

CONOCIMIENTO Y MOTRICIDAD HUMANA, APROXIMACIONES Y DESAFÍOS

Knowledge and human motricity, approaches and challenges

SERGIO TORO ARÉVALO*

Resumen

El conocimiento como proceso humano se ha comprendido históricamente como un proceso desencarnado. No obstante, desde corrientes actuales de la neurología y de la filosofía se presentan visiones diferentes que permiten establecer que dicho proceso es precisamente un fenómeno basado en la realidad corpórea del ser humano. Tal situación plantea caminos y desafíos relevantes para la educación en su conjunto. Uno de ellos es la reformulación de la praxis y de la nomenclatura de lo que llamamos Motricidad Humana, como también de la concepción y de los procesos de aprendizaje.

Palabras clave: Conocimiento, motricidad humana, aprendizaje.

Abstract

As a human process, knowledge has been historically understood as a disembodied phenomenon. However, current trends in neurology and philosophy provide frameworks that enable us to state that knowledge is based upon the embodiment dimension of the human being. Such view offers new ways and challenges to Education as a whole; e.g. reformulating a new praxis and jargon of what is called Human Motricity as well as of conception and learning processes.

Key words: Knowledge, human motricity, learning.

* Doctor en Ciencias de la Educación de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor del Instituto de Filosofía y Estudios Educativos de la Universidad Austral de Chile.

“Todas las grandes innovaciones biológicas, humanas e históricas fueron desviantes, como Moisés, Jesús, Buda y Mahoma. Desviantes fueron el joven Einstein, Copérnico, Marie Curie y María Montessori. En ellos recae el avance y la más decorosa de las capacidades humanas, el atreverse a pesar del miedo”.

EDGAR MORIN

Presentación

Las siguientes reflexiones se enmarcan en la problemática del conocimiento como un fenómeno encarnado o corpóreo dentro del contexto escolar, específicamente lo que se denomina como Educación Física y Motricidad, y surge como una problemática que emana desde el desarrollo de las ciencias y al mismo tiempo desde la dinámica relacional dentro del contexto del aprendizaje escolar y los niveles de consideración por parte de los actores de este mismo hecho. Normalmente se relaciona el aprendizaje como un fenómeno en esencia cognitivo y, al expresar cognitivo, se libera de cualquier remanente corporal o fisiológico. No obstante, ¿es así?

En la actualidad diferentes ciencias han desarrollado diversos planteamientos sobre la posibilidad y condición del aprender y conocer del ser humano. En tal sentido los aportes de la neurociencia (Varela y Thompson, 2001; Llinas, 2004; Damasio, 2000; Kandel *et al.*, 1997; Cosmelli, 2004; Maturana, 2004), de la filosofía (Lakoff y Johnson, 1999; Zubiri, 1986; Morin, 2003; Castoriadis, 1997; Noe, 2005) y de la psicología (Valsiner, 2003; Pozo, 2001) nos permiten sintetizar la evidencia de la encarnación de la mente. Vale decir, en el caso de lo humano hablar de mente y de cuerpo es prácticamente un isomorfismo.

Tal visión se ha desarrollado como una consecuencia de los primeros planteamientos de la fenomenología a principios del siglo XX con dos de sus más grandes autores, a saber, Husserl y Merleau-Ponty. Desde estos dos autores se comienza a desarrollar la idea de la conjunción de la mente y la carne, el conocido *entre deux*. Vale decir, un camino intermedio que nos permitiera establecer la unidad entre la experiencia y la idea, entre percepción y efeción. Desde estos autores se establece lo que hoy señalamos como una cognición encarnada o mente encarnada.

No obstante, ¿qué significa tal aseveración, cómo se puede dimensionar en los diferentes campos de acción en general y de lo disciplinar en particular tal planteamiento?, ¿qué exige al momento de definir acciones de intervención, independiente de la especificidad?

Para el logro de tal empresa se hace necesario revisar una vez más algunos de los supuestos planteados desde la fenomenología.

El primer aspecto se relaciona con el sentir o la dimensión sensoria o explorativa (Toro, 2002) de la experiencia humana, vale decir, en cada acción que se emprende se explora y se conoce el mundo independiente del sentido o direccionalidad de la misma acción, en cada instante del proceso de ejecución de la misma requiere una contrastación de la efectividad y de la amplitud, ritmo e intensidad de lo que se está ejecutando. Incluso si observamos la generación de la acción desde un punto de vista proyectivo, vale decir, en una suerte de etapa de planificación u organización, las informaciones requeridas para esta fase requieren de algún tipo de afección o sentir del sí mismo y del entorno inmediato.

Desde este proceso primario es que se producen o generan las otras dimensiones de la acción, a saber, lo constructivo y lo representativo (Gabler, 1995). Uno de los resultados de irrenunciables de este aspecto es el carácter expresivo de la acción, cuyo corolario puede ser la palabra o el lenguaje escrito.

Ahora bien, podemos preguntarnos si la tematización del sentir, que procede de este modo regresivo, permite responder de vuelta a la ambición que anima el término o signo, o sea, fundar la posibilidad de la palabra como tal. ¿Cómo efectuar el paso del sentir, cuyo carácter de pertenencia a la carne del mundo, a la palabra como *producción de sentido*, como virtualidad de la experiencia pone en evidencia? ¿Cómo establecer una continuidad entre el ser-ahí de la cosa, que manifiesta cierta positividad, y la evanescencia del sentido lingüístico? ¿Cómo pensar la diferencia de lo invisible frente a lo visible, diferencia que sostiene la posibilidad de la expresión, sin reducirlo a una entidad positiva? ¿En qué es “el mismo ser que percibe y que habla”, y cuál es el ser de éste? En resumen, ¿en qué sentido la percepción puede ser calificada de *logos* silencioso, o de *expresión primordial*, según los términos del *Lenguaje indirecto y las voces del silencio*? Merleau-Ponty parte desde la experiencia del tacto y de la reversibilidad, con el fin de deshacer las oposiciones del pensamiento objetivo: así, explicita la revisión ontológica que esta reversibilidad requiere antes que revelar la esencia del sentir. Ahora bien, la posibilidad de fundar la expresión lingüística en el silencio de la percepción, es decir, pasar de un modo de proceder regresivo a un modo *progresivo* requiere una reflexión aún más radical, orientada sobre la *esencia* misma del sentir. Podemos hoy día señalar que es en la *motricidad* que consiste esta esencia. En tal sentido en el bucle carne y entorno-mundo es que se produce el proceso del actuar en coordinación con los otros, por lo tanto, debemos adentrarnos en la unidad de *la percepción y el movimiento*: y en tal situación podemos situarnos en la medida de inscribir en ello la palabra, sólo con tal que se tematiza la percepción desde esta profundidad. Merleau-Ponty (2000) anota en efecto: “Para elucidar *Wahrnehmen* y *Sich bewegen*¹, mostrar que ningún *Wahrnehmen* no percibe a condición de

¹ Entiéndase el *Wahrnehmen* como el proceso de percepción y *Sich bewegen* como el proceso de movimentarse o estar en movimiento. En este sentido, Merleau-Ponty utiliza el lenguaje alemán como el referente lingüístico fenomenológico de acuerdo al contexto de uso de Husserl.

ser *Sí mismo de movimiento*. Partir desde ahí para comprender el lenguaje como fundamento del yo pienso: el lenguaje es al yo pienso lo que es el movimiento a la percepción”. Así, la exigencia de pensar la experiencia en continuidad con la palabra y entonces más allá de toda referencia a una positividad, factual o ideal, lleva a Merleau-Ponty a comprenderla como *praxis* antes que como teoría: el espíritu salvaje, anota en varias ocasiones, es “espíritu de *praxis*”. De manera que es desde la unión de ambos aspectos que en sí mismos no son distinguibles en la vivencia que se produce la conciencia.

Esta fórmula no sólo significa que el sujeto percibiente debe ser por otra parte un sujeto motor, sino que la constitución de la cosa no puede ser cumplida sin referencia a los kinestesis. Tal es la perspectiva de Husserl de *Ding und Raum* en *Ideen II*². En este último texto, distingue en efecto dos tipos de sensaciones que tienen funciones distintas. Por una parte, “sensaciones que, por las aprehensiones que le son concebidas, *constituyen* en esbozos los rasgos correspondientes de la *cosa* como tal”; por otra parte, “sensaciones que no son objeto de tales aprehensiones sino que, además, son *percibidores* necesariamente de todas las aprehensiones de este tipo relativo a otras sensaciones, en la medida que las motivan en cierto modo, y que forman parte del objeto de una *aprehensión de un todo otro tipo* que así pertenece *como correlato* a toda aprehensión constituyente”. En otros términos, a los kinestesis no les corresponde ningún rasgo cualitativo del objeto y sin embargo participan a su constitución y son en este sentido animados por una aprehensión: motivan la aparición del objeto a tal distancia, según tal orientación, etc. Si bien es cierto que cada cualidad posee una extensión que le es propia, es sobre los kinestesis que descansa la constitución de la cosa propiamente tal como lo idéntico de todas las apariciones posibles: la posibilidad de estos posibles remite en efecto a la libertad kinestésica. Además, como lo dice Husserl (2000), las sensaciones kinestésicas “vuelven la exposición posible sin exponerse”. Así, aunque reconoce la importancia de los kinestesis, Husserl mantiene sin embargo la escisión que corresponde a la cualidad y espacio propiamente tal. El reconocimiento de kinestesis que, de cierto modo, abre a la transcendencia, no cuestiona según él la descripción de la experiencia en términos de *data* sensibles animados por una aprehensión. Al contrario, la caracterización de la kinestesis es solidaria de la aprehensión constituyente: porque primero plantea sensaciones exponentes, Husserl niega este carácter a la kinestesis, cuyo funcionamiento se reduce entonces a un despliegue del espacio. Es precisamente esta distinción que Merleau-Ponty rechaza: según su punto de vista, la motricidad esencial del sujeto hace estallar el marco de un análisis husserliano cuestionando la originalidad del *datum* sensible. Señala, por ejemplo, a propósito del tacto: “la carne, el *Leib*, no es una suma de *tocarse* (de “sensaciones táctiles”) ni tampoco una suma de sensaciones

² Referenciado por Marc R., Etienne T. (1992): *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*. Renaud Barbaras. Editions Millon, Grenoble, France.

táctiles + “kinestesis”, sino que es un “yo puedo””. La fórmula que evocábamos al comienzo debe entonces ser entendida en un sentido fuerte: el percibir sólo se comprende desde la motricidad, la verdad del *Wahrnehmen* reside en el *Sich bewegen*, la conciencia perceptiva es originariamente conciencia motricia.

¿Qué significa *Sich bewegen*? Que el cuerpo se mueva no significa que una conciencia impulsa un movimiento que se despliegue en la extensión geométrica: “Mi movimiento, señala Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu*, no es una decisión de espíritu, un hacer absoluto, que decretaría, del fondo del retiro subjetivo, algún cambio de lugar milagrosamente ejecutado en la extensión”. El sí mismo no es exterior al movimiento sino que, al contrario, pasa en él: es *como sí mismo* que se mueve. Entonces sale de sí mismo, se trasciende activamente, cabalga el espacio: el *Sich bewegen* es marcha antes que representación. Precisamente, es volcando por el lado de lo que hace parecer que la conciencia preserva la trascendencia: porque es atravesada por ese movimiento, la intencionalidad perceptiva es ciertamente apertura efectiva y activa al objeto antes que representación. Merleau-Ponty (2000) señala en efecto que “decir que tengo una vista (del cubo), es decir que, el percibiente, voy de mí a él, salgo de mí en él” y precisa en otra parte que la percepción como tal es “*Ueberstieg* del cuerpo hacia una profundidad”.

Sin embargo, no podemos quedarnos ahí. Si bien es cierto que el sí mismo es su propio movimiento, pasa en él, lo que no quiere decir que ese movimiento es un movimiento *de un sí mismo* y entonces no podría ser identificado con un desplazamiento objetivo. Concebir ese movimiento como movimiento objetivo resultaría restaurar una conciencia descarnada delante la cual ese movimiento se desplegaría y reactivar entonces la dualidad de un cuerpo-objeto y conciencia pura y metafísica. Así, en la medida que la conciencia es intrínsecamente móvil, su movimiento no podría ser confundido con un desplazamiento en el espacio geométrico. Es decir, hay una diferencia de esencia entre el movimiento de las cosas y el del cuerpo fenomenal: “Llamo a una cosa que es movida, pero mi cuerpo, él, *se mueve*, mi movimiento *se despliega*. No es en la ignorancia de sí mismo, no es ciego para sí mismo, sino que irradia de un sí mismo...”. Si el sí mismo pasa en un movimiento y se aleja en el mundo, se reencuentra él mismo en esa superación, de modo que ese alejamiento es sin distancia. Por consiguiente, Merleau-Ponty (2000) señala que mi movimiento vivido como tal permanece invisible como movimiento objetivo: lo que se opone a lo que yo me veo es un invisible de hecho primero (mis ojos invisibles por mí) pero, más allá de ese invisible (cuya cavidad se colma por el otro y mi generalidad) un invisible de derecho: no puedo verme en movimiento, asistir a mi movimiento. Ahora bien, ese invisible de derecho significa en realidad que *Wahrnehmen* y *Sich bewegen* son sinónimos o, dicho de otro modo, dimensiones o distinciones de un mismo proceso. Por lo tanto, es un tránsito del sí mismo que pasa en la exterioridad, pero ésta permanece suya y entonces deber ser distinguida de la exterioridad objetiva: ella es, precisamente, exterioridad intencional.

Ahora, decir que hay un sí mismo de movimiento, es reconocer que una conciencia se genera en la motricidad, que ésta es un modo de conciencia, más profundo que la recepción o la posesión de una cualidad. La kinestesis no es una sensación que indica un carácter espacial: es una manera de llevarse hacia el objeto. Merleau-Ponty señala varias veces que la percepción visual supone un movimiento de los ojos y como un enfoque, que el descubrimiento de las cualidades táctiles del objeto que imprimo con mi mano la velocidad y la presión necesarias. Entonces, hay que admitir que el movimiento sabe las cosas antes de saberlas, que la visión se precede en él. En cuanto el *Sich bewegen* se distingue del movimiento objetivo, volviéndose así sinónimo de *Wahrnehmen*, la transcendencia de la cosa se distingue de la exterioridad objetiva y entonces puede fenomenalizarse. El análisis de la motricidad permite evidenciar un sentido nuevo de la fenomenalidad: en la medida que el movimiento emana de un sí mismo, hay que admitir una percepción que le es propia, algo como un parecer motor. Esta conclusión ya es presente en la *Fenomenología de la percepción*, cuyos análisis consagrados a la sensación desembocan sobre la idea de una “praktognosis”, de un conocimiento práctico “que deber ser reconocido como original y quizás como originario” (2000). En efecto, la vuelta por la psicología permite evidenciar una significación motricia de cualidades sensibles, en particular el color, conseguido a través una actitud del propio cuerpo fenomenal antes que por una conciencia representativa: antes de ser un espectáculo objetivo, la cualidad se deja reconocer por un tipo de comportamiento que la pretende en su esencia y por eso en cuanto en y desde mi corporeidad adopto la actitud del azul, obtengo una quasi-presencia del azul. Sin embargo, añade Merleau-Ponty (2000), la significación motora de los colores sólo se entiende si dejan de ser estados cerrados sobre ellos mismos o cualidades indescriptibles ofrecidas a la constatación de un sujeto pensante (...) y si, por otra parte, la motricidad deja de ser la simple conciencia de mis cambios de lugar presentes o próximos. Es desde un mismo movimiento que la motricidad se define como una intencionalidad original antes que como la conciencia de un desplazamiento, y que la sensación deja de aparecer como un contenido irreductible: el descubrimiento del sujeto motor permite revelar, sin llegar a la cualidad sensible, una significación motora. Ahora bien, es precisamente lo que falta en Husserl en el análisis evocado más arriba: el rechazo del carácter exponente de la kinestesis, entonces reducido a la conciencia de un cambio de lugar, es llamado por la posición previa de *data* sensibles apprehendidos como cualidades del objeto. Si Husserl toma acta de sensaciones kinestésicas, su análisis sigue, sin embargo, estructurado por la oposición la cantidad y de la cualidad, del objeto y del sujeto, del movimiento corporal, del movimiento y de los vividos que lo señalan. Entonces falta la intencionalidad motora a la vez *por exceso*, en la medida que la cualidad sensible sigue para él un contenido irreductible, y *por defecto* en la medida que, como sensaciones de un desplazamiento, los kinestésicos son desprovistos de una pretensión significante que le sea propia.

Al contrario, según Merleau-Ponty, el sentido originario de la intencionalidad reside en este *Sich bewegen* que no es ni conciencia ni movimiento: “La conciencia en el sentido de conocimiento y el movimiento en el sentido de desplazamiento en el espacio objetivo son dos aspectos abstractos de una existencia”. En efecto, el movimiento no se opone al sentir sólo si es concebido como un cambio de lugar y el sentir no se opone al movimiento sólo si es comprendido como posesión de una cualidad. La conciencia no es otra que su propia acción, pero éste no es una caída en la exterioridad: la conciencia no se echa fuera de sí mismo sólo para volver a encontrarse. El movimiento del sujeto es idénticamente distancia y proximidad de sí mismo, movimiento en el estado naciente, siempre ya comenzado y jamás desplegado, dinamismo sin desplazamiento. El *Sich bewegen* es “identidad de entrar en sí mismo y del salir de sí mismo”. Así, la intencionalidad bien puede caracterizarse como un “yo puedo” (según la propia expresión de Husserl), a condición de comprender esta potencia en el doble sentido de la potencialidad y de su puesta en marcha: siempre ya cumplida y siempre para aún cumplir, la intencionalidad motora escapa a la partición aristotélica del acto y de la potencia. Por lo tanto, no es posible distinguir o separar la intención del acto pues la primera ya es una acción que se genera desde las matrices constitutivas del ser biológico en despliegue como ser cultural, emerge en la relación y diálogo sistémico en diversos niveles de distinción.

De manera que al movimentar-se (*sich bewegen*) explaya e imprime su conciencia, su conocimiento y sus posibilidades futuras de conocimiento. De ahí que la motricidad sea el sentido de todas las significaciones, no sólo desde el punto de vista funcional sino fundamentalmente desde el punto de vista emocional, afectivo y por lo tanto simbólico.

Lenguaje y motricidad

Por lo demás, dentro del plano de la construcción de la virtualidad de su experiencia, vale decir, de su lenguaje, éste inevitablemente se genera desde la encarnación, desde el mundo de la percepción y movimiento (Lakoff y Johnson 1999). De manera que el lenguaje siempre será una metáfora de la acción y de la experiencia en sí.

Esto trae como consecuencia los siguientes aspectos:

- a. pretender una razón universal es una quimera más que una utopía, dado que la mente es una encarnación, por lo tanto, es individual desde la experiencia y relacional en el sentido del lenguaje, por tanto histórica y situacional. Vale decir, que cada persona desde su corporeidad o encarnación define su experiencia en un permanente acoplamiento con su entorno. Acoplamiento también es estructural, por lo mismo es imposible que exista una razón universal que defina una realidad positiva u objetiva. Por lo tanto, la razón no puede trascender su basamento que es al mismo tiempo su dinámica.

- b. De lo anterior se desprende que la razón no es completamente inconsciente, pero sí el proceso de obtención o producción de la razón, vale decir, el razonamiento, toda vez que los mecanismos que permiten el razonamiento no están a disposición de la voluntad del sujeto en toda su amplitud.
- c. De ahí que la razón no puede ser literal, desapasionada y precisa, objetiva y positiva. Sino más bien es imaginativa, simbólica y esencialmente emotiva. Por tanto, la razón se caracteriza por ser fundamentalmente metafórica y su principal materia prima, el lenguaje, también lo es.

Estos tres aspectos tienen una repercusión enorme en lo que hoy intentamos definir como la transición de la Educación Física hacia una Ciencia de la Motricidad Humana. Sobre todo desde el punto de vista de las posibilidades de estudios y de los campos de acción. Por ejemplo, si consideramos el primer punto, surge inmediatamente la pregunta: ¿qué conocemos acerca de los pormenores de la corporeidad y por tanto de la construcción del conocimiento? Al decir pormenores nos referimos a lo que la persona realiza día a día como una serie de acciones que hasta el momento han sido tratadas y contempladas como triviales e insignificantes o sólo desde un punto de vista morfofuncional como: Comer, dormir, caminar, posiciones al sentarse y desplazarse, respirar, amplitud de acción y actitudes corpóreas, espacios relacionales y habitables, configuración geográfica, danza y juego, vestido y alimentación y su relación con la construcción del conocimiento, pero por sobre todo con el desarrollo humano. De la misma forma, poco se ha profundizado, desde la Educación como objeto de estudio, del clima, el ecosistema y la construcción social. Asimismo ha sido con lo que refiere a la conciencia, pues ésta se parece más a algo etéreo que habita en un espacio metafísico y platónico. Pero al volver a releer el punto “a” es imposible evitar relacionar todo el comportamiento del ser humano sobre todo aquello que Alfred Schütz (1996) llamó el *Lebenswelt*, vale decir, el mundo cotidiano, pues es ahí donde se construye lo que llamamos mente en una dinámica permanente entre la encarnación-comportamiento-entorno. En tal sentido, cuando hablamos de la mente encarnada nos referimos a lo que tradicionalmente fue entendido como el continente es al mismo tiempo el contenido de sí mismo en una permanente relación o acoplamiento estructural con el entorno. De manera que en la corporeidad se está en el mundo y en ella misma se cataliza el mundo y la persona, se significa y se simboliza.

En relación con el aspecto “b”, quisiéramos enfatizar en la nueva dimensionalidad que adquiere en la morfología y composición de nuestra encarnación. En el sentido que desde los elementos bioquímicos, electrofísicos, morfofuncionales y sistémico-orgánicos entran en relación con la construcción de la mente desde un punto de vista de contenido, como señalábamos anteriormente. En otras palabras, ya no es sólo el soporte o el hardware sobre el cual se cobija un software sino más bien es un componente activo, flexible y modificable que posibilita el alcance y el límite de nuestra experiencia. Tales

mecanismos no son asequibles a voluntad, por lo menos por ahora, o de muy difícil acceso desde el punto de vista de nuestra percepción cotidiana, pero fundamentalmente porque nuestra acción en el diario vivir desconoce estos aspectos no está de más expresar que en tradiciones culturales originarias u orientales estos aspectos no son ajenos a la conciencia. Por tanto, conocer aquello que nos constituye es sin duda importante, pero es inaccesible en el momento que se configura en razonamiento, por lo menos hasta este momento. El hecho de que somos seres neurobiológicos nuestro razonamiento se hace, como proceso, no consciente. Tal situación implica una resignificación de nosotros mismos y de nuestro pensamiento que tradicionalmente separa y divide incluso en aquellos que se declaran abiertamente antidualistas.

El punto “c” se plantea como el más identificable pero al mismo tiempo como el más difícil de modificar, pues se adentra en lo más básico de todo conocimiento, entendiéndolo como conocimiento todo aquello que da identidad a un sujeto. En este punto, si compartimos que la mente no es objetiva, desapasionada y literal, inmediatamente entramos en lo contrario, vale decir, en la subjetividad, en la pasión o mejor dicho en la emoción y, por último, en la imaginación y lo simbólico. En este punto es precisamente donde está la dificultad, pues hoy se sabe la estrecha relación entre la memoria de largo plazo y la emoción, por tanto mis creencias y mis conocimientos que dan identidad a mí mismo se estructuran desde la emoción y el afecto producidos en indeterminadas situaciones, eventos o experiencias. Por tanto, están en la base de lo que llamamos persona y su cultura.

Si a lo señalado anteriormente le sumamos el lenguaje como una virtualidad de la experiencia-vivencia y la relación del signo, nos encontramos que en el espacio relacional o lenguajear vamos definiendo y construyendo determinados significados que son la base de nuestra visión del mundo y obviamente de nosotros mismos.

Empatía y motricidad

Por último, es menester señalar que la encarnación de la mente dentro de lo que hemos llamado acoplamiento estructural con el entorno requiere de una característica y capacidad del ser humano que le permita, precisamente, entrar en un diálogo permanente con el mismo entorno, en el cual se encuentran otros seres como él-ella y distintos a él-ella.

Dicha capacidad se reconoce como empatía. Varela ha definido a la empatía como la emoción básica que ha permitido el desarrollo y evolución del ser humano como especie. Conjuntamente con él, Thompson (2001) ha realizado una categorización de la empatía desde varios puntos. Según el mismo autor, hasta ahora referido, la fenomenología actual ha ido aún más lejos en el proceso de distinción de la empatía y ha propuesto cuatro aspectos centrales en el proceso de la misma que permiten analizar

en forma más detallada cómo se produce el proceso de empatizar dentro de la especie humana. Estos aspectos se estructuran desde:

- a. El involuntario acoplamiento o pareamiento de la corporeidad de una persona con la corporeidad de otra persona en la percepción y la acción.
- b. El movimiento imaginario o transposición de mí mismo dentro de tu lugar o espacio.
- c. La interpretación del tú como otro hacia mí y de mí como otro hacia el tú.
- d. La percepción ética y moral del tú como una persona.

El primer tipo de empatía, que nos interesa resaltar en este escrito, se caracteriza desde la dimensión encarnada de nuestra existencia que si bien es cierto es involuntaria en el sentido que no es iniciada desde un proceso de pensamiento generado desde la persona misma, sino más bien que tal proceso se genera y operacionaliza en la vinculación o ligazón entre personas con similares características corpóreas. Al decir corpóreas nos referimos a todas las dimensiones del ser humano. Tal similitud se despliega en toda la acción no sólo en los aspectos relacionados con la imagen o lo específicamente visual. En tal sentido la empatía se genera en todo el actuar de la persona, en todo lo que se desprende y es observable como en todo aquello que internaliza y no es observable o por lo menos conscientizable desde el punto de vista de la expresión verbal o del análisis explícito. De manera que la empatía adquiere un estatus de percepción-acción. Varela y Thompson (2001) han expresado que tal fenómeno genera, desde el punto de vista de las neurociencias, una activación automática de nuestras propias áreas de la corteza cerebral acordes al comportamiento o acción que se está observando en otra persona, y con la cual se está produciendo un proceso de empatía. Vale decir, lo que hace el otro y con el cual empatizo, produce una activación de las zonas o áreas de mi cerebro y por lo tanto de toda mi corporeidad equivalentes a las de la persona observada. Esto expresa que el fenómeno de la empatía no es un ejercicio reducido a una determinada dimensión del ser humano; por el contrario, es una manifestación de la integralidad sistémica del mismo. Los autores llaman a este tipo de empatía como un acoplamiento sensomotor. No obstante reconocen, como se señaló antes, que junto a este acoplamiento sensomotor se produce un acoplamiento afectivo o resonancia afectiva que consiste en un estado de mutua definición del estado emocional de cada uno. Desde ahí que se puede expresar, al igual que Aucouturier (2004), que la conciencia y la mente son un diálogo permanente entre lo tónico-afectivo-recursivo y lo simbólico-proyectivo.

En palabras de Damasio (2001, 2004), el aprendizaje y por ende la conciencia se construye en la dinámica de los marcadores somáticos o emociones y la consecuente dislocación de la corporeidad. Es una cadena que no puede ser reducida a ninguno de los eslabones que la componen sino más bien que sólo es comprensible en la configuración o fenómeno en sí.

Desafíos

Al revisar los planteamientos antes descritos y al mismo tiempo la coyuntura del proceso educativo de nuestro país, nos encontramos con una serie de desafíos que es necesario enfrentar en el contexto de las acciones que a los profesionales del área les corresponde. Nos referimos específicamente al campo de la construcción de una nueva acción que se encuentre a las alturas de los nuevos conocimientos y necesidades que se expresan en la sociedad actual. Precisamente no desde un papel reactivo y posterior, más bien al contrario desde la anticipación y propuestas permanentes, a fin de propiciar instancias de mayor desarrollo y despliegue de las diversas potencialidades que se cruzan en los espacios educativos tanto formales como informales.

Tal realidad, vale decir una nueva acción, demanda al mismo tiempo un nuevo lenguaje, una nueva nomenclatura que permita expresarnos con mayor coherencia y pertinencia, pues la Educación Física, como concepto y por qué no decirlo como una determinada acción sustentada en lo mecánico determinista, donde el lenguaje y la terminología acorde no son un tema menor, ya no tiene sentido o con mayor radicalismo está muerta. Tal aseveración se basa en que la Educación del Hombre y la mujer no pasa sino es a través de la comprensión de su integralidad, por medio de asumir la complejidad de su existencia dentro de un contexto y escenario sionatural.

Por otra parte, el aprendizaje tradicionalmente ha sido entendido, dentro del contexto escolar,³ como una adquisición de la información, por parte del alumno, de determinados temas seleccionados y establecidos dentro del currículo escolar. Por lo tanto, se establece que dicho proceso es más bien reducido a procesos de memorización y por consecuencia a procesos exclusivamente mentales, que poco tienen que ver, a primera vista, con procesos encarnados o corporales. De ahí que no se establezcan más condiciones de enseñanza que no sean aquellas que permitan acceso a los procesos mentales del aprendizaje o, dicho de otra forma, a procesos que se relacionan con la congruencia entre signos y significados formales.

Entonces, cabe preguntarse ¿cómo se configuran los aprendizajes en el contexto escolar desde la comprensión de este proceso como encarnado? ¿Qué tipo de relaciones se generan entre los distintos actores y cómo configuran determinados aprendizajes y no otros? ¿Qué tipo de aprendizajes se generan desde la especialidad y la temporalidad que se favorecen o presentan en el contexto escolar? ¿Qué manifestaciones de la empatía, como capacidad fundante de la comprensión se potencian dentro del contexto escolar?

³ Incluso más allá de las declaraciones de la superación del currículo enciclopedista y racionalista, lo que se puede apreciar a través de la distribución de los tiempos, de las prioridades establecidas dentro de los OFT y CMF, las pruebas de selección y medición implementadas, es que permanece inalterable un paradigma dualista y racionalista en tanto agente distintivo de conocimiento.

De igual forma podemos cuestionarnos acerca de las relaciones que se establecen dentro de las acciones y las intencionalidades desplegadas por los docentes y estudiantes, a través de sus consignas, la distribución de las tareas, de las relaciones de poder en los distintos momentos y eventos del fenómeno didáctico que se desenvuelven, y obviamente el lenguaje que se utiliza.

Quisiera terminar mis palabras con una abertura o provocación a una posibilidad de dejarnos llevar hacia otras posibilidades que contengan el propósito de mayor y mejor humanidad con estas ideas:

“...la afirmación de la autonomía del ser humano nos puede llevar a pensar en un individuo social diferente más plástico y maleable. Puede ser una marioneta de otros designios, pero también puede cargar sobre sí mismo su futuro y la decisión sobre su destino...”⁴

“Una transformación pedagógica y social será siempre fruto de una acción conjunta de profesores y estudiantes. Una acción cultural, que se basa en el diálogo; de lo contrario, sólo será una forma más de opresión”.⁵

Bibliografía

- Aucouturier, B.** (2004). *Los fantasmas de la acción*. Grao. Barcelona.
- Castoriadis, C.** (1997). *Imaginar lo imposible*. Eudeba. Buenos Aires.
- Damasio, A.** (2000). *Sentir lo que sucede*. Andrés Bello. Santiago.
- Damasio, A.** (2004). *Em busca de Espinoza: prazer e dor na ciencia dos sentimentos*. Companhia das Letras. São Paulo.
- Depraz, N.** (2003). *On becoming aware. A pragmatics of experience*. John Benjamins Publishing Company. Philadelphia.
- Gabler, G.** (1995). *Einführung in die Sportpsychology*. Hoffman, Schorndorf.
- Husserl, E.** (1992). *Invitación a la fenomenología*. Paidós. Barcelona.
- Lakoff, G., Johnson, M.** (1999). *Philosophy in the Flesh, the embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books. New York.
- Llinas, R.** (2003). “El cerebro y el mito del yo”. Norma. Bogotá.
- Marc R., Etienne, T.** (1992). *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*. Renaud Barbaras. Editions Millon, Grenoble, France.
- Maturana, H.** (2004). *Del ser al hacer*. Lom, Santiago.

⁴ Castoriadis, C. (2000). “Imaginar lo imposible”. Instituto Piaget. Lisboa.

⁵ Freire, citado por Manuel Sérgio, en *Para um novo paradigma do saber e...do ser*. Piaget. Lisboa.

- Manuel, Sérgio** (2005). *Para um novo paradigma do saber e...do ser*. Piaget, Lisboa.
- Merleau-Ponty, M.** (2000). *Fenomenología de la Percepción*. Península. Barcelona.
- Merleau-Ponty, M.** (2000). *Lo visible e invisible*. Península. Barcelona.
- Miceli, C.** (2003). *Foucault y la fenomenología*. Biblos. Buenos Aires.
- Noe, A.** (2004). *Action in perception*. MIT Press. Cambridge.
- Pozo, I.** (2001). *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*. Morata. Madrid.
- Schütz, A.** (1996). *La construcción social del conocimiento*. Paidós. Buenos Aires.
- Thompson, E.** (2001). "Empathy and Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 8 N° 5-7.
- Toro, S.** (2003). "Sicología de la acción". *Revista Perfiles Ismai*. Porto do Son.
- Toro, S.** (2005). "Motricidad y mente encarnada". *Libro de Actas IV Congreso internacional de Motricidad y Desarrollo Humano*. Porto do Son.
- Valsiner, J.** (2003). *Culture and Human development*. Sage. New York.
- Varela, F.** (2000). *El Fenómeno de la vida*. Dolmen. Santiago.
- Varela, F.** (1997). *De cuerpo presente*. Gedisa. Barcelona.
- Varela, F.; Thompson, E.** (2001). "Radical embodiment: neural dynamics and consciousness". *Trends in Cognitive Sciences* N° 5.