

# La experiencia de la enseñanza respecto al cuerpo; una ruptura con la naturaleza

Jorge Rettich<sup>1</sup>

## Resumen

Este trabajo presenta como un problema, entender en el cuerpo, tanto como en el organismo, la existencia de algo del orden inmediato de la naturaleza que pueda ser enseñando o educado. El cuerpo como producto de una escisión originaria de la naturaleza, no puede representarla, ni en él ésta puede expresarse tal cual es, como algo dado. Esta ruptura, que posibilita pensar el cuerpo, inhabilita la posibilidad de pensar una enseñanza de lo natural, o de la naturaleza ya sea del cuerpo o del organismo. Nada se puede decir en términos de naturaleza, más que lo que ésta refiere respecto a lo que se suspende frente al lenguaje. En estos términos, la única experiencia posible es la del lenguaje, y en ningún caso algo como una experiencia natural en términos inmediatos. Nada de lo que se enseña es lo natural del cuerpo a menos que se admita el supuesto de un cuerpo al margen de la historia, y este supuesto tampoco es válido para algo como el organismo. Este es el núcleo que se intenta desarrollar a través de la relación entre naturaleza e historia y su ineludible anclaje en el lenguaje, para pensar la cuestión del cuerpo en relación a la enseñanza.

## Introducción

La relación entre cuerpo y naturaleza es muy compleja y no pretendemos en un trabajo tan breve abordar por entero esta problemática. Por esta razón,

---

<sup>1</sup> Instituto Superior de Educación Física – Universidad de la República [jrettich@gmail.com](mailto:jrettich@gmail.com)

solo haremos referencia brevemente a alguna arista de este problema, pero es fundamental incluir en la reflexión del campo de la educación, y en especial de la educación física, esto como problema, ya que entenderlo como una relación causal, la educación del cuerpo se podría justificar en una educación natural o de retorno a la naturaleza.

Aparentemente, en la actualidad conforma nuestro sentido común la idea de que la naturaleza parece presentarse ante nuestros ojos en forma inmediata, y que el acceso a ésta está dado por nuestros sentidos. Desde allí se puede desprender fácilmente que, si nos entendiéramos como seres naturales, lo dado en el cuerpo parece ser lo que representa eso natural. Por esto justamente, debemos plantearnos desde el comienzo, que este trabajo parte de la idea de que en el cuerpo y el organismo no hay nada que podamos saber como natural, aunque algo de la naturaleza funcione allí, y eso quizás sea lo único que podamos saber al respecto. Esta idea, que será desarrollada, permite plantearnos la relación entre naturaleza y cuerpo como un problema, como una contradicción. En algún punto, ésta relación es posible porque son cosas diferentes, porque una cosa niega a la otra, y a manera de ensayo, se podría suponer que algo de tal relación se podría circunscribir a la idea de experiencia del lenguaje que plantea Agamben (2011).

Esta contradicción es de lo que debemos partir para el análisis que sigue, no con la intención de saldarla, sino de trabajar en ella como motor que propulsa la posibilidad de pensar algo respecto al cuerpo. El cuerpo solo puede ser pensado en su separación de eso llamado naturaleza, y al ser pensado, representado, se escinde de una vez y para siempre de ésta, y esa escisión se podría decir que es originaria y la que da lugar a la experiencia fundamental, la del lenguaje.

Pero a su vez hay que entender algo vital, si eso llamado naturaleza no existiera independientemente del pensamiento, tal anudamiento necesario para comprender la escisión planteada sería imposible, y eso recaería en lo absoluto del espíritu hegeliano, donde no hay materialidad más allá del pensamiento mismo. Aquí la única experiencia posible está dada en el movimiento que el espíritu hace sobre sí, desechando de alguna manera la materialidad del cuerpo en su compleja y necesaria fundación de la historia y la posibilidad del lenguaje. Como veremos a continuación, no es en la separación absoluta y la superación de una de las partes, ni en la unión sin contradicción, donde la experiencia se hace posible, sino en la unidad de ésta escisión.

## Lo natural como supuesto en el cuerpo y el organismo

En las últimas décadas se ha desarrollado la oposición entre cuerpo y organismo<sup>2</sup>, práctica corporal y actividad física<sup>3</sup>, entre otras. En estas oposiciones, la idea de naturaleza puede ser ocultada sino se presenta justamente como un problema, o en su funcionamiento como contradicción. Se puede hacer una mala interpretación a riesgo de caer en los caminos comunes de la lógica más simple; del lado del organismo y la actividad se encuentra lo natural, del lado del cuerpo y las prácticas, lo social. Este razonamiento lineal, puede implicar una estructura de pensamiento afirmativo, que capture en forma administrativa las ideas para conectarlas en un sentido pleno.

Si bien, como plantea Crisorio (2015), por ejemplo la palabra *física*, desde los antiguos puede leerse como lo natural, lo que la cosa es, la esencia del ser; “No existe, sin embargo, una vida humana *natural*, (...) sino la posibilidad, efecto del lenguaje, de aislar una vida biológica común a hombres y animales” (p. 34).

A partir de Agamben (2011), podríamos decir que en la experiencia del lenguaje no hay una naturaleza dada, o accesible inmediatamente, que nos devuelva algo transparente. El cuerpo no es algo dado que está allí y nos da datos concretos de lo que tal cual es, pero no solo porque pueda ser comprendido en una estructura social, sino porque el organismo, vivo o muerto, no otorga tampoco ningún dato inmediato y por tanto nada supuestamente natural que se pueda conocer.

---

<sup>2</sup> Esta diferenciación entre cuerpo y organismo está muy bien presentada en Rodríguez (2014), que sin dejar de ser una relación problemática, cuando la política se centra en el organismo, ésta se instala como biopolítica, restando la inscripción del cuerpo en el lenguaje: “Cuando ese límite se desdibuja, dejamos de saber cuándo se trata del cuerpo y cuándo del organismo, cuándo de seres hablantes y cuándo de organismos mudos. Franqueado el límite que deja atrás la inscripción necesaria de “lo vivo” en la lengua, lo que cuenta es el organismo” (Rodríguez, R. 2014, p. 135).

<sup>3</sup> La manifestación de esta oposición en los trabajos académicos está desarrollada en Lazzarotti, et al, (2010), donde desarrollan una investigación al respecto, donde resulta que el término prácticas corporales aparentemente no tiene una constitución propia sustantiva, sino que se constituye en oposición al de actividad física para desmarcarse de las ciencias naturales y hacer referencias al campo del dominio de las ciencias sociales: “No campo da Educação Física, o termo “práticas corporais” vem sendo valorizado pelos pesquisadores que estabelecem relação com as ciências humanas e sociais, pois aqueles que dialogam com as ciências biológicas e exatas operam com o conceito de atividade física” (Lazzarotti, A. Silva, A. Antunes, P. Da Silva, A. & Leite, J. 2010, p. 25).

Por tanto, no solo cuando hablamos del cuerpo como algo natural, sino también y más aun, cuando ubicamos algo de lo posible natural en el organismo, parece que dejáramos de lado que, como dijo Adorno refiriéndose a Hegel:

no hay nada entre el cielo y la tierra que no esté <<mediado>>, y que, por lo tanto, no encierre en su determinación como algo que está ahí la reflexión de su mera existencia, un momento espiritual: <<la misma inmediatez está esencialmente mediada>> (Adorno, T. 2012, p. 272).

O sea, no solo no hay tal cosa como un cuerpo que no sea mediado por el lenguaje, sino que tampoco hay un físico que no lo sea. El organismo es una representación que sobre tal cosa tenemos, y como tal, no la cosa en su estado natural. Cuando hablamos de organismo, de la sustancia del cuerpo o de cualquier forma que tengamos para referirnos a éste, en ningún caso hablamos de su naturaleza o su lado natural, o lo que naturalmente es. Ni tampoco, cuando hacemos algo en él o desde él, como algún “experimentar del cuerpo”, se expresa o vislumbra algo de lo natural. Solo bajo la forma positiva de entender el cuerpo como lo dado, podríamos creer que la naturaleza de éste es algo que se encuentra en su interior y cuanto más a fondo vayamos en él, o de lo más interior exterioricemos algo, podríamos acceder a su naturaleza, y en tal sentido enseñar desde ella o al respecto de ella. “En suma, de qué nos olvidamos: del conjunto de mediaciones. Hacemos ‘como sí’; como si el cuerpo fuera una cosa (lo es, no hay dudas) y pudiera saberse algo de él por fuera de toda mediación” (Rodríguez y Seré, 2013, p. 90).

Esta breve introducción, da el pie que fundamenta la necesidad de revisar en forma crítica la idea de naturaleza y posteriormente su relación con la idea de cuerpo, para plantearnos que una enseñanza de la naturaleza del cuerpo o el organismo es imposible.

## La naturaleza como un problema

Por naturaleza en adelante entenderemos algo como un concepto que detenta en sí, la referencia a algo que en el propio nombrarlo lo contradice en forma despiadada, sin dejar la posibilidad de sujetarlo, más que en la idea de algo sustancial y principalmente imposible de nombrar, porque justamente es en el nombramiento que deja de ser lo que se pretende que sea.

Este es uno de los problemas centrales para hablar de naturaleza, y con

esto, podríamos decir que cuando se plantee en este texto algo sobre la naturaleza, no será en términos de una definición posible más o menos explícitamente, de un término que encierra algo concreto y certero, sino en términos de una conjunción problemática de ideas que tienen en su espíritu la contradicción como base que las sustenta, sin por ello aceptar el postulado de la síntesis como un compendio de lo positivo de cada parte.

Se podría afirmar que naturaleza y lenguaje no son la misma cosa, y esto no parece remitir a ningún problema. El problema se establece en su relación, la cual es una relación problemática, justamente porque no es tan clara como aparentemente podría serlo. Solo si nos quedáramos en una oposición tajante y desvinculante entre naturaleza y cultura, o en la derivación unilateral de una en otra, dicha relación sería sencilla de entender. Pero no es el caso. Por esto, para el presente trabajo, nos atenderemos a hacer un breve recorrido que presente a la naturaleza en su problemática constitución, para luego pensarla respecto al cuerpo.

Dentro del sistema hegeliano, la naturaleza es comprendida, en última instancia, como producto del espíritu: “La naturaleza no es para Hegel un ser determinado en sí, sino el momento de la alienación, por el que pasa la idea como abstracta-universal, para volver a sí misma sin residuo en el espíritu” (Schmidt, 1977, p. 19). Para Hegel la materialidad es la del espíritu absoluto, que de alguna forma inmaterializa al resto, ya que todo es producto del espíritu y no hay nada que no resulte de éste, pues para Hegel “sólo el espíritu, es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo” (Marx, 2001, p. 190).

La crítica de Marx respecto a Hegel se levanta sobre este supuesto hegeliano, ya que Marx se plantea que hay una materialidad en la naturaleza, que ésta no es la simple alienación del espíritu y producto de éste, sino la sustancia sobre la cual es posible el trabajo del hombre. Si bien, naturaleza e historia se diferencian, una es la posibilidad de la otra, y es en la unidad de esta diferencia donde es posible la historia, producto del trabajo del hombre que como fuerza de la naturaleza las produce. “La historia natural y la historia humana constituyen para Marx una unidad en la diversidad. Con ello no resuelve la historia humana en la pura historia natural ni la historia natural en la historia humana” (Schmidt, 1977, p. 41).

Esta crítica la hace de la mano de Feuerbach, de quien reconoce la superación del espíritu absoluto de Hegel, pero mantiene de éste, su dialéctica

negativa como su mayor logro; como el motor productor del pensamiento, el contrapunto a una ciencia positiva y de la inmediatez. Por eso con Hegel, puede entenderse según Marx, “la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo” (añ, p. 191), por tanto no como algo dado naturalmente e inmediato, sino como resultado de la praxis.

Para Marx, la idea de mediación de Hegel es fundamental, pero lo que va a criticar a su vez es su idea absoluta de la mediación, donde, al ser todo lo inmediato resultado de lo mediado por el espíritu, éste se convierte en lo absoluto.<sup>4</sup> Marx, contra el idealismo de Hegel, va a decir que la naturaleza existe en términos de aquello “que no se disuelve en los modos de apropiación humana, lo que es directamente no idéntico al hombre” (Schmidt, 1977, p. 23), por lo que no hay una mediación de todo y absoluta en la idea, pero esta naturaleza a su vez no se presenta en forma inmediata, en una objetividad ontológica, sino como “un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo existe” (Schmidt, 1977, p. 23).

Por tanto, la naturaleza en Marx no puede desprenderse de la historia del hombre, ni éste de la naturaleza, éstas se imbrican, no hay lo primero. La naturaleza no es un principio ontológico, pero el espíritu tampoco, por lo que su pensamiento no es de carácter ontológico. Naturaleza e historia están implicadas en la praxis social del hombre. Hay una historia de la naturaleza y una naturaleza de la historia, que encuentran su punto de implicancia en el trabajo como motor que produce la historia y la naturaleza, pero solo a través de éstas y, se podría inferir, en su unidad en la diferencia.

El idealismo acierta al considerar que el mundo está mediado por el sujeto. Marx piensa, sin embargo que este pensamiento sólo puede aceptarse en todo su alcance en tanto demuestra la importancia que tiene el peculiar *pathos*

---

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

del “producir”, de Kant a Hegel: el producto de un mundo objetivo es el proceso vital socio-histórico de los hombres (Schmidt, 1977, p. 23).

En este punto es interesante tomar a Adorno (1994) quien parece tener una mirada similar a esta idea en Marx. Adorno (1994) va a plantearse la noción de “historia natural”, la cual tendrá por función reconfigurar en la filosofía de la historia, la idea de historia concreta en “naturaleza dialéctica”.

no significa sino que comprender todo ser o todo ente se da sólo como ensamble del ser natural y del ser histórico. (...) los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de la manera más histórica, como signo de la naturaleza (Adorno, 1994, p. 125, 126).

Al parecer, se podrían establecer similitudes en el pensamiento de Adorno con Marx, al respecto de entender la relación entre historia y naturaleza en algún tipo de unidad. Pero Agamben establecerá una crítica a Adorno que aquí solo la traeremos sucintamente.

Agamben (2011) manifiesta que Adorno en su pretensión de cuidar el materialismo de su interpretación vulgar, en una posible concepción causal entre estructura y superestructura, somete esta relación a la dialéctica de la mediación, pero en ese recurso sostiene su separación, impidiendo una unidad inmediata. Agamben cree que si Marx no especificó que no hay una relación causal, fue porque reconocer tal posibilidad y después solucionarlo bajo la dialéctica de la mediación, sería fundar la separación, que en cambio, al no hacer ninguna referencia a esta, funda la identidad inmediata.

si el hombre es humano, si es un *Gattungswesen*, un ser cuya esencia es el género, su humanidad y su ser genérico deben estar íntegramente presentes en el modo en que produce su vida material, es decir, en la praxis. Marx anula la distinción metafísica entre *animal* y *ratio*, entre naturaleza y cultura, entre materia y forma, para afirmar que en la praxis la animalidad es la humanidad, la naturaleza es la cultura, la materia es la forma. Si admitimos esto, la relación entre estructura y superestructura no puede ser ni de determinación causal ni de mediación dialéctica, sino de *identidad inmediata* (Agamben, 2011, p. 174).

A partir de como Agamben interpreta a Marx, la praxis es la unidad inmediata de la estructura y la superestructura. Esta idea de unidad, pero inmediata, viene a solventar toda posible relación de mediación entre una y otra que

asegurase su separación. No son aquí entidades separadas que se articulan en una praxis, son en la praxis una unidad que no responde a un primer momento de separación, sino que son ya desde siempre en su unidad. Esta unidad, en un punto muy sutil se diferencia de la unidad adorniana que antes comentamos, porque, aparentemente<sup>5</sup>, en el punto de partida, la praxis marxista no admite separación y la historia natural de Adorno parte de una escisión que es superada en una dialéctica de la mediación. Es de suponer, que de algún modo lo que Agamben le critica a Adorno es mantener ciertos rasgos de la dialéctica hegeliana en este tema. Pero, Adorno (2013) en sus lecciones de 1958 recogidas en *Introducción a la dialéctica*, va a aceptar la crítica a la idea positiva de lo absoluto en Hegel, pero argumentando que él intenta recuperar la fuerza de la negación como “en realidad la fuerza que mueve la filosofía de Hegel” (Adorno, 2013, p. 148). Por tanto, recogiendo las ideas de Adorno al respecto, de ser verdadero el planteo de Agamben, la línea demarcatoria no puede ser sino muy sutil, ya que los planteos de Adorno se podría decir que se acercan bastante a los de Marx:

Hay que retener que la escisión del mundo en Ser natural y espiritual o en Ser natural e histórico, tal como resulta usual desde el idealismo subjetivo, tiene que ser superada, y que en su lugar hay que dar entrada a un planteamiento que realice en sí mismo la unidad concreta de naturaleza e historia (Adorno, 1994, p. 116).

Lo relevante para esta presentación, es retener que naturaleza e historia no tienen sino una relación problemática y fundadora, por lo cual la experiencia que refiere a la relación del cuerpo, entendido como ente natural e inmediato, con unos objetos o sucesos entendidos también como inmediatos, asumiendo esto como la naturaleza de la relación del hombre con el mundo, es sencillamente inconcebible. Tal transparencia en las relaciones, que pudiera asumir la experiencia como el lugar donde éstas se registran en el hombre, al capturarlas inmediatamente por el simple hecho de padecerlas, pondría un

---

<sup>5</sup> Este “aparentemente” lo entendemos fundamental para esta presentación, ya que no se pretende llevar a su límite máximo, el estudio de esta posibilidad en lo que haya de verdadero y de falso, en la diferencia que plantea Agamben respecto a Adorno, ya que esa podría ser una investigación en sí. Dilucidar en qué punto la relación entre naturaleza e historia, estructura y superestructura, en Marx y Adorno se diferencian o asemejan, y si el planteo agambeniano al respecto tiene alguna fisura, y las derivas que todo esto podría tener, excede largamente los alcances de este trabajo.



velo al modo de entender las relaciones del hombre y el mundo que antes expusimos. La praxis entendida desde una naturalización del acceso a lo inmediato, podría traducirse como un hacer sin reflexión, o un hacer sin historia, sin sociedad. Pero esa historia y sociedad no podría ser en ningún modo algo que se le añadiese a ese hacer en forma de revisión sobre el mismo, como categorías que revisan una práctica. Esa historia funda la práctica que la construye. No hay práctica sin historia, ni ésta sin práctica. La praxis no es una práctica reflexionada, ni la reflexión de la práctica, es la unidad originaria de toda posibilidad de reflexión y de práctica, y análogamente podríamos decir de entender el cuerpo. La praxis así entendida no es una forma sofisticada de referirse a la práctica, ni una forma militante de nombrar el modo de un cambio, sino un núcleo conceptual problemático de entender la relación entre naturaleza e historia, porque no hay tal separación total entre teoría y práctica, como no la hay entre experiencia y lenguaje, más que como unidad inmediata de la diferencia posibilitadora de toda historia.

Con esto, no hay un antes y un después, ni un lugar para cada cosa. La experiencia no es poner en práctica una teoría, ni teorizar una práctica. No hay un espacio tampoco donde una de éstas se de por sí sola. Tal vez, si tomáramos la experiencia, como praxis tiene su sentido en ese lugar donde Agamben (2011) la ubica como infancia del hombre, en su inseparable unidad en el lenguaje.

Como plantea Agamben (2011), la oposición entre la naturaleza como herencia genética, endosomática, y la cultura como herencia no genética, exosomática, puede ser fácil de entender, pero oculta el problema central, que éstas dos no están solamente en franca oposición. Hay un punto en el que se encuentran, no para unirse, sino para establecer su escisión fundamental. Ese lugar es el lenguaje. En éste se establece la relación entre lo endosomático y lo exosomático, entre lengua y discurso, entre naturaleza y cultura. Por tanto el lenguaje no es del orden de una u otra herencia, ni tampoco es algo primero desde donde éstas se producen, sino que es el punto arquetipo donde se funda la escisión originaria que da lugar a la historia, y de lo cual otros animales carecen, por ser enteramente lengua; es el lugar en que lengua y discurso se oponen y relacionan.

El lenguaje humano resulta así escindido originariamente en una esfera endosomática y una esfera exosomática, entre las cuales se establece (puede establecerse) un fenómeno de resonancia que produce la actualización. (...)

No se trata de una yuxtaposición que delimite dos esferas distintas que no se comunican, sino de una duplicidad que está ya inscrita en el lenguaje mismo, considerado desde siempre como el elemento fundamental de la cultura. Lo que caracteriza al lenguaje humano no es su pertenencia a la esfera exosomática o a la endosomática, sino el hecho de que se encuentra, por así decir, a caballo entre ambas, articulándose por lo tanto sobre esa diferencia y a la vez sobre esa resonancia (Agamben, 2011, pp. 81, 82).

Ese lugar donde se produce la resonancia, va a coincidir con lo que Agamben se refiere a infancia del hombre. Es un lugar que el autor entiende como histórico trascendental y que unifica, a través de la resonancia de dos sistemas, el endosomático y el exosomático, en un único sistema que no refiere a una oposición binaria, sino a una identidad–diferencia. Esto marca una continuidad y discontinuidad que caracterizan al lenguaje, en tanto hay una suerte de identidad que permite una continuidad en la relación, o sea permite la relación, y a la vez esa relación se da en la diferencia, en lo que obtura esa continuidad para que lo diferente sea posible y exista lo trascendental. “Estructurado así sobre la diferencia entre lo endosomático y lo exosomático, entre naturaleza y cultura, el lenguaje pone en resonancia ambos sistemas y permite su comunicación” (Agamben, 2011, p. 83).

Tal vez, puede inferirse que la praxis solo es posible en el lenguaje, en su función primordial: producir la historia.<sup>6</sup>

## Reflexiones finales

Como se puede observar, el tema de la naturaleza no es tan sencillo como trivialmente se puede suponer. De este recorrido no puede resultar una definición de lo que la naturaleza es, sino más ajustadamente, aquí, se plantea lo que niega que ésta sea como habitualmente se la pretende definir. Este ejercicio tiene por propósito fisurar no solo la continuidad de la biología con el cuerpo, sino de romper con la idea que a través de ésta se pueda enseñar algo de lo natural. En el organismo no hay tal cosa como una naturaleza expuesta.

---

<sup>6</sup> Un producir la historia que en retorno a Adorno podría ser, una historia natural: “Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces solo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga *captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza*” (Adorno, 1994, p. 117).

La biología no nombra lo natural del cuerpo, aquello que no es afectado por lo social, que desde siempre fue lo que es, lo que oculto esperaba el momento de ser descubierto y descripto. Pero el riesgo de ese desliz, de otorgarle sin más la idea de naturaleza a las ciencias naturales siempre está presente, donde el organismo pueda aparecer como una naturaleza a ser enseñada.

La idea de cuerpo no puede tener sino una relación de contradicción con la naturaleza. Justamente porque se funda en su separación de ésta. Pero la idea de organismo tampoco puede tener una relación absuelta de contradicción, porque inscrita en el lenguaje, como idea mediada por el sujeto que la produce, es desde siempre algo separado de la naturaleza. Por tanto la naturaleza no puede ser más que lo que posibilita el lenguaje, ya que sin ésta no habría materialidad sobre la cual se pudiese constituir el lenguaje, pero, no hay nada que la naturaleza pueda decir de sí misma sin ser mediada a través de éste.

En un tiempo en el que parece reinar la idea de que lo natural es lo dado, y por tanto lo verdadero, y por el peso que la idea de verdad tiene en nuestra sociedad, el fin último o el principio primero de toda acción y justificación, si de algún modo, la naturaleza queda del lado de las ciencias naturales, la vida política en última instancia sigue del lado del pensamiento positivista y en la constante atracción de los totalitarismos.

Muchas veces los profesores de educación física actúan como si no existiera la historia, incluso como si no existiera la cultura, en una especie de eterna e ingenua minoría de edad, parafraseando a Kant. La falacia naturalista afectó a tal punto el discurso de las prácticas corporales que parece que se puede deducir un principio político de otro fisiológico; visto desde otro ángulo, no son pocas las ocasiones en las que se supone que porque algo se puede hacer, debe hacerse (Raumar, 2014, p. 129).

Con esto queremos decir que no se puede relegar la idea de naturaleza a las ciencias positivas, como un concepto de poco valor para el campo social, en especial el educativo, ya que cuando se interviene sobre el organismo no se interviene específicamente sobre la naturaleza. Aquello que se nombra por naturaleza, como tal, es inaccesible, solo se puede tener acceso a su idea, y ese acceso esta posibilitado por el lenguaje, pero esa experiencia no puede efectuarse sin lo que, de lo inaccesible de la naturaleza, igual funciona allí dando posibilidad al lenguaje; en cierto sentido, la experiencia del lenguaje podría ser posible en ese punto donde la naturaleza se presenta inaccesible

y posibilitadora a la vez. Solo desde ahí, hablar de naturaleza cobra algún sentido, y la experiencia de la enseñanza respecto al cuerpo no sería del orden del encuentro y la vivencia de los organismos, sino de entender; cuerpo como negación de la naturaleza.

## Bibliografía

- Adorno, T. (1994). *Actualidad en filosofía*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Adorno, T. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Obras completas V. 5. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Agamben, G. (2011). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Crisorio, R. (2015). Actividad(es) física(s) versus prácticas corporales. En: Galak, E. & Gambarotta, E. (Eds.). *Cuerpo, educación y política: tensiones epistémicas, históricas y prácticas* (faltan pp. del capítulo). Buenos Aires: Biblos.
- Lazarotti, A.; Silva, A.; Antunes, P.; Da Silva, A. y Leite, J. (2010). O termo práticas corporais na literatura científica brasileira e sua repercussão no campo da Educação Física. *Revista Movimento*, 16(1), 11-29. Disponible en <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/9000>
- Rodríguez, R. (2014). Por una lectura posible de la relación cuerpo-educación-enseñanza. *Polifonías Revista de Educación*, Año III (5), 128-143. Recuperado de <http://www.polifoniasrevista.unlu.edu.ar/?q=node/5>
- Rodríguez, R. y Seré, C. (2013). La anatomía es el destino: la educación física y el saber del cuerpo. En: Galak, E. & Varea, V. (Eds.). *Cuerpo y Educación Física. Perspectivas latinoamericanas para pensar la educación de los cuerpos* (pp. 87-102). Buenos Aires: Biblos.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Disponible en <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf>
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.