

El cultivo de la sensibilidad imaginativa como responsabilidad de la vida fenomenológica

The Cultivation of Imaginative Sensitivity as a Responsibility of Phenomenological Life

Orlando Ortega Chacón ; Daniel Sebastián Guio López 

oortega@usbog.edu.co; dsguiol@unal.edu.co

Universidad de San Buenaventura; Universidad del Bosque, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2024/03/11 – Aprobación: 2024/08/12

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v23n2-2024016>

Resumen: este artículo analiza la función de la imaginación moral en la enunciación de problemas morales que permitan el reconocimiento de la alteridad. El elemento transversal es la necesidad de promover una actitud fenomenológica que examine las verdades sobre las que se erige la vida cotidiana. Así, se busca evitar la repetición de las violencias implícitas de lo aparentemente sobreentendido. La tesis central sostiene que la educación de la sensibilidad imaginativa establece las condiciones necesarias para permitir el florecimiento [*eudaimonía*] de la vida del otro y en ello hay una apuesta por una ética de la otredad. El texto se estructura en tres apartados: I. La violencia subyacente en la normalidad, II. La actitud fenomenológica como acontecimiento de alteridad y III. La sensibilidad imaginativa como pauta ética.

Palabras clave: imaginación; violencia; alteridad; ética; *eudaimonía*.

Abstract: this article analyses the function of moral imagination in the enunciation of moral problems that allow the recognition of otherness. The transversal element is the need to promote a phenomenological attitude that examines the truths on which everyday life is built. Thus, the aim is to avoid the repetition of the implicit violence of what is apparently understood. The central thesis maintains that the education of imaginative sensitivity establishes the necessary conditions to allow the flourishing [*eudaimonía*] of the life of the other and in this there is a commitment to an ethics of otherness. The text is structured in three sections: I. The violence underlying normality, II. The phenomenological attitude as an event of otherness and III. Imaginative sensitivity as an ethical guideline.

Keywords: imagination; violence; otherness; ethics; *eudaimonia*.

Información sobre los autores: Orlando Ortega Chacón. Colombiano. Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura. Profesor asociado, líder de investigación del grupo Devenir en la Universidad de San Buenaventura

Daniel Sebastián Guio López. colombiano. Licenciado en Filología e Idioma Inglés por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente, Candidato a Magíster en Educación Inclusiva e Intercultural.

Forma de referenciar (APA): Ortega Chacón, O., y Guio López, D. (2024). El cultivo de la sensibilidad imaginativa como responsabilidad de la vida fenomenológica. *Revista Filosofía UIS*, 23(2), 215-227. <http://doi.org/10.18273/revfil.v23n2-2024016>

1. Introducción

Debes -es tu tarea- salvar el abismo existente entre tu capacidad de hacer y de imaginar: [...] dicho de otro modo, debes ampliar considerablemente el limitado «ámbito de acción» de tu imaginación [...] hasta que imaginación y sentimiento puedan captar y comprender la magnitud de lo que eres capaz de hacer [...]. En una palabra: tu tarea consiste en ampliar tu imaginación moral (Anders, 2010, p. 50).

Belén Altuna en su artículo *La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa* (2018) apuesta por comprender la ética como una actividad imaginativa¹ que permite acercar o alejar a los otros de las esferas permeables de la empatía (Cfr. Altuna Lizaso, 2018, pp. 156, 160). Así, señala que toda ética sería en cierta forma utópica por “proyectar una irrealidad e intentar motivar para que se lleve a la acción” (Altuna Lizaso, 2018, p. 159).

En el estado del arte que la filósofa elabora sobre la imaginación moral se compendian tres definiciones: 1) la de Werhane sitúa en la imaginación moral la habilidad de discernir aspectos morales (Werhane, 1999, p. 5), lo cual indica la familiaridad con los procesos de discernimiento moral y de las múltiples posibilidades de reacción frente a los mismos. 2) McColloug señala la capacidad de empatizar como el sentimiento que se asocia al proceso de discernir (McCollough, 1991, p. 16) y 3) señala el papel de la imaginación a la hora de asumir posturas empáticas ante situaciones moralmente relevantes (Cfr. Altuna Lizaso, 2018, p. 158).

Altuna suscribe parcialmente la idea de Jhonson (1993, p. x) pues indica que la imaginación moral tiene también la capacidad de acercar o apartar a otros de las esferas de la empatía. Así las cosas, lo que se comprende en este artículo por «sensibilidad imaginativa» es la capacidad de discernir y ficcionar escenarios morales en los que sea posible el reconocimiento de la alteridad.

La cita de Anders en el epígrafe señala la tarea de ampliar la imaginación moral como un medio para ensanchar el reducido ámbito de la acción (Anders, 2010, p. 50). Este artículo busca considerar los alcances y limitaciones de uno de los posibles caminos para el cultivo de esa sensibilidad que acompaña a la imaginación moral. Para tales efectos se encontrarán tres secciones con una consideración previa sobre la unidad entre forma y contenido en la literatura: I. *La violencia subyacente en la normalidad*, en donde se considerará el carácter axiomático de los prejuicios (en sentido gadameriano) sobre los que se edifica la vida cotidiana. II. *La actitud fenomenológica como acontecimiento de alteridad*, en este apartado

¹ Cito el apartado en cuestión: “muchas de las definiciones de “imaginación moral” que se proponen [...] hacen referencia siempre a un aumento de la *visión, comprensión y sensibilidad* morales. Por ejemplo: la “imaginación moral” es “la habilidad de discernir los aspectos morales implicados en una situación y de desarrollar una serie de soluciones alternativas a la situación desde una perspectiva moral (Werhane, 1999, p. 5); o bien, puede entenderse como “la capacidad de empatizar con otros y de discernir posibilidades creativas para la acción ética” (McColloug, 1991, p. 16), o como la imaginación aplicada a “discernir lo que es moralmente relevante en cada situación, para entender empáticamente cómo entienden los otros las cosas y para afrontar la amplia serie de posibilidades que se abren ante nosotros en un caso particular (Johnson, 1993, p. x)” (Altuna Lizaso, 2018, p. 158).

se retomará el proyecto fundacional de la fenomenología husserliana para comprender a partir de ella las implicaciones que tiene la ciencia en la vida cotidiana y finalmente, III. *La sensibilidad imaginativa como pauta ética* en donde se pensará la adecuación de la forma propia de la literatura en la expresión de problemas morales.

2. Consideración preliminar

La distinción entre forma y contenido a la hora de emitir conceptos sobre textos está asentada sobre el supuesto de una independencia entre esas dos dimensiones. Ciertamente, parece legítimo decir que un texto está bien escrito, pero carece de profundidad (o lo contrario). Sin embargo, esa suposición da lugar a equívocos como resumir un poema, explicar un aforismo, intercambiar estilos literarios etc. Particularmente, puede decirse que lo nombrado en un poema ha alcanzado su forma justa en las palabras escogidas por el poeta y, en ese sentido, cambiarlo traicionaría el sentido. Por ejemplo, el poema *Todesfuge* de Paul Celán no fue escrito en alemán por arbitrariedad. El filósofo en su momento buscaba hacer que la lengua alemana² contara lo que había sucedido en el *Lager*. Incluso la misma entonación del poema remite a las fugas de Bach y con ello el poeta también está diciendo algo. La distinción forma-contenido se asienta (si lo contrastamos con el ejemplo de Celán) en un aparente representacionismo en el que se da por supuesta una realidad que puede ser expuesta de diversas maneras. Si el poema fuese traducible, entonces lo dicho sería solo una representación que encontraría otras posibles formas tales como: un informe ejecutivo, un relato, una lista, etc.

La distinción forma-contenido tiene una larga tradición que hunde sus raíces en la antigüedad. Ciertamente, la decisión de Platón de convertir las ideas de Sócrates en textos es una apuesta por un mal menor (la pérdida de la tradición oral). En efecto, Sócrates no promovió que sus discursos fueran transcritos pues, en su contexto, la filosofía estaba emparentada con el amor y no con las letras. En ese sentido, fueron sus discípulos (en especial Platón y Antifonte) los que llevaron al papel lo que en sus orígenes no podía ser sino discurso hablado.

Al igual que el poema *Todesfuga*, la filosofía socrática muestra una relación fundamental entre forma y contenido. Efectivamente, el discurso sobre el amor, la belleza, la justicia (temas típicamente socráticos) estaban permeados de afectos, pasiones, disgustos, erotismo, etc.

En Platón, a diferencia de Sócrates, puede advertirse que la forma privilegiada para el pensamiento es la letra. Ciertamente, las bases de la cultura occidental griega, en las que se enmarca, contemplaban la escritura como signo de una civilización fuerte³. Por ejemplo, los

² Primo Levi ya había contado lo sucedido en italiano, Jean Améry en francés, Arendt en inglés, etc.

³ Alfonso Flórez en su libro *Platón y Homero: Diálogo entre filosofía y poesía* (2019) comenta la centralidad de la escritura en la fundación de occidente: “Homero no solo le enseñó a Grecia que una cultura superior no puede darse sin el recurso de la escritura, sino que además fijó el modelo de lo que debe ser un producto escrito; en lo sucesivo y hasta el día de hoy todo aquel que tenga la menor pretensión, si no educativa, sí al menos comunicativa, no puede prescindir del producto escrito, y a este, mientras más homérico sea, tanta mayor calidad se le reconocerá” (p. 83). Flórez señala la articulación pedimental de la *Iliada* a través de los días que se exponen en los 24 libros que la componen; la primera parte tiene 8 libros que narran lo que ocurrió durante 24 días, la segunda también tiene 8 libros y narra lo que ocurrió en un día, la tercera tiene 8 libros y narra los acontecimientos de 23 días (pp. 89-90). Por otro lado, la *Odisea* se aleja de la estructuración planteada en la *Iliada* (escrita por el poeta P). En efecto, el autor de la

escritos de Homero son evidencia del extremo cuidado de las formas escritas pues no es posible pensar la Iliada sin su estructura pedimental ni la Odisea sin su estructura temporal. En este orden de ideas, algunas formas discursivas de la literatura han alcanzado una complejidad que muestran por sí mismas las complejidades morales de la vida humana y no son intercambiables.

3. La violencia subyacente en la normalidad

Sloterdijk en *La humillación por las máquinas* (2011) sostiene la tesis de que el ser humano construye un ámbito de inmunidad en el que pueda sostenerse la imagen que ha construido de sí mismo; en donde subsiste la idea de la “insuperable ventaja de ser él mismo” (p. 221). Ese ámbito de inmunidad al que se refiere el filósofo se ha construido en occidente a partir de los ataques conceptuales que ponen en evidencia la vulnerabilidad humana. Por ejemplo, Sloterdijk cita a Copérnico como el principal humillador de la pretensión astronómica de centralidad de la Tierra; a Darwin para acentuar la humillación evolutiva que desvincula al ser humano de su origen divino y lo emparenta con primates; y el psicoanálisis para desacreditar los discursos sobre la autonomía humana⁴ (Sloterdijk, 2011, p. 223).

Esos tres hitos de la historia de las ciencias permiten comprender el funcionamiento de las pretensiones narcisistas del ser humano pues tras un ataque viene una respuesta inmunológica que reafirma la centralidad del ser humano. No obstante, todo lo que logra penetrar las defensas narcisistas del ser humano se experimenta como humillación. Sloterdijk, define el efecto del ataque del mundo simbólico como dolor en los siguientes términos: “la humillación es el dolor de haber sido traspasado por algo que de forma momentánea o duradera resulta ser más poderoso que la homeostasis narcisista” (Sloterdijk, 2011, p. 222). Si se piensa la respuesta del ser humano en términos inmunológicos, puede pensarse que el «escudo narcisista» se fortalece simbólicamente tras cada ataque.

Joan Carles Mèlich se ha posicionado como un referente en la ética contemporánea con su lectura novedosa sobre el funcionamiento de la moral como lógica cruel. Los textos centrales son *Lógica de la crueldad* (2014) y *Ética de la compasión* (2010). El filósofo ofrece los elementos necesarios para comprender el funcionamiento de la moral como ámbito de inmunidad donde el ser humano se construye un mundo simbólico que lo proteja de la incertidumbre y la contingencia. Es posible notar una relación entre la expresión de Sloterdijk (2011) “escudo narcisista” (p. 222) y de Mèlich (2010) “ámbito de inmunidad” (p. 30) pues ambos están en el mismo horizonte de sentido: el establecimiento de regularidades y verdades axiomáticas permiten ocultar la desnudez de la condición humana.

Odisea (poeta Q) busca distanciarse explícitamente de la estructura pedimental y lo que estructura no son los días sino la distancia que separa al héroe de su casa. En palabras de Flórez (2019) “quizás pueda enunciarse a modo de formulación heurística que el principio de composición de la *Iliada* es el tiempo, mientras que el de la *Odisea* es el espacio” (p. 117). Para ampliar información el autor de la *Odisea* (poeta P y poeta Q) dirigirse a *The Making of the Iliad: Disquisition and Analytical Commentary* (West, 2011) en donde se afirma la posibilidad de dos o tres autores de la obra homérica.

⁴ Sloterdijk señala una leyenda difundida por Freud en la que el ser humano recibe un triple golpe a su narcisismo. Copérnico desplaza la tierra del centro del universo, Darwin emparenta al ser humano con primates y el psicoanálisis desenmascara la ilusión de centralidad. La lista de humillaciones se extiende pues el filósofo señala también la etología humana, la teoría del conocimiento evolucionista, la sociobiología, los genes y los ordenadores (2011, pp. 223-224) como hitos históricos golpean el «escudo narcisista».

Mèlich (2014) afirma que la moral funciona como una gramática que ordena el mundo operando según un ideal cartesiano⁵ y “proporciona un marco de inteligibilidad, de interpretación y de acción en el mundo” (p. 23). Por ejemplo, reglas de comportamiento predeterminan lo correcto y lo incorrecto, lo mensurable y lo inconmensurable, lo aceptable y lo repugnante. En ese sentido, para lograr el establecimiento de esa gramática que lo ordena todo, es necesaria la construcción de un lugar en el que puedan yacer sin ser cuestionadas. Ese lugar de enunciación de la gramática moral (como del escudo narcisista) debe ser anónimo, para que no exista un responsable último; impersonal, para evitar la confrontación; venir de lo alto, para justificar cualquier acción; estar más allá de la ley, para asentarse en la legitimidad y no en la legalidad. Martín Heidegger en *Ser y Tiempo* (2012) pone nombre a ese lugar de enunciación: el uno [*das Man*] (Heidegger, 2012, p. §27; 126).

Tanto en *Ser y tiempo* (2012) como en *Verdad y método* (2012) se encuentran las herramientas teóricas para comprender el funcionamiento del escudo narcisista al que se refiere Sloterdijk como el del manto antivergüenza que teoriza Melich. Ciertamente el Uno [*Das Man*] permite entrever el origen impersonal de la moral y, en la noción de prejuicio en Gadamer, la transmisión cotidiana de la moral como precomprensión a través del lenguaje⁶. En *Ser y tiempo* (2012) Heidegger establece el método para la reformulación de la pregunta por el ser. En el parágrafo 7 se establece el método fenomenológico para acceder a la pregunta por el ser y en ello el filósofo alemán transforma su búsqueda en la analítica del *Dasein*. El término alemán se convierte así en el centro del análisis fenomenológico del modo como el ser humano se relaciona con el mundo que le circunda. Heidegger define dos modos de ser del *Dasein*: propio e impropio. Estas dos maneras de ser del *Dasein* son estructurales y por tanto Heidegger, a diferencia de Mèlich, no promueve un modo de ser por encima del otro.

En lo impropio del *Dasein* se pone en evidencia un modo de ser que Heidegger nombra como *das Man*. Ese uno [*Man*] es el lugar de enunciación impersonal de opiniones de corte moral que no dan explicaciones, no tienen un responsable último y no son cuestionables porque se imponen al modo de una dictadura (Heidegger, 2012, p. §27; 126). Otra posible traducción del término *das Man* podría ser «la gente»⁷; esta permite comprender mejor en lengua castellana lo que significa el carácter impersonal del término alemán⁸.

⁵ El filósofo barcelonés comprende este ideal en términos dualistas. Por esa razón le atribuye rasgos cartesianos.

⁶ Gadamer comprende los prejuicios como “categorías previas al comprender” (Grondin, 2002, p. 139) que posibilitan la construcción de conocimiento. Ese descubrimiento se da en *Verdad y Método* (2012) de Hans-George Gadamer cuando da continuidad a la noción de «vida fáctica» de *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (2011) de Martín Heidegger en la que se tematiza la estructura de la «precomprensión» en la que se habita cotidianamente. Para los alcances de este artículo se adopta el comentario hermenéutico de Jean Grondin sobre los «prejuicios» en Heidegger y Gadamer: “la comprensión humana se guía por una comprensión previa que surge de la situación existencial en cada caso y que define el marco temático y la amplitud de validez de cualquier tentativa de interpretación” (Grondin, 2002, p. 139). En efecto, el «punto de partida» de la comprensión es el «estado de cosas» ya interpretado en el que se habita cotidianamente. No obstante, estos son cambiantes porque pueden ampliarse o, cuando son insostenibles, reemplazarse por otros.

⁷ Aunque en el alemán *Leute* y *das Man* son dos términos distintos, en el español la palabra «gente» sí da a entender un colectivo impersonal, anónimo y sin responsabilidades (como el *das Man* da a entender en su uso).

⁸ La hablaría en el contexto de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2012, p. §35; 167) también puede ser pensada como un modo de ser cotidiano del *Dasein* que asentado sobre prejuicios no da lugar a la actitud crítica que pone entre paréntesis las creencias y los prejuicios para entrar en la consideración de los fenómenos.

Por otro lado, Hans-George Gadamer en *Verdad y método* (2012) elevó los prejuicios⁹ a la categoría de estructura previa al comprender. Para el filósofo alemán los prejuicios se heredan con el lenguaje y hacen posible que el mundo se reciba de modo interpretado. Sin embargo, Gadamer se refiere a la estructura del prejuicio en el proceso de la comprensión y no al contenido de los prejuicios. En ese sentido, el filósofo alemán no está haciendo una apología de los contenidos axiomáticos sobre los que se erige la interpretación del mundo sino sobre la función del prejuicio como estructura previa de la comprensión¹⁰. Mèlich está criticando los contenidos de la gramática moral que se materializa en una lógica cruel que despersonaliza (al modo como lo hace el *das Man*) y vacía de rostro al otro.

En este contexto, la noción de normalidad que se manifiesta en la dimensión cotidiana de la existencia humana [*Dasein*] se erige como un escudo narcisista o un manto antivergüenza en el que todo lo que recuerde la fragilidad humana es disfrazado. Así, puede entenderse que la noción de normalidad sobre la que se construye la vida cotidiana carece de capacidad para la relación con la alteridad¹¹ y pareciese que es preciso un medio para el establecimiento de una actitud fenomenológica que restaure la posibilidad de encuentro con el otro.

4. La actitud fenomenológica como acontecimiento de alteridad

Edmund Husserl, quien acuñó el método fenomenológico con el que Heidegger hiciera sus investigaciones, estableció tres tipos de reducciones¹² para el estudio de los fenómenos del mundo. En la reducción fenomenológica, que es condición para las otras dos, Husserl hace uso de un término griego: *epojé* que nombra la necesidad de «poner entre paréntesis» las creencias y los prejuicios en el estudio de un fenómeno. Parafraseando a Heidegger, sería necesario poner entre paréntesis las opiniones de la habladería; hacer una suspensión del uno [*das Man*] o dejar de lado la impositiva opinión del *das Man* (Cfr. Heidegger, 2012, p. §24).

⁹ Frente a la aparente inmutabilidad de los prejuicios sobre los que se asientan los juicios cotidianos Grondin comenta: Todo entender no es sino un intento de adecuación, un ajuste a la cosa misma, que el entender no comprenderá nunca exhaustivamente. El *ad* de la *adaequatio* nos recuerda que la igualdad (*aequatio*) no podrá ser nunca total para nosotros los hombres. Tan solo Dios dispone de un conocimiento que se iguala a las cosas, es decir, tan solo Él dispone de un conocimiento «ecuado» [= «igualado»], [...]. Nuestro conocimiento será siempre un conocimiento puramente «ad-ecuado» [= que se aproxime]. Nunca es un conocimiento completo (Grondin, 2003, pp. 140-141). Grondin acentúa el carácter perspectivista del conocimiento humano al compararlo con un posible entendimiento absoluto. En ese contraste, se hace evidente que el entendimiento humano es siempre perspectivista y por ello susceptible de ser ampliado, reformado, refaccionado, etc. En este orden de ideas, el presente artículo no pretende la eliminación de los prejuicios sobre los que se asienta la marginación de la otredad, sino la promoción de un espacio de discusión hermenéutica que genere las condiciones de una *adaequatio* más amplia, y siempre inacabada, del reconocimiento de la alteridad en donde los prejuicios cotidianos se amplíen y diversifiquen.

¹⁰ La noción de círculo hermenéutico en Gadamer es parte de lo que significa el ser humano en su posibilidad de comprender. En ese sentido, la estructura del ser humano es hermenéutica pues todo el tiempo está inmerso en el proceso de hacer conocido lo desconocido y desconocido lo conocido. En ello hay un círculo de interpretación que se renueva sobre sí mismo cada vez que el ser humano vuelve a sí mismo para comprender (Cfr. *verdad y método* p. 567-568).

¹¹ Se advierte que los pasajes citados a lo largo del texto sirven a la estructura interna de las obras de las que fueron extraídos y no a un sistema de promoción de cierto tipo de otredad. En verdad, los pasajes literarios citados solo buscan hacer patente la ventaja que la literatura tiene, con respecto a otros modos de enunciación, de ahondar ciertos problemas morales.

¹² Estos tres tipos de reducción son: fenomenológica, eidética y trascendental. Solo se tomará en consideración la reducción fenomenológica por las herramientas que ofrece a la hora de analizar un fenómeno. Para ampliar información sobre los otros dos tipos de reducción dirigirse a: (Husserl 1982, 1998).

Mèlich estaría de acuerdo en pensar la *epojé* husserliana como un medio de desenmascaramiento de los modos de proceder de la moral como lógica cruel. En efecto, la gramática sobre la cual el mundo es organizado se funda sobre verdades axiomáticas que no pasan por el tamiz de la crítica. Así, un efecto necesario de la promoción de la actitud fenomenológica, que Husserl formula en el primer tipo de reducción, ofrece una herramienta central para reconocer las falsedades sobre las que se erige la vida cotidiana. Ciertamente, la *epojé* hace necesaria la suspensión de la gramática sobre la que se erige el juicio moral para dar lugar a la manifestación de la alteridad.

Las implicaciones éticas de la fenomenología husserliana pueden no ser evidentes cuando se toman en consideración las obras más tempranas del autor. Sin embargo, en los manuscritos, que han sido publicados paulatinamente desde el Archivo Husserl en Lovaina, es posible advertir la necesidad de la ética. Por ejemplo, en *Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad* (Husserl, 2009) que data de 1923, pero solo fue publicado en 1997, el filósofo alemán reconoce el imperativo de la intersubjetividad pues no es posible valorar “mi propia vida sin valorar la vida de los otros entretrejida con la mía. [...] ¿puede algo ser valioso sin referirse a un posible valorante y a quien se satisface en el apuntar a valores?” (p. 789). En este orden de ideas, la apuesta husserliana por convertir a la fenomenología como un método para las ciencias también¹³ establece las condiciones de posibilidad de una vida ética que examina sus propias verdades y establece una relación crítica con lo axiomático.

Por otro lado, desde una filosofía fenomenológica y posestructuralista¹⁴, aparece la obra *Totalidad e Infinito* (2012) de Emmanuel Levinas como una respuesta a los acontecimientos de la anulación de la alteridad en los campos de concentración. Levinas aporta elementos de comprensión para reconocer el totalitarismo del que fue presa la Alemania de la primera mitad del siglo pasado porque elabora una fenomenización de las estructuras bajo las que el nazismo y el *Lager* fueron posibles. En ese sentido, Levinas realiza un trabajo de deconstrucción de la ontología tradicional como «repetición de lo mismo» y, como filósofo posestructuralista, indica el «rostro del otro» como la señal que orienta el camino para el cultivo del anhelo metafísico (Levinas, 2012, p. 29). La propuesta ética en Levinas, concebida como filosofía primera, fundó una tendencia posestructuralista continuada por filósofos relevantes como Jean François Lyotard, Jaques Derrida, Guilles Deleuze, entre otros.

Levinas (2012) inicia su libro *Totalidad e infinito* con la siguiente afirmación “«la verdadera vida está ausente»; pero nosotros estamos en el mundo” (p. 27). La primera edición del libro fue publicada en el 1961, momento en el que Levinas se convierte en un filósofo de talla mundial. La importancia de su obra radica en la respuesta que da a las atrocidades de los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. En

¹³ El contexto literario y filosófico de la posguerra en Europa estuvo marcado especialmente por la presencia del existencialismo como reproche a una tradición ontológica que daba la primacía a la existencia en general y no al existente particular. Por ejemplo, las afirmaciones de Jean Paul Sartre en su famosa conferencia de 1945 *El existencialismo es un humanismo* (2009), las de Camus en *El mito de Sísifo* (1963) y *El exilio y el reino* (1997); las obras de Francis Bacon, Jackson Pollock, Willem de Kooning, entre otros, son una muestra de la reacción frente a la pérdida de la pretensión del Viejo Mundo de un absoluto.

¹⁴ Aunque Emmanuel Levinas no es estrictamente un posestructuralista, sí puede considerarse dentro de los autores que hacen deconstrucción y consiguen traer al debate lo «otro» de la filosofía.

términos generales, el filósofo lituano pone en evidencia los estragos de una tradición occidental¹⁵ centrada en «lo mismo» y su consecuente incapacidad de lidiar con la diferencia. La expresión de Rimbaud, que Levinas cita, introduce la tesis central de su libro: la necesidad de retornar a una metafísica del infinito que ponga en «el otro» la propia centralidad. En ese sentido, la «verdadera vida» está puesta en el infinito y por ello está siempre ausente.

El filósofo lituano ha señalado la dirección hacia una ética de la alteridad. Empero, ¿cómo cultivarla? ¿Cómo hacer posible que se esté a la altura de una situación ética? Ciertamente, quienes moldean la forma de vida en la que progresivamente un ser humano decide desenvolverse no son libros sino personas. Bien había intuido Sócrates que sus pensamientos no estaban concebidos para convertirse en lenguaje escrito pues el discurso da la forma adecuada al contenido de su filosofía. En este contexto, las dos preguntas mencionadas solo encontrarán una respuesta adecuada en la forma particular que les corresponde pues, como se dijo anteriormente, algunas obras literarias abordan problemas morales y muestran la complejidad de la vida humana sin traicionar su sentido más propio; por ejemplo, quitándole su ser discursivo. No obstante, si se carece de modelos de vida a los que seguir ¿es posible considerar algún tipo de literatura que eduque la sensibilidad?

La siguiente sección abordará la posibilidad del cultivo de la sensibilidad imaginativa a partir de un tipo particular de literatura que promueve el reconocimiento de la alteridad y en la que sucede que forma y contenido están relacionados esencialmente.

5. La sensibilidad imaginativa como pauta ética

Decir que la literatura está puesta al servicio de algo implica un reduccionismo que desconoce la pluralidad de autores literarios y sus fines. La literatura está al servicio de sí misma y tiene su propio contenido, generalmente es la ficción. En ese sentido, decir que la literatura promueve cierto tipo de ética o de reconocimiento de la alteridad es un error. Nussbaum (2005) formula el problema así: “¿no se está convirtiendo a la literatura aquí en un capítulo de un libro de texto de ética, y de este modo en algo limitado y monótono?” (p. 70). Nussbaum responde diciendo:

La respuesta debe ser en primer lugar que la literatura ya está en la exploración práctica; y que no son los lectores comunes, sino los teóricos los que en ocasiones han sentido que la presión de una cuestión práctica, como una mano sudada sobre una exquisita cubierta de cuero, mancharía la pureza de acabado del texto (p. 70).

Sin embargo, la consideración de las implicaciones éticas de ciertos pasajes de la literatura no supone un menoscabo de las novelas sino “una expresión de la profundidad y amplitud de las afirmaciones que, sobre ellas, hacen aquellos que la aman”(Nussbaum, 2005,

¹⁵ Levinas elabora una de las críticas más sólidas a la obra temprana de Martín Heidegger, especialmente a la expuesta en *Ser y tiempo* (2012). Sin embargo, en ambos pensadores sobrepasa la concepción que tienen de la tradición ontológica occidental. En efecto, Heidegger agrupa toda la filosofía que le precede, desde Platón, para presentarla como la repetición de un error: el olvido de la pregunta por el Ser. A partir de allí, el filósofo alemán, formula la analítica del *Dasein* como la reformulación de la pregunta por el ser y con ello fenomeniza las estructuras de la existencia humana en relación con la temporalidad. Levinas llama la atención sobre el gran olvido de la obra heideggeriana: el «otro».

p. 70). En ese sentido, lejos de traicionar la libre creatividad de las novelas literarias y sus fines, se está dando continuidad a las formas que la constituyen: el discurso, la contradicción, la pasión, el arrepentimiento, la finitud; todas ellas hacen eco de la inconmensurabilidad de la vida humana. Empero, ¿únicamente la literatura encarna esos ideales discursivos? O puede pensarse también en la música, la pintura o el arte en general como medios igualmente eficaces de conocimiento vital.

Como escribe Cora Diamond con asombrosa claridad: el placer de leer lo que ha sido escrito bajo la presión de la forma que configura el contenido, tiene que ver con la percepción del alma del autor en el texto, y... es tal el placer y la percepción del alma del autor, precisamente lo que es irrelevante o está fuera de lugar en la escritura de los profesionales para profesionales (Nussbaum, 2005, p. 54).

Si un problema moral ha sido abordado en la forma que le corresponde y ha alcanzado la profundidad máxima, puede suceder que en esa tarea se haya logrado llegar a algo propiamente humano y por ello ha alcanzado el carácter de general. Que un problema existencial sea tomado como general no lo vacía de individualidad; siempre se tiene una vivencia de algo y no una vivencia pura. En ese sentido, un texto literario puede ser exclusivamente individual, pero cuando se llega a las estructuras bajo las cuales sucede que el mundo se da, se capta la estructura general¹⁶. La filosofía en su vertiente analítica ha heredado del siglo pasado su inspiración lógica. Esta pretende la formulación de los problemas filosóficos en términos precisos, sin embargo, la forma de acercarse a los problemas vitales (como el sentido de la vida, la muerte, entre otros) no es del todo adecuada a la naturaleza de la cosa estudiada. Martha Nussbaum analiza dos metáforas tomadas de Henry James en el prefacio de *La copa dorada* que pueden dar nuevas pistas de comprensión sobre la forma adecuada de acercarse a los problemas morales:

Una es la metáfora del crecimiento de la planta. Al centrarse en su tema o idea, el autor hace que florezca ante mí en los únicos términos que lo expresan de manera honorable. Y en otro de los prefacios James compara con frecuencia el sentido de la vida del autor con la tierra, y el texto literario con una planta que crece de dicha tierra y expresa, en su forma, la naturaleza y composición de la tierra (2005, p. 27).

Esta primera metáfora alude a la expresión de la vida del autor en los textos literarios comparándola con la composición de la tierra que se expresa en las plantas que crecen en ella. En esta cita de Henry James es explícita la relación entre forma y contenido de tal forma que solo son concebibles ciertos términos para expresar los contenidos que «florecen» en ellos. En este sentido, el valor de los textos literarios que abordan problemas está en la misma forma en la que presentan la naturaleza de los problemas morales a los que se enfrenta una vida humana. La segunda metáfora compara los textos con ciertas criaturas del aire:

¹⁶ La pretensión de la generalidad está expresada en el método husserliniano de la reducción eidética. En efecto, no basta con la mera descripción de los fenómenos de la conciencia (reducción fenomenológica) si esta no consigue la captación de lo invariante *eidos*.

Las palabras imaginadas por el novelista se denominan en la enorme hilera de términos, perceptivos y expresivos que, tras las formas que he indicado, en la frase, el párrafo, y la página miraron simplemente por encima de los términos establecidos; o más bien quizás, como atentas criaturas aladas, se posaron en aquellas cumbres rebajadas aspirando un aire más puro (Nussbaum, 2005, p. 27).

Hans Blumentberg (2018) ha postulado la metáfora como el mejor medio para expresar la verdad. Probablemente no se encuentre otra forma más adecuada para la expresión de lo que rebasa el lenguaje habitual de la lógica. Ciertamente, Nussbaum hace una apuesta por la comprensión de la forma literaria como contenido mismo. En efecto, “los términos del arte del novelista son atentas criaturas aladas, perceptivas cuando los romos términos del habla ordinaria, o del discurso teórico abstracto, son ciegos; agudas cuando estos términos son obtusos; aladas cuando estos son toscos y torpes” (2005, p. 28). La dificultad de esta forma particular de la escritura literaria está en el esfuerzo que requiere del lector de salir del modo de proceder habitual del lenguaje. La filósofa reafirma su posición así: “la propia estructura de una novela forja una concepción determinada de lo que importa” (2005, p. 65).

En este contexto, teniendo en cuenta que algunos pasajes de la literatura universal tienen una forma particular de decir ciertos problemas morales ¿es posible algo así como «cultivar» una sensibilidad a partir de lecturas adecuadas que permitan el uso de la imaginación como pauta ética? En este punto, sin desconocer que la literatura obedece a sus propios fines, podría decirse que en la literatura se encuentra el camino para el descentramiento y la condición de posibilidad para el acontecimiento de la alteridad. No obstante, no basta con ciertas lecturas escogidas y obligatorias, pues solo cuando el lector se encuentra en la situación vital adecuada, puede advertir la hondura de los pasajes literarios a los que se acerca. Así las cosas, las limitantes son muchas pues dentro de las condiciones para que acontezca la verdad en la metáfora, siguiendo a Blumentberg, es necesaria la situación vital del lector, el contexto adecuado, las lecturas previas, el reconocimiento de la literatura como campo de expresión de la vida humana, etc.

Aunque la propuesta de este artículo es el establecimiento en la literatura de una vía para dar continuidad a la ética propuesta por Levinas, sucede que el cultivo del descentramiento que implica el reconocimiento de lo otro sigue estando en devenir y por tanto inacabado. Ciertamente, el anhelo de infinito al que alude Levinas en *Totalidad e Infinito* (2012) podría no estar dado. El ateo es el que solo experimenta el anhelo de lo saciable, el creyente es el que habita en el anhelo de lo que nunca le será dado plenamente. Así, la continuidad de la búsqueda del Otro en la literatura será siempre inacabada, abierta, puesta en el infinito. Esa búsqueda de infinito se nutre en una sed que se hace cada vez más insaciable y por ello, la literatura puede ayudar a cultivarla porque da continuidad.

El anhelo metafísico en Levinas es producto de un encuentro¹⁷. Sin embargo, ese encuentro con el otro no es placentero (cualquier intento de suavizarlo es un retorno a la

¹⁷ Para evitar la lectura del anhelo metafísico como una emoción resulta necesario diferenciarla de la misma. Siguiendo a Nussbaum, las reacciones que se tienen, por ejemplo, frente a la muerte de un amigo revelan la importancia que este tenía en la vida o el enojo cuando se recibe una ofensa por el aspecto físico puede revelar la primacía que esta dimensión tiene en la vida personal (2006, p.

mismidad). Ciertamente, el otro se presenta de manera invasiva, disruptiva, su demanda es impredecible, inaplazable e inolvidable. ¿Cómo estar preparado para la prueba decisiva en la que soy puesto a prueba éticamente? La apuesta del artículo es cultivar la sensibilidad imaginativa para que esta funja como pauta ética. En ese sentido, se lee para estar alerta. El contacto con las palabras de modo especial en la literatura hace que la sensibilidad para estar alerta aumente. La capacidad de descentrarse, ver la perspectiva del otro, tolerar los errores de otros, abrirse a la inconmensurabilidad de los asuntos morales puede cultivarse en la apreciación artística de algunos pasajes de la literatura que han alcanzado el máximo de profundidad y el máximo de belleza.

El reconocimiento de la alteridad y su consecuente afirmación implican también el abandono del propio centro en favor del otro. Ese acontecimiento de pérdida es el que hace posible, levinasianamente, una vida ética que promueve el florecimiento de la diferencia. Sin embargo, la continuidad del acontecimiento del otro solo vendrá dada por el difícil seguimiento de una aspiración vital ¿cómo promoverla? Probablemente la literatura, como se ha indicado hasta aquí ofrezca las condiciones de posibilidad del cuidado del deseo metafísico.

6. Conclusiones

En la reflexión sobre la relación entre forma y contenido en el ámbito literario y filosófico, se evidencia la profunda interconexión entre ambos aspectos, desafiando así la noción de una separación absoluta entre forma y contenido. Este debate remonta a tradiciones filosóficas antiguas como el dualismo platónico, que subraya la importancia de esta distinción. Sin embargo, al explorar el legado de pensadores como Sócrates y Platón, se comprende que la forma de expresión, ya sea oral o escrita, es intrínseca al contenido y esencial para su comprensión. Así, la filosofía y la literatura han ofrecido formas discursivas que se adecuan a la complejidad de la experiencia humana, desafiando la idea de que el contenido pueda ser reducido o separado de su forma expresiva.

43). Ciertamente, las emociones no están dadas sino que se construyen a partir de una larga y compleja cadena de pensamientos. En efecto, Nussbaum sostiene que las emociones son evaluaciones o juicios de valor y por tanto albergan una racionalidad que no está dada solo por nacimiento sino que se construye colectivamente (Nussbaum, 2015, p. 24). El anhelo metafísico es una ruptura de esa cadena de significaciones y por tanto irrumpe y desarticula. En ese sentido no puede equipararse con una emoción. En efecto, en *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley* la filósofa afirma que “la repugnancia parece ser una emoción especialmente visceral. Involucra fuertes reacciones físicas y estímulos que a menudo tienen marcadas características corporales” (Nussbaum, 2006, p. 106). Nussbaum sitúa la complejidad de esta emoción en el contenido cognitivo complejo que se aúna a reacciones como el vómito. Sin embargo, la repugnancia está relacionada más bien con “la idea de la incorporación de un contaminante” (Nussbaum, 2006, p. 107). Incluso cita a Menninghaus para decir que esta emoción en cuestión es una “crisis de autoafirmación contra lo otro inadmisibile” (1999; citado en Nussbaum, 2006, p. 107). En este sentido, la clásica sensación de náusea, más aún el vómito, se sustentan en la idea de la irrupción de un contaminante en el cuerpo. ¿Sucede lo mismo cuando el ocultamiento de la propia vulnerabilidad, cuando el escudo narcisista se ve violentado por la presencia de un cuerpo enfermo que revela la extrema exposición al daño? Nussbaum señala el origen de la repugnancia en la vergüenza infantil que se construye socialmente frente a los propios fluidos. Sin embargo, dado que estos son inevitables, por la misma naturaleza del cuerpo humano, son silenciados cosméticamente y repudiados proyectivamente, es decir, se promueve el ocultamiento por medio de una vergüenza proyectiva (Nussbaum, 2006, p. 130 ss). El peligro surge cuando el rechazo se extiende a comunidades humanas completas. En palabras de la filósofa: “el deseo de separarnos de nuestra condición animal es tan fuerte que a menudo no nos limitamos a las heces, las cucarachas y los animales viscosos. Necesitamos un grupo de humanos para unirnos contra ellos, que vienen a ejemplificar la línea limítrofe entre lo realmente humano y lo vilmente animal” (Nussbaum, 2006, p. 130). Esta repulsión proyectiva es patente también en la marginación de homosexuales, negros, pobres, indigentes, intocables (en la India) e inmigrantes pues el carácter de finitud que revela el marginado es rápidamente bloqueado por reacciones aparentemente naturales y luego silenciado moralmente. Estas emociones bloquean el anhelo metafísico porque redundan de mismidad.

Por otro lado, al considerar la violencia subyacente en la normalidad y la construcción de un ámbito de inmunidad narcisista, se plantea la necesidad de fortalecer el «escudo narcisista» ante los desafíos que cuestionan la centralidad humana. Autores como Sloterdijk y Mèlich delinear cómo las estructuras sociales y morales se erigen para proteger al individuo de la vulnerabilidad y la humillación. Sin embargo, por vías fenomenológicas, siguiendo a Husserl, es posible reexaminar las falsedades sobre las que se erige la vida cotidiana y desestabilizar la lógica moral que priva del encuentro con la alteridad.

Finalmente, al considerar la sensibilidad imaginativa como pauta ética, se reconoce el potencial de la literatura para cultivar la sensibilidad imaginativa que abre a la consideración sobre la condición humana de la vulnerabilidad. Así mismo, a través de la exploración de la relación entre forma y contenido en la literatura, se hace posible percibir cómo algunos textos literarios ofrecen una expresión única de la complejidad moral y existencial que instan al desarrollo de una sensibilidad ética más amplia y receptiva. En este sentido, la literatura no solo enriquece la comprensión de mundo en la que se habita cotidianamente, sino que promueve el examen de concepciones la normalidad, vulnerabilidad y responsabilidad hacia los demás, ofreciéndose así un posible camino hacia una ética de la alteridad.

Referencias

- Alfonso Flórez. (2019). *Platón y Homero: Diálogo entre filosofía y poesía*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Altuna Lizaso, B. (2018). La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa. *Daímon*, 74, 155. <https://doi.org/10.6018/daimon/270061>
- Anders, G. (2010). *Más allá de los límites de la conciencia*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. (J. Pérez de Tudela Velasco, trad.), 2ª ed. Editorial Trotta.
- Camus, A. (1963). *El mito de Sísifo-El hombre rebelde* (L. Echávarri, trad.). 4ª ed. Losada.
- Camus, A. (1997). *El exilio y el reino*. 10a ed. Losada.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método* (A. Agud y de R. Agapito, trads.). 13. Aufl. Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer* (C. Ruiz-Garrido, trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2011). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Trotta.

- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología cinco lecciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1998). *Invitación a la fenomenología*. Paidós.
- Husserl, E. (2009). Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. Febrero de 1923. En *Acta fenomenológica latinoamericana: Vol. III* (pp. 789-821). Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
- Johnson, M. (1993). *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*. University of Chicago Press.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.
- McCollough, T. (1991). *The Moral Imagination and Public Life: Raising the Ethical Question*. Chatham House Studies.
- Mèlich, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Herder.
- Mèlich, J.-C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder.
- Nussbaum, M. C. (2005). *El conocimiento del amor: Ensayos sobre filosofía y literatura* (R. Orsi Portalo y J. M. Inarejos Ortiz, trads.). Antonio Machado Libros.
- Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley* (G. Zadunaisky, Trad.). 1ª ed., 1ª reimp). Katz.
- Nussbaum, M. C. (2015). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones* (1. ed., 5. imp). Paidós.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo* (V. Praci, trad.). Edhasa.
- Sloterdijk, P. (2011). La humillación por las máquinas (sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época). En J. Chamorro (trad.), *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger* (pp. 221-240). Akal.
- Werhane, P. (1999). *Moral Imagination and Management Decision Making*. Oxford University Press.
- West, M. L. (2011). *The making of the Iliad: Disquisition and analytical commentary*. Oxford University Press.