

LEVINAS Y SAVATER. EN TORNO AL AMOR.

Eduardo Lostao Boya. Centro Universitario Villanueva

Para perfilar en qué consiste el amor en la filosofía de la alteridad de Levinas¹, puede ser útil mostrar su relación con la ética de Savater, tal y como éste la expone en su libro *Ética como amor propio*. Savater entiende que Levinas representa en nuestros días la actitud ética más opuesta a la suya². Quisiera ahora mostrar que no es precisamente una oposición frontal lo que hay entre estos dos autores, sino que Levinas se sale en cierto modo de la alternativa ética, interés-desinterés, que condiciona el planteamiento savateriano y que, por eso mismo, puede compartir algunos de los aspectos que caracterizan la ética del amor propio, pero sin tener que renunciar por ello a otros aspectos del querer que, con toda probabilidad, para Savater sólo impropriadamente podrían llamarse amor. La comparación puede resultar interesante si se piensa que Savater dedica expresamente su libro a encontrar el fundamento de nuestras valoraciones³ y que Levinas, al hacer de la ética la filosofía primera, entiende que el amor o la justicia es de suyo lo fundamental.

La ética de Savater se basa, al menos, en estas tres ideas: a) porque somos como somos es bueno lo que es bueno⁴, b) la prioridad absoluta del amor propio: todo lo que quiero lo quiero porque es bueno para mí, c) sin proyecto de inmortalidad no hay ética⁵.

Respecto a la propuesta c), cabe decir, aunque no me detendré en este punto, que mientras que para Savater lo primero querido es la inmortalidad, para Levinas «la inmortalidad no es el objetivo del primer movimiento del Deseo, sino el Otro, el Extranjero»⁶. La filosofía de Savater es el vivo ejemplo del paganismo y como tal entiende que la inmortalidad es lo más alto. El contexto de esta filosofía del amor propio es lo que se va a explicar al hilo de la prioridad absoluta del amor propio y de la idea, que cabe deducir del planteamiento de Savater, según la cual porque somos como somos es bueno lo que es bueno; idea esta última que en la filosofía de Levinas, en parte en *Totalidad e infinito*, pero sobre todo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, encuentra una sólida oposición.

¹ La palabra *amor* es suficientemente vaga como para que se pueda considerar que toda la metafísica de Levinas, quien hace de la ética la filosofía primera, es una reflexión sobre el amor. Aquí sólo se propone uno de los modos posibles de abordar la cuestión. Sobre el eros en el pensamiento de Levinas resulta de especial interés: A. Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 1997.

² F. Savater, *Ética como amor propio*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1988, p. 81.

³ F. Savater, *Ética como amor propio*, p. 23.

⁴ Interpreto de ese modo el siguiente texto de Savater: «lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere; pero el hombre no puede querer cualquier cosa, sino que quiere de acuerdo con lo que es» (*Ética como amor propio*, p. 26).

⁵ F. Savater, *Ética como amor propio*, p. 28.

⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 87.

Para Savater, el fundamento de la razón práctica, fundamento a cuya búsqueda está expresamente dedicado su libro, es el amor propio, término con el que este filósofo pretende mitigar las connotaciones peyorativas del vocablo *egoísmo*, pero sin querer con ello significar nada distinto, sino sólo evitar malinterpretaciones. El egoísmo no es sólo bueno: es la fuente de la moral; no es un predicado despectivo. El egoísmo viene a ser, en resumen, lo que canaliza el despliegue de una subjetividad que emerge en un proyecto de inmortalidad y vive sin freno lo bueno y lo justo sin que la muerte represente una objeción a ninguno de sus actos. Egoísmo significa que querer es quererse, que quererse es lo único que pone en acción al sujeto y que todo lo que quiere el sujeto lo quiere como expansión del amor propio que se profesa: «A la voluntad —dice Savater— nada la pone en acción salvo ella misma, no tiene miramientos más que para sí misma, nunca renuncia a nada salvo para crecer mejor, no se quiere más que a sí misma. Y nunca se olvida del ser (...) porque su querer es el más agudo *tomar en cuenta* lo que hay y el hecho de que lo hay»⁷.

Pero interesa ver el sentido de la alteridad en esta propuesta savateriana, que es algo parecido a la reinserción social de algo parecido al superhombre: «Las obligaciones virtuosas hacia nuestros compañeros de sociedad, englobadas bajo el término genérico de *solidaridad*, no son incompatibles con el egoísmo, sino que derivan de su adecuada comprensión. (...) El egoísmo de un ser social no puede no ser social, lo mismo que el egoísmo de un ser corporal no puede no ser corporal»⁸. Con más detalle: «Precisamente, la dimensión más ética del amor propio es el *reconocimiento* de lo humano por lo humano, el reconocimiento del hombre en el hombre, requisito básico de la *filia* comunitaria»⁹.

Las críticas a esta posición defendida por Savater suelen ser bastante previsibles y normalmente inciden sobre la idea de que esa clase de comprensión de la sociabilidad se presta con facilidad a toda clase de atajos y reduccionismos, de tal modo que el diámetro de nuestros paraísos artificiales podría llegar a ser suficientemente estrecho como para, a la vez que garantiza esa sociabilidad que requiere la voluntad savateriana, dejar que extramuros caiga el hombre en el olvido. Pero, al margen de eso, ocurre sobre todo que la discontinuidad de la alteridad no queda muy clara: lo otro deseable, bueno y absoluto en la relación que mantiene con el sujeto sería, en el pensamiento de Savater, una noción necesariamente absurda. En síntesis: el sujeto savateriano no puede querer nada al margen de su efectiva o posible colaboración en el incremento o conservación del amor propio de dicho sujeto.

Para Levinas, en cambio, es posible querer de otro modo, es posible Desear lo otro absolutamente otro; porque, según Levinas, *la manera del bien es la relación entre absolutos que se absuelven de la relación*, entre seres que se relacionan, pero que se relacionan sin dejar de ser absolutos y que, precisamente, llegan a cumplir su absolución más radical en dicha relación¹⁰. Pero parece claro que si cabe desear en un orden absolutamente otro con respecto a aquel en que se deseaba, la ética no está cumplida. Por eso se ha dicho antes que, al contrario de lo que piensa Savater, Levinas no representa la postura antitética a la suya, ya que hay un deseo que todavía puede ser cuestión para una voluntad cumplida en

⁷ F. Savater, *Ética como amor propio*, p. 329.

⁸ F. Savater, *Ética como amor propio*, p. 39.

⁹ F. Savater, *Ética como amor propio*, p. 330.

¹⁰ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 59-60, 309-10.

el hombre savateriano. Y, más concretamente, se puede decir que el ideal ético que propone Savater es, en cierto modo, el punto de partida de la ética, metafísica, de Levinas. A este respecto, dice Savater: «En este ideal del yo, los hábitos regulares —tradicionales por decantación secular— del reconocimiento de lo humano por lo humano superan su menesterosidad de condiciones imprescindibles para la perseveración requerida por el querer (ser) y se alzan hasta convertirse en opciones asumidas por sí mismas, incondicionalmente (...) En este nivel, el amor quiere aquello de lo que su humanidad depende, pero como si ya no dependiera de ello, como si agradeciera una independencia inatacable recién conseguida, manteniendo la libre reverencia a lo que le fue una vez imprescindible como miembro de su sociable especie. *El ideal de excelencia ética es la liberación simbólica del individuo de sus condiciones de posibilidad como ser humano para elegir las ahora como dones y regalos, no por necesidad sino por sobreabundancia*»¹¹.

Es precisamente este sujeto, ufano y sobreabundante en el sentido descrito, el que a juicio de Levinas es ya capaz, y no antes, de ponerse en marcha hacia el Otro. Levinas entiende, en su particular polémica contra el idealismo, que la libertad y el pensamiento le vienen al hombre de su separación respecto del absoluto¹². Las dimensiones metafísicas de esta separación recogen, según él, el sentido de la palabra *creación*. Pero por lo que aquí interesa, cabe decir que en su pensamiento es precisamente la separación del sujeto respecto de lo absoluto lo que posibilita que dicho sujeto se relacione con lo Otro como tal, como absoluto; es decir, la separación es lo que posibilita que el sujeto no esté referido a lo absoluto según la forma de la necesidad metafísica, precisamente porque el sujeto no lo necesita. El hombre no tiene necesidad de Dios. Por eso el hombre, dice Levinas, no desea a Dios, si por deseo se entiende un modo de la voluntad en el cual la tensión desiderativa proviene de una carencia radical de la subjetividad, que se subsanaría en un proceso destinado a conseguir la identidad total con aquello que al sujeto le faltaba para ser libre¹³. El hombre no es libre en el mismo sentido en el que el Todo hegeliano es libre, porque no hay nada que lo limite, sino que, precisamente porque es libre, no existe algo así como un Todo de lo real; por eso dice Levinas que el pensamiento, o sea, la apertura a todo lo que es real, proviene de la separación y de la consideración de lo Otro: lo dice porque lo real es plural —en concreto, pluralidad de sujetos— y, por tanto, pensar lo real, estar abierto a la infinitud de lo real, es considerar lo Otro. En este contexto, se entiende que Levinas diga que el alma del hombre es naturalmente atea¹⁴; pero no porque para ella Dios no tenga sentido, sino porque está absuelta y su relación con Dios se basa en su propia independencia.

La descripción que Levinas hace de esa independencia es lo que coincide con el ideal ético de Savater al que antes se ha aludido, y que por eso, en el planteamiento de Levinas, funciona como condición de posibilidad de la relación con aquello que no necesitamos. A esta relación con lo Otro se refiere Levinas con la palabra *Deseo*, pero con mayúscula, para diferenciarlo del deseo-necesidad. Así, dice Levinas: «En la separación —que se produce (...) por el egoísmo, por la felicidad en la que se identifica el Yo— el Yo ignora

¹¹ F. Savater, *Ética como amor propio*, p. 42.

¹² E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 127.

¹³ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 57-8, 76-87.

¹⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 82.

al Otro. Pero el Deseo de lo Otro, por sobre la felicidad, exige esta felicidad, esta autonomía (...). El yo dotado de vida personal, el yo ateo cuyo ateísmo es sin carencia y no se integra en ningún destino, se sobrepasa en el Deseo que viene de la presencia del Otro. El Deseo es deseo en un ser ya feliz: el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo¹⁵. Estos textos son claros; más que un contrario, el ideal savateriano es para Levinas la condición de posibilidad del Deseo. Sin embargo, a pesar de que las citas puedan ser claras, sería injusto zanjar aquí la cuestión.

Savater afirma, en definitiva, que querer es quererse; dicho de otro modo, que yo no puedo querer sin quererme. Y esto parece muy cierto, pues, por decirlo de algún modo, uno no puede desprenderse inopinadamente de su voluntad, so pena de no estar queriendo nada: «yo te quiero, soy yo», decía Salinas¹⁶. Si la observación es oportuna es porque Levinas recurre con frecuencia a la noción de desinterés¹⁷, pero esta idea no sólo es en extremo ambigua, sino que, a mi entender, tampoco recoge bien la propuesta levinasiana, que es en verdad una defensa de la subjetividad, la exaltación de una subjetividad «capaz» de Otro.

Si querer no es quererse, más bien parece que no se está queriendo nada. En esto Savater tiene razón. Como también es lo que dice Levinas, la palabra *desinterés* es desafortunada. Pero si sólo se quiere como dice Savater, la ética no está cumplida. El problema que tiene Savater para dar el salto y admitir lo Otro, reposa en su comprensión de lo propio. Como se dijo al principio del texto, él entiende que porque somos como somos es bueno lo que es bueno. Es lo que tiene que pasar cuando se pretende encontrar el fundamento o la raíz de nuestras valoraciones. Al pretender hacerlo se está entonces buscando una justificación de lo bueno basada en algo distinto de lo bueno, de modo que al final no se puede sino dar una versión, un tanto peculiar, de lo que en algunas corrientes se denomina naturaleza. Para, inmediatamente después, absolutizar el valor de esa propiedad a la cual queda referida todo lo demás.

Savater pone una diferencia: yo, que soy, y algo otro, que quiero. Pero si resulta que hay una situación en la que yo sólo soy yo frente a Otro, dicho de otro modo, una situación en la que la autoconciencia no es previa a lo Otro, sino que eso Otro, en vez de presentarse *ante* o *frente a* esa mi conciencia, o mi ser, me lo muestra más allá de lo que estaba en mi poder vislumbrar, entonces el naturalismo pagano de Savater es insuficiente y tenemos, en cambio, la posición de Levinas. Es decir, si se piensa, como Levinas, que la manera del bien es la relación entre absolutos que se absuelven de la relación, entonces se está afirmando que la diferencia es constitutiva de la autoconciencia humana, que no hay un yo cuya identidad solitaria nos fuera dado conocer, de modo que la ética pudiera

¹⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 86.

¹⁶ P. Salinas, *La voz a ti debida*, Castalia, Madrid, 1989, p. 64.

¹⁷ Ya en *Totalidad e infinito* usaba Levinas este término (p. 74), mas fue en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* cuando lo utilizó como pieza clave de su filosofía. Pero debe advertirse que ahí *desinterés* no tiene nada que ver con lo opuesto al amor interesado, en el sentido en el que esta oposición ocupó la clásica disputa sobre el amor puro. Levinas recurre a esa palabra porque sus resonancias etimológicas significan despreocupación por el ser y le sirven para ejemplificar su concepción del Bien, del Bien que, a su juicio, desborda los parámetros de la ontología, representada para Levinas por el Heidegger de *Ser y Tiempo*. Levinas no quiere con ello abogar por una destrucción de la subjetividad, sino apuntar que las dimensiones de la subjetividad son más profundas que las de ese ser al que él se refiere con la palabra *des-inter-esse*.

quedar fundada al referir todas las valoraciones a su concordancia con la identidad de ese sujeto que sabe quién es, y que, en último término, tanto la alternativa entre el amor propio y el desinterés, como la idea de que cabe llevar a cabo una fundamentación de la ética, carece de sentido. Terminaré con estas dos últimas cuestiones.

En primer lugar, Levinas se sitúa más allá de la disyuntiva entre el amor propio y el desinterés porque en la filosofía de la alteridad la bondad no reposa sobre entes monádicos, y por eso absueltos, sino sobre seres libres que cumplen su absolución precisamente en la relación, de modo que su irreductibilidad se gesta al mismo tiempo que su vinculación a lo Otro. En este orden de discurso el planteamiento se podría sintetizar así: si hubiera diferencia en la relación de amor, si fuera distinto quererse y querer lo Otro, uno de los términos sucumbiría: o el Otro, por no ser propio, es indeseable, y no regiría como un Otro absoluto, o quererse es un gesto radicalmente perverso, y quien no regiría como un absoluto sería ahora el sujeto. Pero si la relación no muere, si los términos no sucumben, si la diferencia es constitutiva de la autoconciencia humana, si se trata de una relación entre los libres y absueltos, entre absolutos, no hay diferencia por lo que respecta al quererse y al querer lo Otro. Por eso usa Levinas la noción «ser para otro»¹⁸. En síntesis: para que haya diferencia el amor no puede ser diferente. El título del libro de Salinas al que antes se ha aludido, *La voz a ti debida*, recoge —con perdón del poeta— la conjunción entre autoconciencia y diferencia.

En segundo lugar, Levinas no intenta en ningún momento llevar a cabo una fundamentación de la ética. No tendría mucho sentido intentar buscar una fundamentación de la ética cuando se dice que el único modo que tenemos de saber quiénes somos son aquellas experiencias a las que uno pretende buscar un fundamento.

Eduardo Lostao Boya
Centro Universitario Villanueva
Claudio Coello 17
28001 Madrid

¹⁸ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 271 y 309.