



HERMENÉUTICA Y MOTRICIDAD¹: La carne interior que somos

Luis Guillermo Jaramillo Echeverri

Doctor en Ciencias Humanas y Sociales – Educación. Universidad Tras-os-Montes e Alto Douro (Vila Real-Portugal). Profesor Titular. Departamento de Educación Física y Recreación. Universidad del Cauca. Coordinador Grupo de Investigación Kon-moción. ljaramillo@unicauca.edu.co (Popayán, Colombia)

Lo escolares no buscan ser visibilizados o interpretados como antes lo pretendía la hermenéutica clásica; ellos desde su corporeidad demandan ser comprendidos desde su sentido interior; sentido que es distinto a una exterioridad que mide sus cuerpos por su éxtasis epidérmica al querer consumir el hambre que el mercado ofrece y que, en “apariencia”, les hace falta. Comprender a los escolares a partir de su facticidad y corporeidad implica la expresión de un cuerpo que hace estallar el control capital de una sociedad que los constriñe a un objeto útil y eficiente. En respuesta a esta reducción, se propone una hermenéutica crítico-encarnada que revele los dobleces y torsiones de un cuerpo post-orgánico (Sibilia, 2005) que hace resistencia al hedonismo exacerbado, y al consumo fagocitante que ofrece la sociedad de consumo, a partir de una paulatina pérdida del sentido vital o sentido de la vida (Grondin, 2009).

En consecuencia, investigar desde nuestra corporeidad o sentido interior, es indagar por un sentido infranqueable que desborda nuestras subjetividades y pone al límite nuestros cuadros de contenido pensado; sentido que busca comprender la realidad escolar en relación trascendente con un Otro irreductible a nuestros procesos de cognición aprehensiva (Levinas, 1977). El presente artículo se compone de tres apartados: el primero trata acerca del concepto de Hermenéutica como un despertar crítico de sí mismos desde un ejercicio comprensivo; el segundo, tiene que ver con la relación de la pre-comprensión y nuestro ser encarnado: a toda palabra le pre-existe un saber corpóreo que responde más al cómo de las cosas que al qué de las mismas; por último, se plantean algunas posibilidades hermenéuticas a partir de nuestro verbo interior en la educación escolar.

1 El presente escrito tuvo su origen como capítulo de libro en: Motricidad: escenarios de debate. Armenia-Quindío: Kinesis (2013, pp. 99-122). Agradezco a los colegas del grupo Kon-moción por las discusiones que se han adelantando al interior de los seminarios sostenidos con los estudiantes de la línea de Motricidad y Desarrollo Humano en el marco de la Maestría en Educación de la Universidad del Cauca.

1. Hermenéutica, Facticidad y Motricidad

*...este hambre propio
existe
es la gana del alma
que es el cuerpo...*

(Blanca Varela)

Recurrir a una Hermenéutica de la Facticidad² implica adentrarse a las lecciones orientadas por Heidegger entre 1922 y 1923 con relación a la ontología y el ocultamiento del ser; las lecciones las impartió antes de salir a la luz su obra ya clásica: *Ser y Tiempo*. El profesor Carlos Bernardo Gutiérrez menciona que las primeras lecciones del joven Heidegger fueron un impulso filosófico de gran lucidez en la que, apoyado en la fenomenología, planteó una filosofía hermenéutica que invita al ser humano a despertar del adormecimiento cotidiano de una vida enclaustrada en el progresismo y la tecnología.

Según Gutiérrez (2002), Heidegger escribió en el año de 1922 *Introducción a las Interpretaciones de Aristóteles*, tiempo en el cual se encontraba deslumbrado por la *Fenomenología* de su maestro E. Husserl, pero además, el influjo político que se vivía en la sociedad por la agitación de la república de Weimar; ambas motivaciones dieron luz a reflexiones conceptuales en torno a la *Filosofía de la Vida*. Por la misma época, Husserl estaba reflexionando en torno al concepto de los valores con relación al sentido de la vida, la moralidad y la felicidad³, reflexiones que detentaban una lucha

contra el “progresismo liberal y la racionalidad técnica e industrial” (Gutiérrez, 2002).

En sus lecciones hermenéuticas, Heidegger se apoya en una ética aristotélica para dar a conocer la *Fhrónesis* como ese aclaramiento práctico que manifiesta la vida en el actuar permanente del ser. Dicha asunción, lo lleva a la criticidad de un ser humano que necesita ser pensado más allá del escolastismo, con el fin de preguntarse qué es lo propio de su ser; pregunta que implica para Heidegger salirse de la concepción idealista de la vida con el propósito de llegar a la originalidad de una filosofía hermenéutica. En tal sentido, Heidegger se propone demostrar que existe un *nous o sophia* en la *fhrónesis* o vida práctica de las personas, posibilidad que remite a una filosofía de la vida que está encerrada en determinaciones insolubles de cientificidad positiva.

La crítica a la racionalidad imperante del momento lleva a Heidegger a salirse de la concepción de un ser humano biológico que produce movimiento, el cual es medido por la exactitud matemática y geométrica de su cuerpo, concepto antro-po-métrico que valida la capacidad funcional y progresista de la república alemana. En contraposición a esta reductividad teórica, Heidegger propone la vida práctica como una cualidad del ser movido (Gutiérrez, 2002). Movimiento que no es contrario a la quietud, más bien es un tejido que se genera entre un moverse y la quietud; acción que el mismo Aristóteles denominó como *Energeia* en la cual se designa la actividad de un ser que no necesariamente es movido para conseguir un producto material; por el contrario, es movimiento de un ser que está siempre en camino, en obra, en hacerse en lo que hace (Gutiérrez, 2002); un ser que camina en la facticidad de la vida...en poder andar en lo que andamos (Herrera, 2002).

La anterior noción hace referencia a un saber existencial de una vida-en-movimiento. Vida que lleva al ser a la intranquilidad de un andar-en-cuestionamiento a partir de dos posiciones críticas: 1. el “darse cuenta” de su propio arruinamiento, es decir, la tendencia cadente a una vida fáctica

2 Para Grondin “La facticidad designa la existencia concreta e individual que no es primeramente para nosotros un objeto, sino una aventura a la que hemos sido lanzados y a la que podemos prestar atención de una manera expresa o no...en sentido objetivo, la hermenéutica de la facticidad quiere decir la filosofía que tiene por objeto la existencia humana, comprendida de manera radical como un ser hermenéutico” (2008: 46)

3 En el año de 1923 Husserl escribe “Valor de la vida. Valor del mundo- moralidad (virtud) y felicidad”, cuyo propósito, según Iribarne, se caracteriza por su problemática ético-existencial. Este texto permaneció inédito hasta 1997 y posteriormente fue traducido al castellano por Iribarne en el año 2007.

o existencial; y 2. la “inclinación” que lo impulsa hacia un sentido relacional de la vida con el mundo, o sea, el ser ahí de su propia existencia. Por ello, no es gratuito que Heidegger afirmara que para él “la vida es brumosa, ella se en-niebla siempre de nuevo así misma” (Citado por Gutiérrez, 2002: 99). Nubosidad donde los seres se marran o encubren en su ir y venir cotidiano; sin embargo, en lo brumoso de la vida, está la posibilidad de que esta sea comprendida e interpretada en su facticidad; es decir, en un andar práctico. Como seres en-el-mundo, los hombres necesitan un despertar crítico de sí mismos a partir de un permanente ejercicio hermenéutico que los lleve a ser dueños de su propia existencia.

Heidegger nos lleva a comprender una hermenéutica como des-cubrimiento o des-ocultamiento fáctico que despierta al ser de un arruinamiento idealista de la vida; ser sumido y manipulado de la interpretación pública que la sociedad hace de él. Esta afirmación la expresa Heidegger del siguiente modo:

“La movilidad inclinante de la vida tiene un aspecto cadente o arruinante, toda vez que el ser humano, en vez de asumir y tomar en sus manos la propia existencia, cae en la interpretación pública de su ser; de ahí que la hermenéutica tenga por tarea seguir la pista a la enajenación y hacerla consciente, ya que en tanto el ser humano se abandone acríticamente a determinaciones que le son ajenas, se excluye así mismo del lúcido poder ser que él es como ser ahí” (Citado por Gutiérrez, 2002: 99).

La anterior cita nos da pie para asumir la hermenéutica como una comprensión que responde a la a-criticidad de un ser enajenado en su mundo; interpretación que lo des-enluta de un actuar operante y mecánico. En Heidegger la hermenéutica ya no es ese interpretar “romántico” y contemplativo de la realidad; por el contrario, es ese adentrarse en el mundo comprensivo del ser para que este pueda comprender-se como interpretable y transparente en lo brumoso de la vida; dilucidación hermenéutica que se desmarca de una interpretación mecánica que solo decodifica enunciados. En Heidegger la

hermenéutica se comprende como la vida del ser en sí mismo, como interpretación inherente a la movilidad de su existir, posición crítico-comprensiva que fecundó reflexiones de autores como G. Lukács en torno a la auto-enajenación vivida en la ideología y conciencia de clase. Manuel Sergio cita al propio Lukács cuando hace referencia a la posibilidad de un-ser-en-movimiento que cuestione los poderes establecidos que lo enajenan y excluyen en el ámbito deportivo (Sergio, 2010)⁴.

La invitación que se hace es a asumir la hermenéutica como crítica existencial del ser; de una Motricidad que nos lleve a cuestionar el existir mismo de los sujetos en su facticidad o vida práctica; quedarnos en el mero interpretar o des-ocultar humano sin cuestionar el existir mismo, implicaría añadir más teoría a un ser que se enluta y sepulta en el progreso tecnocrático de un sistema social. Teoricismo que aumenta la inercia del movimiento con un fin productivo, y nos lleva a la pesadez mortífera de un cuerpo carente del preguntar por su existir en-el-mundo. Por tanto, la Hermenéutica Fáctica es un darse cuenta del arruinamiento o caída del ser, situación a la que el filósofo o investigador estará en capacidad de prestar una decidida atención; de ahí “que su atisbo medular, por paradójico que parezca, es que en el factum o facticidad⁵ de la existencia haya un comprender y que el ser ahí mismo sea hermenéutico” (Gutiérrez, 2002: 102).

Este factum tiene que ver con el fluir constante del ser mismo que se proyecta o arroja como sujeto-intérprete de un andar que pasa por su piel; cuerpo-movido (no cuerpo en movimiento) que se cura a sí mismo en el viaje de su propia existencia y

4 En Brasil Manuel Sergio inicia su conferencia acerca del Deporte y la Motricidad Humana de la siguiente manera: “Podemos comenzar con Lukács: un dominio de conciencia, de categoría, de totalidad, un portador de un principio revolucionario de ciencia”, citando de Lukács su texto: Historia y conciencia de clase.

5 Según Gutiérrez, “originalmente factum y facticidad fueron conceptos contrapuestos a todas las verdades de razón y designaban como tal, el factum racional de la libertad: todo lo que uno no puede explicar, por tanto tiene que limitarse a aceptar, es decir, el límite insuperable de toda constatabilidad histórica y de toda objetividad” (2002, 102).

que va encontrando en el camino el sentido a una vida con-sentido (Grondin, 2007). Facticidad que supera la logicidad de una conciencia abarcante a fin de involucrarse en la corporeidad del sentido y de un acontecimiento contingente donde se va espesando la misma existencia. Hablaremos entonces de las entrañas de una Motricidad hecha persona, la cual se rescata a sí misma en constante fluir hermenéutico.

Este fluir re-vitaliza nuestras acostumbradas maneras de investigar a partir de una hermenéutica corpórea, nos empuja a comprender no solo la intencionalidad del "sujeto investigado" –como formalmente se le denomina en los trabajos de grado–, sino también, lo fáctico de su existencia, su capacidad de ser movido en la energeia de un ser que camina en su obra; de este modo, entenderemos que lo movilizador de su existencia abarca mucho más que moverse con un fin útil o productivo. Una investigación comprensiva buscará entonces lo operante del sujeto que, en palabras de Sérgio (1999), es la energía para el movimiento centrífugo y centrípeta de la personalización; energía que se expresa en-acción trascendente de un ser crítico, movilizándose en su propia existencia, con sensibilidad para cuestionar por aquello que lo mueve a superar-se de una condición que lo enajena de sí mismo. Así diremos entonces que ni en las ciencias humanas y sociales ni en los estudios sobre el cuerpo se puede comprender solo para conocer –conocer no es simplemente constatar sino siempre comprender (Levinas, 1977)–, se comprende en el Decir, acontecimiento ético de una palabra revelada que da al Otro su real humanidad, su poder emancipador como ser despierto-en-el-mundo.

En esta vía de comprensión crítica es que emergen proyectos que se escapan del comprender omnisciente para profundizar en un comprender donde co-existen horizontes ensanchados de vida; como bien lo expresara E. Said: "Hay después de todo una profunda diferencia entre el deseo de entender con el propósito de coexistir y ensanchar horizontes y el deseo de dominar con el fin de controlar" (2003:9). Comprender cómo los jóvenes y niños se

expresan desde sus prácticas corpóreas; prácticas que dislocan los sistemas convencionales de enseñanza en la escuela, el deporte, la danza, el juego y el teatro, entre otros; esto nos da la posibilidad para interpretar críticamente cómo estos encuentran sentido a sus vidas más allá de los prejuicios categóricos de vida modelada y convencional que erige la institucionalidad.

Desde este horizonte de significación, los estudios acerca del cuerpo, entre ellos la Motricidad, siempre recurrirán a la comprensión de un sujeto que se des-marca y des-localiza de una funcionalidad motriz para ingresar a la comprensión de un cuerpo con existencia-interpretativa; más que cuerpo en movimiento se alude a "hombres y mujeres concretos, de cuerpos deseantes y vidas vividas cotidianamente" (Tevez, 2005: 82). Por tanto, la pregunta por un sentido⁶ crítico del cuerpo urge toda vez que involucra el sentido de la vida misma (y no un sentido egológico de autoconciencia). Sentido donde los sujetos pueden ser co-comprendidos en sus percepciones, imaginarios, expectativas y significados. Lo que se afecta es una vida hecha cuerpo que constantemente se exterioriza en el fluir de su propia existencia. Ahora bien: ¿cómo acceder a la comprensión crítica del ser?, ¿cómo comprender un ser movilizándose en su existencia? Preguntas complejas que se abordan en el siguiente apartado con una intencionalidad más metodológica.

2. La pre-comprensión y nuestro ser encarnado

En el apartado anterior veíamos cómo Heidegger tomaba distancia de una visión idealista del comprender; aún más, se alejaba de la noción epistémica perseguida por Dilthey que intentó entronizarla a manera de Hermenéutica Decimonónica; Dilthey aducía que el comprender es "un intelegir teórico

6 Para Iribarne (2007), la cuestión del sentido se vincula necesariamente a tres conceptos a saber: la finalidad como ideal que orienta hacia la realización del sentido; un valor, pues el sentido por el que preguntamos es necesariamente valioso, y la historia, que es lo decantado en el tiempo por la marcha de la humanidad.

que trata de aprehender intelectualmente algo con sentido" (Gutiérrez, 2002: 103). Sin embargo, para Heidegger la hermenéutica no se podía restringir a un ideal metodológico, la hermenéutica es facticidad que invoca al ser que se mueve en el andar de lo que él es, por tanto, su comprensión de las cosas será necesariamente lo que el ser tiene por vivido; es decir, lo que está a su disposición, lo que le pertenece en su habitar como lugar en el mundo. De este modo, la comprensión remite más a un ser que dispone de su entorno que a la predicación conceptual que éste pueda dar de él; ser que comprende su realidad vívidamente antes que la teoría profiera un enunciado acerca de lo que éste comprende que tal cosa o vivencia es.

Este comprender que antecede a la conceptualización Heidegger lo denomina comprender primario o pre-comprensión, el cual permite percibir la realidad por la disposición o inclinación de una vida práctica y no por la predicación que se pueda hacer acerca de ella. Heidegger alude a comprender las cosas en un mundo primario que Husserl denominó Mundo de la Vida, lugar donde los seres son proyectados o arrojados a las cosas mismas; en este mundo los seres viven y experimentan la realidad sin la ayuda de enunciados proposicionales dados por una verificación externa o empírica. Por el contrario, la vida misma se comprende por la capacidad que tiene todo ser humano de "entenderse con algo" y de saber acerca de las cosas sin la obligatoriedad de definir las conceptualmente. Un caso típico donde se experimenta esta originalidad comprensiva o pre-comprensión es en el deporte o el juego que bien puede llamarse fútbol, gimnasia o cualquier práctica no reglada como el correr o nadar. Muchos jugadores experimentan estas prácticas más por un disponer de ellas que por la comprensión teórica que pudieran tener acerca de las mismas; aprendizaje previo que es común encontrar en los estudiantes de los programas universitarios de Educación Física; muchos de ellos llegan a la Universidad conociendo de manera práctica diversidad de modalidades deportivas o prácticas artísticas que más adelante, en su carrera, un docente les enseñará teóricamente; es más, se puede aducir que la excelencia académica que puede alcanzar

un estudiante en un determinado deporte, está precedida porque la practicaba mucho antes de ingresar a un centro universitario.

Pues bien, a este conocer previo o pre-comprensión de las cosas, a este "entender acerca de algo" que no necesariamente tuvo un origen conceptual sino más bien un saber-sabor de las vivencias y las cosas, es donde la hermenéutica coloca toda su atención; esto no quiere decir que las cosas o situaciones de la vida no se comprendan de manera más completa cuando se les conceptualiza; lo que quiero resaltar es cómo todo hombre y mujer disponen de un saber previo que se hace camino en el mismo andar de su vida; muchas situaciones en nuestra vida se comprenden sin llegar a definir las proposicionalmente o dar una clara definición de ellas; existe por tanto un saber práctico que está en plena sintonía con la propia existencia...un despertar o "darse cuenta" que nos apertura al mundo. Gracias a este despertar, el hombre y la mujer reflexionan acerca de su vida y el sentido relacional que tienen con el mundo a partir de un pensamiento que bien podríamos llamar crítico-situado (Jaramillo y Aguirre, 2011).

Antes que cualquier tematización de las cosas, éstas se viven en medio de una facticidad pre-comprensida; es más, estas se vive tan encarnadamente que su verbalización conceptual es casi innecesaria; antes que comprender el mundo éste ya se encuentra pre-comprensido y a su vez pre-interpretado como punto inicial de orientación y comprensión que se puedan tener de las cosas. No es gratis entonces que el "término griego para cosa (pragma) emergiera del contexto de la praxis, del tener que ver en lo que andamos con las cosas" (Gutiérrez, 2002: 105); como hombres y mujeres realizamos infinidad de tareas sin dar una justificación (por qué) o finalidad (para qué) acerca de ellas como; acciones tan cotidianas como: abrir una puerta, comer con los cubiertos, patear un balón, alzar un objeto, cruzar una calle, abrazar o expresar afecto a alguien que amamos, se realizan sin expresar palabra alguna gracias a ese sobre-entendimiento corpóreo de la acción. El cómo hacer las cosas rebasa la predicación o enunciación de las mismas.

Lo anterior no implica que no se necesite de la palabra o diálogo como un entendimiento de las acciones que se realizan; antes bien, al reconocer que existe un saber previo, una palabra en-actuada⁷ o saber encarnado, ya se está otorgando toda la fuerza a un diálogo que exige el querer anunciar el por qué y el para qué de las cosas mismas; Gadamer nos lo explicita de una manera más poética: “antes de entrar en todo diálogo siempre nos encontramos de acuerdo en muchas vivencias y situaciones que envuelven nuestra vida” (1993: 193). Incluso, se podría expresar que a toda palabra le pre-existe un saber corpóreo que responde más a un cómo de las cosas que al qué de las mismas. En la pre-concepción de la acción siempre se tiene algo que decir, algo que aclarar, algo que comprender; esto responde a la vitalidad que envuelve a todo ser, pues al andar la vida se adquiere una sensibilidad que nutre nuestra existencia que desborda o excede el logos racional... por el contrario, es un logos que remite a una ciencia e investigación encarnada (Trigo, 2012).

Ahora bien, el “estar de acuerdo” con algo no implica necesariamente que todo esté dicho; si bien varios sujetos pueden experimentar las cosas de manera similar con el fin de entrar en diálogo, ello no implica que estos lo experimenten de la misma manera; antes bien, el pasar por las “cosas mismas” de manera perceptiva y pre-comprendida, hace que éstos puedan conversar de ellas gracias a que éstas generan un cuestionamiento interior que invoca inexorablemente el preguntar con el fin de comprender⁸ el sentido que tienen éstas para cada uno de los sujetos; se genera entonces un habitar en la pregunta (Jaramillo, 2012), ya que las palabras no siempre comunican todo lo que el ser

7 Para Varela “La mayor capacidad de la cognición consiste en gran medida en plantear cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. Estas no son predefinidas sino enactuadas: se las hace emerger desde un trasfondo, lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto” (1998: 89).

8 Gadamer, precisamente en un ensayo titulado La universalidad del problema hermenéutico, expone que: “el fenómeno primigenio de la hermenéutica es que no hay ningún enunciado que se pueda entender como respuesta a una pregunta, y sólo así se puede entender” (1992: 219)

en su lenguajidad⁹ dice. Baste para esta afirmación un trozo del poema de Alejandra Pizarnik:

No...
 las palabras
 no hacen el amor
 hacen la ausencia
 si digo agua ¿beberé?
 si digo pan ¿comeré?
 en ésta noche en éste mundo
 extraordinario silencio el de esta noche
 lo que pasa con el alma es que no se ve
 lo que pasa con la mente es que no se ve
 lo que pasa con el espíritu es que no se ve
 ¿de dónde viene ésta conspiración de
 invisibilidades?
 ninguna palabra es visible.

En esta noche en éste mundo, Pizarnik (2002: 398-399).

La invisibilidad de las palabras es lo que nos coloca en capacidad para expresar lo que ellas en su indecibilidad expresan; la palabra no supe el infinito del lenguaje que asiste a todo el ser; sería como exigirle a un ciego que se comunique solo con sus ojos; para él, es preciso y necesario, incluso deseante, sentir con sus dedos la espesura de un mundo ajeno a su visión. De manera similar, la palabra en su incapacidad expresiva puede llegar al equívoco de expresar algo y muchas cosas a la vez. Por ello, la expresión interna de lo que somos o la carne interior que nos asiste, se manifestará de manera incompleta cuando solo se realiza a través de la oralidad; toda palabra va acompañada de un decir corpóreo: de mirada que toca texturas, de manos que sienten la profundidad, de posturas que esconden un carácter o estado emocional, de exaltaciones imprevistas y de sentidos guardados en silencios profundos.

Jean Grondin (1999, 2008, 2009) –uno de los estudiosos contemporáneos más asiduos de la Filosofía Hermenéutica– otorga gran importancia

9 La Palabra lenguájico es acuñada por Carlos Bernardo Gutiérrez. Jean Grondin reconoce en esta palabra un bello adjetivo expresado en la lengua castellana (Grondin, 2009: 31).

a la universalidad de la hermenéutica cuando reconoce el rasgo constitutivo de todo ser que quiere decir algo sin poder decirlo todo, o al menos, decirlo de manera completa; en medio de los encuentros, donde vive y se recrea la palabra, a los seres humanos siempre les queda algo por decir; de hecho, muchas veces queda la insatisfacción de no haber-se expresado bien y esto por el hontanar infinito del lenguaje. El querer decir lo que el pensamiento escasamente balbucea es precisamente lo que nos coloca en relación con los otros. El lenguaje en su infinitud no alcanza a establecerse por completo en la verbalización de las palabras; ¿por qué?, porque lenguaje no es palabra; lenguaje es expresión interior que nos envuelve y nos hace hablar con todo el cuerpo; el hontanar del lenguaje (fuente de fuentes) fluye de un cuerpo que quiere expresar todo lo que vive y siente; por esto, el cuerpo en su historia se ha apoyado en el arte para expresar de múltiples formas los desgarros y silencios que ha sufrido en el tiempo. El lenguaje es infinito y la palabra es una de sus tantas expresiones... boca no es cuerpo y palabra no es lenguaje. Existe hermenéutica porque el lenguaje nos desborda gracias a la existencia de un verbo interior que excede el querer decir algo; este verbo nos envuelve en una trama lenguájica, pero también, en saber que en "el decir no se agota nunca el sentido que quiere ser dicho y que sufre por no serlo" (Grondin, 2009: 33).

Este verbo interior no es más que la infinitud de un lenguaje que está a la sombra de las palabras en el "malentendido" que se establece con el otro; por lo general decimos "eso que no se quería decir"; por tanto, permanentemente en nuestras vidas hacemos uso de la hermenéutica de un querer-decir que sobrepasa el orden de nuestros enunciados. Este es el motivo por el cual las manifestaciones corpóreas son altamente ricas en su enunciación y acontecimiento, pues re-vitalizan un cuerpo que habla, juega y recrea la palabra. Una prueba de esto es la emoción que nos suscita la palabra cuando se hace poesía; el llanto de un cuerpo que sufre en el in-decible dolor; el erizamiento de una expresión bailada, hecha gozo...hecha piel. Palabra-carne que se hace cuerpo-lenguaje para decir aconteci-

damente la interioridad fértil que somos. Nuestro cuerpo en su motricidad camina más allá de las palabras y más acá del dicho enunciado y escrito; nótese que siempre estamos atentos a lo in-audible del cuerpo: el timbre de la voz, el chispazo de una mirada; incluso, la firmeza o duda de lo que se dice (Grondin, 2009).

En suma, podríamos expresar que si para Grondin existe un verbo interior que nos acicatea en el diario vivir, desde la Motricidad existe una carne interior que se expresa en el decir de nuestras contingencias, en la vulnerabilidad de nuestra piel y en el Deseo¹⁰ trascendente de profundizar en lo que somos. No es gratuito escuchar cómo algunas personas somatizan un problema emocional o que una presión psicológica incide en el resultado de una competencia deportiva.

Existe entonces un lenguaje-corporeizado de lo que somos, este influye de manera explícita en las búsquedas de comprensión investigativa que se realizan al interior de la Motricidad Humana. Este lenguaje, más que una dificultad de comprensión, es la posibilidad de estar atentos (vigilancia epistemológica) a esa expresión hecha-carne que a todos nos envuelve; algunas de estas posibilidades desde el cuerpo pueden ser:

El sujeto investigado es ante todo un yo encarnado que se encuentra en una doble paradoja, pues a pesar de que se es cuerpo entre los cuerpos en el mundo, también es un ser que siente; es decir, ser encarnado que no es objeto puro ni sujeto puro; éste se mantiene en la relación Yo-Mundo, donde la experiencia contiene tanto un ser material como un ser anímico. (Aguirre y Jaramillo, 2010).

Entre el investigador y los investigados se entre-teje un mutuo comprender-se donde se llega a procesos de empatía que no necesariamente niegan la

10 Para Levinas: "El Deseo es deseo de lo absolutamente otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro, más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida, ni inventar alguna nueva caricia" (1977: 58).

singularidad de cada uno de estos; aquí el investigador debe estar atento al encuentro cara-cara de una relación que tiende, a una mirada y encuentro remisional-existencial, que observacional-neutral; en consecuencia, el investigador debe tener cuidado que su acercamiento no responda a enunciados que cosifiquen la relación hermenéutica en un distanciado señalar observacional. "La cosificación puede ser tan radical que al final los enunciados tienden a ser tenidos por meras opiniones subjetivas sobre hechos dados con objetividad total, tendencia que nos lleva a desconocer el arraigo del lenguaje en la estructura del curar y a volvernos sordos a lo que en el habla inmediatamente no se dice y, sin embargo, es parte de lo que se quiere decir" (Gutiérrez, 2002: 106).

Dado que la hermenéutica a la que nos remitimos es más existencial que metodológica, los diseños de investigación pueden ser múltiples y variados; en publicaciones anteriores se ha recomendado la complementariedad como posibilidad para investigar, no sólo en Motricidad, sino también en Ciencias Humanas y Sociales (Véase Murcia y Jaramillo, 2008); sin embargo, se quiere ampliar la propuesta, con un espectro más amplio de tipo ontológico, en la que se rescata de la hermenéutica su criticidad fáctica, la cual llama al ser-ahí a un retorno a sí mismo; es decir, a desmontar definiciones in-cuestionadas de la tradición que lo ocultan en su especificidad existencial. Es por esto que Gadamer, de manera osada, dice que la fantasía es deber decisivo para el investigador, pues "la fantasía no significa aquí una vaga facultad anímica de imaginar cosas, sino que tiene una función hermenéutica y está al servicio del sentido de lo cuestionable, de la capacidad de suscitar cuestiones reales, productivas... algo que solo suele lograr el que domina todos los métodos de su ciencia" (Gadamer, 1992: 220).

Para el investigador, sentir el mundo implica necesariamente acudir a la subjetividad como esa auto-experiencia que en ningún momento se encierra en sí misma, sino que, por el contrario, lleva en sí misma contenida al otro, o sea, una subjetividad donde ella es posible gracias a la intersubjetividad.

El investigador, más que un intérprete del contexto y los sujetos de investigación, es un interlocutor activo en el proceso de comprensión. Esto le permite reconocerse en el contexto como agente dialogante y no un extractor de información de las mentes de los participantes de la investigación. Aquí juega el ser despierto o intranquilo heideggeriano que invita al ser a la inclinación de un sentido relacional de su vida con el mundo, lo cual hace indisoluble los aspectos puramente académicos y la existencia vital del investigador.

Al igual que en las Ciencias Sociales, el investigador en Motricidad hace una doble hermenéutica, pues éste accede un mundo ya interpretado antes de su intencionalidad interpretativa; por tanto, el investigador elabora comprensiones de segundo orden; es decir, su ejercicio hermenéutico es sobre las interpretaciones que los actores sociales ya poseen de su mundo cotidiano (Gaitán, 2010).

Comprender el lenguaje infinito del ser desde nuestra corporeidad implica que el investigador no solo observa las enunciaciones de los sujetos sociales, también, está atento a las diferentes manifestaciones de sus cuerpos; inflexiones de voz, silencios, posturas y exaltaciones, entre otras. Parte de este cometido lo tuvo Garfinkel al proponer la Etnometodología en 1960, con éste método, se intenta comprender las acciones que las personas utilizan cotidianamente para vivir a partir de un conocimiento práctico.

Al enunciar estas posturas ontológicas de la Hermenéutica se hace necesario dilucidar sus consecuencias epistemológicas en cuanto a su validez y objetividad y los aportes a la Motricidad Humana en relación al sentido encarnado que somos y que nos envuelve constantemente; ¿es entonces posible comprender al otro sin reducirlo a mis propias comprensiones o pre-juicios?, ¿qué papel juegan nuestras interpretaciones al momento de abordar al otro en su singularidad?; por último, ¿cómo dar cuenta en nuestras investigaciones de esa hermenéutica de segundo orden sin caer en una circularidad hermenéutica de la que somos y hacemos parte? Estos interrogantes permiten

que nuestros cometidos comprensivos acerca del otro sean abordados con la lógica encarnada que venimos exponiendo hasta el momento. Pero: ¿qué es investigar encarnadamente?

3. Retos y vicisitudes para una hermenéutica encarnada

Pensar una hermenéutica que rompa o al menos contrarreste las normas maniqueas que constriñen el ser en una sociedad que los somete a un paroxismo exacerbado de placer y consumo (Sibilia, 2005), nos invita a seguir desafiando la dualidad de las sustancias reconocidas por Descartes: *res cogitans* / *res extensa*; dualidad que, según Gadamer (1990) establece la analogía entre ciencias naturales / ciencias humanas, las que a su vez pueden interpretarse como ciencias de lo universal / ciencias de lo singular. Se observa entonces que la dicotomía no responde solo a pensar el alejamiento de un cuerpo respecto del alma, es más bien, la dualidad expresada en todo el proyecto moderno que aún disciplina el cuerpo.

La herencia de esta dualidad sigue funcionando metodológicamente en nuestras interpretaciones y comprensiones del mundo. En el campo de la investigación se establece una real división entre explicación y comprensión; el primero, el campo explicativo, responde a un contexto de justificación, indaga por las causas de los fenómenos (el por qué de ellas); el segundo, el campo comprensivo, responde a la finalidad de las cosas (el para qué). Perpetuar esta dicotomía ha hecho que la ciencia responda a intereses específicos de lo que esta comprende por realidad. Mientras que las ciencias naturales persiguen el estudio de los seres en su especie, las ciencias sociales centran su atención en las relaciones humanas. Sin embargo, como ya se expresó, esta división alude a procesos eminentemente metodológicos; nuestra vida, como lo considerara Miguel de Unamuno, se mueve entre pensar el sentimiento y sentir el pensamiento (citado por Ortiz-Osez, 2003).

En este sentido, la Hermenéutica no puede argüir de manera rotunda que a ella solo le compete

indagar por los procesos de comprensión; si bien esta afirmación es cierta, también es cierto que ella debe justificar bajo qué criterios de validación puede llegar a comprender y cómo da por confiable lo alcanzado en la comprensión. Por lo general se observa en trabajos de investigación cualitativa, que estos responden a conexiones “verificables” y formales entre creencias y acciones que realizan los sujetos, llegando a formular que estos responden a determinadas acciones porque sus creencias dan cuenta de ello. Esta asunción conduce a un proceso de relación causa-efecto; lo grave de este asunto, es que de entrada se tematiza al sujeto por su hacer en relación con su decir y no se tiene en cuenta el contexto relacional que le rodea.

Frente a esta reducción “comprensiva”, Rex Martin considera que la explicación de una acción no puede consistir en conectarla únicamente con una creencia, pues se caería en el supuesto equivocado que tal relación es uniforme y transparente. Como ejemplo, pensemos en un jugador de fútbol-sala que presenta una lesión en su rodilla y que su equipo se encuentra cercano a un periodo de competencia para participar en los juegos nacionales de su país. El jugador cree que si su entrenador se entera de su lesión se le prohibirá participar en los juegos; por tanto, acude a paliativos caseros como ungüentos que pueden calmar el dolor ocasionado y renunciará ir a sesiones especializadas de fisioterapia donde posiblemente se le diagnosticaría reposo y la no asistencia a los entrenamientos y competencias que tenga el equipo. Ahora bien, frente a la creencia del jugador de utilizar ungüentos por el temor de no ser tenido en cuenta en el equipo, no se puede explicar de manera simple que es por el miedo de no poder participar en la competencia, pues la sola explicación de la reacción trae como consecuencia la respuesta de una acción y no a un esquema de comportamiento relacional como lo es el manejo del dolor en la lesión. Más que pensar en la reacción ocasionada por la acción del jugador de no ir a una terapia especializada que atienda la lesión, lo que se debe preguntar no es tanto por la acción particular de este (la utilización de ungüentos o paliativos), sino por el horizonte de significación corpórea de este; es decir, por un esquema que responda a una

lógica que no se agota en una acción concreta, sino que puede expresarse en otras acciones del jugador; incluso, acciones que no tienen que ver directamente con el equipo y los entrenamientos y sin embargo guardan relación con éste.

Este ejemplo da luces entre la falsa distinción explicar / comprender; si bien es válido el razonamiento lógico y explicativo de dar cuenta de una acción a través de una creencia, lo que se persigue es cómo a través de la comprensión se hace inteligible la conexión creencia/acción. Esta posibilidad hace que las acciones sean comprendidas cualitativamente; es decir, el investigador más allá de las explicaciones causales, acude al contexto motivacional de la acción del jugador; así, el investigador no se preguntará por las excusas que saca el jugador para que lo tengan en cuenta en el quipo, sino por la manera como el maneja su dolor en la lesión, incluso, al interior del mismo entrenamiento. Esto nos llevaría a comprender, al interior de la explicación, cómo el dolor es más de orden subjetivo que una manifestación cuantitativamente cierta.

Por ello, se puede hablar hoy en día, no de una investigación cuantitativa y cualitativa, más bien, de una complementariedad¹¹, convergencia en la que pueden coexistir momentos en un proyecto de investigación donde se requiere caracterizaciones que exigen un análisis estadístico para complementarlo, posteriormente, con un análisis de orden inteligible o cualitativo. Podríamos atrevernos a exponer que el énfasis de las ciencias sociales es poder explicar y comprender hechos que respondan no solo a una validez explicativa de orden formal, sino también, a una validez de tipo material y final. No en vano, para autores como Gadamer, Habermas y Grondin, las ciencias humanas y sociales son eminentemente comprensivas en tanto cada vez se estrecha el abismo explicación/comprensión; hoy día las ciencias naturales están más próximas a ser entendidas como comprensivas que las sociales a serlo como explicativas. Sin embargo, ¿cómo entender esta comprensión desde el cuerpo?; más bien ¿cómo comprender

una corporeidad que hace resistencia al método y a la cosificación de la ciencia?

Pues bien, la visión mecánica y moderna de antaño, que constreñía los cuerpos a entes disciplinados y dóciles, se ha ido ampliando hasta formar un espectro más disímil de un cuerpo amalgamado en lo digital y tecnológico, creando subjetividades distintas a las que la modernidad nos tenía acostumbrados. En palabras de Sibilia “las transformaciones de las últimas décadas, los discursos de los medios, las ciencias y las artes están engendrando un nuevo personaje: el hombre postorgánico” (2005: 69). Por tanto, nuestra manera crítica de comprender el cuerpo en este presente, implica ir más allá del cuestionamiento neutral de las políticas de un conocimiento liberal y de la instrumentalización de la ciencia; en la actualidad, se nos reta a comprender un sujeto movido en la banalidad retórica de la informática y la tecnología, lo que nos remite a comprender cuerpos conectados, ávidos y ansiosos... cuerpos útiles. De este modo:

“Ya no se trata de aquellos cuerpos laboriosamente convertidos en fuerza de trabajo, esculpidos en largas y penosas sesiones de entrenamiento y disciplina, para saciar las demandas de la producción industrial; ni tampoco de aquellas almas dolorosamente sometidas a los sondeos psicoanalíticos, impelidas al auto-conocimiento profundo de su ser íntimo y oscuro. En lugar de esas configuraciones, ahora emergen otros tipos de cuerpos y subjetividades: autocontrolados, inspirados en el modelo empresarial, instados a administrar sus riesgos y placeres de acuerdo con su propio capital genético, evaluando constantemente el menú de productos y servicios ofrecidos en el mercado, con toda la responsabilidad individual necesaria en un mundo donde impera la lógica automatizada del sel-service y donde la exterioridad visible sofoca la interioridad oculta” (Sibilia, 2005: 263).

Estas subjetividades corpóreas reclaman, no solo ser visibilizadas o interpretadas –como antes lo pretendía la hermenéutica clásica–; por el contrario, son subjetividades que reclaman ser comprendidas desde ese sentido interior que somos; sentido sofocado por una exterioridad que mide los cuerpos por su

11 Ver al respecto el texto la Complementariedad: una guía para abordar estudios sociales (Murcia y Jaramillo, 2008).

capacidad de éxtasis, de extrapolar los sentidos y consumir lo que no se necesita y que en "apariencia" hace falta. Comprender desde esta lógica implica invocar un cuerpo que haga estallar los nuevos ordenadores capitales que van configurando una sociedad útil y controlada. Hermenéutica crítico-encarnada que pueda revelar/rebelar dobleces y torsiones de un cuerpo que hace resistencia a ser fagocitado por el mercado.

Investigar desde la carne interior que somos es indagar por un sentido infranqueable que desborda nuestras subjetividades; sentido que buscamos comprender desde la misma realidad y no a partir de interpretaciones solipsistas y arrogantes. Investigar desde nuestro ser interior es, ante todo, comprender a partir de ese sentido interno que nos asiste y que buscamos interpretar en el infinito de nuestro cuerpo.

REFERENCIAS

- Aguirre J. C y Jaramillo L. G (2010).** Somatología: La Prehistoria de la Ciencia de la Motricidad Humana. En: Nervaduras de la Motricidad Humana (Ed. Grupo Kon-moción) Popayán: Universidad del Cauca. pp. 55-69.
- Gadamer, H. G. (1992):** Verdad y Método I. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1992): Verdad y Método II. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1990): La herencia de Europa. Barcelona: Península.
- Gaitán, C (2010):** "El sentido de la epistemología en las Ciencias Sociales". En: Revista itinerantes No. 5, año de serie 2007. Doctorado en Ciencias de la Educación, Rudecolombia. Popayán: Feriva.
- Garfinkel, J. (1994):** "¿Qué es la Etnometodología?" En: Lectura política en teoría social. Cambridge: Politi press.
- Grondin, J. (2009):** "La Universalidad de la hermenéutica y los límites del lenguaje, contribución a una fenomenología de lo inaparente". En: El legado de la Hermenéutica. Cali. Universidad del Valle.
- _____ (2008): ¿Qué es la hermenéutica? Barcelona: Herder
- _____ (1999): Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder
- Gutiérrez C, B. (2002):** Temas de filosofía hermenéutica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Herrera, J, D. (2002):** "Mirada observacional/ mirada implicativa: una aproximación al trabajo de campo en las ciencias sociales". En: módulo de epistemología. Maestría en Educación y Desarrollo Humano: CINDE-Universidad de Manizales.
- Jaramillo y Aguirre (2011):** "El no-lugar de los sentidos. Por un pensamiento crítico-situado". En: revista de Estudios pedagógicos. Universidad Austral de Chile. XXXVII, N° 1: 303-316.
- Jaramillo, (2012):** Deshilachando sobre suelo resbaladizo. En: revista Nómadas. IESCO. Bogotá: Universidad Central. 37: 131-145.
- Iribarne, J, V (2007):** "E, Husserl y la pregunta por el sentido". Academia General de Ciencias. Jornadas de filosofía. Cali – Valle. Septiembre del 3-5.
- Levinas, E. (1977):** Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme.
- Martin, R. (1980).** "Explicación y comprensión en la historia" En: Manninen, J. y Raima T. (Comp.). Ensayos sobre explicación y comprensión. Una contribución a la filosofía de las ciencias humanas y sociales. Madrid: Alianza.
- Murcia, N. y Jaramillo, L. G. (2008):** La complementariedad etnográfica. Una guía para abordar estudios sociales. Armenia: Kinesis. Segunda Edición.
- Pizarnik, A. (2002) Poesía Completa.** Barcelona. Cuarta Edición: Lumen.
- Said E. (2003):** "Orientalismo: 25 años después". Mundo Árabe. E:\Edwar Said\Orientalismo Edward Said.htm

Ortiz-Osés, A. (2003): Amor y Sentido. Una Hermenéutica simbólica. Barcelona: Anthropos.

Sérgio, M. (2010): "O Desporto e a Motricidade Humana". En: Fiep Boletín. Federación Internacional de Educación Física. Brasil.

Sérgio, M. (1999) Um corte epistemológico: da educação física à moticidade humana. Lisboa: Instituto Piaget.

Sibilia, P. (2005): El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Tevez, N (2005). "Vías de Investigación en Motricidad Humana". En Consentido No 1. Popayán: Universidad del Cauca.

Trigo, E (2012). Ciencias e Investigación Encarnada. Grupo Kon-trate. Colección Léeme-8. <http://www.lulu.com/shop/eugenia-trigo/ciencia-e-investigaci%C3%B3n-encarnada/paperback/product-18831288.html>

Varela, F. (1998): Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales. Barcelona: Gedisa.

