



ARTÍCULO ORIGINAL

La sociogénesis del modo de corporalidad moderno. El problema del objeto en las investigaciones sobre cuerpo a partir de la teoría crítica reflexiva



Emiliano Gambarotta

*Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Universidad Nacional de La Plata (UNLP);
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Investigador Asistente del Conicet, La Plata, Argentina*

Recibido el 16 de enero de 2013; aceptado el 3 de diciembre de 2013
Disponible en Internet el 5 de marzo de 2016

PALABRAS CLAVE

Cuerpo;
Dialéctica;
(Des)politización;
Norbert Elias

Resumen ¿Cuál es el objeto de estudio de las investigaciones en torno al cuerpo? Esa pregunta epistemológica es el núcleo de este trabajo, el cual problematiza, por tanto, la noción de cuerpo que ponemos en juego en tales investigaciones. Para ello y en discusión con las perspectivas sustancialistas que prevalecen en el área, se propone una concepción crítico-reflexiva que gira en torno a la constelación del modo de corporalidad moderno, estudiando su sociogénesis, tarea que se realiza a partir de una crítica inmanente de los trabajos de Elias sobre el proceso civilizatorio, ya que a través de ellos puede problematizarse la emergencia en lo sociohistórico del cuerpo específicamente moderno, aquel que constituye el objeto de dichas investigaciones en torno al cuerpo.

© 2016 Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Publicado por Elsevier Editora Ltda. Este es un artículo Open Access bajo la CC BY-NC-ND licencia (<http://creativecommons.org/licencias/by-nc-nd/4.0/>).

KEYWORDS

Body;
Dialectics;
(Des)politicization;
Norbert Elias

The modern mode of corporality's sociogenesis. The problem of object on the investigations about the body, through the critical reflexive theory

Abstract What is the object of study of the investigation about body? This epistemological question is the center of this paper, which problematizes the notion of body that we use in such studies. With this target, and discussing with the substantialism of two of the main perspectives in the area, this work proposes a critical-reflexive conception centered in the notion of modern

Correo electrónico: egambarotta@fahce.unlp.edu.ar

<http://dx.doi.org/10.1016/j.rbce.2016.02.014>

0101-3289/© 2016 Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Publicado por Elsevier Editora Ltda. Este es un artículo Open Access bajo la CC BY-NC-ND licencia (<http://creativecommons.org/licencias/by-nc-nd/4.0/>).

mode of corporality, and for that, it studies its sociogenesis. This task is done from an immanent critic of the Elias' works about the civilizing process. Because is through them that we can problematize the socio-historical emergence of the specifically modern body. That one that constitutes the object of study of such investigations about body.

© 2016 Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Published by Elsevier Editora Ltda. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

PALAVRAS-CHAVE

Corpo;
Dialética;
(Des)politização;
Norbert Elias

A sociogênese do modo de corporalidade moderno. O problema do objeto nas investigações sobre corpo, a partir da teoria crítica reflexiva

Resumo Qual é o objeto de estudo nas investigações sobre o corpo? Essa questão epistemológica é central para este trabalho, que problematiza, portanto, a noção de corpo que se põe em jogo em tais investigações. Com esse fim, e em discussão com as perspectivas substancialistas predominantes na área, é proposta uma concepção crítico-reflexiva baseada na noção de modo de corporalidade moderna e se estuda a sua sociogênese. Tarefa que se faz a partir de uma crítica imanente dos trabalhos de Elias sobre o processo civilizatório, porquanto por meio disso pode ser problematizada a emergência no sócio-histórico do corpo especificamente moderno, esse que é o objeto de estudo de tais pesquisas sobre o corpo.

© 2016 Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Publicado por Elsevier Editora Ltda. Este é um artigo Open Access sob uma licença CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

¿Cuál es el objeto de estudio de las investigaciones en torno al cuerpo? Pregunta que parece banal y que sólo puede tener una respuesta igualmente banal: el cuerpo; pero esto no hace más que enviar al terreno de los presupuestos o las prenociones (en el sentido de Durkheim) al proceso por el cual se construye dicho objeto de estudio. Frente a ello, el presente trabajo busca hacer un aporte a su conquista, es decir, busca ser un momento en las discusiones acerca de la noción de "cuerpo". Fundamento sobre el que se erigen necesariamente—aunque no siempre explícitamente—todas las investigaciones de la educación física, al igual que las de la danza o la sociología y la antropología que indagan lo corporal. Así, no sólo se plantea aquí una concepción sobre el cuerpo—que, como tal, discute con otras teorizaciones—, sino que se busca lidiar con la epistemología espuria que es producto de no tematizar esta noción, lo cual introduce consecuencias que no pueden ser controladas por la práctica de investigación. De allí la relevancia de este problema, que aquí se aborda a través del uso de la perspectiva más general de la teoría crítica reflexiva, por lo que este trabajo constituye una propuesta para la elaboración de las bases epistemológicas de las investigaciones en torno al cuerpo y a la vez un modelo (en el sentido de Adorno) crítico-reflexivo.¹

La conquista de este objeto de estudio requiere, entonces, la ruptura con las prenociones, las propias del sentido común pero sobre todo aquellas que se introducen en las construcciones teóricas. Y una central es la tendencia a introducir una mirada substancialista en el núcleo mismo de

la noción de cuerpo que estas perspectivas ponen en juego y, por tanto, en el conjunto del edificio epistémico y teórico que sobre este terreno se yergue. Por esta vía se establece la esencia de la corporalidad, invistiéndola del carácter de incondicionada, es decir, ajena a toda determinación socio-histórica, cultural y política. La consecuencia más evidente de esto es que se obtura la práctica de investigación al establecerse un punto fijo e inamovible, situado por fuera de toda crítica, que es el que permite poner en movimiento al resto de los elementos teóricos.

Sobre este trasfondo podemos bosquejar dos grandes concepciones, paradigmáticas acerca de lo corporal, que tienen en su centro a este substancialismo, las cuales no agotan al conjunto pero sí señalan líneas predominantes en el estado actual del campo de investigación. En primer lugar, aquella que concibe al cuerpo como una sustancia en sí misma, tal y como acontece en las perspectivas biologicistas y/o fiscalistas que lo reducen a un ente a ser estudiado únicamente con la lógica de las ciencias naturales. Para esta concepción, los rasgos definitorios de lo corporal no varían socio-históricamente, a lo más se plantean variaciones particulares de ese modelo general a ser explicadas como accidentes o desviaciones del mismo, sobre las cuales puede incluso intervenir de considerárselo necesario.² Así, se construye una pretensión de universalidad de este

¹ Para un desarrollo de conjunto de la teoría crítica reflexiva puede consultarse Gambarotta (2014). A su vez, este trabajo retoma y desarrolla parte de los interrogantes planteados en Galak y Gambarotta (2011).

² Sólo una concepción de estas características hace posible concebir las investigaciones que buscan detectar el gen o la parte del cerebro que controla éste o aquél rasgo actitudinal (la tendencia a la agresividad, a enamorarse y un largo etcétera), cuyo anverso necesario —lo planteo o no la investigación— es la posibilidad de intervenir para modificar esos rasgos, adecuándolos a un funcionamiento "normal".

cuerpo, cuya contracara es su elevación a un “deber ser” a partir del cual se orientan las múltiples prácticas (educativas, médicas, etc.) que intervienen en la producción del cuerpo.

En segundo lugar, aquella otra perspectiva que concibe al cuerpo como una otredad en sí misma, contradicción sólo aparente en tanto lo que aquí se esencializa es, justamente, un supuesto carácter de otredad del cuerpo para con todo tipo de lógica ordenatoria y, en última instancia, social. El cuerpo es aquí lo que siempre escapa, lo que impide el cierre último de lo social mostrando la pervivencia de un resto indomesticable, en definitiva, constituye una esencia negativa, pues esa negatividad de lo corporal es intrínseca a éste, más allá de cuál sea el entramado relacional en el que se inscriba. Esto da lugar a una concepción vitalista (en el sentido de la *Lebensphilosophie*) del cuerpo, construyéndoselo como el portador de una disrupción, en tanto contiene impulsos y potencialidades expresivas que desbordan los límites de toda lógica. Todo lo cual es leído como un rasgo intrínseco y definitorio del cuerpo, más allá del tiempo (histórico) y espacio (social) que se esté estudiando.³

En doble ruptura con esto, proponemos aquí una concepción del cuerpo o, mejor aun, de lo que llamaremos el “modo de corporalidad”, que pone en el centro una lógica relacional, contraria a todo substancialismo. Lo cual implica situar el énfasis en la pregunta por la producción socio-histórica de lo corporal, pero no sólo en lo atinente a los factores “externos” (condiciones económicas, etc.), sino también en lo referente a la producción de la relación entre elementos que conforman una específica corporalidad. Y en esto último se manifiesta cómo la misma centralidad dada a los condicionamientos socio-históricos impide hablar de un modo de corporalidad a secas (como si éste fuese siempre el mismo en distintos tiempos y espacios), a la vez que evita hacer de la categoría misma una instancia in-condicionada, cuya lógica permanecería idéntica y de la que nosotros detectaríamos diversas expresiones a lo largo del tiempo. La misma noción de “modo de corporalidad” es, por tanto, socio-histórica y su uso no puede extenderse legítimamente más allá de la sociedad que busca estudiar. Sostener esto implica introducir una dimensión socio-histórica en las problemáticas epistemológicas (como ya lo sugiere el título de este artículo), frente a la tendencia a situar sus problemáticas en un abstracto plano trascendente o trascendental. De allí que nuestra labor se acote a estudiar la lógica que tiene lugar en un particular marco socio-histórico, en definitiva, a plantear como objeto de estudio de las investigaciones en torno al cuerpo al modo de corporalidad *moderno*, es decir, el predominante en las sociedades modernas; captándolo como una “individualidad histórica”, como la particular constelación que en ese espacio y en ese tiempo se genera. Una constelación cuyos elementos, así como la específica relación entre ellos,

³ Se evidencia el suelo común entre esta concepción y la post-estructuralista, que señala la imposibilidad de constituir un sistema cerrado dada la pervivencia de elementos no articulables por la lógica de ese sistema (Eagleton, 2012), lo cual conduce a la ontología de la contingencia propia de ambas concepciones. Por eso no es casual que encontremos en Butler (2010) una potente versión de esta concepción de lo corporal.

surgen del propio proceso socio-histórico. En este trabajo nos centraremos en la relación de dos de tales elementos: el sí mismo (moderno) y la naturaleza interior (moderna).

Con este fin, realizaremos una lectura interna de la concepción acerca del proceso de la civilización de Norbert Elias, vía a través de la cual aprehenderemos la génesis de tales elementos así como su específica relación, planteando una perspectiva dialéctica no presente en Elias pero que es dable elaborar a partir de una crítica immanente a su trabajo. Esto en pos de plantear los problemas epistemológicos ligados a la conformación del objeto de estudio que está en la base de las investigaciones en torno al cuerpo y a lo con él vinculado. Sin ir más lejos, se encuentra en los fundamentos de los pioneros y ya clásicos trabajos del propio Elias sobre el proceso de deportivización en nuestras sociedades.

La violencia fundadora de una constelación

La pregunta central de Elias es, obviamente, por el proceso de la civilización, por la conformación de una estructura social general junto con una estructura de los impulsos, pero también de la (auto)consciencia de los agentes. Una transformación que no parte de un grado cero, pero que sí implica un cambio de parámetros “bárbaros” (o lo que *nuestros* ojos modernos perciben como bárbaro) en dirección hacia la cortesía cortesana primero y luego hacia la civilidad burguesa. Proceso que desemboca en la configuración de algunas de las lógicas centrales de la sociedad moderna, especialmente en lo referente a la diferenciación creciente de las actividades sociales, con el consecuente aumento de la interdependencia, lo cual requiere que los agentes se comporten de un modo acorde a su lugar en esa división de funciones, y a la vez controlen aquellas tendencias que puedan comprometer la red de interdependencias. Pues “el peligro principal que supone aquí el hombre para el hombre es que, en medio de esta actividad, alguien pierda su autocontrol. Es necesaria una autovigilancia constante, una autorregulación del comportamiento muy diferenciada para que el hombre aislado consiga orientarse entre esa multitud de actividades” (Elias, 1989, p. 453).

Así, según Elias (1989, p. 450), “este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, es el que se encuentra en el fundamento del proceso civilizatorio”, generando una progresiva pacificación de las relaciones en el paso hacia la sociedad cortesana y de ésta a la burguesa, cuyo reverso y complemento es el traslado de esa violencia al individuo. Pues “toda una serie de tensiones que antaño se manifestaban directamente en la lucha entre los individuos, se convierten en tensión interna en la lucha del individuo consigo mismo” (Elias, 1989, p. 505). El proceso civilizatorio entraña una creciente interdependencia que requiere para su sostenimiento la pacificación de las relaciones sociales, proceso que está detrás del cambio en las pautas del comportamiento humano por el cual “se alteran los límites del desagrado y el temor socialmente producidos” (Elias, 1989, p. 48). El objetivo de Elias es, entonces, “mostrar que la modelación de la vida instintiva, incluso de las figuras coactivas que hay en ella, es una función de las interrelaciones e interdependencias sociales que caracterizan la vida de los seres humanos” (Elias, 1989, p. 549, nota 77).

Sobre esta base, y aun cuando ésta no sea la tesis de Elias (para quien la economía emocional e instintiva responde a un universal humano), la puesta en práctica de una crítica inmanente nos permite captar a través de su investigación la sociogénesis de dicha "vida instintiva". Es decir, la producción por el mismo proceso civilizatorio de aquello que ha de ser controlado en el individuo civilizado; la génesis socio-histórica de sus características bárbaras, que sólo son tales en referencia a lo civilizado. Así, esas características instintivas y emocionales no constituyen una esencia inmutable, antes bien es en el mismo proceso de su control que se las conforma como bárbaras, como rasgos animales⁴ a ser reprimidos y, en última instancia, como elementos no-humanos en el ser humano, como lo natural interno a él, que ha de ser si no eliminado sí al menos controlado y reducido a su mínima expresión. De esta manera, el creciente control de la naturaleza externa y de la división de funciones es coextensivo con el creciente control de la naturaleza interna al individuo.

La pregunta entonces es ¿quién es el que controla esa naturaleza interna al individuo?, control a través del cual se define eso como "naturaleza interna", como otredad interna al individuo, como lo otro de lo mismo. Y es en ese "mismo" donde está el elemento controlador: el sí mismo moderno, instancia progresivamente interiorizada a lo largo del proceso civilizatorio.⁵ Es decir, la misma interdependencia y división de funciones configuran esa instancia de control, proceso por el cual

la pauta social a la que se ha adaptado el individuo en principio por presión externa, por coacción exterior, se reproduce en él de un modo más o menos automático a través de una autocoacción que, hasta cierto punto funciona aunque el propio individuo no sea consciente de ello (Elias, 1989, p. 170).

La creciente pacificación de las relaciones sociales es coextensiva con el crecimiento del autocontrol a través de la autocoacción, todo lo cual "encuentra su expresión, en el campo de la experiencia reflexiva, en la idea del 'yo' singular, en el recinto cerrado del 'yo mismo', separado por un muro invisible de lo que sucede 'fuera'" (Elias, 1989, p. 41). Este proceso produce, entonces, la sociogénesis del sí mismo moderno y con él de su otro; cuestión que se cristaliza especialmente en el prefijo "auto" de la "coacción", del "control" y en definitiva de la "violencia" que así se ejerce.⁶ Pues ese prefijo señala cómo esta acción se vuelve

sobre el mismo que la ejerce pero en ese acto genera una diferenciación interna entre la instancia controladora y la controlada, entre el sí mismo (moderno) y la naturaleza interior (moderna), entre lo humano y lo no-humano o animal en el individuo.

Gesto nietzscheano presente en Elias (y radicalizado en nuestra lectura de la mano de la particular apropiación de Nietzsche que Horkheimer y Adorno realizan), quien indaga cómo se genera en la historia una subjetividad que antes no tenía presencia allí... y con ella su otro. Es decir, no estamos ante el conjunto de características que el sí mismo y la naturaleza interior adquieren en la modernidad, pues esto conduce directamente a hacer de ambos una suerte de contenidos trascendentales que adquieren diversas formas en las distintas coyunturas socio-históricas. Antes bien, sostenemos que es la lógica relacional entre estos términos pero también los términos mismos lo que emerge en este proceso.⁷ Donde se le da un lugar central a la violencia (primero externa luego interna) en la génesis de esta configuración, una violencia fundadora de la relación pero también de los términos de la misma, sin la cual no podría avanzar el proceso civilizatorio, cuya consolidación instaure una violencia conservadora capilarmente presente y actuante en nuestras prácticas como miembros de la sociedad moderna. Pues, "para nosotros, se ha convertido en una especie de 'segunda naturaleza'; [...] equivale a una autocoacción que funcion[a] automáticamente" (Elias, 1989, p. 179). Es esa violencia la que a través de Horkheimer y Adorno—alejándonos aquí de las tesis de Elias en un paso hacia su crítica inmanente—podemos tematizar dialécticamente como constitutiva de la pacificada sociabilidad moderna y a la vez de la pérdida de libertad, de la reproducción de las relaciones de dominación que allí tienen lugar, con este modo de corporalidad como instancia clave de esta dialéctica.

En resumen, la relación entre sí mismo y naturaleza interior, la *constelación* que sus vínculos dibujan, constituye la dimensión central del modo de corporalidad moderno, cuya sociogénesis puede ser tematizada a través de una crítica inmanente del trabajo de Elias. Un dibujo en el cual el sí mismo busca controlar y eliminar todo atisbo de naturaleza interior, en un proceso que conduce a una segunda naturaleza, instaurando una ciega necesidad cuya reproducción sólo es posible a través del constante y capilar ejercicio de una violencia conservadora. Abordar estas cuestiones es tarea de la próxima sección.

⁴ "En el curso del movimiento civilizatorio, los seres humanos tratan de reprimir todo aquello que encuentran en sí mismos como 'caracteres animales'" (Elias, 1989, p. 163).

⁵ Destaquemos una última vez que ambos términos han de entenderse como productos socio-históricos sin ninguna necesidad (natural o teleológica) que los produzca, de la misma manera que la figura del individuo es propiamente moderna (cf. el clásico trabajo de Durkheim, 1995) así como también lo es la referencia espacial a su "interioridad".

⁶ "El moderno concepto de 'conciencia', que denot[a] un agente interior autoritario, ineludible y a menudo tiránico que, como parte del individuo, guía su conducta, que exige obediencia y castiga la desobediencia con remordimientos o 'mordiscos'" (Elias y Dunning, 1992, p. 181).

⁷ Así como resulta inexacto plantear que ha existido "arte" en todo tiempo y lugar (como si las esculturas medievales fuesen arte y no objetos del culto religioso), entrañando una ilegítima imposición de *nuestras* categorías a procesos *otros*, ¿por qué, entonces, cabría suponer *a priori* que en todo tiempo y lugar hay un sí mismo o una naturaleza interior?, más aún ¿por qué suponer siquiera que hay un "cuerpo"?, a menos claro que lo identifiquemos inmediatamente con la dimensión biológica o física del mismo, es decir, con una de las perspectivas que justamente se busca rechazar. Esta lógica lleva a una reificación de nuestras categorías conceptuales, cuya mayor consecuencia es la ruptura entre los procesos que estudiamos y las prácticas sociales de las que éstos forman parte. Al respecto véase Benjamin (1979).

El dominio de la naturaleza, la naturaleza dominante

La preocupación de Elias por la conformación del sí mismo moderno (en su relación con el orden social moderno) lo lleva a indagar su lado oscuro: los impulsos y pasiones, la naturaleza interior. Si para Horkheimer y Adorno (2001, p. 100) “la odisea desde Troya hasta Ítaca es el itinerario del *sí mismo* [...] a través de los mitos”, haciendo de ella una vía para aprehender la génesis de la subjetividad moderna, podríamos decir que para Elias el proceso de la civilización es el itinerario del sí mismo a través de la naturaleza interior, con los modales y la etiqueta como instrumentos técnicos con los que se avanza en esa travesía. Esto se puede percibir en los distintos aspectos de la civilidad que Elias trabaja, así como en la conformación sociogenética de los diferentes miedos o manifestaciones negativas a ellos ligados (la vergüenza, el pudor, etc.), lógica por la que se construye como otredad aquello que es fuente del temor para la mismidad, un temor a ser dominado⁸ vía el ejercicio de la violencia (que es una autoviolencia) sobre esa otredad. En este proceso, entonces, se genera la repugnancia ante aquel que come con las manos, o escupe sobre la mesa; o bien la vergüenza ante la exhibición de la desnudez o el pudor en torno a tópicos sexuales; junto con un largo etcétera. Estamos ante diversas expresiones de un miedo sociogenético cuyo movimiento genera la instancia represiva de los impulsos a la vez que determina a ese rasgo (escupir sobre la mesa, exhibirse desnudo) como justamente eso: un impulso a ser reprimido, sólo aceptable en los niños pero destinado a ser eliminado de ellos a través de la educación.

La construcción de la mismidad conlleva la simultánea construcción y expulsión de la otredad de la que esa mismidad se diferencia. En nuestro caso, el sí mismo moderno que se diferencia de lo bárbaro, pero también (progresivamente) del infante y, sobre todo, de las clases subalternas (los cortesanos de los burgueses y éstos de los trabajadores); distinción que se produce a través de la diferenciación interna entre lo humano y lo no-humano en el individuo, en la que el temor sociogenéticamente producido a eso no-humano⁹ es una instancia central. Una de cuyas principales consecuencias es el impulso de una racionalización de las conductas—a semejanza de la planteada por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*—, primero en la corte con su racionalidad cortesana,¹⁰ luego en la sociedad burguesa. Este avance de “las

autoacciones técnico-institucionales” (Elias, 1989, p. 181) y de la sistematización racional que conlleva tiene una de sus manifestaciones más claras en la posibilidad de contener los impulsos de corto plazo en pos de una lógica a más largo plazo, orientando y calculando el propio comportamiento en pos de ello. En definitiva, así como Odiseo calculadamente se auto-sujeta al mástil, rechazando la satisfacción inmediata en pos de un objetivo de más largo plazo que, en última instancia, es su autoconservación, la lógica de la sociedad moderna impulsa que nos auto-sujetemos en pos de conservar cuando no la propia vida (que no ha de tomarse a la ligera si se tiene en cuenta dónde puede terminar un individuo que no se autocontrola eficazmente), si al menos la existencia social, como Elias magistralmente señala para el particular caso de la sociedad cortesana.

La relación entre razón y autoconservación es, por tanto, un núcleo del proceso de sociogénesis del modo de corporalidad moderno. Donde “lo que se racionaliza muy en primer lugar son las formas de comportamiento de ciertos grupos humanos. La ‘racionalización’ no es otra cosa [...] que una expresión del sentido en que se transforma la modelación de los seres humanos en ciertas formaciones sociales” (Elias, 1989, p. 497). Y ese “sentido” es principalmente el de la limitación de la espontaneidad, por eso lo “más característico del hombre civilizado es que, debido a una autoacción sociogenética, se le prohíbe tratar de agarrar de modo espontáneo lo que desea, lo que ama, o lo que odia” (Elias, 1989, p. 241). Antes bien, tiende a introducirse una distancia creciente en todos los aspectos de la cotidianidad, en la comida ahora tomada con el tenedor, en el trozado de los animales que se relega “tras bastidores”, edificándose progresivamente un muro que nos distingue de esa animalidad. Muro que

hoy parece levantarse, para contener y para separar, entre los cuerpos de las gentes; [...] muro que se hace visible sólo con acercarnos a algo que ha estado en contacto con la boca y las manos de otro, y que se manifiesta asimismo como un sentimiento de vergüenza cuando son las propias necesidades corporales las que se ofrecen a la vista de los demás y no solamente en esta ocasión” (Elias, 1989, p. 115).

Pérdida de la espontaneidad que es contraparte necesaria de la creciente división de funciones y la pacificación de las relaciones sociales que ella requiere. En efecto, según Elias, este proceso de autoacción de los afectos e impulsos

se da siempre allí donde, bajo la presión de la competencia, la división de funciones hace posible y necesaria la dependencia mutua de grandes concentraciones humanas, donde un monopolio de la violencia física hace posible y necesaria una cooperación *desapasionada* entre los hombres (Elias, 1989, p. 463, las cursivas son mías).

“En una palabra, esta organización monopolista obliga a los seres humanos a aceptar una forma más o menos intensa de autodomínio” (Elias, 1989, p. 457). El proceso de la civilización es también, por tanto, el de la interiorización de las batallas... que gana el sí mismo, posibilitando la

⁸ “La ilustración [...] ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 59).

⁹ “La intensidad, el tipo y la estructura de los miedos que laten o arden en el individuo, jamás dependen de su naturaleza y, por lo menos en las sociedades diferenciadas, tampoco dependen jamás de la naturaleza en la que vive, sino que, en último término, aparecen determinados siempre por la historia y la estructura real de sus relaciones con otros humanos, por la estructura de su sociedad y se transforman con ésta” (Elias, 1989, p. 528).

¹⁰ “La competencia de la vida cortesana obliga así a un control de los afectos en favor de una conducta exactamente calculada y matizada en el trato con los hombres” (Elias, 1996, p. 151, las cursivas son de Elias).

reproducción de la lógica de la sociedad moderna¹¹. Así, la racionalización de las conductas limita la espontaneidad a manos de un “autodominio desapasionado” (Elias, 1989, p. 458), generando un sistema progresivamente cerrado que no admite ruptura alguna con su lógica, cuya consecuencia es que “la vida encierra muchos menos peligros, pero también proporciona menos alegrías, por lo menos en lo relativo a la manifestación inmediata del placer” (Elias, 1989, p. 459).

Esta lógica, con su relación entre razón y autoconservación, constituye un rasgo central de la sociedad moderna, que impacta en la conformación de nuestro modo de corporalidad¹² a la vez que se invisibiliza en el olvido que la reifica, en la evidencia de una segunda naturaleza cuya necesidad se nos impone con todo el peso de “lo que es así y no podría ser de otra forma”, lo cual contiene ya su no aceptar un exterior. Pues “su existencia proclama la relatividad del sistema de la autoconservación radical, que se postula como absoluto” (Horkheimer, 2000, p. 116), en efecto,

cualquier otro tipo de comportamiento, todo quebrantamiento de las prohibiciones o de la represión en la propia sociedad implica un peligro y una desvaloración de la represión a que él mismo se ha sometido. El acento emocional peculiar que tan a menudo suele unirse a la exigencia moral, la intensidad agresiva y amenazante con la que, a menudo, suele defenderse esta exigencia moral son reflejos del peligro en que el quebrantamiento de las prohibiciones pone al equilibrio inestable de todos aquellos para quien la pauta de comportamiento de la sociedad ha llegado a convertirse, poco más o menos, en una segunda naturaleza (Elias, 1989, pp. 207-208).

La dominación de la naturaleza por parte del sí mismo conduce a una nueva naturaleza en la que toda espontaneidad, más aún, todo lo que escape al calculado control es la imagen del enemigo a ser eliminado.

La despolitización y sus marcas

La sistematización de las conductas que el proceso civilizatorio genera, con la racionalización y autoconservación a ella ligada, instaura un control capilar al que nada puede escapar, incluyendo el descontrol. En efecto, en este proceso también se genera un controlado espacio para el descontrol que así queda depurado de todo carácter disruptivo, a la vez que produce una satisfacción sustituta que en nada cuestiona a dicha lógica. Ésta es una de las tesis centrales de Elias sobre el deporte, el cual produce “un de-control controlado y deleitable de las emociones” (Elias y Dunning, 1992, p. 59), es decir, no es un ámbito en el que la expresión de impulsos, emociones y la corporalidad en su conjunto pongan en cuestión la racionalidad

instrumental-calculatoria de la sociedad moderna (como lo sostienen las perspectivas vitalistas sobre el cuerpo). Todo lo contrario, el deporte, pero también la educación física en la escuela y otras prácticas corporales como la danza, constituyen un mecanismo interno a la constelación sí mismo-naturaleza interior, a través del cual se reasegura el control del primero sobre la segunda.¹³ En este complejo sentido “el deporte comparte con muchas otras actividades recreativas de nuestra época la función de controlar un placer de-control de los sentimientos” (Elias y Dunning, 1992, p. 66). Por otra parte, cuando efectivamente se produce una lógica otra, un puntual momento de descontrol no controlado de esa otredad interna al individuo, la consecuencia que el sistema pone en movimiento no es la alegre expresión de la diferencia, antes bien quienes no sostienen férreamente su autocontrol—en tanto lógica definitoria de la constelación del modo de corporalidad moderno—, quienes están por fuera de este sistema que se pretende sin exterior, quienes “son presa de sentimientos que no pueden controlar terminan en el hospital psiquiátrico o en la cárcel” (Elias y Dunning, 1992, p. 56).

En resumen, la racionalización y sistematización de las conductas, con la desapasionada calculabilidad que se pone en juego en el ejercicio de la (auto)coacción, se torna una segunda naturaleza que reduce al individuo a un engranaje de este mecanismo, al cual el deporte moderno (y otras prácticas corporales) no vienen a hacer saltar por los aires, sino más bien a lubricar. Ya se encuentra aquí en ciernes la concepción que reduce toda espontaneidad humana y con ella sus peculiaridades a “*meras fuentes de error*” (Lukács, 1969, 96), pues todo descontrolado descontrol de esa espontaneidad en cualquiera de sus multifacéticas expresiones (impulsos, emociones, límites del pudor, etc.) son percibidas y apreciadas como una amenaza a la interdependencia y la división de funciones, en definitiva, como una amenaza al orden social (moderno).

Este proceso por el que se genera socio-históricamente el modo de corporalidad moderno conduce a una despolitización del mismo, una de cuyas marcas es el desapasionamiento que introduce la calculabilidad, vinculado también con la toma de distancia que el proceso civilizatorio impone. Estas instancias, que para Elias hacen posible “la” política “civilizada” de la competencia entre partidos, son para Adorno las que impulsan en “lo” político—en la manera en que la sociedad se ordena y desordena a sí misma—la frialdad por la cual las injusticias que nos rodean cotidianamente no nos afectan (o no mucho), siendo ésta una dimensión clave en la reproducción del actual orden social. Esto impulsa “la retraducción de la espontaneidad en contemplación que se consumó en la historia [...] de la burguesía y culminó en la apatía política, algo sumamente político” (Adorno, 2005, p. 221). Apatía que conduce, entonces, a la despolitización, en nuestro caso del modo de corporalidad moderno.

Una segunda marca reside en cómo la lógica diferencia (entre grupos sociales pero también entre lo civilizado y lo bárbaro) que subyace a este proceso y que se sostiene

¹¹ “En cierto sentido, lo que sucede es que el campo de batalla se traslada en el interior. El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre individuos” (Elias, 1989, p. 459).

¹² He intentado mostrar como esta constelación del modo de corporalidad moderno configura la lógica del entrenamiento deportivo, a través de una crítica inmanente de los escritos de Wacquant en torno al boxeo, al respecto Gambarotta (2011).

¹³ Lo cual, por supuesto, no quiere decir que estas prácticas corporales sean sólo esto, que no haya allí potencialidad disruptiva alguna.

sobre la producción de una diferencia interna al individuo lleva a una abolición de la espontaneidad y las particularidades, en última instancia, a una abolición de las diferencias a manos de una identidad de todo con todo que imposibilita ya el que algo o alguien sea idéntico sólo consigo mismo.¹⁴ De allí la importancia para la transformación de este modo de corporalidad moderno de apostar por lo no-idéntico.

La naturalización de esta lógica, el olvido de su socio-génesis, es una instancia central de la reproducción de la modernidad civilizada con sus pacificadas relaciones, según señala Elias, pero es también y a la vez su reproducción como necesidad ciega, ante la cual no cabe más que adaptar el propio comportamiento (en vez de adaptarla a ella a lo que nosotros queramos),¹⁵ junto con su despolitización. La cual nos mantiene en el apático férreo estuche de la racionalidad calculatoria, al mismo tiempo que obtura la posibilidad de siquiera concebir una transformación de esta lógica. La naturalización fija los límites de lo pensable y lo posible, remitiendo al ámbito de lo impensable-imposible a la práctica capaz de subvertir y disolver esta constelación. El no-lugar para una práctica transformadora es otra marca de la despolitización que produce este proceso, a la vez que es condición para su reproducción.

Este trabajo ha propuesto una concepción del cuerpo como constelación, dando cuenta de los diversos elementos que en los estudios corporales se suelen remitir a lo corporal (las emociones pero también prácticas corporales como los deportes, etc.) pero sin reducirlo a ellos, y menos aún substancializándolo. Antes bien, hemos planteado la conformación socio-histórica de esta constelación moderna, a su vez concebida (como toda constelación) relacionamente. Delineando un modo de corporalidad que no resulta reductible a la naturaleza interior (a las emociones e impulsos) pues ha de ser abordado en la relación de dicha naturaleza con aquella instancia que la define como tal: el sí mismo. El cual no es ajeno o externo al modo de corporalidad (no es una *res cogitans* ajena a la *res extensa*) sino uno de los factores de la constelación, en relación constante con aquello que define al controlarlo y, a través de esa mediación, se auto-define como distinto (y controlante). En definitiva, la tesis que aquí se sostiene es que esta constelación es el objeto de estudio de las investigaciones sobre cuerpo, en tanto este modo de corporalidad subyace epistemológicamente pero también da fundamento práctico a los deportes modernos, a la educación física (moderna), entre muchos otros ámbitos. Sin que por ello sea un principio supra-histórico, ni en términos biológicos, ni en términos de la posesión *per se* de un sustrato indigerible por todo orden social. Sólo rompiendo

con tales pre-nociones podemos avanzar en la conquista de nuestro objeto de estudio. Este trabajo aspira a ser un paso en esa dirección.

Constelación que nos plantea la *tarea* no de buscar una “vuelta atrás”, que implicaría una instancia anterior a la emergencia del sí mismo moderno, pero tampoco una unificación metafísica de los opuestos, antes bien se propone “una lógica de la desintegración” (Adorno, 2005, p. 141) que disuelva esa constelación, dando lugar a un nuevo juego que no es meramente una nueva relación entre naturaleza interior y sí mismo, sino la producción de otros elementos, diferentes. Es decir, dando lugar a una lógica que hoy (con nuestras categorías de pensamiento) no podemos más que percibir como impensable-imposible. De allí la necesidad de una crítica corporal que disrumpa los límites de lo pensable y lo posible, en definitiva, que pugne por una politización del modo de corporalidad moderno.

Financiamiento

El presente trabajo contó con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), de la República Argentina.

Conflictos de interés

El autor declara no tener conflictos de interés.

Referencias

- Adorno ThW. *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa: tomo 6.* Madrid: Akal; 2005.
- Benjamin W. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Discursos interrumpidos.* Madrid: Taurus; 1979.
- Butler, J. *Cuerpos que importan.* Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Durkheim E. *La división del trabajo social.* Madrid: Akal; 1995.
- Eagleton T. *Una introducción a la teoría literaria.* México: FCE; 2012.
- Elias N. *La sociedad cortesana.* México: FCE; 1996.
- Elias N. *El proceso de civilización.* México: FCE; 1989.
- Elias N, Dunning E. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización.* Madrid: 1992.
- Galak E, Gambarotta E. *Conquista, confirmación y construcción del cuerpo. Una propuesta para el estudio de las prácticas corporales a partir de la epistemología de Pierre Bourdieu.* *Revista Brasileira de Ciências do Esporte* 2011;33(4):923–38.
- Gambarotta E. *La dialéctica aporética del modo de corporalidad pugilístico: el control de lo natural y su descontrol.* D’hers, V. y Galak, E. (comp.), *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva.* ESE, 2011. pp. 20-37.
- Gambarotta E. *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu.* Buenos Aires: Prometeo; 2014.
- Horkheimer M. *Razón y autoconservación. Teoría tradicional y teoría crítica.* Barcelona: Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona; 2000.
- Horkheimer M, Adorno ThW. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos.* Madrid: Editorial Trotta; 2001.
- Lukács G. *Historia y consciencia de clase.* México: Grijalbo; 1969.

¹⁴ “La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ser ya idéntico consigo mismo” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 67).

¹⁵ La misma lógica está ligada a la libertad que hoy tenemos como a su negación, ésta es justamente la aporía con la que Horkheimer y Adorno se encuentran al comenzar su estudio sobre la ilustración (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 53), ella constituye su “dialéctica”.