

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Universidad de Buenos Aires
4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Nicolás Patierno

Profesor en Educación Física. Universidad Nacional de La Plata – Centro Interdisciplinario
Cuerpo, Educación y Sociedad.

Magíster en Educación Corporal - Doctorado en Ciencias de la Educación.

nicolaspatierno@hotmail.com

Eje 7. Cuerpo, Política y Subjetividad

Entre el hacer y el pensar. El cuerpo de la acción en Hannah Arendt

Palabras claves: Cuerpo; labor; trabajo; acción

Resumen:

En *La Condición Humana*, Arendt utiliza el concepto de cuerpo asociado a las tres actividades que conforman el principio de una *vita activa*. Estas actividades, que configuran la humanidad gran parte de su complejidad, conforman y requieren diversas interpretaciones de cuerpo para justificar su funcionamiento. La autora en cuestión no se preocupa por brindar una definición exacta de cuerpo, en un ejercicio mucho más interesante, Arendt se propone analizar de qué manera las interpretaciones históricas de labor, trabajo y acción elaboraron varios conceptos de cuerpo sujetas a las necesidades políticas de diversos momentos históricos. En esta línea, el concepto de cuerpo puede problematizarse vinculado a la *labor*; como un cuerpo biológico, preocupado por sí mismo y por los requerimientos básicos de la vida. El cuerpo asociado al *trabajo* es un cuerpo segmentado, automático y alienado; atravesado por los intereses de un mercado de cambio que se mueve en la lógica de un mundo artificial. Por último es posible rastrear la noción de un cuerpo en relación a la *acción*, este implica no solo la acción como sinónimo de movimiento sino que incluye la palabra como parte de la misma condición humana.

¿Por qué citar a Hanah Arendt en las Ciencias Humanas?

Si bien los aportes de Arendt suelen vincularse al holocausto y al análisis de los totalitarismos, sus escritos abarcan varias áreas del pensamiento occidental y nos sirven a modo de herramientas para interpretar numerosas cuestiones respecto de nuestro presente. Esta es la propuesta metodológica que atraviesa la filosofía de Arendt; revisar el pasado, con el objetivo de encontrar aquellos sentidos originales que nos pueden ayudar a repensar el presente. En el prólogo del libro titulado *Entre el Pasado y el Futuro*, encontramos el siguiente pasaje que nos puede ayudar a entender el planteo de Arendt:

“El hombre siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde él se yergue; y su punto de mira no es el presente, tal como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que su lucha constante, su definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia.” (Arendt, H. 1996: 17).

Arendt retoma la propuesta de Kafka respecto de ubicar a “él”¹ hombre en medio de una batalla librada por las fuerzas del pasado y el futuro. El escenario es un campo de combate sobre el que las fuerzas del pasado chocan una con otra; entre ellas podemos encontrar al hombre que Kafka llama “él”, quien, si quiere mantenerse firme por completo, debe presentar batalla a ambas fuerzas (Arendt, H. 1996: 16). El ejercicio reflexivo que propone Arendt supone una revisión crítica del pasado y el futuro; esto abre la posibilidad de generar una brecha en nuestro presente, es decir, entender dónde estamos y lo que hacemos a partir de un análisis, tanto de la tradición, como de las perspectivas respecto del futuro. Se abre entonces una brecha entre el pasado y el futuro, puesto que cuestionamos el legado del pasado, que ya no se nos presenta en continuidad con el presente (Di Pego, A. 2015: 219). El tiempo en la perspectiva de Arendt no es algo lineal y predecible; está sujeto a los posicionamientos políticos de los actores que pretenden hacer tanto una interpretación histórica como una

¹ Desde nuestro punto de vista, Arendt resalta la utilización por parte de Kafka del pronombre personal “él”, en vez de “alguien” para referirse al hombre de manera genérica, evitando la referencia al fenómeno atemporal de la reflexión como algo factible de acontecer en un individuo particular. La siguiente cita de Arendt da cuenta de esta mención: “Sólo en la medida en que piensa y en que es intemporal -un «él» al que con razón Kafka llama así y no «alguien», el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha del tiempo situada entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, que quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra.” (Arendt, H. 1996: 19).

proyección del futuro. Este posicionamiento debe conllevar ciertas precauciones teóricas para no dejarse caer en interpretaciones apresuradas y carentes de fundamento; respecto del pasado, la propuesta de Arendt es no desprestigiar lo anterior, es decir, no acusar apresuradamente al pasado de obsoleto por su carácter “tradicional”. Respecto del futuro, la precaución debe estar ligada a no dejarse llevar por el terreno de las utopías, ya que la utopía, por su carácter relativo, socava las posibilidades concretas de previsión y proyección. La ejercitación de un pensamiento político debe situarse en el vértice atemporal de la reflexión y la propia experiencia vivida. En términos de Arendt: “el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo”. (Arendt, H. 1996: 20).

La preocupación de Arendt en relación a la revisión del pasado, se centra en la mirada que se tiene en el presente respecto de dicho pasado y en los mecanismos en que el trabajo de la historización se lleva a cabo -en relación a la interpretación de dichos acontecimientos-. Toda lectura respecto de acontecimientos previos estará mediada por los incidentes políticos que influyen en el presente; mirar el pasado desde el presente es hacerlo con un velo de significados que ponen en juego diversos intereses políticos (los que justificarían la necesidad de revisar el pasado). La tarea de un historiador, similar a la de un pescador de perlas,² radicaría recuperar acontecimientos pasados y sus respectivos significados. A lo largo de *La condición humana* Arendt menciona en reiteradas ocasiones la política llevada a cabo en la *polis* griega, con la intención de rastrear una lectura “original” sin la mediación de filtros que contaminen la lectura de dichos acontecimientos pasado.

Sólo a partir de la metódica tarea de recuperar los sentidos originales en que los hechos del pasado acontecieron, podremos rastrear los fundamentos y significados necesarios para entender nuestro presente. El pensamiento de Arendt se erige y se desarrolla en un vínculo permanente con la actualidad, y desde esta preocupación se remonta al pasado con el objeto de descubrir allí claves para repensar el presente” (Di Pego, A. 2015: 220). Cabe destacar que Arendt no intenta rastrear el pasado exactamente como sucedió, esto sería ilógico y metodológicamente imposible; la propuesta de Arendt supone una interpretación crítica vinculada con la revelación. Los conceptos preservan del pasado sentidos que permanecen

² Analogía de la tarea del historiador, recuperada por Di Pego, A. (2015), en la que Hannah Arendt describe a Walter Benjamin, como un investigador que recupera aquellos sentidos “cristalizados” del pasado que permanecieron inmunes al paso del tiempo. En palabras de Di Pego: “La descripción que Arendt realiza de Walter Benjamin como un pescador de perlas que rescata las riquezas que, cristalizadas por el paso del tiempo, se conservan en el lecho marino, también puede resultar esclarecedora respecto de su propio pensamiento, que sin lugar a dudas se forjó en estrecha relación con el legado del propio Benjamin.” (Di Pego, A. 2015: 221).

ocultos, y la interpretación crítica consiste en quitar el velo para que estos puedan emerger” (Di Pego, A. 2015: 220). En el caso de los temas vinculados al cuerpo, la lectura de Arendt permite el ejercicio de una interpretación crítica dirigida a comprender su relación con el concepto de *vita activa*, (particularmente con la labor, el trabajo y la acción); su utilidad como medio para la violencia; el cuerpo del trabajador en la metáfora del *homo faber*; el vínculo entre el cuerpo natural, (reducido a sus funciones vitales) y el *animal laborans*; el cuerpo alienado a la cultura del consumo, entre otros temas relevantes. A los fines de este trabajo, se hará hincapié respecto del primer tema propuesto, es decir, se profundizará sobre el vínculo entre la noción de cuerpo y el concepto de *vita activa*. Y como tarea complementaria, se propone trasladar los alcances de este análisis a una breve reflexión respecto de la educación moderna.

La noción de cuerpo en la *vita activa*

Hannah Arendt centra su análisis en el estudio de la humanidad y su recorrido por el mundo contemporáneo; con particular atención en las acciones más sencillas y frecuentes, la propuesta se centra en indagar sobre lo que hacemos. Las actividades que se encuentran al alcance de todo ser humano, sistematizadas en los conceptos de labor, trabajo y acción, resultan de particular interés para Arendt, ya que estas actividades definen al humano como tal y constituyen la esencia de su ser en el mundo. Desde la necesidad de comer, beber, vestirse y dormir, pasando por la producción de objetos y herramientas hasta la participación política y el uso del tiempo libre; constituyen actividades fundantes de la humanidad y por lo tanto merecen su respectivo análisis.

En *La Condición Humana*, Arendt utiliza el concepto de cuerpo asociado a las tres actividades que conforman el principio de una *vita activa*. Estas actividades, que configuran la humanidad en gran parte de su complejidad, conforman y requieren diversas interpretaciones de cuerpo para entender su funcionamiento. En esta lógica de pensamiento, sería incorrecto elaborar un concepto único de cuerpo a partir de la lectura de la obra anteriormente mencionada. La autora en cuestión no se preocupa por brindar una definición exacta de cuerpo, en un ejercicio mucho más interesante, Arendt se propone analizar de qué—manera las interpretaciones históricas de labor, trabajo y acción, requirieron varias interpretaciones de cuerpo, sujetas a las necesidades políticas de un momento histórico determinado. En esta línea, el concepto de cuerpo puede problematizarse vinculado a la labor, como un cuerpo biológico, preocupado por sí mismo y por los requerimientos básicos de la vida. El cuerpo asociado al *trabajo* es un

cuerpo segmentado, automático y alienado, atravesado por los intereses de un mercado de cambio que se mueve en la lógica de un mundo artificial,—que sólo tiene sentido para el hombre como centro de ese universo limitado. Por último es posible rastrear la noción de un cuerpo en relación a la *acción*, este es un cuerpo que implica no solo la acción en relación al movimiento, sino que incluye la palabra como parte inherente a la acción. Tanto la palabra como la acción, elementos constitutivos de lo humano, históricamente se hallaron separados por intereses políticos rastreables desde la antigua Grecia; estos intereses responden a la necesidad de los gobernantes de establecer su posición de dominio y desligarse del dolor y el sufrimiento que implican la carga de la labor y el trabajo. Cargas que al mismo tiempo definen la existencia humana y lo separan de otras especies.

La atención puesta sobre el sí mismo y las actividades vinculadas a la *labor*

La *labor*, entendida como la más natural y menos mundana de las actividades del hombre, incluye las actividades necesarias para asegurar el proceso vital del cuerpo. Entre estas actividades se encuentran la satisfacción de las necesidades biológicas; históricamente consideradas en occidente como no perdurables y en contra de la libertad del hombre, estuvieron asociadas a la figura del *animal laborans*, ser indigno de atravesar la condición humana en su plenitud. Para los griegos, este tipo de tareas eran consideradas degradantes y condicionantes de la expresión humana; este es el principal motivo por el que los esclavos debían cargar con las labores de sus poseedores. Sólo la liberación de las demandas de la vida biológica, aseguraría el paso a gozar de una vida plena, dónde la principal preocupación se centra alrededor de la filosofía y la política como expresiones fundamentales de la *acción*; actividad asociada a la idea de libertad y expresión de la humanidad en su máximo potencial. El carácter mundano de la *labor*, no sería tal, si lo interpretamos asociado a la necesidad de los griegos de legitimar una modalidad de gobierno amparada en la asignación de tareas para el beneficio de sus gobernantes. En palabras de Arendt:

“La carga de la vida biológica, que lastra y consume el período de la vida humana entre el nacimiento y la muerte, sólo puede eliminarse con el empleo de sirvientes, y la función principal de los antiguos esclavos era más llevar la carga del consumo del hogar que producir para la sociedad en general.” (Arendt, H. 2014; 128).

La alternativa a sufrir la carga de la labor de otros era el uso de la violencia, pero no la misma violencia en la que se amparaban los gobernantes para poner los grilletes a sus esclavos, esa es una violencia sistémica, burocrática e institucionalizada que excede los propios actos. La

violencia necesaria para la liberación daría como resultado un nacimiento humano más allá de la condición de *animal laborans*; más exactamente un segundo nacimiento vinculado al uso de la acción y el discurso, (requerimientos necesarios para presentarse como humano activo en el mundo). El paso de pertenecer a ser, no implica un acontecimiento pacífico y librado de riesgos, por el contrario. A modo de ejemplo podemos ubicar el lugar que desempeñaban los gladiadores romanos y el sacrificio al que se veían expuestos para liberarse de la servidumbre.

“El precio pagado por liberar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos era enorme, y en modo alguno consistía solo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y de la necesidad. Puesto que estas tinieblas son naturales, inherentes a la condición humana —sólo el acto violento, cuando un grupo de hombres intenta liberarse de los grilletes sujetando a todos los demás al dolor y a la necesidad, es propio del hombre—, el precio exigido para liberarse por completo de la necesidad es, en un sentido, la propia vida, o más bien la institución de la vida real sufrida por otros” (Arendt, H. 2014; 128).

En esta lógica de interpretación es que el cuerpo sería imposible de concebir como algo único y estable y mucho menos homogéneo en términos políticos. El cuerpo no sólo es digno de ser problematizado en los asuntos humanos, es parte lógica inherente a la condición humana, y sólo en la medida en que se lo problematice asociado a la *labor* como actividad fundante de lo humano, incluso con la fatiga y la molestia que implica habitar el mundo, podremos entender los condicionantes que atraviesan determinante su existencia. En términos de Arendt:

“En su nivel más elemental, la fatiga y molestia de obtener el placer de incorporar las necesidades de la vida están tan estrechamente unidos en el ciclo biológico de la vida, cuyo repetido ritmo condiciona la vida humana en su único y lineal movimiento, que la perfecta eliminación del dolor y del esfuerzo laboral no sólo quitaría a la vida biológica sus más naturales placeres, sino que le arrebataría su misma viveza y vitalidad. La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la vida fácil de los dioses sería una vida sin vida.” (Arendt, H. 2014; 129).

La incesante demanda del *trabajo* y el cuerpo alienado.

Con respecto al *trabajo*, la segunda actividad que enmarca la noción de *vita activa*, el concepto de cuerpo se ve atravesado por la materialidad del mundo artificial y la lógica del consumo y la utilidad. Es en estos términos que Arendt pone el acento en los esfuerzos del hombre por recrear la naturaleza –idea también impuesta por el hombre para justificar la construcción de un mundo en el cual colocar sus productos y otorgarle sentido–, sobre la que recaen todos los esfuerzos por dominarla. El capítulo destinado a este aparatado en su libro *La Condición Humana* comienza del siguiente modo:

“El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos –el *homo faber* que fabrica y literalmente trabaja sobre, diferenciado del *animal laborans* que labora y mezcla con–, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano”. (Arendt, H. 2014; 157).

Al analizar en detalle el párrafo citado anteriormente es posible notar que la filósofa diferencia el trabajo de las manos y el trabajo del cuerpo. Esta separación –incómoda para la noción de cuerpo homogéneo que históricamente se impuso en occidente– hace referencia de manera simbólica a la falta de pensamiento que implica el trabajo manual sistematizado. Mientras que las manos encarnan lo que Marx denominaría una fuerza de trabajo –como un bien que ocupa un lugar en un mercado de valores– el cuerpo, en cambio, trabaja para su propia manutención; es más bien una lucha interna por la subsistencia y la superación del dolor y el sufrimiento que supone habitar el mundo. El *animal laborans* encarna al hombre preocupado por el hombre; a lo sumo preocupado por la demanda de otros que lo dominan bajo la lógica de la esclavitud. Sobre el *animal laborans* y la relación con su cuerpo, la siguiente cita da cuenta de una relación interna y al mismo tiempo excluyente; en palabras de Arendt:

“El *animal laborans* no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente”. (Arendt, H. 2014; 128)

Mientras que el *animal laborans* centra su atención sobre sí mismo y sobre las demandas del propio cuerpo para asegurar su subsistencia, el *homo faber* no tiene preocupación alguna, su existencia está vacía de reflexión; y a pesar de su finitud (inherente a todo ser humano), destina su voluntad a la producción de productos que lo trascienden. Incluso el *homo faber* de la modernidad ha subestimado las posibilidades de pensar y actuar, a cambio de obedecer a

una lógica de mercado externa, impersonal y alienante. Las manos incluso responden al pensamiento de otros, no pertenecen al *ser* humano-aunque físicamente así suceda-, son parte del mundo artificial y al igual que los productos que hace, tienen un precio y un sentido en un mercado de valores. El hombre moderno ha llegado a poner en riesgo su cuerpo y ha llegado a atentar contra sus posibilidades de acción, para responder a la demanda de un mundo material.

Entre el pensar y el hacer, el cuerpo de la *acción*

El concepto de acción posee un gran valor en la obra de la autora, ya que se encuentra presente en gran parte de sus escritos, y probablemente, esta es la marca teórica que la coloca entre las pensadoras más influyentes del siglo XX. En su obra titulada *Sobre la violencia*, es posible rastrear la siguiente cita en relación al concepto de acción: “Cada acción, para bien y para mal y cada accidente necesariamente destruyen toda la trama en cuyo marco se mueve la predicción y donde encuentra su prueba” (Arendt, H. 2006; 15). Esta idea de la acción como algo imprevisible asociado a las consecuencias del ejercicio de la libertad, es lo que otorgaría identidad particular a la existencia del humano en un mundo habitado por otros. Más allá de las consecuencias, de los contextos y de las justificaciones, la palabra y el acto –inconcebibles en el mundo artificial del trabajo y desligadas de la atención que demanda la vida biológica– confluyen en la acción; la única de las actividades sobre la que se tiene control y sobre la cual se puede ejercer la propia voluntad. Desde la elección de una prenda de vestir, la preferencia por una práctica determinada, la participación política o la elección de una carrera profesional; la acción implica la palabra y el acto con todo el potencial que conllevan a la existencia humana.

Para Arendt la acción es parte fundamental de la *vita activa*; además de la labor y el trabajo, la acción es, de las tres actividades que conforman la humanidad en gran parte de su complejidad, la más vinculada con la voluntad de pensar y de hacer, puesto que a diferencia de las otras actividades, esta no supone la mediación de las cosas o de la materia. Mientras que la labor pone el acento en las limitaciones que supone el ser humano en su vida biológica y el trabajo hace hincapié en el mundo material producto del artificio del *homo faber*, el principio de acción implica la palabra y el acto como actividades libradas de toda contaminación irreflexiva.

Arendt identifica en la filosofía griega, y particularmente en la obra de Platón, el origen de la separación entre saber y hacer. Con esta segregación, arbitraria a los intereses políticos de la clase dominante, se pretendió legitimar la función de algunos hombres –al mismo tiempo que

la separación entre saber y hacer sirvió a la protección de los políticos y a la legitimidad de la esclavitud como partes fundamentales en la organización de la polis—. Mientras que los hombres destinados a pensar gozaban de determinados derechos asociados a la legitimación de su posición vinculada al ejercicio del saber, al mismo tiempo creaban las condiciones ideológicas para que otros hombres, destinados al hacer, tengan la obligación de no intervenir (ni en las decisiones políticas, ni en la vida de los filósofos). Para esta función social fundamentada en el hacer, los griegos destinarían el concepto de artesanía, función vinculada a la actividad del trabajo y posteriormente asociada a la producción fabril en la época moderna. Con respecto de esta la separación el entre saber y el hacer, Arendt señala lo siguiente:

“La separación platónica de saber y hacer ha quedado en la raíz de todas las teorías de dominación que no son simples justificaciones de una irreductible e irresponsable voluntad de poder. (...) La división entre conocer y hacer, tan extraña a la esfera de la acción, destruye validez y significación en el momento en que pensamiento y acción se separan” (Arendt, H. 2014; 245).

Esta separación se mantiene a lo largo del oscurantismo con una diferencia respecto de la legitimación en los espacios donde el ejercicio del poder requiere de la fragmentación entre saber y hacer. En lugar del filósofo, el sacerdote es quien ocupa la tarea de pensar, y amparado en un supuesto poder divino, goza de privilegios respecto de otros mortales. El artesano mantiene su accionar vinculado a la producción de manufacturas y el esclavo continúa llevando bajo sus espaldas las tareas que sus amos le demanden. De esta manera, la estructura dual entre pensar y hacer sostiene las bases del poder de la fe católica en occidente, poniendo la religión en el lugar que ocupaba la política griega y asignando funciones con base en la fragmentación entre pensamiento y acción. Un ejemplo que aparece descrito en el primer capítulo del libro de Foucault titulado *Vigilar y castigar*, hace referencia a la separación de funciones a la hora de castigar las desviaciones alrededor de los siglos XV y XVI. Los encargados de enjuiciar y tomar las decisiones sobre el destino de los castigados (en este ejemplo asociados a la tarea del pensar), no son los mismos que los encargados de encerrar al castigado ni son los mismos que se ocupan de su sacrificio. La mano del verdugo es la encargada de cercenar cabezas o ejecutar la horca, pero a lo largo de la edad media, el pensar sobre la pena aplicable a determinado delito corresponde al clérigo de mayor jerarquía. Esta estructura se mantiene en la época moderna con el juez penal en lugar del sacerdote y la prisión con todo su montaje institucional en lugar del verdugo.

Para entender más en profundidad de qué manera funciona esta noción de fragmentación, retomemos la justificación de los griegos para legitimar la función de los esclavos. En esta relación asimétrica basada en la posesión de un humano y su voluntad, es posible rastrear los orígenes de la necesidad política de establecer una diferenciación entre el pensar y el hacer. Las tareas de los esclavos se centraban en mitigar las labores requeridas por sus amos, -en relación a la *vita activa*, el esclavo carecía de toda particularidad inherente a la condición humana más allá de su labor y la de sus captores-, el esclavo no poseía ninguna facultad en la organización de la *polis*, este se encontraba condicionado por los requerimientos de sus poseedores. Para los griegos, este era el equivalente a un animal domesticado, más precisamente un *animal laborans*, pero que no solo debía cargar con el peso de su propia labor, sino que también debía arrastrar con la labor impuesta por otros -que socialmente amparados en la legitimación de su discurso-, se ubicaban por encima de él. Según Arendt:

“La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado.” (Arendt, H. 2014; 245).

Es posible rastrear en el mundo griego un desprecio por los oficios y la esclavitud, si bien se los consideraba como actividades necesarias para la vida en la *polis*, el desprecio radica en su falta de trascendencia. Al considerarlas como actividades que no dejan huella, para el griego realizado -como aquel ciudadano pleno de derechos y libertades-, la realización de alguna de estas tareas equivalía a una padecer una condena. Esto no es ninguna sorpresa si atendemos mínimamente la arquitectura y escultura griega diseñadas para perdurar a lo largo de los años. Su interés en dejar marcas trascendentales, requería asignar funciones para las tareas mundanas que compartían con todos los demás mortales (esto justifica la apariencia humana heroica que otorgaban a los dioses que idolatraban y pretendían exponer en sus obras).

Implicancias del saber y el hacer en la educación

En el caso de la educación -inaugurada como sistema burocrático a la par de la expansión de los estados modernos a partir de los siglos XVIII y XIX-, el dualismo entre saber y hacer, vigente en occidente desde la antigua Grecia, se vio plasmado en una división de prácticas hacia el interior de su propia organización. Se le otorgaron mayor interés y alcance a los saberes vinculados con el pensar, pero no con el pensar en el sentido de la *acción* que propone

Hannah Arendt, sino con un pensar sistematizado bajo el amparo del humanismo, de la burocratización y desprovisto de toda imaginación y creatividad posibles. El saber en la educación contemporánea y con particular atención en la educación impartida en las escuelas, se solventó gracias a su sistematización; tarea necesaria para la construcción y afianzamiento de los estados modernos.

En esta fragmentación, los saberes vinculados al hacer, ubicados en un segundo plano de relevancia con respecto al pensar y sostenidos fundamentalmente en los principios del *homo faber*-como un hacer tangible, objetivable, y dependiente de un mundo material construido por el humano bajo la lógica del control e imitación de la naturaleza-, se llevan a cabo en espacios y tiempos destinados a tal fin. Sería improbable, de la modernidad en adelante, observar un vínculo entre los saberes asociados al pensar y el hacer; no se piensa sobre lo que se hace, ya que el hacer no requiere pensamiento más allá del necesario para poner en marcha el músculo requerido para un movimiento determinado.

La educación moderna postergó a un segundo plano a las actividades vinculadas al hacer, fundamentando esta posición en la necesaria lógica de un cuerpo fragmentado, es decir, el cuerpo que se mueve no es el mismo que piensa, de hecho el *ser pensante* no implica necesariamente un cuerpo, la noción de mente se libera de esa carga innecesaria. De esta manera, la palabra queda desprovista de un cuerpo que la sostiene y en cambio se reduce al efecto de la vibración de las cuerdas vocales. De igual modo el pensar se lo relaciona directamente con las funciones del cerebro; esta es la respuesta en la que descansa el materialismo asociado al saber, una respuesta al requerimiento constante de occidente por materializar todo en un mundo que solo adquiere sentido alrededor de lo tangible, de lo observable. El saber hecho cosa no requiere de un cuerpo, más bien requiere de un mundo en el que su lógica material posea sentido, y ese mundo se construye metódicamente con instrumentos como la educación. No es ninguna sorpresa que entre la repartición de horas para las asignaturas de una escuela promedio en Argentina, solo una materia se encargue del cuerpo –comúnmente denominada educación física–, y cabe destacar que ni siquiera se encarga del cuerpo como concepto vinculado a la *acción*, en la complejidad que le otorga Arendt, el cuerpo de la educación física es el cuerpo material, tangible y fragmentado por excelencia. Desde su nacimiento fundamentado en el saber de la biología, el cuerpo de la educación, al igual que el animal de la zoología o el mineral de la química, descansa en una existencia irreflexiva más allá del conjunto de músculos, huesos y articulaciones que le dan el sentido que la sociedad moderna le demanda. El tiempo destinado al trabajo del cuerpo es un

reduccionismo al estímulo de sus capacidades motoras; de igual modo que un biólogo estimula el crecimiento de una planta, los encargados del cuidado y desarrollo del cuerpo, amparados en la exclusividad del hacer, cuentan con técnicas específicas para el perfeccionamiento de sus cualidades motrices. El hacer se transforma así en una práctica excluyente, fuera de los espacios destinados al hacer no hay posibilidad alguna de recrear esta actividad más allá del espacio y tiempo de la educación. Los sistemas educativos han creado un hacer exclusivo vinculado a una noción de cuerpo que se encierra en su propia labor y se esfuerza por la máxima eficiencia de su trabajo.

Conclusión

Más que conclusión, una breve revisión respecto de la noción de cuerpo en la teoría Arendt, nos invita a pensar sobre el cuerpo más allá de la reducción a sus características físicas; no sería factible compararlo a un mero conjunto de órganos, ni a la materia inerte que descansa sobre una mesa de disecciones. El cuerpo tampoco sería esa obra divina que intenta recrearse en las figuras inmortalizadas de los dioses Griegos, ni el reduccionismo a la animalidad – condición asignada por compartir el mundo con otras especies–. El cuerpo tampoco encontraría su precisa descripción basada en la ideología cristiana que lo interpreta como el envase del alma, como el culpable de los pecados terrenales o como lugar de paso hasta la inmortalidad que prosigue a la muerte física. En pocas palabras, el cuerpo se define por algo mucho más “puro” que las interpretaciones empapadas en intencionalidades políticas. Si nos dejáramos llevar por la historia de occidente, hallaríamos tantas explicaciones sobre el cuerpo como modelos políticos que intentaron moldear sus significados. En la teoría de Arendt, el cuerpo se define a partir de sus acciones, es a través de la mundanidad de lo cotidiano, que podemos hallar aquello que nos define como humanos, que nos separa de otras especies y que nos otorga sentido dentro del mundo que habitamos. El cuerpo humano encuentra sentido no a través de explicaciones trascendentales y metafóricas, sino a partir del modo en que nos movemos, la forma que dormimos, que comemos, que nos vestimos, que nos aseamos, etcétera.

Bibliografía

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Península. Barcelona.
- ----- (2006). *Sobre la violencia*. Editorial Alianza. Madrid.
- ----- (2008). *De la historia a la acción*. Paidós. Barcelona.
- ----- (2014). *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires.
- Foucault, M. (2006). *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Di Pego, A. (2015). *Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Editorial de la Universidad de La Plata. Argentina.