percibimos a la sociedad no como una sumatoria de individuos aislados, sino como el orden de interdependencias que se tejen entre las diversas actividades humanas y que, como tales, están por encima de los planes y las pasiones que se puedan tener individualmente. Hay una densidad de lo social que surge del humano actuar, pero que se sitúa por encima de lo que cada individuo puede hacer en forma aislada; su dirección, dada por el interactuar humano, no es enteramente previsible para éstos. Es en este orden de interdependencia que, ya en la sociedad feudal, se afianza una lógica de competencia entre un círculo determinado de actores (los señores feudales); en donde –para decirlo simplificadoamente– la derrota de algunos va fortaleciendo a otros competidores, “hasta que se llega a una posición de monopolio de uno de ellos y, finalmente [...] se llega a la constitución de un Estado absoluto”⁴³, es decir, a la centralización del poder estatal –weberianamente plasmado en la posibilidad de ejercer la coacción física legítima– en uno solo de los competidores. Esta misma lógica de competencia social impulsa también la progresiva diferenciación de funciones al interior de la sociedad, lo cual hace más densa la red de interdependencias que unen a los seres humanos, pues más se necesita del otro (del resultado de la acción del otro) para poder concretar las más simples y cotidianas acciones. Este funcionamiento requiere un mayor ajuste entre los distintos componentes de este entramado relacional; es necesaria cierta regularidad y previsibilidad en la acción del otro, de la que dependo continua y cotidianamente. Y ese ajuste es producto del creciente autocontrol de las propias emociones; se devela así su función social, el carácter nece-

⁴² *Ibíd.*, pág. 125.

⁴³ Elias, 1989, *op. cit.*, pp. 450-451.

sario de “una autovigilancia constante [...] para que el hombre aislado consiga orientarse entre esa multitud de actividades”⁴⁴.

Centralización de la posibilidad de ejercer la coacción física por arriba, progresiva contención de los impulsos –incluyendo los agresivos– por debajo; estos procesos, que serían paralelos si no se tocasen en tantos puntos, impulsan la pacificación de vastas esferas de la sociedad. Una progresiva limitación de la probabilidad de que un individuo se vea atacado repentinamente por otro, que sigue sus impulsos sin calcular racionalmente las consecuencias de más largo plazo de sus actos. La regulación de los antagonismos por parte de un Estado absoluto que “se encuentra en posición de manipular el equilibrio de tensiones”⁴⁵ de los diversos sectores en competencia, es un momento fundamental de la difuminación de “la amenaza que supone el hombre para el hombre”; proyectándose así en la vida del individuo no “una inseguridad permanente, sino una forma peculiar de seguridad”⁴⁶. Pues la coacción ya casi no viene de afuera sino que “la coacción real es una coacción que ejerce el individuo sobre sí mismo”⁴⁷; pacificación de la sociedad que permite un mayor desenvolvimiento de la actividad humana (protegida por los muros de esta peculiar seguridad) *a la vez* que busca contener la espontaneidad cargada de afectividad de esa misma actividad. Se diluye la amenaza que representa la violencia del otro con el ejercicio de la violencia sobre nuestra naturaleza, que puede conducir a que se diluya nuestro sí mismo en la fría noche polar de una hermética segunda naturaleza.

Vemos así la ambigüedad del proceso estudiado por Elias, la tensión entre fuerzas que parecen dirigirse en sentidos contrarios. El proceso de “civilización” impulsa un progresivo afianzamiento de la estabilidad y previsibilidad del orden social, otorgando un marco a la conservación del individuo que se ve así protegido de la violencia ajena (al menos de aquella que no proviene del Estado). Cuya contracara es la violencia que éste ejerce sobre su propio ser o, tal vez sea mejor decir, sobre una dimensión de su ser: lo natural en él. Esta lógica relacional protege al individuo “frente a la intromisión brutal de la violencia física en su vida; pero *al mismo tiempo*, también está obligado a reprimir las propias pasiones”⁴⁸, a introducir la violencia en su vida a través de una autoacción permanente. Nos topamos así con un complejo juego de tensiones de aspecto paradójico, que es justamente lo que está en el centro de la constelación entre sí mismo y naturaleza interior, esto es, del modo de corporalidad moderno.

⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 453.

⁴⁵ Chartier, R., “Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización”, en *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, pág. 95.

⁴⁶ Elias, 1989, op. cit., pág. 456.

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 457.

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 454.

Dialéctica abierta y dialéctica aporética

El trabajo de lectura sobre la investigación realizada por Elias nos permite percibir cómo es en el mismo proceso civilizatorio que se generan (que nacen en la historia) los dos términos de la constelación que aquí estudiamos, así como la particular manera de relacionarse entre sí, todo lo cual cabe entenderlo como *propriadamente moderno*, como peculiaridades de esa individualidad histórica. Sobre este telón de fondo puede percibirse cómo el sí mismo moderno⁴⁹ se conforma a través de la ruptura para con ese conjunto de rasgos que son percibidos y apreciados como propriadamente “animales” (las pulsiones, emociones, etc.), es decir, que se los tematiza como no humanos, como extrahumanos y, en definitiva, como aquello que hemos denominado la “naturaleza interior” del ser humano. Lo cual, a su vez, señala el proceso por el que se produce esa naturaleza o, mejor aún, se producen los esquemas de dotación de sentido subjetivos que (en su entrelazamiento con las estructuras objetivas) ven eso como natural y, así, lo dividen de lo no-natural, esto es, lo propriadamente “humano”. En lo que no puede entenderse más que como una asimilación de lo “humano” al sí mismo, a esa instancia que destierra a lo extrahumano y torna objeto de (su) dominación a aquello que construye como su otro.

En este sentido, la ruptura con la naturaleza, con la animalidad que allí se deposita, es un elemento clave de la génesis del sí mismo ilustrado, propio de la Modernidad. Ésta es la tesis de Horkheimer y Adorno en su trabajo de lectura sobre la *Odisea*⁵⁰, pues para ellos “la odisea desde Troya hasta Ítaca es el itinerario del *sí mismo* [...] a través de los mitos”⁵¹. Un enfrentamiento con la naturaleza externa (desmitificándola) que sólo puede llevarse a cabo a través del calculado autocontrol sobre las propias pasiones que Odiseo realiza. Es por ello que para los autores “el despertar del sujeto se paga con el reconocimiento el poder en cuanto principio de todas las relaciones”⁵², pues sólo quien ejerce ese poder sobre su propio ser puede conformar su subjetividad, su sí mismo, en un acto que entraña, *a la vez*, la producción de lo natural como el objeto sobre el que ese poder se ejerce. Esto es lo que queda magistralmente expuesto en el episodio de las sirenas, en el cual Odiseo se hace atar para controlar su deseo

⁴⁹ Cabe destacar que aludir a un “sí mismo moderno” no significa que estemos dando cuenta de la forma particular que el sí mismo (como contenido trascendental) adquiere en las sociedades modernas, pues eso implicaría la posibilidad de sostener la validez de nuestras categorías para otras constelaciones históricas, dotándolas así de un principio de autonomía para con lo socio-histórico que es ya un paso hacia la afirmación de su carácter incondicionado. Antes bien, no sólo el proceso histórico que estudiamos es histórico, también lo son las categorías con las que lo hacemos, incluida la de sí mismo.

⁵⁰ He desarrollado este argumento con más detalle en Gambarotta, 2010, op. cit.

⁵¹ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* [1944-1947], Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág. 100.

⁵² *Ibíd.*, pág. 64.

de ir hacia las sirenas, de abandonarse al placer que ellas prometen. Sólo (auto)dominándose puede conservar su vida, aun cuando ello implique reprimir su deseo. El racional cálculo sobre cómo no dejarse llevar por sus emociones, que implica sujetarse, es lo que lo conforma como sujeto, como un sí mismo que, para ser tal, se ha escindido de aquello que se percibe como natural en él.

Es a través de esa ruptura y escisión que se la torna una otredad, dando lugar así a una alienación en la cual una parte de lo humano (al menos de esta definición de lo humano, posicionada en una sincronía cargada de diacronía) se vuelve extraña, se escinde del propio ser y se la concibe como una otredad a ser dominada. Semejante alienación constituye, entonces, uno de los rasgos intrínsecos a esta particular constelación del modo de corporalidad moderno.

Además, la dominación de esa naturaleza interior, por parte del sí mismo, entraña ese calculado control que conduce a una racionalización de las conductas, a la sistematización de las mismas, dotándola de la previsibilidad que el mantenimiento del orden dentro del actual entramado relacional requiere. La contracara de esto es la contención y, en última instancia, represión de toda espontaneidad, de toda conducta que guiada por emociones, pulsiones o hasta necesidades fisiológicas pueda atentar contra dicha previsibilidad o, peor aún, contra el ordenado sistema social de la que ella es un momento. Es decir, se plantea un dominio capilar de aquello que pueda disrupir esta lógica, dando lugar a una tendencia hacia la repetición de siempre-lo-mismo, es decir, de ese mundo de convenciones y reglas que se nos han vuelto una segunda naturaleza. Por lo que la ruptura con la naturaleza interior, que lleva a la emergencia de esa particularidad que es el sí mismo moderno (que desde el punto de vista moderno es la emergencia misma de lo humano, en tanto que ruptura con la mera animalidad, corte con la naturaleza que permite la emergencia de la cultura), contiene la lógica por la que se tiende a la disolución de esa singularidad en la igualdad de todos con todos que impide que algo sea igual sólo consigo mismo. En definitiva, a la pérdida de su singularidad en una segunda naturaleza que no da lugar a diferencias entre sus integrantes, pues tales diferencias serían un principio de relativización, cuando no de disrupción, de esa lógica que se pretende eterna.

La naturalización de esta lógica conlleva, entonces, la obturación del proceso socio-histórico de su conformación –aquél que a través de Elias podemos re-poner–; dando lugar a su substancialización (la no percepción de la relación sí mismo-naturaleza interior) junto con su des-historización (cuya consecuencia última es no dar lugar a la capacidad práctica de transformarla). Estamos así ante las consecuencias de la despolitización del modo de corpora-

lidad moderno. Una naturalización que sume en la amnesia⁵³ el lugar que este proceso socio-histórico tiene en la reproducción del actual ordenamiento de lo social, con las relaciones de dominación que lo atraviesan pero también lo sostienen, según hemos visto. Es frente a esto que puede percibirse la importancia de politizar ese modo de corporalidad, que no es el mero adjudicarle una capacidad intrínsecamente disruptiva, o bien señalar que constituye una instancia imposible de ser plenamente simbolizada y como tal introductora de la contingencia en la estructura, con los esencialismos que esto conlleva. Antes bien, es el esfuerzo por generar una abertura en aquello que la despolitización cierra, arruinando en primer lugar el pretendido carácter natural de esta constelación. Lo cual marca cómo esa politización es el resultado de una práctica, más aún, de una particular lucha en la presente sincronía (cargada de diacronía) y no una condición esencial de los cuerpos. Lucha en la cual la sociología (pero también la antropología y las ciencias sociales en general) puede realizar su aporte a través de la práctica de la crítica. A esto se orienta la propuesta de una teoría crítica reflexiva.

Estamos proponiendo, entonces, una perspectiva dialéctica que aprehende al modo de corporalidad como una constelación, en la cual cada término lleva al otro al mismo tiempo que lo niega, manteniendo la tensión y el movimiento entre ambos. Pues es sólo negando a la naturaleza que el sí mismo puede constituirse en tanto que tal, pero es *a la vez* en esa negación que constituye a aquello extrahumano que es percibido como lo natural. Naturaleza que amenaza al sí mismo en su singularidad, tanto por el desborde de pulsiones y deseos que podrían sumirlo en la destrucción, atentando contra la autoconservación del sí mismo moderno (cuestión magistralmente expresada por el episodio de Odiseo frente a las sirenas), como por la disolución de esa singularidad en el imperio de la lógica identificante tornada segunda naturaleza; *a la vez* que es en la pervivencia de algo de esa naturaleza (interior), de dimensiones que escapen a la racionalidad calculatoria y su abstracción identificante, que el sí mismo puede mantener su singularidad y no diluirse frente a la (segunda) naturaleza. Intrincada trama de relaciones que conforman esta constelación atravesada por la dominación hacia la naturaleza, así como por la dominación que la naturaleza ejerce sobre el sí mismo.

Ahora bien, la potencialidad de transformar semejante constelación no reside, como ya hemos dicho, en una esencia intrínseca a lo corporal. Pero tampoco proviene de una superación de los términos en una síntesis que los contenga a ambos, apelación a una dialéctica “cerrada” frente a la cual propugnamos una dialéctica sin síntesis, en definitiva una dialectización de la dialéctica que no busque la resolución de las tensiones en una instancia superior, culmi-

⁵³ En el sentido que le da Bourdieu a esta noción en *La dominación masculina* [1998], Barcelona, Anagrama, 2007.

nando el movimiento dialéctico en una instancia positiva; antes bien se busca “liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad”⁵⁴.

En esto reside el otro punto en que nos distanciamos del trabajo de Citro, en tanto no sólo es dable hallar en su perspectiva los esencialismos ya mencionados, sino que también su propuesta de una etnografía dialéctica se sustenta en esta versión cerrada de la misma, más aún es a través de esa lógica que ella busca “reconciliar” en una totalidad superior los puntos de vista teóricos opuestos con los que trabaja. Es decir, este movimiento dialéctico es central al conjunto de su propuesta y se resume en la idea de que “una metodología dialéctica involucra la recurrencia al proceso de tesis, antítesis y síntesis”⁵⁵. Esto es justamente lo que nos separa de su concepción de la dialéctica, oponiéndole una dialéctica sin síntesis, que mantenga abierto su movimiento y las tensiones que atraviesan a los términos dialécticamente relacionados de la constelación.

Así, consideramos que mientras se mantengan los términos de la relación se mantendrá la constelación misma y las relaciones de dominación que la integran, en un juego de tensiones, en el que cada momento lleva al otro a la vez que lo niega, al cual cabe entender como una “dialéctica aporética”. Frente a ello no cabe buscar una reconciliación que sintetice los términos, sino apuntar a disrumpir la relación y sus términos, poniendo en juego una dialéctica (abierta) tendiente a la disolución misma de la constelación aporética, pues “la suya es una lógica de la desintegración”⁵⁶.

A lo largo de esta ponencia hemos desarrollado una propuesta (con derivas programáticas) en torno al modo de producción de corporalidad dominante en las sociedades modernas. La cual, por un lado, apunta a aprehender algunos rasgos preponderantes y centrales de ese modo, de la constelación que lo conforma y, por el otro lado, apunta a generar una reflexión sobre las categorías con que construimos nuestros interrogantes de investigación, centralmente la noción misma de cuerpo.

Esto en el marco de una actualidad de los estudios corporales que tiende a consensuar el carácter de producto socio-histórico del cuerpo o, al menos, de ciertas dimensiones del mismo, pues la pervivencia de esencialismos que afirman la existencia de características universales de lo corporal –como los que hemos detectado en la propuesta de Citro– implican la

⁵⁴ Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa* [1966], en *Obra completa*, 6, Madrid, Akal, 2005, pág. 9.

⁵⁵ Citro, 2009, op. cit., pág. 87. Punto que se ve aún más claramente en su particular lectura del concepto de carne de Merleau-Ponty, pues para ella éste “es presentado como un medio de *superar* la aparente paradoja que la corporalidad plantea” (Citro, 2009, op. cit., pág. 50, las cursivas son mías), cuando más bien cabría entenderlo como una vía por la cual manifestar su ambigüedad y, justamente, dejarla sin superación en terceras instancias. Para un trabajo sobre la ambigüedad de la carne y su hiperdialéctica, véase Plot, M., *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

⁵⁶ Adorno, 2005, op. cit., pág. 141.

fijación de un núcleo duro *incondicionado* por lo social, lo histórico y lo cultural. Ahora bien, para nosotros la cuestión a ser tematizada es la que gira en torno a *cómo* se produce esa corporalidad, detectando las lógicas que allí se ponen en juego, junto con los procesos que las generan, en una determinada sincronía (cargada de diacronía), para dar lugar a una singular corporalidad y a su impacto en lo político. La noción, también socio-históricamente condicionada, de modo (de producción) de corporalidad entendido como una particular constelación entre sí mismo y naturaleza interior, busca ser un aporte a esta discusión.

Bibliografía

- _ Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa* [1966], en *Obra completa*, 6, Madrid, Akal, 2005.
- _ Bourdieu, P., *La dominación masculina* [1998], Barcelona, Anagrama, 2007.
- _ Chartier, R., “Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización”, en *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- _ Citro, S., *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- _ Eagleton, T., *Una introducción a la teoría literaria*, México, FCE, 2012.
- _ Elias, N., *El proceso de civilización*, México, FCE, 1989.
- _ Gambarotta, E., “La dialéctica aporética entre cuerpo y sí mismo: Una lectura de *Dialéctica de la ilustración* en clave política”, en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 4 N° 1, Año 2010, pp. 147-161.
- _ Gambarotta, E., “El problema de la reflexividad en el cruce entre Adorno y Bourdieu. Propuestas epistemológicas en base a un teoría crítica reflexiva”, en *Actas del III Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales (ELMeCS)*, Ciudad de Manizales, Colombia, 2012, pp 87-101.
- _ Gambarotta, E., y Emiliozzi, V., “Problemas de Educación Corporal: coordenadas de un mapa presente y desafíos a futuro”, en *Revista Educación Física y Ciencia*, FaHCE, UNLP, La Plata, N° 13, 2012.
- _ Horkheimer, M., “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” [1930], en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995.
- _ Horkheimer, M., “Observaciones sobre la antropología filosófica” [1935], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* [1944-1947], Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- _ Lukács, G., *Teoría de la novela* [1919], Barcelona, Edhasa, 1971.
- _ Plot, M., *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- _ Valle Orellana, N., “Humano y naturaleza en la primera Escuela de Frankfurt”, en *Actas de las III Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, UNCuyo, Mendoza, 2012.