

**BOLETÍN DE FILOSOFÍA Y ENSEÑANZA
DE LA FILOSOFÍA**

Nº6

AÑO IV

INSTITUTO SUPERIOR PADRE

ELIZALDE

2026

ISSN 2953-5353

Boletín de Filosofía y Enseñanza de la Filosofía, N°6, 2026.



BOLETÍN DE FILOSOFÍA Y ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

Equipo editorial:

Yanina Benitez

América Mailhos

Ezequiel Murga

Pilar Parot Varela

Natalio Piccini

Numilén Rivera

Dirección postal:

25 de Mayo 125, CP.: 1702, Ciudadela, Provincia de Buenos Aires.



ÍNDICE

**EL CARÁCTER FISIONÓMICO DE LA PERCEPCIÓN Y SUS
EXPRESIONES..... 4**

Graciela Ralón.

**SOBRE LA (IN)POSIBILIDAD DE DEFINIR EL YO DEL OTRO.
..... 11**

Florencia Marino.

**PROPUESTA DIDÁCTICA: LA ESCUELA Y LA FILOSOFÍA COMO JUEGO.....
23**

Micaela Talisma.

EL CARÁCTER FISIONÓMICO DE LA PERCEPCIÓN Y SUS EXPRESIONES.

Graciela Ralón.

Desde el punto de vista de la fenomenología de Merleau-Ponty, la percepción no es un fenómeno entre otros. Por el contrario, se trata de *un fenómeno ejemplar* en el sentido de que algunas de sus características son retomadas en otros registros de la experiencia humana, y, además, un *fenómeno fundamental* en tanto que la percepción inaugura un acceso específico a todo lo que en general aparece. La percepción es una experiencia fuente, esto significa, el arquetipo del encuentro originario con el mundo. Merleau-Ponty distingue entre una percepción en sentido clásico, esto es, el acto de percibir, por el cual el sujeto pone un objeto que se encuentra a cierta distancia enfrente de él y lo que llama percepción natural. Con palabras del autor:

La percepción no es un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el fondo sobre el que todos los actos se destacan y está presupuesta por ellos. La percepción natural no es una ciencia, no tematiza las cosas de que se ocupa, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la “opinión”, la “fe originaria” que nos liga al mundo como a nuestra patria, el ser de lo percibido¹.

Entre las características que Merleau-Ponty le asigna a la percepción hay que destacar su dimensión emocional, que pone de manifiesto que la percepción se orienta hacia intenciones humanas más que hacia cualidades puramente objetivas. Por ejemplo, la percepción infantil está vinculada a los rostros y gestos, especialmente, los de la madre, sin que sea necesario que el niño distinga las líneas o colores específicos de su rostro. Es importante tomar literalmente el hecho de que podemos reconocer perfectamente una fisonomía sin precisar el color de los ojos, el cabello o la forma de la boca. “Un rostro es un centro de expresión humana, la envoltura transparente de las actitudes y deseos de otro, el lugar donde se manifiestan, el soporte apenas material de una multitud de intenciones”². En este sentido, entendemos la conexión entre el gesto y su significado, o entre la expresión de emociones y las propias emociones sin llevar a cabo un procedimiento especulativo. Así, por ejemplo, la expresión de amor no se reduce a una conciencia pasiva que recibe algo externo. Los celos que reflejan el amor de Swann por Odette, como ejemplo, no son la causa de este amor; más bien, los fenómenos psíquicos y sus relaciones causales exteriorizan un determinado punto de vista, es decir, “una manera particular de ser otro” o “una forma específica de amar en la que se revela, de un solo golpe, todo un destino”.

¹ Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.p. V.

² Merleau-Ponty, M. (1943). *La structure du comportement*. Gallimard. p. 185.



Esta evidencia emocional nos permite, de manera intencional, llegar al otro en la medida en que este se nos revela a través de sus manifestaciones expresivas. Merleau-Ponty redefine la noción de expresión, entendiéndola como una manifestación directa de la conciencia, que no está detrás de los gestos o emociones, sino que se hace presente en ellos, lo que posibilita un verdadero encuentro con el otro en su existencia. De manera análoga a la experiencia perceptiva de los objetos, donde la captación no se reduce a un mero acto de conocimiento, en el caso del otro, la comprensión surge de una reciprocidad entre nuestras intenciones y las del otro. Además, lo percibido no se presenta únicamente como un objeto de conocimiento, sino que puede constituir una “unidad de valor” ofrecida de manera práctica. El ramillete, que Félix prepara, es sin duda alguna el emblema del amor y, madame de Mortsaufr puede aceptarlo sin violar sus juramentos. No hay otra manera de comprenderlo más que mirarlo; pero, entonces, “ya dice lo que quiere decir”. Es claro que la significación aparece como la huella de una existencia que es comprensible para otra. Así, como comenta Étienne Bimbenet, el razonamiento por analogía es ilegítimo porque suponiendo que el psiquismo solo puede aparecer en el secreto de una interioridad, se condena a sí mismo a no encontrar nunca al otro³. Un bebe realiza el gesto de morder sin analizar su comportamiento ni compararlo con el de otros. Tampoco puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo de manera que pueda advertir que sus dientes se parecen a los míos. Él bebe puede comprender la significación del gesto de morder porque percibe que su boca y sus dientes, tal como el los siente desde el interior “son unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones⁴.

El mordisco tiene para el niño una significación intersubjetiva, percibe en su cuerpo sus intenciones, mi cuerpo con el suyo y mis intenciones en su cuerpo. Los estados mentales solo pueden ser observados en la medida en que se hacen presentes en las expresiones de los otros. Al imitar al otro, el niño capta el “cuerpo del otro como portador de conductas estructuradas” y, a su vez, el propio cuerpo “como poder permanente y global de realizar gestos dotados de sentido”.

El carácter fisionómico de la percepción y su captación afectiva pueden también ilustrarse a través de la manera en que experimentamos y sentimos, por ejemplo, la ciudad en que habitamos. Desde esta perspectiva, una ciudad no es un objeto con diferentes facetas ni tampoco la ley que reúne las diferentes percepciones que podemos tener de ella. Por el contrario: una ciudad es “una esencia afectiva”. Así como una persona se reconoce por sus gestos, su andar o el timbre de su voz del mismo modo las ciudades se expresan a través de sus paisajes, su fisonomía, sus accidentes geográficos o sus instalaciones. Las percepciones expresas que podemos tener del

³ Bimbenet, É. (2010). *Pour une approche phénoménologique de l'attention conjointe*. *Alter. Revue de phénoménologie*. Vol.1, núm.18, pp. 93–110.

⁴ Ibid.



rostro de una persona o las percepciones de una ciudad confirman un estilo, esto, es, un modo de ser único que se da en la relación originaria de nosotros con el mundo o, más precisamente, con la ciudad donde habitamos. El texto de Merleau-Ponty sugiere una visión sintética de la ciudad y de su significación que se expresa a través de su configuración sensible, esto es, su esencia afectiva, más precisamente, ella es “el inductor afectivo o existencial” que caracteriza nuestra vida. Con palabras del autor:

Paris no es para mí un objeto con mil facetas, una suma de percepciones ni tampoco la ley de todas estas percepciones. Tal como un ser manifiesta la misma esencia afectiva en los gestos de su mano, en su andar y en el timbre de su voz, cada percepción expresa de mi viaje a través de Paris —los cafés, las caras de la gente, los árboles de las avenidas, las curvas del Sena— se recorta en el ser total de Paris, no hace más que confirmar un cierto estilo o un cierto sentido de Paris. Y cuando llegué por primera vez, las primeras calles que vi a la salida de la estación no fueron más que, como las primeras palabras de un desconocido⁵.

Si se considera la ciudad desde como un objeto complejo, podríamos observar que ella responde a un cierto número de funciones: como, por ejemplo, el lugar donde habitamos, el lugar de trabajo, el lugar donde uno se educa, donde uno pasa su tiempo libre o donde uno se encuentra con las otras personas para dialogar. Sin embargo, esta funcionalidad responde a una suerte de psicología elemental que construye un modelo simplificado del ser humano, una suerte de “autómata articulado”. En un trabajo titulado “La ciudad como inductor existencial” Jean Ladrière⁶, considera que esta funcionalidad ofrece una visión analítica que obliga a un recorte del objeto y a una posterior reconstrucción por integración. Por el contrario, el texto de Merleau-Ponty ofrece una visión sintética de la ciudad y de su significación. Esta distinción entre una visión analítica y sintética resulta y se condice con la forma en que Merleau-Ponty concibe la corporalidad y la espacialidad que, desde nuestra perspectiva, resultan importantes para comprender las diferentes vivencias de una ciudad.

Respecto de la corporalidad, como ya hemos aludido más arriba, se distingue el cuerpo objeto y el cuerpo vivido o cuerpo propio. La visión del cuerpo como objeto es una visión analítica, “según la cual comprendemos al cuerpo a través del funcionamiento y descomposición de sus partes”⁷, que, con posterioridad se intentará articular. Por el contrario, la comprensión del cuerpo como vivido, es sintética en la medida en que considera al cuerpo como comportamiento, como fuente de iniciativas y no como un intermediario o como un instrumento. Decir que el cuerpo es comportamiento, es decir, que el mismo, en tanto que cuerpo, es el despliegue efectivo de nuestras intenciones, pues, la intención no deviene real más que en el gesto, en la palabra o en todo aquello por lo cual se manifiesta.

⁵ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, p. 335.

⁶ Jean Ladrière, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Belgique, 1973.

⁷ Ibid., p. 147.



Por otra parte, Merleau-Ponty privilegia la motricidad como la esfera primaria donde se engendra el sentido de todas las significaciones del mundo. Aplicada al cuerpo, como ya señalamos, la palabra “aquí” no designa una posición determinada en relación con coordenadas exteriores, dado que, para el cuerpo, el “aquí” se convierte en el lugar de cierta praxis, “[...] el punto a partir del cual hay alguna cosa para hacer en el mundo”⁸. Las investigaciones de la teoría de la forma, en las que Merleau-Ponty se apoya para llevar a cabo sus elaboraciones, han mostrado que la percepción del movimiento depende de la estructura del campo, la cual implica al cuerpo como ser encarnado y sujeto de habitualidades. Más precisamente, la espacialidad del cuerpo propio es el tercer término de la estructura “figura-fondo”, y toda figura se dibuja sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corporal que forman un sistema práctico.

Si nos detenemos ahora, desde este horizonte en la noción de ciudad, que nos interesa explicitar, deberemos tener en cuenta que hay en ella algo que es previo a las funciones, y, que solo posteriormente, el análisis puede distinguir: la ciudad no es una realidad abstracta, sino una “totalidad concreta, individual”. Y como todo individuo la ciudad se revela a través de su nombre. Nadie mejor que Proust ha captado esta significación del nombre de las ciudades como revelador de la esencia de una ciudad.⁹ Cito un breve texto de Proust donde el nombre evoca múltiples vivencias llamativamente ligadas al deseo.

Para hacerlos renacer me bastó pronunciar estos nombres: Balbec, Venecia, Florencia, en cuyo interior había terminado por acumularse el deseo que me habían inspirado los lugares que designaban. En primavera incluso encontrar en un libro el nombre de Balbec era suficiente para despertar en mí el deseo de las tempestades y del gótico normando, incluso en un día de tempestad, el nombre de Florencia o de Venecia, me provocaba el deseo del sol, de los lirios, del palacio, los Dogos y Santa María de la Flores¹⁰.

En el caso del texto de Merleau-Ponty, la descripción también comienza con un nombre: París. Del mismo modo en que el nombre expresa a la persona en su totalidad, el nombre de una ciudad es su expresión total. Desde el primer contacto que tenemos con una ciudad ella se presenta en su totalidad: al salir de la estación, dice el autor, su presencia se impone, y, sin embargo, esta primera vista de la ciudad es parcial y fragmentaria. Será necesario una larga serie de operaciones para que esta visión pueda enriquecerse y las expectativas que despiertan sus primeras impresiones puedan devenir concretas. No obstante, “la exploración de la ciudad, que sale a la luz, en el curso de los años es el despliegue de la primera visión, es la confirmación incesante y la rectificación de la expectativa inicial, es, agrega Ladrière, “la plenificación concreta, de eso que contiene ya la primera expresión”¹¹. Es interesante señalar que,

⁸ Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 16.

⁹ Proust, M. (2005). *A la busca del tiempo perdido* (M. Armiño, Trad.; 5.ª ed., Tomo I). Valdemar. p. 388.

¹⁰ Ibid. p. 344.

¹¹ Jean Ladrière, *La ville inducteur existentiel*. pp. 143-144.



paradójicamente, la ciudad se nos hace visible de manera parcial;

ocurre con la presencia de una ciudad lo mismo que ocurre con una melodía, la cual está completamente realizada en su comienzo y sin embargo no se cumple sino en el momento en que se ha terminado de escucharla. El todo no es una adicción de partes sino es la manifestación progresiva de sí. Lo mismo ocurre con la percepción de una persona. Más allá de sus expresiones particulares, su manera de caminar, el sonido de su voz, sus gestos liberan un cierto estilo general que anuncia una infinidad de otros gestos o de otras palabras por venir.¹²

La descripción de la ciudad remite a la noción fenomenológica de estilo. Un estilo es una cierta manera de tratar las situaciones que identifico o que comprendo en un individuo o en un escritor, recogiénola por mi cuenta por una especie de “mimetismo” aun cuando no la puedo definir. La definición nunca, como ya hemos visto en otros casos, nos proporciona el “equivalente exacto”. Solo tiene interés para aquellos han hecho ya su experiencia¹³. Si, ahora avanzamos en la consideración de lo que llamaremos la esencia afectiva de una ciudad es central considerar la ciudad desde el punto de vista de su significación vivida: sus calles, sus negocios, sus plazas, sus casas, se animan para nosotros por una toma de posición que no es de orden intelectual sino fundamentalmente corporal. Más precisamente, hay una gran diferencia entre un plano que es una representación abstracta, en la que nosotros leemos un proyecto, y la marcha concreta por la cual, por milésima vez, se explora de nuevo una ciudad que se conoce ya desde hace largo tiempo. Mostrar a la ciudad desde el punto de vista de su significación vivida nos permite, en cierto sentido, discernir en qué medida pertenecemos, o estamos contenidos por ella; en otros términos, la habitamos, porque está ligada esencialmente a nuestros movimientos, más precisamente, a nuestra marcha corporal.

Pero debemos preguntarnos como la ciudad puede ser una totalidad. Y, ahí, según Ladrière, surgen múltiples preguntas: ¿Hay en la ciudad algo como la vida que rebela un rostro, algo como esta unidad de sentido que contiene una melodía? ¿No está hecha de elementos discernibles, de perspectivas aisladas, no se debe concebir como una suma?¹⁴ Como ya insistimos, la unidad del mundo o la unidad de una ciudad no es una operación de orden intelectual por la cual se vinculan las diferentes perspectivas que tengo de ella para luego integrarlas. Esta unidad, afirma Merleau-Ponty, “es comparable a la de un individuo que reconozco en una evidencia irrecusable antes de haber logrado dar con la fórmula de su carácter, porque conserva el mismo estilo en todos sus ademanes y en toda su conducta, aun cuando cambie de medio o de ideas”¹⁵

Los elementos que constituyen el estilo están ahí, reales pero distintos, hay perspectivas

¹² Ibid.

¹³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 378.

¹⁴ Jean Ladrière, p. 148.

¹⁵ Merleau-Ponty, p. 341.



múltiples que se acumulan, que se refuerzan, que finalizan por formar un sistema. Todo esto aparece bajo lo que Merleau-Ponty llama una esencia, es decir, una suerte de “idea sensible”, como las ideas de Proust, una figura, pero una figura singular, única, incomparable. La esencia de la que hablamos aquí es como la ley interna y concreta de una multiplicidad de manifestaciones.

La esencia es una singularidad que se muestra en su unidad irreductible e indestructible y al mismo tiempo en la infinitud de las perspectivas que ella autoriza. No se trata de una esencia ideal sino afectiva. Es lo que expresa Proust cuando evoca Parme, Florencia, las ciudades de Italia o las ciudades de Normandía donde su deseo ya lo lleva. La esencia afectiva es una cosa compleja, hecha de miles de matices, no es posible expresarla en una fórmula simple porque cada rincón de la ciudad contribuye a formarla en nosotros, cada calle cuenta, cada piedra aporta su contribución al edificio afectivo, sin embargo, el conjunto que así lentamente se compone se produce para nosotros del mismo modo que en la melodía “los timbres diversos timbres concurren a formar el motivo global”. Ahora bien, cabe otra pregunta ¿cómo una ciudad que está hecha de objetos físicos, materiales, puede evocar en nosotros una repercusión afectiva? La pregunta es muy cercana a lo que ocurre con la melodía, que está hecha de sonidos, de vibraciones en el aire, de fenómenos físicos, pero que evoca en nosotros lo que se llama “un matiz afectivo”.

Las respuestas a estas preguntas exigen desarrollar, brevemente, la noción de expresión. Tengamos presente que es a través del cuerpo que se manifiesta la expresión, a través de él que circulan las significaciones. El cuerpo propio es “expresión primordial”, esto significa, que el cuerpo se percibe a sí mismo como una organización estructurada en la que no es posible separar la expresión de lo expresado. La operación expresiva que caracteriza al cuerpo comienza con la más pequeña percepción. “Toda percepción, toda acción, todo uso humano del cuerpo, es expresión”. La expresión aparece en la espacialidad vivida del cuerpo, en los gestos, antes de manifestarse en la música, la pintura o el lenguaje. En la operación primordial de dar sentido, “lo expresado no existe con independencia de la expresión y los signos inducen hacia afuera su sentido”¹⁶. Todo gesto o comportamiento es de este modo una totalidad de sentido a la vez irreductible a sus componentes y solo expresable a través de ellos. Así, por ejemplo, un rostro es un centro de expresión humana que puede expresar, por ejemplo, las actitudes o los deseos del otro; el punto de apoyo de una multitud de intenciones y la forma es la configuración sensorial, en la que el valor sensible de cada elemento se determina por la función que cumple en el conjunto y varía de acuerdo a ella. Al expresar ponemos en juego una posibilidad de nuestro

¹⁶ Merleau-Ponty, p. 193.



cuerpo. En toda expresión se da un elemento sensible o material y una significación, esto es, la expresión de una configuración sensible y significativa. Ella es la unión de esos dos elementos, es una significación que se da en una configuración sensible. Así podemos decir que una ciudad como cualquiera de los objetos que la componen no está formada solo de cosas físicas, sino que sus plazas, sus edificios, la fisonomía de sus barrios resultan significativos, en otros términos, una ciudad resulta significativa en su totalidad porque tanto su aspecto físico como su significación se nos manifiestan a través de sus construcciones, implican, un determinado modo de ser o un estilo. En términos de Ladrière, cada lugar se presenta bajo dos aspectos: funcional y formal. El aspecto funcional se expresa en la pregunta para qué, esto es, para lo que debe servir “un lugar es un sitio donde se habita, se habla, se investiga, se trabaja o donde uno vive”¹⁷. Por su parte, el aspecto formal es la manera en que el lugar se manifiesta y, paradójicamente, este aspecto está ligado a la materialidad del lugar, a su “figura concreta”, es decir, “a los materiales de los que la ciudad está construida, a su decoración, en pocas palabras, “a todo esto por lo cual es mostración concreta de un espacio”¹⁸. Si ahora nos volvemos a preguntar qué es lo que hace a una ciudad significativa, responderemos que es el modo de comportarse o su estilo lo que se manifiesta en los diferentes lugares. Más precisamente, su esencia afectiva se ha hecho carne y al igual que toda emoción o todo encuentro con el otro se hace presente en cada expresión.

¹⁷ Jean Ladrière, *La ville, inducteur existentiel*, p. 148.

¹⁸ P. 156.



SOBRE LA (IN)POSIBILIDAD DE DEFINIR AL YO DEL OTRO

Florencia Marino.

Introducción.

La pregunta por el Otro en la vida del hombre ha sido central a lo largo de la historia. Desde muchas disciplinas y desde distintas perspectivas se ha pensado y buscado respuestas sobre este tema. Se ha pensado el vínculo Yo-Otro de formas diferentes y con distintas intenciones; desde el plano antropológico, gnoseológico o ético se han brindado reflexiones que en muchas dimensiones son inconmensurables. De esta manera, las definiciones que se han dado para el Otro proporcionan una mirada distinta.

Podemos distinguir distintos intereses de prioridad intelectual según algunos tiempos históricos. No siempre las mismas temáticas han sido de interés general. Estas posiciones se revelan de lo que podríamos llamar el “clima de época”.

La base de la Modernidad ha sido la reflexión epistemológica, el sujeto como nuevo Dios. Podemos decir, si queremos definir la temática de la relación con el Otro, que predominó el solipsismo cartesiano¹⁹. La mismidad prepondera. La comprensión del Otro siempre es desde mi conciencia. Ella valida mi conocimiento, no se equivoca, rige, pone leyes y es la norma.

La Segunda Guerra Mundial fue un momento crucial para dejar atrás esta concepción: la mirada meramente científicista sobre nuestra forma de relacionarnos con el mundo. Dejar atrás la indiferencia y desustancialización espiritual y física de lo ajeno, el Otro que no es validado por mi conciencia. Podemos identificar, entonces en el pensamiento posguerra cierto giro que prioriza la figura del Otro. Los pensadores han generado reflexiones ampliamente distintas a las que se habían manifestado hasta ese momento en la modernidad.

Podemos pensar que, luego de varias décadas y contemplando los cambios sociales, económicos, políticos y culturales, se gestó un nuevo clima para pensar al hombre. Ahora bien, la pregunta que nos haremos es por la posibilidad de conocer al Otro ¿A qué tengo acceso? ¿Qué puedo comprender de él? ¿Qué aspectos se quedan fuera de mi posibilidad de conocimiento?

Para poder exponer un nuevo paradigma de pensamiento pensaremos a través de la fenomenología de Edmund Husserl. Utilizaremos el método que el alemán propone frente a la ciencia.²⁰

¹⁹Contemplo que el solipsismo es metodológico en el pensamiento de Descartes, pero podemos utilizarlo para determinar las circunstancias de un tiempo.

²⁰Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología* (J. A. Escudero, Trad.). Herder.



Lo ubicaremos, entonces, del otro lado de la ratio moderna, como marco teórico de este trabajo. Me dispongo a indagar sobre las distintas formas en las que se ha pensado al Otro en la modernidad, problematizarlo y pensarlo desde una alternativa fenomenológica.

Modernidad, guerra y posguerra.

Cuando hablamos de Filosofía Moderna lo primero que se nos viene a la cabeza es la primacía de la razón. Esta es presentada como superación de la Edad Media, periodo en el que la razón y la fe estarían íntimamente ligadas y el sujeto se vería soslayado por las figuras religiosas. En cambio, el sujeto moderno es entendido como racional y autónomo, centro de las reflexiones. Como referente del racionalismo tenemos a René Descartes, quien me parece esencial y determinante para el pensamiento de la época. El ego cogito cartesiano no necesita del testimonio de los demás para ser conocido y reconocido. Descartes desea constituir una ciencia universal a partir ideas claras y distintas que encuentra en su entendimiento. Dice Descartes:

“¿Pero puede acaso suceder que esas mismas cosas que supongo que no son porque me resultan desconocidas, no sean en efecto diferentes de mí, al que conozco? De ello no sé nada; ahora no disputo sobre esto, no puedo juzgar sino sobre las cosas que me son conocidas: he reconocido que era, y busco lo que soy, yo, a quien he reconocido que es. (...)”²¹

Tomamos el sistema del autor para referirnos al individualismo de la razón que se manifestó en la Edad Moderna. La reflexión ética no ha sido la protagonista de aquel momento histórico, lo han sido las ciencias “útiles” (matemática, física, química...) que se disponían a contribuir la idea de progreso establecida. El periodo histórico de la epistemología, en definitiva.

Podríamos pensar que fue la idea de la razón como salvadora lo que nos llevó a olvidarnos de la figura del Otro. Cualquier otro tipo de pensamiento fuera del interés moderno sesgaba el progreso y, por tanto, quedaba excluido.

El grabado “El sueño de la razón produce monstruos” de Goya juega con la idea ambigua de una idea utópica de la razón creando monstruos y el despistarse del camino de la razón como creador de monstruos. Esas dos posiciones son el quiebre de la Modernidad con el pensamiento de posguerra²². La Modernidad entiende el despistarse del camino del progreso como una fatalidad, mientras que tras la finalización de la guerra se entendió que el ideal de la

²¹ Descartes, R. (1641). *Meditaciones metafísicas* (AT VI, p. 21).

²² Utilizo la noción de “pensamiento de posguerra” con intención de separarlo de la idea de posmodernidad que tiene una concepción mucho más amplia.



razón como Dios lleva a construir una humanidad monstruosa capaz de ser cómplice de un genocidio.

Entre los años 1939 y 1945 sucede la Segunda Guerra Mundial. Periodo que, al menos en el mundo occidental, se recuerda por los sucesivos actos de violencia. Entre ellos uno de los genocidios más reconocidos a nivel mundial: el Holocausto.

Una de las preguntas habituales cuando hablamos de ese suceso a la lejanía es ¿Cómo nadie intervino? ¿Por qué tantos apoyaron o fueron cómplices de un proceso tan violento e injusto? Hannah Arendt va a trabajar sobre esas preguntas en *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. En esta obra la autora recorre el juicio contra Adolf Eichmann, y sostiene que él no mostraba haber tenido una intención concreta por actuar como lo hizo, no mostraba antisemitismo ni problemas psicológicos. El funcionario del régimen nazi alegaba que no tenía responsabilidad y no sentía culpa porque estaba haciendo su trabajo, obedeciendo órdenes. Y Arendt concluye: “Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible banalidad del mal, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes.”²³ Aquello que llevan a Eichmann a llevar a cabo los crímenes contra la humanidad tienen su correlato en la sociedad, parte de un sistema del que no puede salir con facilidad. Como si las cosas pasasen frente a nuestros ojos y fuésemos inútiles para intervenir en un proceso que está determinado previo a nuestra inserción en el mismo. Actuando desde la costumbre de la indiferencia, más que desde la crueldad.

Me parece relevante exponer algunos de estos datos para poder entender la magnitud del suceso y su impacto en el pensamiento europeo. Solamente al mirar hacia atrás, en perspectiva, los atroces hechos comenzaron a verse como tal. De esta manera los pensadores fundaron un quiebre del olvido absoluto del Otro, representado en la Modernidad y en la guerra, para pasar a pensar al Otro desde un paradigma completamente opuesto. Resalto el uso que hago de la palabra “opuesto” porque intento pensar esto como un pasaje repentino y total hacia el pensamiento antagonista. Si anteriormente la figura de lo ajeno fue consumida por la idea de mí razón, absoluta y conquistadora, ahora el Otro va a ser fundamento, totalidad, trascendencia, necesidad... Va a ser pensado desde la Ética, como contracara del plano epistemológico al que nos hemos referido con anterioridad. Se vuelve a una reflexión más cercana a la del mundo antiguo.

Por supuesto, sería anacrónico hablar sobre “el Otro” en la antigüedad. Este es un concepto que surge con fuerza entre el siglo XVIII y el XX con autores como Hegel, Fichte, Sarte, Levinas... Sin embargo, con o sin ese rótulo, en mayor o menor medida las reflexiones sobre la

²³ Arendt, H. (1991). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. p. 151.



temática se realizaron. Ya Platón y Aristóteles, hablaban de la amistad y el amor pensando el lugar que ocupaba el Otro. Como cuerpo y alma o como complemento de un Yo.

Si pensamos en *El banquete* de Platón, podemos vislumbrar cierta idea del lugar en el que se piensa al Otro. Se proponen varias posiciones; por un lado, es entendido como aquel que, a través del amor, contribuye a crear una armonía o equilibrio entre opuestos. El amor, según Erixímaco, busca unir a los contrarios para formar un todo equilibrado, donde cada parte complementa a la otra. Según Aristófanes, el poeta, el amor es el deseo y la búsqueda de una mitad perdida. Cada persona busca a su mitad para volver a ser completo. Entendemos, entonces, que lo natural sería no estar completo, tener un faltante complementario o una parte perdida. Escribe Platón en la voz de Erixímaco:

“Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre si a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas”²⁴

En el diálogo, Diotima describe el amor como un “deseo de inmortalidad”, donde los individuos buscan perpetuarse a través de la unión con otros, ya sea mediante la procreación física o la creación intelectual. Aquí, el otro no es simplemente un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar una forma superior de existencia. Esta visión del amor como un camino hacia lo eterno subraya la idea de que el vínculo amoroso nos permite acercarnos a la inmortalidad.

Según Sócrates, finalmente, el amor es una especie de carencia que sentimos profundamente, una "falta" que nos mueve a buscar lo que nos falta en el Otro. Este Otro puede, en un primer momento, parecer simplemente un objeto de deseo, pero en la visión de Sócrates, el amor se convierte en un camino que nos lleva de la atracción física a la contemplación de la belleza ideal.

Aristóteles plantea algo similar respecto a la amistad en el capítulo siete de *Ética Nicomáquea*. Plantea la necesidad de los amigos para la vida. La amistad estaría contrapuesta a la utilidad. Al amigo se lo querría por sí mismo. Sin embargo, la virtud del amigo es querer a su amigo. Y quien es beneficiario de la amistad del amigo es siempre Yo.

“Efectivamente, nadie se hace un bien a sí mismo por un motivo ajeno o para ganarse el favor de alguien, ni nadie dice, en cuanto individuo, que se beneficia; pues aquel que evidencia su amor desea parecer amar, pero no amar. Y desear, principalmente, la existencia, el convivir, el compartir la alegría y el dolor y ser, por tanto, una sola alma, y no poder vivir el uno sin el otro, sino desear morir juntos, tal es la situación del individuo, y él es así su propio compañero”²⁵.

²⁴ Platón. (2010). *El banquete*. (M. Martínez, Trad.) Gredos. 186e.

²⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1240b, 5.

Se entiende, de alguna manera, que el Otro le está haciendo un favor al Yo. Que, aunque parezca desinteresado, lo necesita porque colabora con su felicidad. Sin él está solo, desequilibrado o faltante.

Podemos decir, entonces, que estamos hablando de un Otro, pero en verdad estamos hablando del Yo. Del Yo que desea a un determinado Otro. Un Otro que lo complemente, que lo quiera, que sea su amigo, que lo vuelva virtuoso. Todo giraría en torno a una utilidad —oculta, pero existente— del Otro, que sacia el deseo del Yo.

Podríamos pensar que aproximadamente dos mil años después esta concepción mutaría. Pero todavía se escondió más.

El humanismo de posguerra (con autores como Emmanuel Levinas, Erich Fromm, Jean Paul Sartre, entre otros) ha desarrollado su pensamiento desde la Ética. Los autores comenzaron a reconsiderar la relación del ser humano con el Otro. Estos autores ven al Otro como indispensable para la comprensión y el desarrollo del Yo.

Ambos filósofos, aunque con distintos acentos, coinciden en que el Yo no puede existir de manera aislada. El "Otro" no es simplemente un reflejo o una extensión del Yo, sino un ser con plena autonomía, cuya relación con el Yo es lo que da sentido a la existencia humana. Este pensamiento de posguerra tiene resonancias con las antiguas nociones filosóficas sobre la interdependencia de los individuos dentro de la *polis*, donde la comunidad y la relación con los demás eran esenciales para la virtud y la felicidad personal.

Una relación enigmática: Yo-Otro

Encuentro dos coincidencias en estos relatos. En un primer lugar, el otro es pensado desde un plano ontológico o metafísico. Se entiende la no completitud del Yo —y, por consecuente, la no completitud del Otro— como una condición de existencia. En un segundo lugar, la idea del Otro incuba otra, la idea de una funcionalidad. La alteridad en ambos textos es funcional a la necesidad del Yo. Existen individuos que están incompletos, que no son armónicos, no se sienten enteros, y por eso buscan alguien que lo complete. Necesito del Otro. Pero es una necesidad egoísta, casi animal e instintiva. Necesito un Otro para trascender, para mi completitud. No interesa el trascender del Otro, que al mismo tiempo también es un Yo. Ese Otro se está ocupando de su propia trascendencia, buscando Otro que lo complete, que no necesariamente soy yo, pero puedo serlo. El Otro es un medio, no un fin en sí mismo. Lo veo como útil, no como Otro cargado de sentido humano propio. No como Otro que también es Yo. Entiendo al Otro como si él no tuviese Sí mismo. Y el Otro, al mismo tiempo, me entiende a mí como carente de

Mí mismo.

Yo me interpreto como Yo, pero el Otro se interpreta como Yo, también. El vínculo siempre fue pensado como un Yo-Otro, Mismidad-Alteridad, pero en la experiencia siempre fue un Yo-Yo, Mismidad-Mismidad. Porque no existe un sentir la carne del Otro. Porque pensándolo lo limito a mi percepción. Hay un impedimento para el pasaje del Otro al Yo porque hay un choque de interpretaciones. Porque hay un aspecto del Otro que se nos escapa y es esencial. No tengo forma de percibirlo desde el Yo porque solo tengo mi experiencia. Me encuentro ante la imposibilidad de entender completamente al Otro, ante la imposibilidad fáctica de la empatía, de la identificación con alguien. Hay una subordinación epistemológica de parte del Yo. No hay nadie que se identifique como Otro. Ninguno tiene la posibilidad de hacerlo, vivo mi cuerpo y toda mi experiencia con el mundo va a estar bajo sus límites.

Tengo que suponer, entonces, en el momento de conocer al Otro. En el acto de suponer y en la suposición construida limitamos al Otro reduciéndolo a lo que yo puedo ver y decir de él. Podríamos decir que vuelve a caer en un solipsismo cartesiano, del que inconscientemente no podemos salir. Tras una máscara bien intencionada de empatía escondemos la imposibilidad de la identificación. No pongo en duda las buenas intenciones humanas al tratar de ocuparse del otro, de pensarlo, de identificarse, de la pretensión de compartir; más creo que metodológicamente obstaculiza la verdadera humanización del Otro. En este intento por humanizarlo como Otro, escondemos su Yo.

¿Cómo puedo salir del conflicto planteado en el último apartado? Podríamos decir que tenemos que habitar, de alguna manera, la idea de que el Otro para Sí es Yo, no Otro. Pero entonces se habilita otra pregunta que debemos responder con anterioridad: ¿Puedo entender el Yo ajeno? ¿Cómo habilito la mostración del Otro como Yo? En este choque inminente de identidades como Yo-Yo ¿De qué manera podemos lograr que mi Yo repose y le dé lugar al Yo del Otro? ¿Es posible? Pensémoslo a partir de la reducción fenomenológica en Husserl.

La mirada desde la fenomenología de Husserl

Javier San Martín propone entender el móvil del proyecto del sistema fenomenológico de Husserl en la crisis de las ciencias europeas, del proyecto de hombre, de la razón moderna... Esta idea continúa con lo que se manifestó en el apartado anterior: la modernidad devino en caos.

“Todo esto nos llevará en último lugar a la exposición de lo que yo diría que es el testamento político de Husserl, en el que se resume la necesidad de Europa, la teleología de la historia y la función de la filosofía, de la mano del convencimiento y la fe en una definición del ser humano como ser anclado en la racionalidad, si bien una racionalidad que debe superar la

«razón moderna».²⁶

Husserl desarrolla en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que, aunque las ciencias han logrado un enorme progreso en cuanto a conocimiento técnico y en la comprensión de los fenómenos naturales, se han alejado de los problemas fundamentales del ser humano y de la vida. Entonces, la superación radica en recuperar el sentido originario. Encuentra en la fenomenología la forma de devolverle a la ciencia el vínculo con el mundo de la vida. Se integrará la fenomenología como un enfoque que devuelve al conocimiento científico su dimensión existencial, subjetiva y filosófica. Para eso busca describir la experiencia tal como se nos presenta a la conciencia, examinar cómo los objetos y fenómenos aparecen ante nosotros.

Husserl analiza las estructuras de la conciencia. Busca describir nuestra vivencia, aquello que se entiende desde nuestra perspectiva. Fundamentalmente nuestra conciencia no es cerrada en sí misma, siempre es intencional. Esto quiere decir que siempre tiende a un objeto, está dirigida, es conciencia de. Conciencia de algo, que puede ser objeto físico, un pensamiento o una emoción. Este objeto, sin embargo, no aparece en su totalidad. Siempre es posible percibirlo desde otras perspectivas. De hecho, la perspectiva es un elemento clave para la fenomenología Husserliana, la perspectiva construye la realidad. Dice Husserl en la cuarta lección sobre la intencionalidad.²⁷

El autor analiza las estructuras de la conciencia. Busca describir nuestra vivencia, aquello que se entiende desde nuestra perspectiva. Fundamentalmente nuestra conciencia no es cerrada en sí misma, siempre es intencional. Esto quiere decir que siempre tiende a un objeto, está dirigida, es conciencia de. Conciencia de algo, que puede ser objeto físico, un pensamiento o una emoción. Este objeto, sin embargo, no aparece en su totalidad. Siempre es posible percibirlo desde otras perspectivas. De hecho, la perspectiva es un elemento clave para la fenomenología Husserliana, la perspectiva construye la realidad.

Reducción fenomenológica

La reducción fenomenológica es el método de la fenomenología Husserliana. Es un procedimiento fundamental en su filosofía, ideado para acceder a la experiencia del mundo tal como se nos presenta. Husserl plantea que, en nuestra vida cotidiana, tendemos a relacionarnos con el mundo desde una actitud natural en la cual asumimos sin cuestionamiento que las cosas existen como las interpretamos. Esta mirada del mundo nos permite interactuar y operar con él, pero es un obstáculo para acceder a las estructuras fundamentales de la experiencia. La reducción

²⁶ Martín, J. S. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: Introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva. pp. 117

²⁷ Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología* (J. A. Escudero, Trad.). Herder.

fenomenológica tiene como objetivo superar esta actitud natural y trasladarnos a la actitud fenomenológica bajo la cual podemos observar los fenómenos sin interpretaciones previas, percibiéndolos en su esencia misma.

La reducción fenomenológica comienza con la *epojé* o suspensión del juicio. Esta primera etapa permite pasar de una perspectiva orientada hacia la existencia objetiva de las cosas a una enfocada en cómo esas cosas aparecen en la conciencia, un cambio que Husserl describe como la reconducción de nuestra conciencia desde el objeto hacia el acto de conciencia mismo. En otras palabras, el interés de la fenomenología no está en "qué" son las cosas, sino en "cómo" se manifiestan.

Esta reconducción hacia el plano de la conciencia permite a Husserl analizar cómo se da cada fenómeno, descubriendo así sus estructuras esenciales. Nos enfocamos en cómo el objeto aparece ante nosotros y en las características que lo hacen darse de una forma particular en nuestra conciencia.

La reducción fenomenológica revela que la conciencia, mediante su intencionalidad (es decir, su capacidad de dirigirse siempre a algo), organiza y estructura las experiencias, constituyendo la realidad en función de los actos de percepción, recuerdo, imaginación, entre otros. En este sentido, la reducción fenomenológica nos permite descubrir que el mundo no es algo dado de manera externa e independiente de nosotros, sino que es construido y organizado por la conciencia. La realidad tal como la conocemos es el resultado de esta constitución intencional. Esto permite a Husserl afirmar que la fenomenología es una ciencia de las esencias, ya que lo que estudiamos en este proceso no son las cosas mismas, sino su esencia, es decir, los elementos estructurales de la experiencia que hacen posible que las cosas se presenten tal como lo hacen.

Epojé

El término *epojé* fue acuñado en la filosofía griega, particularmente en el escepticismo pirrónico, una corriente fundada por Pirrón de Elis (siglo IV a.C.). Para los escépticos pirrónicos, la *epojé* era un método para lograr la tranquilidad del alma (ataraxia) al suspender el juicio sobre las cosas. La práctica de la *epojé* rechaza el conocimiento, pero acepta que las percepciones humanas son limitadas y susceptibles al error. Pirrón proponía que, frente a cualquier afirmación sobre el mundo, debíamos responder con una actitud de neutralidad, sin inclinarnos hacia la verdad o falsedad de lo que se afirma. Deberían, entonces, abstenerse de juzgar sobre la realidad.

Husserl retoma este concepto escéptico distanciándose de la utilidad originaria. La *epojé* es utilizada en la reducción fenomenológica para separar aquello que pertenece a la conciencia de aquello objetivo real. Se excluye todo lo supuesto. Analicemos esto por partes. Husserl describe



el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como el mundo tal como lo experimentamos en nuestra cotidianidad, con todas sus interpretaciones, juicios y supuestos. Pero ¿cómo se manifiesta a nuestra conciencia? ¿Cuáles son las estructuras que encontramos detrás, antes de la interpretación subjetiva? Dice Husserl en Ideas I:

La «realidad» la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra– ahí delante como existente y la acepto, tal y como se me da, también como existente. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la tesis general de la actitud natural. «El» mundo está ahí siempre como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí «distinto» de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser, por decirlo así, borrado de él a título de «ilusión», «alucinación», etc.; de él, que –en el sentido de la tesis general– es siempre mundo existente.²⁸

Entonces, la *epojé* se presenta como un cambio de actitud frente a la realidad bajo la imagen de poner entre paréntesis lo cotidiano. Es un pasaje de la actitud natural que tenemos ante el mundo a la actitud fenomenológica que nos habilita a pensar cómo se dan los fenómenos a la conciencia.

Reconducción

Entonces, se debe volver a conducir la conciencia hacia otro punto de atención. Es así como la conciencia se dirige a un acto de la conciencia misma (como percibir o juzgar) y es posible analizar cómo se presentan los fenómenos a la experiencia directa. Al reconducir la conciencia el yo empírico se distancia de la misma, el Yo queda como Otro. Observado desde afuera del paréntesis. En la reducción se da una ruptura del Yo en tres. El yo de actitud natural es el que vive, el yo reflexionante es el que lleva a cabo la *epojé* y descubre al tercero; este es el yo trascendental, que organiza y da sentido a las experiencias. Son tres dimensiones de un mismo yo. De esta manera, el primer yo (que es contemplado como objeto/experiencia) y el Otro quedan en el mismo escalón de reflexión. En ese momento, podemos caer en cuenta de la dificultad de hablar sobre el otro.

Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate, sobre mi yo, da el fenómeno de esta apercepción; por ejemplo, el fenómeno «percepción aprehendida como percepción mía».²⁹

En perspectiva me doy cuenta de dos cosas esenciales para continuar pensando la problemática. La primera es que los tres yoes se corresponden, pero interpretan de formas distintas, por lo que cambia la percepción de la relación Yo-Otro; la segunda es que, desde mi actitud natural, mi forma de autopercepción y la percepción del Otro están condicionados por otros elementos que son immanentes al sujeto que vive su carne. No puedo predecir distintas

²⁸ Hua III/1, p. 61 [140]

²⁹ Hua. II. Tr. Esp.: Edmund Husserl, La idea de la fenomenología, trad. Jesús Adrian Escudero (Barcelona: Herder, 2011), 44.

personas accionando de igual manera. Pensémoslo de la siguiente manera: Cuando uno se ve atacado actúa persuadido por el temor, sin dar tiempo a la reflexión sobre el acto que va a realizar. Sea cual fuese el resultado (quedarse paralizado, atacar, escapar...) es propio de cada uno. De ninguna manera puedo afirmar que mi actuar podría coincidir al de otra persona en la misma situación porque cada uno estará condicionado por elementos particulares.

Conclusiones

Tras haber repasado las distintas consideraciones de la problemática a través del tiempo puedo distinguir distintos lentes bajo los que se la ha pensado, siempre vinculado a los intereses de aquel momento. En la modernidad, la problemática se ha abordado desde la epistemología. Un yo que conoce un objeto, ese objeto es el Otro. El positivismo concentró la reflexión en las ciencias útiles que se acomodaban a la idea de progreso.

La Segunda Guerra Mundial aparece, entonces, como el punto cúlmine que dio pie a pensar al Otro desde un paradigma ético. En el pensamiento de posguerra cambia totalmente la intención y el interés de la reflexión. Si anteriormente la figura de lo ajeno fue consumida por la idea de mí razón, absoluta y conquistadora, ahora el Otro va a ser fundamento, totalidad, trascendencia, necesidad; y se orientará el pensamiento ante la pregunta ¿Cómo debo vincularme con Otro? ¿Por qué? La ética aparece como contracara del plano epistemológico al que nos hemos referido con anterioridad.

El humanismo de posguerra ha desarrollado su pensamiento de esta forma. Estos pensadores comenzaron a reconsiderar la relación del ser humano con el Otro. Estos autores ven al Otro como indispensable para la comprensión y el desarrollo del Yo.

Sin embargo, en estas consideraciones existe una funcionalidad que incuba la percepción del Otro desde el Yo. No puedo salir de ese Yo. Necesito del Otro. Pero es una necesidad egoísta, casi animal e instintiva. Necesito un Otro para trascender, para estar completo o para sentirme realizado. Lo veo como útil, no como Otro cargado de sentido humano propio. No como Otro que también es Yo. Lo entiendo como si él no tuviese Sí mismo. Y el Otro, al mismo tiempo, me entiende a mí como carente de Mí mismo. Porque el Otro vive su carne, su Yo. Se borra de la cuestión el Yo del Otro.

Aquí el gran problema. Yo me entiendo como Yo y el Otro se entiende como Yo. El vínculo que conocemos como Yo-Otro, Mismidad-Alteridad, en la experiencia solo se vive como un Yo-Yo, Mismidad-Mismidad. Porque no hay posibilidad de un sentir la carne del Otro. No hay experiencia de la vivencia del Otro.



Nos encontramos ante un choque de interpretaciones que nos dificulta la humanización de ese Otro. Hay un aspecto, si no todos, del Otro que se nos escapa y es esencial. Me encuentro ante la imposibilidad de comprenderlo, ante la imposibilidad fáctica de la empatía, de la identificación con alguien. Hay una subordinación epistemológica por parte del Yo. No hay nadie que se identifique como Otro. Ninguno tiene la posibilidad de hacerlo, vivo mi carne y todo mi existir estará bajo sus límites. Desde mi actitud natural, no puedo salir de mi carne, del Yo.

Tengo que suponer, entonces, al momento de hablar sobre el Otro. En el acto de suponer y en la suposición construida limitamos al Otro reduciéndolo a lo que yo puedo ver y decir de él. Tras una máscara bien intencionada de empatía escondemos la pretensión de definir al Otro. No pongo en duda las buenas intenciones humanas al tratar de ocuparse de la reflexión sobre el Otro, de pensarlo, de identificarse, del deseo de compartir; más creo que metodológicamente obstaculiza la verdadera humanización de él. En este intento por humanizarlo como Otro, escondemos su Yo.

Luego de admitir la imposibilidad de acceder al Yo del Otro y la aceptación de la idea de que solo puedo vivenciar mi carne, podemos preguntarnos ¿Puede, entonces el Yo estar al tanto de su Otredad? ¿Cómo puede el Yo ponerse en el lugar del Otro? Para eso me interesa pensar el problema desde la reducción fenomenológica de Husserl.

Husserl analiza las estructuras de la conciencia. Busca describir nuestra vivencia, aquello que se entiende desde nuestra perspectiva. Fundamentalmente nuestra conciencia no es cerrada en sí misma, siempre es intencional. Esto quiere decir que siempre tiende a un objeto, está dirigida, es conciencia de. Conciencia de algo, que puede ser un objeto físico, un pensamiento o una emoción. Este objeto, sin embargo, no aparece en su totalidad. Siempre es posible percibirlo desde otras perspectivas.

Husserl propone la *epoché* para separar aquello que pertenece a la conciencia de la cosa-en-sí. Se excluye todo lo supuesto. El término *epoché* proviene del escepticismo de la edad antigua y consiste en suspender el juicio, este concepto es retomado por Husserl y es esencial para la reducción fenomenológica. Se lo presenta como un cambio de actitud frente a la realidad, se pone entre paréntesis lo cotidiano. Es un cambio de la actitud natural que tenemos ante el mundo. Entonces, la atención se dirige a la conciencia misma y se analizan cómo se presentan los fenómenos a la experiencia directa.

Dentro de este marco, Husserl distingue entre tres formas de “yo” que emergen en el proceso de esta reducción. El “yo empírico” es el yo que experimentamos cotidianamente, el yo en el mundo, que interactúa con el entorno. El yo trascendental es aquel que quedó luego de que el “yo empírico” se pusiera entre paréntesis. Este yo no está inmerso en el mundo, sino que es el que da

sentido a las experiencias. Es el yo que constituye intencionalmente los objetos y el mundo a través de la conciencia. Por último, el “yo que ejecuta” subyace tanto al yo empírico como al trascendental. Se refiere al “yo” como la fuente originaria de las experiencias y los actos de la conciencia. Es el yo que está siempre presente como el sujeto fundamental que “hace” todas las acciones conscientes, como percibir, juzgar o imaginar. Es el principio unificador de todas las vivencias y actos conscientes. Estos tres “yoes” no son entidades separadas, sino niveles distintos de análisis que Husserl explora a través de la reducción fenomenológica. El yo empírico es el que opera en la vida cotidiana, el yo trascendental es el que refleja sobre las condiciones de posibilidad de esa experiencia, y el yo puro es el sujeto último que permite y sustenta todos los actos de conciencia.

Finalmente, al reconducir la conciencia el yo empírico se distancia y el Yo queda como Otro observado desde fuera del paréntesis. En la reducción se da una ruptura del Yo. De esta manera, caigo en cuenta de que el Yo como conciencia no es el mismo que el Yo como objeto de reflexión. Solo desde mi facultad de concebir mi Otredad puedo dar cuenta de la distinción Yo-Otro y solo a partir de esa conciencia de distinción comprender la imposibilidad de definir al Otro.

Propuesta didáctica: La escuela y la filosofía como juego.

Micaela Talisma.

En el marco de los debates actuales sobre la educación, frecuentemente reflexionamos sobre la importancia de acercar a las aulas propuestas didácticas transformadoras. Sin embargo, en la práctica cotidiana, muchas veces resulta complejo hallar (o crear) herramientas concretas que logren captar genuinamente el interés de los estudiantes y que, al mismo tiempo, promuevan aprendizajes significativos. Como docentes, nos encontramos ante el constante desafío de actualizar nuestras estrategias metodológicas, superando enfoques tradicionales para dar lugar a recursos dinámicos que respondan a los intereses y realidades de las juventudes actuales. Con el propósito de aportar una alternativa en este sentido, nos dirigimos a ustedes para compartir una propuesta pedagógica versátil y significativa, diseñada con el potencial de implementarse no solo en el área de Filosofía...

Esta actividad resulta sumamente enriquecedora tanto para la escuela secundaria como para otros niveles educativos, es adaptable a cualquier edad, presentándose como una estrategia sumamente eficaz tanto para las instancias de revisión y repaso de contenidos como para la introducción a nuevas temáticas. La propuesta se estructura en torno a una serie de tarjetas que componen un "*Tabú* Filosófico". Cabe destacar que esta dinámica se nutre de valiosas experiencias compartidas por colegas de áreas afines como la Sociología, la Historia y la Formación Ética y Ciudadana, quienes han implementado variantes similares con resultados muy lindos en el aula. En esta oportunidad, la estrategia se compone de dos etapas, pero sepan que pueden diseñarlo a su gusto para que sus estudiantes realicen solo una de ellas.

En la primera fase, los estudiantes trabajan de manera colaborativa en grupos (mínimo dos integrantes, sugerimos que máximo cuatro para mejores resultados) con el objetivo de confeccionar las tarjetas. En ellas, deben registrar un concepto clave de la materia o el nombre de un autor relevante, como podría ser el caso de Platón en Filosofía, y, posteriormente, seleccionar y bloquear entre tres y cuatro palabras prohibidas que guardan una relación directa con el término central: Mundo, Idea y Sensible, podrían ser en este caso. Este proceso de elaboración colectiva resulta fundamental, ya que moviliza el pensamiento y pone en práctica la apropiación conceptual de los saberes ya abordados o en vías de exploración.

La segunda fase constituye la instancia de simulación y puesta en común del juego. Un representante de cada equipo asume el desafío de explicar el concepto principal al resto de sus compañeros sin incurrir en la utilización de ninguna de las palabras prohibidas previamente

delimitadas. El dinamismo de la actividad se regula mediante la gestión del tiempo, resultando ganador el equipo que logre resolver y adivinar la mayor cantidad de tarjetas en un lapso estipulado, que puede oscilar entre los treinta segundos, un minuto o el tiempo que el docente considere pedagógicamente oportuno (sugerimos que sean treinta segundos por una cuestión de “ahorro” de tiempo, ya sabemos que en el aula no sobran los minutos). Asimismo, la propuesta contempla la posibilidad de enriquecer la dinámica mediante la incorporación de "tarjetas especiales" diseñadas estratégicamente por el/la docente para profundizar en nudos conceptuales específicos (o por sumar un elemento divertido simplemente).

Concepto clave a adivinar →

Platón
Mundo Ideas Sensible Caverna

Palabras que serían “tabú” →

El término *tabú*, refiere originalmente a aquello que está prohibido, censurado o que no debe ser nombrado por razones culturales o sociales. En el contexto de este juego o dinámica, el concepto se re-piensa para delimitar una restricción deliberada: la prohibición de utilizar ciertas palabras clave. Esta limitación no es un mero obstáculo, sino el motor principal del desafío cognitivo, ya que obliga a los estudiantes a explicar los contenidos curriculares prescindiendo de los términos más evidentes o recurrentes.

En síntesis, esta actividad no solo promueve el aprendizaje activo y la consolidación de un vocabulario académico específico, sino que también fomenta la socialización, la oralidad y el desarrollo de habilidades del pensamiento superior, convirtiéndose en un recurso didáctico de gran valor para nuestra institución.