

# La naturaleza humana, ¿una distorsión de la ética? Notas sobre la controversia entre razón práctica y naturalismo ético

DOLORES CONESA  
Universidad de Navarra

Este artículo tiene su origen en los derroteros por los que me está llevando la línea de investigación del grupo interdisciplinar con el que actualmente colaboro: se trata de un estudio sobre el fenómeno de la inmigración y el plano en el que me muevo es el análisis de *identidad, diferencia y cohesión social*. En ese ámbito temático cada vez estoy más convencida de que es posible una ética natural como factor de cohesión social, es más, creo que la ética es un factor de cohesión social determinante y en absoluto prescindible. Esta afirmación, en la sociedad multicultural contemporánea que se aferra tenazmente a una autointerpretación en términos de neutralidad moral en el ámbito público, siempre para salvaguardar la libertad y la convivencia pacífica entre grupos heterogéneos, esta afirmación, digo resulta políticamente incorrecta y bastante desafiante. La cuestión es que cuanto más políticamente incorrecta es, más me gusta y más verdadera me parece, aunque eso está todavía por demostrar.

Efectivamente, la ética, lejos de abrir brechas insalvables, nos proporciona puntos en común, es decir, nos permite compartir algo, y en esa medida cohesionamos más que separa. Esto pudo ser un planteamiento admitido en las sociedades más o menos homogéneas de hace varios siglos, pero es un planteamiento que en el actual contexto, si se puede describir así, de *globalización de la pluralidad* requiere una nueva justificación. Estamos en un momento de uniformización de lo plural, en el sentido de que todo es plural hasta llegar a una especie de atomización social, más teórica que real.

En el seno de esta fragmentación social, si se quiere justificar la posibilidad de una ética compartible el reto es buscar una instancia común desde donde sea posible conocerla. Por ello me pareció significativo el peso que en buena parte de la filosofía contemporánea ha cobrado la racionalidad práctica, lo que algunos no han dudado en llamar el movimiento de rehabilitación de la razón práctica<sup>1</sup>.

Esta nueva mirada sobre la razón práctica se ubica en el seno de un debate más amplio, como es el giro ético que la filosofía contemporánea realizó alrededor de la década de los 80 del siglo xx. La racionalidad instrumental que había acaparado el protagonismo exclusivo desde la modernidad aparece entonces en crisis. Sus dificultades proceden precisamente de su aspiración a ocupar todo el ámbito de la razón, deslizando a la racionalidad práctica hacia una situación de marginalidad. En efecto, la racionalidad teórica se ha presentado a sí misma como la única razón y al hacer ese inmenso esfuerzo totalizador ha mostrado, con más evidencia si cabe, su incapacidad de dar una respuesta totalizadora. De modo que el agotamiento de la razón técnico-instrumental ha conducido de rechazo a una revalorización de la reflexión ético-práctica.

Este movimiento de rehabilitación de la racionalidad práctica comienza en Alemania alrededor de los años 60<sup>2</sup>. En él se dan cita planteamientos filosóficos de orientación diversa porque en todos ellos late un elemento común a pesar de sus radicales diferencias; este elemento común consiste en una contestación al carácter totalizante de la racionalidad instrumental moderna. Todo ello estimulado por el creciente interés que viene recibiendo la noción de racionalidad práctica de Aristóteles y Kant.

En este marco tan amplio, y siguiendo mi hipótesis de trabajo inicial, a saber, que es posible una ética compartible como factor de cohesión social, descubrí con sorpresa que en este asunto existían similitudes entre autores que provenían de tradiciones muy distintas. Por un lado están aquellos que hablan de la racionalidad práctica en una línea más afín a la lectura que de Aristóteles hace Tomás de Aquino, que a una racionalidad práctica de filiación kantiana, entre estos autores me fijaré en Rhonheimer. Por otro lado me referiré a un autor ajeno a la tradición aristotélico tomista, E. Levinas quien, a mi modo de ver, también habla sustancialmente de una razón práctica aunque jamás utilice esta expresión.

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band I (1972), Band II (1974), Freiburg, Verlag Rombach.

<sup>2</sup> F. d'Agostini, *Análisis y Continentales, guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000, pág. 220.

Tanto uno como otro, se plantean cuál es la racionalidad propia de la ética y eso de manera inevitable les lleva a considerar la relación entre ética y metafísica.

## 1. LA RAZÓN PRÁCTICA, SEGÚN RHONHEIMER, UNA RESPUESTA AL NATURALISMO ÉTICO

En el pensamiento de Rhonheimer la cuestión de la razón práctica surge en el seno del debate actual sobre el alcance de la ley natural. Como es sabido, en los últimos decenios la interpretación neoescolástica del derecho natural como fundamento de la ley natural ha sido impugnada repetidas veces bajo la acusación de fisicismo, biologicismo o esencialismo. Esta denuncia, acertada en muchos puntos, venía de la mano de aquellos que pretendían ofrecer una respuesta desde la ley natural entendida como ley de la razón pero una razón autónoma, en cuanto, creadora de la norma moral lo que introdujo un nuevo fisicismo o dualismo entre razón y naturaleza<sup>3</sup>. Así, lo que había de acertado en la denuncia quedó contrarrestado con lo que había de insuficiente en la respuesta. Estos intentos recibieron el nombre de éticas consecuencialistas y proporcionalistas o éticas deontológicas y teleológicas.

En este contexto, Rhonheimer nos habla de la necesidad de superar el naturalismo de la doctrina neoescolástica sin caer en el fisicismo de la ética de la «autonomía teónoma»<sup>4</sup>. Para conseguirlo, considera ineludible llevar a cabo un estudio de la razón práctica y su autonomía respecto de la razón teórica, es decir, un análisis de la autonomía de la experiencia moral y la función normativo-constitutiva que en esa experiencia realiza la razón práctica.

Por qué la cuestión clave para superar el naturalismo es saber cuál es la relación que hay entre la naturaleza humana y la normatividad moral y esto solo se puede contestar, nos dice, desde la estructura personal de la ley natural que aparece en el contexto de una teoría de la razón práctica.

Al emprender esa tarea es imprescindible comprender que el orden moral, aún teniendo su fundamento en el ser, es sin embargo, irreducti-

---

<sup>3</sup> El error consiste en una falsa interpretación del sentido objetivo de las acciones humanas. Ninguno de ellos pretendería deducir sin más de la naturaleza la norma moral, pero asumen la interpretación fisicista de objetos de la acción propia del naturalismo ético y así introducen la noción de bienes pre-morales.

<sup>4</sup> Esta lectura naturalista de origen neoescolástico ha traído múltiples consecuencias, por ejemplo, en la interpretación de la *Humanae Vitae* y en la fuerte contestación con que fue recibida (cfr. M. Rhonheimer, *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp, 2004, pág. 32).

ble al orden de la naturaleza. Es imposible hallar el orden moral en el mundo de las cosas (donde no se encuentra la justicia, la lealtad, etc.)<sup>5</sup>. Una interpretación esencialista de la ley natural pretendería deducir de la naturaleza esencial una regla, una medida de la moralidad. Pero Rhonheimer insiste en distinguir que una cosa es que la moralidad se funde en el ser, como todo lo que existe, y otra cosa es que se pueda determinar lo moralmente bueno como una deducción metafísica de la 'naturaleza esencial'. Esta perspectiva esencialista falla por varias razones.

En primer lugar, porque esconde una falacia metodológica ya que presenta lo moralmente bueno como perfección de la naturaleza esencial y por tanto deducible de ella porque el obrar sigue al ser. A esto se puede objetar que indudablemente en el orden del ser, este fundamenta el obrar, pero en el orden del conocer, primero son la obras y ellas nos permiten conocer el ser del agente. Difícilmente podremos deducir el orden de la moralidad desde la naturaleza esencial, cuando precisamente son las acciones del agente las que nos permiten conocer quién es él en tanto que sujeto de su obrar. Es decir, lo primero en el orden del ser queda lo último en el orden del conocer<sup>6</sup>. Si a esto añadimos que el obrar del hombre es libre y por tanto que puede actuar conforme, o no conforme, a su naturaleza, entonces resulta que la pura constatación empírica de que un acto procede del hombre no es suficiente para calificarlo moralmente; o lo que es lo mismo, de sus potencias operativas radicadas en su esencia puede proceder un acto contra su naturaleza. Además, tampoco es suficiente una constatación metafísica de la naturaleza del hombre porque una metafísica relevante para la ética presupone un concepto del obrar humano como un obrar específicamente humano y eso supone ir más allá de la metafísica<sup>7</sup>. El hombre por su razón es más que naturaleza, este más abarca su actuación libre que no puede ser deducida de su esencia sino más bien al revés su esencia se conoce mediante el análisis de su obrar libre<sup>8</sup>.

En segundo lugar, no es posible la deducción de lo moralmente bueno desde la esencia porque esto significa dar por supuesto que la esencia y la naturaleza de las cosas, también la del hombre, configuran el fin y por tanto la medida de su perfeccionamiento. La postura esencia-

<sup>5</sup> Cfr. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, pág. 46.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 47.

<sup>7</sup> «Por paradójico que parezca: para saber qué es la "naturaleza humana", o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes lo "bueno para el hombre". El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados» (cfr. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000, pág. 194).

<sup>8</sup> Cfr. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, pág. 48.

lista (Rommen, Pieper) defiende que solo por el obrar moralmente bueno la esencia del hombre alcanza un modo de existencia que es perfecto; indirectamente se está afirmando también que la esencia es la plenitud del ser. Nuevamente aquí aparece una fractura porque, por un lado, se dice que del orden esencial del ente se puede inferir la medida para lo bueno y, a la vez, esta esencia solo al final del proceso de perfeccionamiento se realiza. Pero entonces, a pesar de la postura esencialista inicial, al final la medida no resulta de lo que *es*, sino del conocimiento de lo que *debe ser*<sup>9</sup>. Hay implícita cierta prioridad y autonomía del planteamiento normativo-práctico respecto al conocimiento de lo que es. En definitiva el planteamiento epistemológico esencialista de fundamentación de normas morales adolece de una contradicción interna<sup>10</sup>.

Rhonheimer concluye que el problema del esencialismo es entender la esencia o la forma sustancial como fin del proceso de perfeccionamiento y no como fin de la generación tal y como lo interpreta Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles. Efectivamente, estos dos últimos no mezclan la naturaleza y lo moralmente bueno, de tal modo que para ellos alcanzar la perfección moral (la virtud) es una segunda naturaleza porque naturaleza y perfección no pueden deducirse la una de la otra<sup>11</sup>. El orden de la perfección operativa o moralidad supera el orden de la naturaleza. Si bien es verdad que lo moralmente bueno se convierte con el ser, esta convertibilidad se refiere al ser moral y no al ser sustancial o esencial. La perfección moral es un ser accidental que se incorpora a los principios de la esencia. Las virtudes son accidentes de la esencia, pero son accidentes que proceden de la actuación libre del sujeto<sup>12</sup>. La esencia es algo constitutiva y metafísicamente necesario para el ser-hombre, mientras que los actos humanos pertenecen al ámbito de la libertad que va más allá de lo constitutivamente necesario. De ahí que el ser situado en la libertad, el ser moral, no pueda deducirse de un constitutivo metafísicamente necesario sino solo fundamentarse en él. No puede realizarse una deducción lógica del bien libremente realizado<sup>13</sup>.

Precisamente al llegar a este punto, Rhonheimer considera ineludible el recurso a la racionalidad práctica —bien entendida— porque solo desde ahí es posible salir, o mejor, no llegar a entrar en la aporía a la que

<sup>9</sup> Cfr. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, pág. 279.

<sup>10</sup> Cfr. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, pág. 49.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pág. 50.

<sup>12</sup> «[La virtud] es la perfección del ser del hombre en el ámbito de su actividad, y por tanto también perfección y cumplimiento de libertad», M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, pág. 203.

<sup>13</sup> Cfr. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, pág. 51.

nos conduce una fundamentación ética desde el esencialismo metafísico. En efecto, así lo expresa él mismo,

la orientación de la voluntad hacia el bien no procede originariamente de un conocimiento metafísico de la esencia, sino de una experiencia *práctica*. En ella se expresa, sin duda, la naturaleza del hombre, pero en cuanto dictamen de la razón práctica —debo actuar así— no es deducida del conocimiento metafísico de la esencia; esta experiencia práctica se funda en la naturaleza del hombre, pero, precisamente por ello, fundamenta la posibilidad de un conocimiento metafísico en esta naturaleza<sup>14</sup>.

El error del esencialismo consiste en confundir la fundamentalidad natural del conocimiento práctico con el intento de deducir el conocimiento práctico desde la metafísica. Pero la acción moral necesita para su comprensión un modo propio de conocimiento con su ciencia y método específicos los cuales sin ser independientes de la metafísica sí que son distintos de ella.

La ética no comienza preguntándose qué es el hombre, su inicio no es el conocimiento teórico de la naturaleza, sino que más bien comienza por la pregunta ¿cómo debe actuar el hombre y cuál es su perfección? Precisamente de aquí surge la cuestión por lo que el hombre es. El comienzo de la ética es esa experiencia práctica a través de la cual descubrimos la orientación natural de la voluntad al bien y esa experiencia práctica nos conduce a su vez al descubrimiento de la razón práctica. Desde ahí surge la pregunta ética por excelencia ¿cuál es el verdadero bien? ¿Qué perfección corresponde a la realización práctica de ese bien? Esto se contesta de manera normativa, lo que abre inmediatamente el horizonte de la lógica del deber. En esta lógica, hay afirmaciones que no son deducidas de la metafísica —todo apetito tiende a un fin, llamamos bien aquello hacia lo que todo tiende— sino que son manifestación de esta particular experiencia originaria, que hemos llamado experiencia práctica. Ciertamente de esta experiencia se puede hacer un estudio metafísico, llegando así al conocimiento de la perfectibilidad del ser, es decir, al aspecto dinámico del ser. La experiencia de la intencionalidad práctica es así experiencia del ser, pero no es una experiencia deducida de una teoría metafísica sino antepuesta a ella y conduciéndola, al menos, en este aspecto. Pero esta experiencia, como he señalado antes, también puede conducir a otro tipo de interrogante: ¿cuál es el verdadero

<sup>14</sup> M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, pág. 52; cfr. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, pág. 127.

bien?, ¿qué es la virtud?<sup>15</sup>, este es el punto de partida de la actividad de la razón práctica y reflexionar sobre eso es el inicio de la ética filosófica.

\* \* \*

En resumen, se puede decir que Rhonheimer nos muestra la distinción entre ética y metafísica a través de la autonomía de la razón práctica respecto de la razón especulativa. Como decía al comienzo, me resultó muy sorprendente comprobar que Levinas, partiendo de un *humus* filosófico absolutamente distinto, llega a afirmaciones muy similares. En efecto, Levinas también nos habla de la autonomía de la razón práctica respecto de la teórica cuando aborda la necesidad de ampliación de la racionalidad hasta entonces circunscrita al ámbito especulativo. Levinas se esfuerza por mostrar que el razonamiento teórico es insuficiente, especialmente para alcanzar la índole de las cuestiones propiamente humanas. Para estas cuestiones es ineludible el recurso a la racionalidad ético-práctica<sup>16</sup>. Levinas critica la absolutización de la racionalidad teórica, pero no se queda ahí, también propone una alternativa que en definitiva es un esbozo de una racionalidad de tipo práctico. Paso ahora a analizar el tipo de racionalidad que Levinas propone como complemento de la racionalidad teórica.

## 2. OTRO USO DE LA RAZÓN:

### LA INTELIGIBILIDAD ÉTICA LEVINASIANA

Los intereses de Levinas casi siempre se articulan alrededor del problema de lo humano. En ese marco, se plantea algo así como una ampliación de la razón porque el conocimiento objetivo o teórico no es capaz de dar razón de lo humano. El núcleo más profundo de la subjetividad, allí donde se asienta propiamente lo humano, no es susceptible de representación. Lo característico del pensamiento de Levinas es la seguridad con la que afirma que si la inteligibilidad se reduce solo a su dimensión ontológica es incapaz de dar razón del sentido<sup>17</sup>. El origen del

<sup>15</sup> Cfr. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, pág. 275.

<sup>16</sup> Como ha puesto de relieve Mark Lilla, en esto Levinas ha sido un referente para otros pensadores contemporáneos (cfr. M. Lilla, *Pensadores temerarios, los intelectuales en política*, Barcelona, Debate, 2004, págs. 141-163).

<sup>17</sup> Jacques Colette subraya la convicción de Levinas de que la relación con el ser ha sido comprendida siempre en el seno de la tradición filosófica como intención en el sentido de comprensión y, por tanto, se ha reducido la vida espiritual al acto de prestar un sentido. Frente a ello Levinas se pregunta si la persona no es otra cosa que el hecho de ese acto. Levinas elabora una contestación poniendo de relieve la faceta de pasivi-

sentido se ubica precisamente en lo humano, es decir, en esa dimensión que la representación no alcanza y, por consiguiente, tampoco la ontología que, para Levinas, es correlativa a la representación.

Levinas sitúa en este punto la tremenda crisis por la que pasa la filosofía occidental: su incapacidad para responder de sus propios criterios de sentido<sup>18</sup>. Precisamente para resolver esa dificultad, se empeña en mostrar la independencia de la inteligibilidad ética respecto del pensamiento teórico<sup>19</sup>. La inteligibilidad no se agota en la representación y en la ontología<sup>20</sup>; existe una inteligibilidad más allá de la ontología, nos dice Levinas, que se caracteriza por ser una inteligibilidad ética, por eso se ubica en el núcleo mismo de lo humano. Además del uso teórico, hay otro uso de la razón, de ahí que la racionalidad también pueda ser justificación y no siempre demostración. Así expresa el propio Levinas el uso alternativo de la razón:

Las razones que una determinada razón ignora, ¿dejan, por ello, de significar de manera sensata? Sin que le atribuyamos al corazón estas razones que la Razón ignora, o interrogándonos acerca de la acepción que convenga conferir a este vocablo, la filosofía puede oír y entender esas razones que laten detrás de las formas ontológicas que la reflexión le revela. El sentido que la filosofía deja ver con ayuda de esas formas se libera de las formas teóricas que lo dejan ver (...) En una inevitable alternancia, el pensamiento va y viene entre estas dos posibilidades<sup>21</sup>.

Levinas propone una renovación de la racionalidad en la línea de una ampliación más allá del saber o conocimiento teórico porque, considera que la concepción dominante de la filosofía tradicional reduce el pensamiento a intencionalidad [aquí, empleo el término intencio-

---

dad que también hay en la conciencia. Pasividad a través de la cual penetra en la conciencia un sentido que ella no se ha dado, algo así como un sentido de contrabando (cfr. J. Colette, «Levinas et la phénoménologie husserlienne», págs. 24-25).

<sup>18</sup> Cfr. E. Levinas, *La pensée de l'être*, en *De Dieu qui...*, pág. 178.

<sup>19</sup> Cfr. E. Levinas, *Façon de parler*, en *De Dieu qui...*, pág. 266.

<sup>20</sup> En esta búsqueda de una inteligibilidad más allá del ser, Bernhard Casper ha señalado el escollo fundamental con el que se enfrenta la empresa levinasiana: «La pensée peut-elle échapper à l'emprise de l'être? À supposer que cela soit possible, comment cela peut-il être montré du point de vue de la pensée même, étant donné que la pensée doit rester pensée?» (B. Casper, «La prière comme être voué à l'au-delà de l'essence», en *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, J. Greisch y J. Rolland (dirs.), París, Cerf, 1993, pág. 259). Para Levinas esto es posible porque es posible separar pensamiento y objetivación, o dicho de otro modo todo pensamiento no se reduce al conocimiento objetivo o saber.

<sup>21</sup> E. Levinas, *Façon de parler*, en *De Dieu qui...*, págs. 269-270.



nalidad como lo hace Levinas, es decir, al estilo husserliano como donación de sentido y no como lo empleaba Rhonheimer para referirse al tender apetitivo]; lo que equivale a decir que el pensamiento es voluntad y representación. Levinas cuestiona esta reducción del pensamiento y se pregunta si la intencionalidad agota los modos conforme a los cuales es significativo el pensamiento<sup>22</sup>. Como está convencido de que no lo agota, su propuesta de ampliación de la racionalidad estriba en no reducir lo sensato —o lo que tiene sentido— a la intencionalidad sino buscar más allá de ella la originariedad del sentido.

Yo no parto de la racionalidad entendida como noción que englobe al sistema de categorías de nuestra lógica cognoscitiva, sino que yo querría ensanchar esta noción; yo parto del sentido donde se yerge lo humano antes de todo sistema. No tengo la impresión de que el sentido se articule originaria o exclusivamente en el saber [o conocimiento teórico], que el saber sea el lugar propio del sentido. En la obligación respecto al otro hay un sentido. Que después, evidentemente, en la reflexión esto llegue a ser un saber —que la filosofía misma sea un saber— no significa que el estatuto del sentido en el saber sea su modo propio y primitivo (...). Pero yo sostengo, al contrario, que a partir del sentido se puede pensar de otra manera lo racional<sup>23</sup>.

A su modo, también Levinas afirma la prioridad epistemológica del conocimiento ético de la que nos hablaba unas líneas más arriba Rhonheimer. Aun con todo, Levinas es consciente de lo paradójico que resulta refutar el saber desde un pensamiento filosófico que, a su vez, es saber<sup>24</sup>. Sin embargo, no le parece por ello que ese cuestionamiento sea refutable. Al cuestionar el saber como origen del sentido, Levinas no pretende mostrar la falsedad de todo saber —lo que considera un intento absurdo—, ni tampoco ignorar su papel en el pensamiento. Reconoce explícitamente que el saber revela el sentido y permite decirlo. Lo único que Levinas pretende mostrar —y no es poco— es que el saber no es el lugar del origen del sentido, esto es, el saber no es el lugar de la articulación última de lo sensato<sup>25</sup>. Más allá de la inteligibilidad ontológica hay otra inteligibilidad. Ahora bien, si esta racionalidad alternativa es ética, debe incluir el encuentro con la alteridad, lo que Levinas denomina proximidad. Precisamente es el encuentro con el Otro lo que le pone

<sup>22</sup> Cfr. E. Levinas, *Notes sur le sens*, en *De Dieu qui...*, pág. 241.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, pág. 38.

<sup>24</sup> Cfr. E. Levinas, *Façon de parler*, en *De Dieu qui...*, pág. 266.

<sup>25</sup> Cfr. E. Levinas, *De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps*, en *Entre nous...*, pág. 161.

un límite a la aspiración totalizadora del saber teórico. La proximidad tiene un alcance cognoscitivo, pero no es generalizador sino individual, concreto o si se quiere personal. Por eso, nos dice Levinas, «a la inteligibilidad como logos impersonal, se opone la inteligibilidad como proximidad»<sup>26</sup>.

La proximidad nos habla de una razón previa a la tematización; es una razón pre-original que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, más bien el sujeto se encuentra inserto en ella. La proximidad muestra la diferencia entre yo y el otro y se patentiza como responsabilidad porque esa diferencia me constituye y, en esa medida, me impide ser in-diferente a ella<sup>27</sup>.

Levinas considera que la fenomenología debe emplearse en recuperar este sentido anterior a la ontología; sentido que desde cualquier perspectiva que se lo enfoque conduce a lo humano pues se trata de una inteligibilidad que surge en la proximidad, en la responsabilidad, es decir, en la dimensión ética. La tarea de la fenomenología no se reduce a garantizar la significación del lenguaje contra el deslizamiento y la subrogación del sentido, amenazado en su aislamiento; tampoco se reduce su tarea a controlar el lenguaje interrogando mediante la reflexión aquellos pensamientos que el lenguaje oculta y olvida<sup>28</sup>. La tarea de la fenomenología, nos dice Levinas, consiste sobre todo en

buscar de nuevo y recordar, en los horizontes que se abren alrededor de las primeras «intenciones» del dato abstracto, la intriga humana —o interhumana— en la que se concreta lo que en este ha quedado impensado (¡y que no es puramente negativo!). Dicha intriga humana es la necesaria «escenificación» de la que las abstracciones se han desgajado en lo *dicho* por las palabras y las proposiciones. Practicar la fenomenología consiste en buscar de nuevo la intriga humana o interhumana como tejido de la inteligibilidad última<sup>29</sup>.

En lo humano se encuentra el sentido o la inteligibilidad última, que permite superar la abstracción y pensar lo que en la abstracción queda impensado. En este cuestionamiento del saber como último lugar del sentido se contiene implícitamente la afirmación de otra instancia cognoscitiva, alternativa al saber, donde se produciría el sentido. La alternativa al saber o conciencia intencional recibe el nombre de 'conciencia no intencional' o 'mala conciencia'. En ella se yergue el sentido de lo huma-

<sup>26</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être...*, págs. 212-213.

<sup>27</sup> Cfr. E. Levinas, *De otro modo que...*, págs. 246-247.

<sup>28</sup> Cfr. E. Levinas, *Sur l'idée de l'infini en nous*, en *Entre nous...*, pág. 247.

<sup>29</sup> E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, pág. 28.

no, como muestra el siguiente texto que la describe con marcado acento socrático. «Lo humano es el retorno a la interioridad de la conciencia no intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir injusticia antes que cometerla y de anteponer la justificación del ser a su certidumbre»<sup>30</sup>.

Este texto nos aporta una clave interpretativa muy interesante, y es que Levinas colorea la conciencia no-intencional con tintes éticos: la justificación antes que la certeza, preferir sufrir la injusticia antes que cometerla. La conciencia no-intencional es un modo de introducir la conciencia moral aludiendo a su irreductibilidad a conciencia puramente teórica. Solo desde la conciencia moral, nos viene a decir Levinas, se puede descubrir la dimensión genuinamente humana: una dimensión de interioridad que no es intencional porque es ética.

Levinas recurre a la noción de intelecto agente aristotélico para referirse a esta racionalidad que se mueve en el ámbito de la significatividad no-ontológica<sup>31</sup>. En la proximidad con el otro aparece un sentido porque se realiza una apertura al disolver el solipsismo propio de la inmanencia. Precisamente, es el intelecto agente quien lleva a cabo esta apertura, pues viniendo del exterior constituye la actividad soberana de la razón sin comprometerla. El intelecto agente sustituye la mayéutica socrática por una acción transitiva, de modo que la razón, sin abdicar, se encuentra en condiciones de recibir<sup>32</sup>. Levinas interpreta que esta racionalidad no objetivadora, encarnada por el intelecto agente, es una perturbación de lo Mismo por parte del Otro<sup>33</sup>.

En el seno de esta racionalidad entendida como proximidad, Levinas descubre una intencionalidad muy distinta a la husserliana porque se trata de una intencionalidad de índole no-teorético que Levinas denomina Deseo. Su carácter no-teorético subraya que se trata de una tendencia al bien, más que una tendencia a la verdad. Desde esta perspectiva, el Deseo se muestra como bondad y en ese sentido el Deseo es el origen del sentido<sup>34</sup>. Y es que en la proximidad el contacto con el Infinito a través de la alteridad del Otro es el contacto con el Bien en un sentido muy preciso: el Bien no me colma de bienes pero me compele a la bondad<sup>35</sup>.

\* \* \*

<sup>30</sup> E. Levinas, *De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps*, en *Entre nous...*, pág. 170; cfr. E. Levinas, *La conscience non-intentionnelle*, en *Entre nous...*, pág. 151.

<sup>31</sup> Cfr. E. Levinas, *De Dios que...*, pág. 160.

<sup>32</sup> Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, pág. 75.

<sup>33</sup> Cfr. E. Levinas, *De Dios que...*, pág. 163.

<sup>34</sup> Cfr. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, págs. 56-57.

<sup>35</sup> Cfr. E. Levinas, *De Dios que...*, págs. 102-103.

He pretendido mostrar que Levinas, al igual que Rhonheimer, está muy lejos de la visión naturalista de la ética. Si bien es verdad que ambos llegan a ello por caminos muy diversos, los dos suscribirían que el bien no es algo que de manera innata venga de suyo; no surge sin más en el puro despliegue de lo natural. Para acceder al bien hay que salir de la inmanencia, es preciso el contacto con la exterioridad. Por otro lado, el discurso de Levinas también sugiere un tipo de inteligencia práctica —aunque nunca la denomine así— que descubre una obligación ética en el encuentro no-teórico con el otro. Ahora bien, Levinas presenta esta racionalidad no teórica con características de ultimidad: es previa a todo conocimiento posterior, pre-reflexiva, es inmediata, no requiere una aclaración posterior y constituye un límite para la racionalidad teórica. Todo ello hace pensar que Levinas se está refiriendo al entendimiento del primer principio práctico. Lo cual se corrobora si recordamos que Levinas recurre al intelecto agente aristotélico que logra la inteligencia de los primeros principios en la misma realidad —exterioridad— a la que se abre. Se trata de una penetración del entendimiento —y por eso no discursiva— en la realidad del otro.

En definitiva, he querido mostrar que desde dos perspectivas muy distintas como son las de Rhonheimer y Levinas hay una convergencia asombrosa en la confianza en la razón práctica como punto de partida de la ética más allá de un análisis metafísico, porque —como nos diría Rhonheimer— la racionalidad práctica no consiste en un estudio sobre la esencia del ser, sino que la razón práctica —añadiría Levinas—, es más bien el origen del sentido.