



Universidad Austral de Chile

Conocimiento y Naturaleza

Sergio Toro A. y Javier Vega R. (eds.)

Manifestaciones de la
**Motricidad
Humana**

Brotos desde el Sur

Ediciones  UACH


Colección Austral Universitaria de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Esta primera edición en 300 ejemplares de

MANIFESTACIONES DE LA MOTRICIDAD HUMANA
Brotos desde el Sur
de Sergio Toro Arévalo y Javier Vega Ramírez (eds.)

se terminó de imprimir en mayo de 2021
en los talleres de Maval

 (2) 2566 5400
www.mavalchile.com
para Ediciones Universidad Austral de Chile

 (56-63) 2 444338
www.edicionesuach.cl
Valdivia, Chile.

Dirección editorial
Yanko González Cangas

Cuidado de la edición
César Altermatt Venegas

Diseño y maquetación
Silvia Valdés Fuentes

Todos los derechos reservados.
Se autoriza su reproducción parcial para fines periodísticos,
debiendo mencionarse la fuente editorial.

© Universidad Austral de Chile, 2021
© de los autores, 2021

RPI: 292.201
ISBN: 978-956-390-153-5

*Soy el agua que me baña
El cerro que me honra
Soy el canto de mi hija
La mirada de los huachos
Asaltados a mediodía
Soy los pájaros que se aparean
En las mañanas de mi tierra.
Soy el grito de mi pueblo
Siendo exterminado
Soy el lonko que resiste
Y la machi que ruega.
Soy el relieve de mis ancestros
Y peuma de mis hijos.
Soy los animales que acompaño
Y las flores que me visten
Los árboles que nutren y
Las nieves que guardan.
Soy mi tiempo y mi presente,
Soy la negación de la rapiña
Y la honra de la vida.
Soy mis hermanos en las cárceles
Y las hermanas en las calles.
Soy mi pueblo que resiste
Mi pueblo que cuida
Soy mi gente, mi tierra,
El buen vivir es que queremos ser
Soy toda tú y toda yo.
(Adriana Pinda, Machi. Poeta)*

Contenido

Sergio Toro Arévalo y Javier Vega Ramírez

Introducción crítica 13

PRIMERA PARTE:

Fenomenología como manifestación investigativa 23

Sergio Toro Arévalo

La fenomenología como principio de investigación 25

Luiz Gonçalves Junior, Petronilha Gonçalves E. Silva,

Clayton Da Silva Carmo y José Enver Ayala-Zuluaga

**Aprender a investigar, la postura y el método soportado por la
fenomenología 59**

Javier Vega Ramírez

**Motricidad humana y espiritualidad, o la imposibilidad de una
espiritualidad no encarnada 81**

SEGUNDA PARTE:

**Expresiones ludancísticas, manifestaciones para la
construcción cultural 95**

Sergio Toro Arévalo

Juego y motricidad, ludanzando en el existir 97

Loreto Libuy Castro y Gloria Niebles Gutiérrez

**Buen vivir docente, conexiones desde la motricidad
y la biodanza 129**

Francisco Oviedo Silva, Enrique Matus Pinochet y
Mirko Aguilar Valdés
Expresiones circenses como un medio educativo 145

Álvaro Duarte Alberto, Piedade Lino Videira y
Sheila Pereira Dos Santos Silva
**Una mirada de la ciencia de la motricidad
a la danza de marabaixo 161**

Alluitz Riezu Garcia
El ser que decide danzar 177

TERCERA PARTE:
**Manifestaciones para la construcción y
diversidad cultural 191**

Alberto Moreno Doña y Gonzalo Bernal Quiroz
**Motricidad educativa para el contexto escolar, desde el control
del asignaturismo a los procesos autoorganizados del trabajo
transdisciplinar 193**

Wladimir Cárdenas Valdivia y Javier Vega Ramírez
**Eromotricidad, de la escolarización de sociedades hacia la
educación de 'soxiedades' 211**

Fábio Ricardo Mizuno Lemos y Luiz Gonçalves Junior
Ocio en motricidad escolar 231

Pablo Bahamón Cerquera, Eivar Vargas Polanía y
Juan Carlos Cuéllar Santos
**Motricidad humana y tejido social, un ideal hacia la
trascendencia 251**

Introducción crítica

Sergio Toro Arévalo¹
 Javier Vega Ramírez²

La ciencia de la motricidad humana

La presente obra es un intento por recoger, desde diferentes localidades geográficas y territoriales, diversas formas de vivir y desplegar lo que entendemos y desarrollamos por motricidad humana. Dicho esfuerzo tiene como sentido fundamental abrir experiencias, discusiones y perspectivas que dialoguen con los requerimientos y existencias de mundos particulares y situados en sus procesos históricos; al mismo tiempo, pretende —desde este punto de vista— hacer una revisión y un balance de lo que nos ocupa como constructores y constituyentes de un tipo de saber específico al servicio de los modos de existencia más adecuados para la condición humana. No ha sido una tarea fácil, pues incluyendo las críticas tanto asertivas como descalificatorias, ha demandado una constante revisión de los haceres y coordinaciones que propician el diálogo, la conversación y la cultura. Tradicionalmente lo que aún se denomina educación física ha estado marcado por una carga dualista, caracterizada por el menosprecio hacia lo físico en favor de la relevancia de lo racional, pertinentes para una búsqueda universal

.....
 1 Doctor en Ciencias de la Educación. Académico en la Universidad de Santiago de Chile y Pontificia Universidad Católica de Chile.

2 Doctor © en Ciencias Humanas. Académico en la Universidad Austral de Chile, Instituto de Ciencias de la Educación.

y homogénea de ser humanas.³ En este contexto, la ciencia de la motricidad humana, CMH, y sus esfuerzos científicos, procura un corte, una ruptura o superación de una ontología fragmentaria, transitando, por tanto, hacia una mirada sistémica y compleja de la existencia humana, incluyendo aun los procesos simbólicos y relacionales como una constitución de su propia piel. En este sentido, lo humano no se entiende fuera de las relaciones que le dan soporte no solo como organismo viviente desde lo molecular autopoiético (Maturana y Varela 1984), sino también por las relaciones culturales y simbólicas que lo caracterizan (Serres 2011; Di Paolo *et al.* 2018).

La CMH, haciendo resistencia a los métodos consagrados, a las formas establecidas y rutinarias, acepta de manera íntegra el concepto de complejidad, de acoplamiento estructural con su entorno, como una relación circular, posibilitante y creativa, como entramado sistémico, como dos fenómenos coactuantes que originan y otorgan la condición del vivir.

La ciencia moderna (eurocéntrica y universalista) concebida como teoría para el dominio de la razón sobre el mundo material —entendido como extensión y movimiento, naturaleza pasiva a disposición del ser humano—, acentuó la ruptura entre la naturaleza y la cultura, el cuerpo y el espíritu, lo natural y lo artificial, entre el observador y lo observado, lo subjetivo y lo objetivo. A la inversa, la motricidad humana, desde Manuel Sergio (1994), es contemporánea de la perspectiva foucaultiana de un humano como fenómeno históricamente dependiente, situado desde y en su encarnación; de la perspectiva constructivista de Elias, que realza la cogénesis entre los factores biológicos y los sociales; de la dicotomía entre cuerpo-objeto y cuerpo-vivido, que Merleau-Ponty aclara y distingue; del cuerpo en el abordaje psicoanalítico (de Freud a Lacan); y en fin, de todos aquellos que propician el cuestionamiento de «la perspectiva tradicional sobre la naturaleza de la racionalidad» (Damasio 1999), así como también de aquellos que reconocen y revelan la, Thompson y Rosch 2005 Gallagher y Zahavi 2013; Colombetti 2017).

.....
 3 Si bien el uso de *humanes* como genérico no está universalmente validado, se utiliza aquí con la intención de ampliar la perspectiva del sentido de lo humano como integración de todos los seres sin distinción de género.

En tanto situada y encarnada, es impensable fuera de sus relaciones ambientales, ecológicas y territoriales, desde las afluentes originarias de relación con ambientes naturales o contruidos que marcan su devenir y las formas comprensivas sobre sí. Es, precisamente en contra de la perspectiva tradicional, que Damasio (1999) defiende la tesis emocional de la razón, ya propuesta por autores históricos como James, Bateson, Vigostky, Dewey, Maturana y Varela desde la ciencia, y reconocida ancestralmente en las culturas originarias sintetizadas en la unidad y complejidad de un ser encarnado y situado. Desde esta concepción, el actuar se origina a partir de la sensibilidad y el desplazamiento conducido por la emoción y, aún más, en tanto que lo llamamos cognición se genera desde la condición afectiva constituida por el despliegue encarnado, situado, extendido y ecológico de todo ser vivo (Newen *et al.* 2018). No obstante, Varela (2016) y todo el programa enactivo son aún más radicales al plantear que lo que llamamos mente en realidad es una propiedad que emerge desde todo lo que constituye lo humano como organización y estructura, y que tiene lugar en las dinámicas relacionales que configura. De ahí que el origen no sea el logos o la idea, sino el sentido, la epidermis, lo sensible lo que agrega el significado, basta con ver la publicidad, centralizada en lo exterior, lo superficial: «es de hecho de la superficie de lo corpóreo, la silueta, lo que se ve, que está patente, en todas las campañas de publicidad, tornándose, al mismo tiempo, por un lado objeto de idealización, y por otro potencial punto de estigmatización, en el caso que no corresponda a los patrones expresados en la publicidad» (Cunha 2004).

Esto se puede ver en la salud (tradicionalmente ligada, por no decir sinónimo, en algunas situaciones de la educación física). Lo normal es siempre lo normalizado, por efecto de la publicidad. Y ¿qué es lo que más se publicita? La salud, ¡evidentemente! Y, ¿a través de qué medios? Los más espectaculares y centrados en la ciencia/ideología biomédica, la dieta y el ejercicio llamado físico, como si la salud fuese posible con lo físico como signifiante exclusivo. En todas las definiciones de salud está presente la multidisciplinariedad, pues ser saludable presupone también una «salud social», tributaria de una educación en derechos humanos. La ciencia de la motricidad humana (Sergio 2015) asume el

derecho de pretender construir un diálogo entre todos las «personas de buena voluntad», aspecto que centra la salud en su sentido etimológico original (Duch 2005) como una con-versa, es decir, un girar juntos entre lo mejor de lo presente con lo no presente, lo contingente con lo trascendente, material e inmaterial, humano y no humano. Diálogo que sea más que un método, porque en él quien enseña aprende y quien aprende enseña, de modo que todos seamos aprendices, a través de la motricidad, de la vida, de los afectos, de la lucha por un mundo mejor. Lo que seguimos llamando cuerpo, en tal sentido, no es tan solo naturaleza, se trata de una institución política, de seres vivos que se organizan y coordinan hasta en sus relatos sobre sus estilos de vida. Lo humano en acto, el sentido en despliegue (en el concepto de Jean Luc-Nancy) o la motricidad humana, que se piensa y se practica como construcción de sujetos y comunidades históricas, donde lo posible es mucho más que lo visible, más que lo concreto y material, que lo medible y controlable; aquí también las fugas, las disipaciones azarosas y caóticas tienen tiempo y espacio. Que expresan dimensiones sensitivas y experienciales de base en la forma de vida, orientando la comprensión y desarrollo de los proyectos personales y comunitarios, la inspiración que al mismo tiempo une y articula el existir; dicha inspiración, más conocida como espiritualidad (Casaldáliga 1992; Boff 2016) omitida tanto en la comprensión como en las prácticas de la ciencia y la educación física. La CMH es un problema epistemológico porque, a través de una inequívoca mudanza de paradigma, crea un discurso nuevo, por lo tanto, un nuevo conocimiento; es un problema ontológico, pues concede prioridad a la persona en acto de permanente contingencia con horizontes de transcendencia, y no solo a lo físico o al cuerpo-objeto, tanto a nivel de la educación como en el deporte o en la salud. Reconociendo, en definitiva, que todo actuar en sí es un problema político, porque, en esta ciencia, se tiene en cuenta la incorporación de las relaciones de poder como algo determinante en la constitución de prácticas estructuralmente situadas (Guiddens 2000). De manera que la motricidad, sistematizada en pocas palabras, la entendemos como la capacidad-condición de hacer-se mundo.

El desafío para la academia

Uno de los desafíos que enfrenta la universidad hoy en día es el poder transformarse no solo en un motor de cambio social, sino también en un núcleo generador de conocimientos. Este desafío pareciera quedar ahogado en una selva cada vez más poblada de exigencias administrativas, políticas y económicas que hacen que se pierda de vista el sentido original de la academia como un lugar de superación humana. El presente texto ofrece precisamente una oportunidad para recuperar el sentido original de la educación que hemos llamado «Superior», por ser una búsqueda actualizada, pertinente y oportuna de comprensión del ser humano en la totalidad de su despliegue histórico y a-histórico, en la totalidad de la manifestación plena de su ser.

Precisamente, este es uno de los fines de la ciencia de la motricidad humana, estudio fundamentado que ha sido desarrollado principalmente por Manuel Sergio, filósofo y educador portugués, quien desde la fenomenología vuelve a mirar al ser humano y declara su principal manifestación como eje central de su reflexión, la acción, «la cual constituye pensamiento, intención y emoción, conformando así un eje de conocimiento, donde la cultura se concibe como un conocimiento vivido o encarnado» (Sergio 1994). El ser humano es un ser encarnado que se despliega, es una persona que se manifiesta, que danza, juega, ríe, piensa, en un solo acto de despliegue de la profundidad del ser.

Mirar con calma desde este prisma, en este tiempo de dualismo, se hace necesario, precisamente porque la introducción forzada de divisiones en el interior del ser es lo que ha constituido un mundo dicotómico, de contrastes irreconciliables, en donde el día y la noche se proclaman como aspectos tan estrictos y lejanos que hacen que se diluya cada vez más la belleza del resplandor del amanecer, y la calidez del crepúsculo de cada día. Dualidad dicotómica que hace que se olvide que hay más alternativas que tomar, posición enfurecida en una de las dos fronteras que hemos ido creando, entendiendo que la vida se construye y se danza con la dulzura de la vida y la creación.

De allí que la experiencia vivida, la fenomenología del vivir, se nos presenta como una oportunidad y posibilidad de expresar la unidad y

concreción del ser encarnado, allí tiene lugar el continente y contenido del aprendizaje, pues emerge el sentido de todas las significaciones (Merleau-Ponty 2000). Dar cuenta de tal despliegue es la tarea fundamental del presente texto, al menos en ciertas aproximaciones.

El gran esfuerzo que han realizado los discípulos de Manuel Sergio, profesores, académicos, biólogos, artistas, filósofos, danzantes, por traspasar su experiencia y reflexión a diversos ámbitos es lo que aporta riqueza a su pensamiento, y lo que hace que debamos mirar, en círculos concéntricos que se van elevando, los diversos despliegues que va tomando la reflexión. El ser humano, en su entramado global, no puede sino pensarse desde la acción, acción comprometida con el ser, con el existir, con el vivir. Con la vida completa, compleja, hermosa, desplegada en su totalidad.

El aporte de tantas y tantos

De esta manera, los capítulos que componen este libro buscan adentrarse en posibilidades no visibilizadas, en los sin-sentidos considerados tradicionalmente, en pos de adentrarse en potencialidades que ocurren en el día a día de profesionales, estudiantes e investigadores que miran más allá de lo instituido, que intentan recuperar o crear proyectos que viabilicen formas de vida convergentes, con la educación liberadora, con las culturas originarias como fuentes de epistemes del buen vivir, de la diversidad y reciprocidad, de danzas centradas en el vivir, realizando no solo lo humano, sino también lo no humano.

La obra la hemos organizado en tres apartados que buscan organizar un proceso de introducción consciente hacia nuestro estudio. En un primer lugar encontraremos tres capítulos agrupados en el apartado «La fenomenología como manifestación investigativa». Este apartado comprende los trabajos centrados en la forma de plantearse el estudio de la motricidad humana desde su perspectiva fenomenológica, con énfasis en sus manifestaciones cotidianas, en búsqueda de una sistematización metodológica preliminar. Los autores que contribuyen en este apartado son académicas y académicos que enfrentan este desafío desde la filosofía (Sergio

Toro Arévalo), la metodología de la investigación (Luiz Gonçalves Junior, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Clayton da Silva Carmo, José Enver Ayala-Zuluaga) y la teología (Javier F. A. Vega Ramírez).

Un segundo apartado de la obra, denominado «Expresiones ludancísticas, manifestaciones para la construcción cultural», reúne cinco trabajos que conectan la danza y el juego como forma de expresión del ser humano en su proceso colectivo de forma de ser en el mundo, pasando desde reportes de intervención directa en comunidades educativas tradicionales, hasta propuestas de desarrollo en espacios emergentes, como son las artes circenses, y espacios consolidados como la biodanza. Los aportes de quienes son responsables de estos textos nos ayudarán a comprender la variedad de espacios en los que se despliega. Así, los estudios sobre la danza, tanto en su aspecto formativo (Alluitz Rietzu) como en su aspecto tradicional (Álvaro Adolfo Duarte Alberto, Piedade Lino Videira, Sheila Aparecida Pereira Dos Santos Silva) se unen al reporte de trabajo sobre las posibilidades de la biodanza en comunidades educativas (Ángela Niebles y Loreto Libuy). A esto se suma el juego (Sergio Toro) y el circo como espacios de despliegue relacional generador (Francisco Oviedo Silva, Enrique Matus Pinochet, Mirko Aguilar Valdés).

En la tercera parte de nuestra obra, compuesta por cinco capítulos, hemos agrupado bajo el título «Manifestaciones para la construcción y diversidad cultural», trabajos referidos al estudio de la CMH en contextos de frontera, enfrentando aspectos tradicionales confrontados por las manifestaciones culturales en su contexto más amplio, pasando desde la escuela —vista desde la perspectiva de los excluidos y los no-incluidos—, hacia los estudios culturales y el tejido social. En este capítulo podremos transitar desde las exploraciones hechas sobre el fenómeno del ocio como oposición activa al negocio (Fábio Ricardo Mizuno Lemos, Luiz Gonçalves Junior), junto con dos interesantes estudios en contexto escolar, el primero referido al paso desde el asignaturismo hacia el trabajo transdisciplinar (Alberto Moreno Doña y Gonzalo Bernal Quiroz) y el segundo a una visión de la CMH enfrentado desde la teoría queer y las perspectivas de género en la sociedad (Wladimir Cárdenas Valdivia, Javier F. A. Vega Ramírez). El último texto de esta

La fenomenología como principio de investigación

Sergio Toro Arévalo¹

*Nada é mais real
Que aprender maneira simples de viver
Todo é tão normal
Se a gente não se cansa nunca de aprender²*
(Sater & Simões, 2006)

Inquietudes iniciales

Constantemente se habla del uso de la fenomenología como base de la investigación cualitativa; desde sus inicios, tal aseveración ha estado marcada por una profunda confusión o, al menos, por dudas bastante razonables acerca de los procedimientos y principios que permiten salvaguardar lo que tal propuesta intenta abordar, así como también de los resultados que se enmarquen en la consistencia epistemológica pertinente.

En este mismo sentido es que en la actualidad muchos investigadores y programas investigativos asumen desde los más variados campos disciplinares la perspectiva de la fenomenología como base y propuesta investigativa. Es reconocido el programa de investigación iniciado por Varela (2000), denominado neurofenomenología, como desde el análisis filosófico. Daniel Dennet (2006) nos plantea la heterofenomenología.³

.....
1 Ver nota 1, Introducción crítica.

2 «Nada es más real, que aprender una forma sencilla de vivir. Todo es tan normal, si nunca te cansas de aprender».

3 Para efectos de comprensión se entiende heterofenomenología como un neologismo creado por Daniel Dennet (1991) que da cuenta del programa investigativo que centraliza su acción en los métodos en segunda persona, vale decir, el comportamiento externo como huella o manifestación de la vida mental o de intencionalidades presentes en tales comportamientos. Un ejemplo claro son las antropólogos y sociólogos que se sitúan en un contexto de «trabajo de campo» y realizan descripciones de las intencionalidades sin considerar la experiencia en primera persona.

Del mismo modo, la fenomenología es recurrentemente usada como base epistémica en estudios sociales desde la antropología a la pedagogía y estudios sobre educación.

Naturalmente, en este amplio espectro de uso es obvio que los conceptos y los planteamientos conceptuales y teóricos varíen de autor en autor y de programa en programa. Por tal motivo cabe preguntarse, ¿qué es aquello que caracteriza un abordaje fenomenológico?, así como también, ¿cuáles serían las características y principios que permiten el desenvolvimiento de una investigación que asuma tales bases como episteme y marco metodológico?

Husserl y los orígenes

No parece haber controversia en que el gran impulsor de la fenomenología como propuesta filosófica y programa epistemológico fue Edmund Husserl, quien desarrolló dicho planteamiento rescatando el término desde las visiones de sus antecesores, Kant, Hegel y, sobre todo, Brentano. Aun cuando dicho término tenga sus raíces en Grecia, el primer uso filosófico del adjetivo «fenomenológico» se encuentra, al menos el más temprano, en 1764 por parte de J.H. Lambert (cf. Spielgerberg 1994, 11-19 en Schmickin 2010).

Para Husserl es importante desarrollar una alternativa contra la «naturalización de la ciencia natural», pues no hace justicia a la conciencia, teniendo claro que esta no sería solo un objeto como la ciencia natural lo concibe, sino una identidad. En el mismo autor, la conciencia es un sujeto para el mundo. En este sentido, las ciencias positivistas son incapaces de comprender la dimensión trascendental de la conciencia, entendiendo la conciencia como la noción de sí mismo y de presencia en el mundo, que hasta ese momento no formaba parte de las preocupaciones de la ciencia.

Por lo tanto emerge, como elemento sustantivo, el surgimiento del relato en primera persona, desde consideraciones filosóficas de fondo. Pues lo que consideramos realidad no se encuentra dado, sino precisamente es una forma de estar y actuar en el mundo, que va generando

a partir de la confluencia de una entidad que se origina como tal en el acoplamiento con el entorno. Este último, por lo tanto, se convierte en continente y contenido, la identidad es al mismo tiempo individuo y sujeto; el primero, en tanto organización biológica; el segundo, en tanto construcción cultural. En palabras actuales, un organismo auto-eco-organizado. Por lo cual, la noción de sujeto y su correspondiente experiencia, a saber, la subjetividad, se origina desde ambas dimensiones y se traduce en la emergencia de la conciencia como esa propiedad de saber que se es y que se está presente en un momento-espacio situado. En el contexto del lenguaje hablado, Merleau-Ponty expresa: «en el acto de hablar, en su tono y en su estilo, el sujeto atestigua su autonomía, ya que nada le es más propio y, sin embargo, está al mismo tiempo y sin contradicción vuelto hacia la comunidad lingüística y es tributario de la lengua» (2009, 119).

Esta visión se orienta hacia y desde una comprensión de la conciencia como una identidad que al menos coparticipa en la generación de la realidad. Por lo tanto, la base misma de la fenomenología «perspectiviza» la aceptación del mundo como una co-construcción en multidimensionales procesos y constituyentes. Cada sujeto en sí mismo se permite y permite una actualización del mundo diferenciado dentro de un contexto.

Este esfuerzo trae de fondo el intento por recobrar la experiencia auténtica de la vida, desde sus expresiones más básicas y cotidianas (*lebenswelt*), a fin de otorgarle a la ciencia y, en específico, a la filosofía, un vínculo y oportunidad de estar presente en la facticidad de la vida (Heidegger) y en el atendimiento de lo humano en el espacio-temporal.

«Hablar de las cosas tal como él las tocaba, y que eso fuera filosofía» Raymond Aron, junto a Sartre y Simón de Beauvoir. Cuando Sartre encuentra la fenomenología, él ya está imbuido de un proyecto particular que consiste en captar lo «existente» en su «concretud» siempre en oposición a las diversas especies de prejuicios y presupuestos metafísicos (Yazbek 2007, 36).

«Procuramos lo concreto» diría Sartre, lo que puede ser traducido como la búsqueda de una filosofía que pudiese aprehender el mundo y la conciencia en toda su concretud y rudeza. Por lo cual es necesario

apartarse tanto del materialismo como del «idealismo», pues al final ambos disipan de modo semejante lo «real», «uno porque suprime la cosa (idealismo), el otro porque suprime la subjetividad (materialismo), (situations III 213, en Yazbek 2007). Esta filosofía concreta recibirá, más tarde, el nombre de existencialismo.

Desde el punto de vista de Husserl, la conciencia sería una corriente de experiencias vividas y la intencionalidad constituiría solo el carácter de tales experiencias. En este sentido, la fenomenología no puede ser una filosofía de lo concreto, puesto que ella siempre será una fenomenología de la razón, nunca del saber. Para superar este inconveniente, Sartre trata de ir más allá con el concepto conciencia y trata de afirmar la copertenencia entre conciencia y mundo, por lo cual la conciencia debe ser comprendida como «concreta», es decir, como un ser-en-el-mundo, siguiendo lo planteado por Heidegger.

El ego para Sartre es un habitante del mundo y no de la conciencia, como habría sostenido Husserl. «El está fuera en el mundo; es un ser del mundo, tal como el ego de un semejante». La conciencia es la inmediata evidencia de una «presencia de sí», de la conciencia; lo psíquico sería, más bien, un conjunto de objetos que solo pueden ser captados por medio de una operación reflexiva, es decir, el concurso de una mediación. De manera que el credo fenomenológico «Ir a las cosas mismas», sin «duda» ofrece o se puntualiza hacia un entendimiento trascendental de los fenómenos, desde una perspectiva filosófica, pero también, en su consecución, se orienta hacia varios aspectos de la conciencia, como la percepción, la imaginación, la corporeidad, la estética (Zahavi 2010).

Para tales efectos se recurre a la experiencia misma del sujeto, a fin de reconocer, desde el relato en primera persona, el surgimiento o apareamiento del fenómeno (mismo) en estudio. Obviamente, tal situación se comprende en virtud del reconocimiento de características, propiedades, distinciones, que el relato presenta. Esta situación permite adentrarse en la configuración de lo vivido, por tanto, de aquello que el sujeto comprende como realidad. Sobre todo en relación con la intencionalidad como componente sustantivo y diferenciador de la acción humana.

Es factible asumir que nuestra descripción fenomenológica inicial

nos presenta con algo que parece ser un simple y unificado fenómeno. En este sentido, la fenomenología trascendental está interesada en la dimensión constitutiva de la subjetividad, esto es, está interesada en una investigación de conciencia, en cuanto la conciencia es tomada como condición de posibilidad para el significado, la verdad, la validez y presencia. Merleau-Ponty sostiene que «la última tarea de la fenomenología, como filosofía de la conciencia, es comprender su relación con la no-fenomenología» (2000).

Los estudios o investigaciones filosóficas en neurociencia, específicamente en conciencia, difieren de los empíricos, pues los primeros se ocupan de los contenidos, sucesos y dinámicas del significado. El quehacer de la filosofía se orienta hacia el trabajo con posibilidades lógicas y no con hechos o realidades empíricas. Su dominio se orienta hacia el sentido y no sentido, no sobre verdad y falsedad (del hecho). Sobre los vínculos de lo que hace o no sentido. Situación que tiene que ver con el lenguaje en su total dimensión, y eso, por cierto, incluye el lenguaje científico (Bennett y Hacker, en Zahavi 2010).

Cuestionamientos conceptuales anteceden materias de verdad o falsedad, pues son los presupuestos, para cualquier investigación y cualquier vacío de claridad, los que permiten la distinción. Operando al mismo tiempo como reflejos o puntos de contraste en los vacíos identificados o definidos en una problemática a fin de responder a la misma. «La fenomenología husserliana es un intento de modificar la oposición estática entre lo trascendental y lo mundano, entre lo constituido y lo constituyente» (Zahavi 2010, 15. Traducción propia).

Husserl sostuvo que el sujeto en orden a constituir el mundo debe necesariamente estar encajado corporalmente en el mismo mundo que está procurando (buscando) constituirse. Y como él así constituye; la constitución de un mundo objetivo también requiere que el sujeto se ubique en una relación esencial hacia la abierta pluralidad de otros sujetos encarnados y encajados (acoplados) de una dinámica empírico-trascendental como aquello que permanece de lo vivido.

Como hemos mencionado, existen diversos esfuerzos fenomenológicos dentro de la investigación actual. Aquellas tradicionales que se desenvuelven con un carácter fenomenológico tradicional, en el sentido

de acercarse a la vivencia en forma retrospectiva (interpretación *a posteriori* de la vivencia), y algunas que pretenden acercarse a la experiencia directa en tiempo vivido. Es el caso de la propuesta de Gallagher⁴ (2010), que desafía los principios de la primera fenomenología (Husserl), pues se introduce en el campo de dialogar y establecer caminos de co-producción científica que sobrepasan lo que el fundador de la fenomenología llamó una empresa trascendental (no naturalista). El sentido que se pretende plantear es, precisamente, que la ciencia experimental puede testear lo que sería la experiencia subjetiva (sea como propiedad o como agente). La experiencia de ser y estar en el mundo, según Gallagher, es la confluencia de estas dos dimensiones de la subjetividad:

Sentido de agencia ↔ Sentido de sí mismo

De manera que se produce la emergencia de uno y de otro en los niveles biológicos y culturales; lo interesante es saber cómo eso va ocurriendo. Dicho desafío no es posible, según este autor, sin la concurrencia de la fenomenología como procedimiento de indagación sobre la experiencia, y de las ciencias experimentales que permiten identificar patrones estables de la misma. «*Since we are more than just a bunch a neurons, one requires good methods that will allow us to sort out what the more is*»⁵ (Gallagher 2010, 32).

.....
4 La propuesta de este autor es conocida como *Front-loading Phenomenology*, que se traduce en un esfuerzo por dar cuenta del Sentido de Agente y la diferenciación con el Sentido de Propiedad (subjetividad). Para este propósito este programa investigativo se encuentra vinculado a experiencias y experimentos de carácter neurológicos. El supuesto de base es que la experiencia de la acción no es puramente una experiencia muda, es también involucrada en un mundo, desde el cual se dirige hacia una tarea, provocando una impresión y al mismo tiempo una expresión. El Sentido de Agente, según Gallagher, es más complejo, pues involucra el sentido de acoplamiento de algunos efectos o consecuencias en el mundo, no es puramente una experiencia de control motor sino en el acoplamiento de aquello que se está realizando de acuerdo con el despliegue de la acción en curso y su acoplamiento con el entorno. El autor señala que generalmente la atención de la acción no se focaliza en los «movimientos corporales», sino en la tarea intencional involucrada.

5 «Dado que somos “más” que un grupo de neuronas, se requieren buenos métodos que nos permitan determinar qué es lo “más”...» (traducción propia).