

# Escepticismo y política en Levinas

Daniel Barreto González

No es necesario ser un profundo estudioso del pensamiento de Emmanuel Levinas para conocer su visión de la historia de la filosofía occidental: la continuidad y coherencia de la filosofía reside en la anulación de cualquier forma de alteridad o diferencia. De Parménides a Heidegger, el trabajo filosófico estaría de acuerdo en bloquear la entrada y salida de cualquier exterioridad no controlable o irreductible a sistema. Lo que Levinas llama «totalidad<sup>1</sup>», figura filosófica que considera asociada a los totalitarismos políticos modernos, recibiría su sobredeterminación de sentido, su apología misma, por y en la historia de la filosofía. La operación filosófica trataría de extirpar, desde sus comienzos, cualquier cuerpo extranjero o extraño, malestar al que trata de sustraerse asimilando y volviendo enteramente disponible la alteridad.

Esta condena tajante de la historia de la filosofía —profundamente antiheideggeriana, por un lado, puesto que el ser es concebido como horizonte de la inteligibilidad totalitaria, pero al mismo tiempo fiel al gesto heideggeriano de abarcar la historia de la filosofía como un todo cohesionado por el olvido de la pregunta por el ser— localiza rápidamente una serie de excepciones filosóficas que jalonan, sin disolverse en ella, la historia del pensamiento, especialmente: la «idea de Bien más allá del ser» de Platón; la idea de infinito en Descartes, que da

1 Cf. *Totalidad e infinito*, trad. Daniel Guilloit, Sígueme, Salamanca, 1999.

a pensar más de lo que es capaz el *cogito*, y la prioridad de la razón práctica kantiana frente al nivel de la razón científica.

El juicio condenatorio de la filosofía como cancelación de la alteridad y el reconocimiento de la inspiración para su trabajo de esas excepciones filosóficas que salvan la alteridad para la filosofía, son aspectos de un mismo gesto que se sabe y se quiere, paradójicamente, filosófico (recordemos al respecto su recuperación de la noción de «filosofía primera» como ética). De ahí la ambigua condición de la filosofía en el pensamiento de Levinas, tal y como se tematiza en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*<sup>2</sup>; quizá la reflexión sobre el tema que aquí nos interesa, el escepticismo, pueda ayudar no a disolver este carácter ambivalente, sino a afianzarlo con mayor densidad.

El escepticismo, tal y como se plantea en *De otro modo que ser*, no parece encontrarse entre los temas más abordados por los estudiosos y lectores de Levinas. Nos aventuramos a afirmar que ello puede deberse a cierta canalización estereotipada de determinados motivos levinasianos, lo que tiende a rebajar y licuar en una especie de discurso bienpensante, bienintencionado y cómodo, asuntos más complejos y exigentes que eso. Y, sin embargo, en *De otro modo que ser* encontramos, en una sección titulada justamente «Escepticismo y razón», la siguiente tesis:

La historia de la filosofía occidental no ha sido más que la refutación del escepticismo tanto como la refutación de la trascendencia<sup>3</sup>.

El juicio sobre el conjunto de la historia de la filosofía aparece ahí claramente ligado a la fortuna histórica del escepticismo. Escepticismo y trascendencia habrían compartido un destino común, de Parménides a Heidegger: Una afirmación como la

2 Trad. Antonio Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca, 1999.

3 Op. cit., p. 249.

citada creemos que ya justifica, en el interior del pensamiento de Levinas, un cierto énfasis de atención sobre el escepticismo. Se trataría aquí, por tanto, de atender esa relación entre escepticismo y trascendencia o alteridad. ¿Por qué los vincula y hace solidarios Levinas? Ésa será nuestra primera pregunta. Y no ajena a ésta, sobre todo si mantenemos el interés por la interpretación de la historia de la filosofía, y apuntando a la cuestión de la ambigüedad de ésta ante la alteridad, se plantearía lo siguiente: por más que la filosofía sea refutación del escepticismo, ¿no es éste una operación principalmente filosófica?

Veamos la primera cuestión, cómo se presenta en *De otro modo que ser* y a dónde puede llevarnos. La razón filosófica (veremos que esta aparente redundancia en Levinas tiene sentido), el concepto, significa una relación de coherencia entre dos términos en apariencia separados, diremos entre uno y el otro. La verdad de la razón es co-implicación, ajuste armónico entre estas dos instancias separadas. El brillar del sentido, la racionalidad, es *correlación* por la que el otro pasa a igualarse con el uno. Este acuerdo que sobrepasa la diferencia hasta convertirla en momento de la armonía es un *tema*. El peso propio de este acuerdo se organiza formando un sistema, entendido como referencia simétrica y recíproca del uno al otro y del otro al uno.

La racionalidad, el trabajo de la inteligibilidad, es el movimiento de indiferenciación, el barrido de la alteridad. Así surge el poder de lo inteligible mismo. Éste, en tanto correlación, se encuentra a su vez doblado por un agente que lo comprende, lo engloba, una tercera correlación que lo repite: el sujeto cognoscente, la conciencia intencional, en Husserl, que envuelve en su foco de comprensión los términos enlazados, destinados el uno para el otro. La manera propia del doblar la correlación es la representación, es decir, el agrupamiento en el presente, la sincronización de lo que se disemina y disgrega. La representación es en ese sentido el intento de anular el tiempo, que como tal es diseminación y trascendencia. Las correlaciones traen brutalmente todo al presente, la re-

presentación convierte en «todo» al pasado y futuro incontrolables, los vuelve extensiones del presente.

Saber a ciencia cierta, racionalmente, es hacer presente, sincronizar o, dicho de otro modo, anular el malestar de la alteridad temporalmente no coincidente. Pero si el presente de la conciencia marca lo actual como resultado de un esfuerzo por reunir lo perdido o lo inédito, entonces no es seguro que el comienzo coincida con el presente de la conciencia. Su esfuerzo «presentificador» deja el rastro inasible de una diacronía, de una anterioridad sin presente ni *presente pasado*, ni *futuro anterior*, una anterioridad antes del pasado.

Ese tiempo inmemorial apunta, dice también, una correlación, pero radicalmente distinta a la que tiene lugar en el horizonte del ser, de lo inteligible, de la armonización sujeto-objeto. Levinas llama a esa relación «proximidad», responsabilidad, razón pre-filosófica que dice «el uno-guardián-de-su-hermano». Esta otra relación, pre-original, guía y hace posible, a pesar de su radical discontinuidad con ella, la correlación digamos «teórica» que describimos antes. La relación por excelencia, la proximidad responsable hasta la sustitución<sup>4</sup>, contradice, quiebra toda homogeneización sincrónica entre el uno y el otro. Es decir, desmonta aquello que hace posible. Aporía irresoluble. La proximidad, anterior a mí, pues me constituye como *Yo* o *Sí mismo*, exige convertirme en rehén del otro sin esperar reciprocidad alguna, sin que se pierda —o precisamente por ello— en absoluto su alteridad. La responsabilidad es apología de la desigualdad entre el mismo y el otro, no-indiferencia como diacronía que la conciencia no puede reunir en un presente por ella producido. Y, sin embargo, esta temporalización de la relación hace posible la correlación de lo inteligible mismo: la razón filosófica.

El lenguaje, el *Decir* de la proximidad, no dice nada, no une para fabricar sentido, sino que mina su unidad presente:

---

4 Op. cit., pp. 163-203.

Significaciones estas en las que se encuentra trastocado todo el contexto del cual se ha descrito su inteligibilidad<sup>5</sup>.

La distinción entre el *Decir* y lo *Dicho* es clave para entender este desfase de la proximidad respecto de la razón de lo inteligible y también especialmente para acercarnos al escepticismo en *De otro modo que ser*. Lo *Dicho* transmite la racionalidad de la igualación, la coherencia del sistema de referencias recíprocas, considera el lenguaje algo así como un contenedor que transmite ideas que pretenden valerse de por sí más allá de la comunicación. En cambio, el *Decir* significa una razón previa a la intelección, exposición pasiva del cuerpo que constituye al yo como rehén del otro. Por eso escribe Levinas:

Exigir que una comunicación tenga la certeza de ser entendida es confundir comunicación y saber<sup>6</sup>.

Sin embargo, la fuerza que se opone a la interrupción del sistema del presente impone violentamente el régimen del orden y del sentido. Ahí reside la tarea del Estado. Es importante considerar el papel del Estado para comprender a qué obedece la aparición y la fuerza del escepticismo en *De otro modo que ser*.

El sentido reunido en la representación se identifica con el monopolio de sentido que genera la política. La cancelación filosófica de la alteridad incontrolable, no coincidente con ningún presente, tiene su traducción en el nivel estatal. La violencia ejercida por el Estado va contra el tiempo, contra la alteridad que agrieta la constitución de su inteligibilidad. Esta traducción no implica anterioridad de la filosofía con respecto a la política, de la lógica con respecto al Estado, sino bidireccionalidad simultánea, movimiento recíproco que las hace desde siempre aliadas. El Estado es el intento de detener cualquier

5 Op. cit., p. 246.

6 Op. cit., p. 247.

diacronía, cualquier diferencia. Para ello se sirve de la expulsión, la encarcelación, la expatriación y también de la medicina:

En la asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y la medicina, es donde se supera la ruptura del discurso. El interlocutor que no se somete a la lógica es amenazado de prisión y asilo o sufre el prestigio del maestro y la medicación del médico; la violencia, la razón de Estado o el acercamiento aseguran al racionalismo de la lógica una universalidad y a la ley su materia sumisa<sup>7</sup>.

Desde luego, estamos lejos aquí del pensamiento edificante por el que se trata a menudo de hacer pasar la filosofía de Levinas. Esa visión de la alianza entre medicina y Estado, y también el sistema educativo, como represores de una «materia sumisa» y sometida, trae a la memoria fácilmente los análisis de Michel Foucault, la categoría de la «biopolítica» y su desarrollo reciente en el pensamiento sobre la modernidad en Giorgio Agamben. Esta aparente semejanza no debe hacer olvidar hacia dónde conduce Levinas su discurso sobre el Estado y qué lo ha llevado ahí. La superación de la alteridad o la trascendencia temporal pone en marcha el trabajo de representación, diríamos, de la «filosofía estatal». Pues bien, el escepticismo, la palabra del escéptico, viene a hacer temblar la unidad compacta de la razón, el sentido corporizado en el orden político. El escepticismo descalifica, en última instancia sin aducir razones, pero sin guardar silencio. Su palabra habla sin contribuir a realizar el saber; la correlación entre el mismo y el otro, la unificación de pasado y futuro en el presente. El discurso escéptico introduce en el peso y relleno interno del ser una falla, un escape por el que entra la huella del tiempo como alteridad, una «razón» sin saber ni conocimiento.

El escepticismo dice «no» despreciando la relación dialéctica con el «sí». La dialéctica es puesta entre comillas, a dis-

---

7 Op. cit., pp. 250.

tancia del lenguaje. Y esto, desde el punto de vista de la razón, es la locura, el error: Según el canon de la razón, el escéptico debería callar; puesto que no habla dialécticamente, el silencio debería ser la consecuencia lógica de separar; en su desencanto, negación de afirmación.

Y, sin embargo, identificamos al escéptico por la insistencia de su discurso. Esta posibilidad significa de otro modo que una correlación sistemática, la fuerza del *Decir* más allá y sobre todo *Dicho*. El lenguaje que no dice nada, que no sabe, pero se da como signo al otro, sostiene la palabra viva del escéptico. Como si el discurso escéptico estuviese más cerca de la primera palabra que cualquier idea. Por eso, en ese contexto, Levinas llega a afirmar: «El lenguaje es ya escepticismo»<sup>8</sup>.

El escepticismo aparece como una fuerza alteradora, cómplice de la trascendencia, que deshace y disemina el sentido. La descomposición de la unidad pretendidamente sincrónica se separa entonces de la violencia intrínseca al movimiento de unificación lógica, por tanto, debe resultar espinoso e incómodo para el sistema de razones de Estado. ¿No es el gesto escéptico entonces análogo a la deconstrucción practicada por Jacques Derrida? Así nos lo dan a pensar las lecturas deconstructivas de la historia de la filosofía como puesta en crisis de la unión perfecta y simétrica entre texto e idea, la negación de la muerte del texto en la verdad independiente de la idea, y en la continuidad de oposiciones paralelas que ello implica, la crítica del sometimiento del cuerpo y de la materia a un supuesto significado central basado en la presencia de la voz a sí misma. La escritura sirvió estratégicamente a Derrida para desenmascarar la violencia que significa el simulacro de presencia propuesto en la priorización de la oralidad y su represión violenta de cualquier alteridad que escape al cálculo, al control, la palabra como salida de sí. La fuerza del discurso escéptico, que lleva el recuerdo del lenguaje como *Decir* más allá del *Dicho*, no parece lejano al gesto deconstructivo.

8 *Ibíd.*

Creemos que el propio Levinas alude sin nombrarlo a *La voz y el fenómeno* de Derrida, justo al ocuparse del escepticismo:

La reflexión del discurso sobre sí no lo encierra en sí mismo. La totalidad, que engloba toda escatología y toda interrupción, habría podido cerrarse si fuese silencio, si el discurso silencioso fuese posible [...] ¿es verdaderamente posible el discurso silencioso consigo mismo? El sí mismo es la no-indiferencia a los otros, signo dado a los otros. Todo discurso, incluso el dicho en la interioridad, está en la proximidad y no abarca la totalidad<sup>9</sup>.

Se diría que Levinas rescribe ahí y contesta la teoría husserliana del signo, cuyas consecuencias explica así Derrida:

Pues Husserl [...] considerará el lenguaje en general, el elemento del logos, incluso bajo su forma expresiva, como acontecimiento secundario, y sobreañadido a una capa originaria y pre-expresiva de sentido. El mismo lenguaje expresivo debería sobrevenir al silencio absoluto de la relación consigo mismo<sup>10</sup>.

Independientemente de esta similitud posible entre escepticismo y deconstrucción, vemos ahora en qué sentido la refutación del escepticismo se vincula para Levinas con la neutralización de cualquier alteridad. La razón an-árquica, la proximidad, es la fuente del lenguaje, no la idea que se transmite en el ropaje del significante como cuerpo vacío. El lenguaje como escepticismo, don expuesto sin idea, significa la corporalidad del sí mismo, su materialidad interpelada y expuesta. El discurso escéptico, como huella de alteridad, es la ruptura del presente y de la idea por el retorno del lenguaje y el tiempo.

Este énfasis en la consideración del escepticismo, la concentración de la mirada en la palabra del escéptico dentro

9 Op. cit., pp. 252.

10 *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1995, p. 123.

del contexto del pensamiento de Levinas, nos suscita la pregunta por su condición filosófica y política. Como hemos visto, en *De otro modo que ser*, la filosofía y la política se co-implican. Preguntar por la identidad filosófica de un discurso y esclarecer su posible sentido político van juntos.

Dentro de la visión quizá demasiado abstracta y general con la que Levinas da coherencia a la historia de la filosofía, marcada por la radical excepcionalidad de ideas que señalan el camino a un pensamiento transontológico y que por ello salvarían la filosofía de un totalitarismo congénito, ¿qué lugar ocupa el escepticismo? ¿Por qué no lo sitúa Levinas en la herencia de puntos extraordinarios que interrumpen el *continuum*? Retorno de lo diacrónico inmemorial en el seno del propio discurso filosófico, el escepticismo no se entiende, como negación no dialéctica (si esta expresión es posible), sin referencia a la reunión de sentido, a la correlación lógica de la que descreo, no hay por tanto escepticismo *fuera* de la filosofía, aunque lo plantee Levinas precisamente aquí como recuerdo de un *afuera* de la filosofía. El escepticismo sería entonces un momento indispensable, fuera de cualquier serie, ciertamente, en la posibilidad misma de la filosofía, en el discurso del sentido, de la correlación, que, no lo olvidemos, no se trata simplemente de condenar como una caída en lo inhumano violento, sino como el surgimiento del tercero, la justicia como posibilidad de comparar los incomparables y sostener la organización social<sup>11</sup>.

Ahora bien, esta fuerza que deshace todo sentido y permite seguir hablando más allá y más acá de la unidad ya insti-

---

11 En ese sentido escribe Levinas: «El tercero introduce una contradicción dentro del decir, cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en sentido único. Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto [...]», *De otro modo que ser*, p. 236.

tuida filosófica y políticamente, ¿es sólo otra excepción en la filosofía o más bien el discurso filosófico mismo? La puesta entre paréntesis de la naturalidad del sentido, la conversión de la mirada al descubrimiento de lo inexplicable, lo no referible a causa o razón, ¿no es la aportación de cada nueva irrupción filosófica importante? Pensar a partir de lo extraordinario de modo que pueda impugnarse el sentido oficializado por cualquier filosofía puede ser también un modo de comprender el gesto filosófico por excelencia. No como reunión de sentido, sino como el descubrimiento de la artificiosidad de su construcción. Tanto la *epojé* husserliana como la deconstrucción, se diría, conectan con esta fuerza que suspende la naturalidad de las cosas, desnaturalización que nos recuerda el retorno del escepticismo según *De otro modo que ser*.

Cabe preguntarse por un posible sentido político o de crítica a la política propio del escepticismo. El lugar de aparición del discurso escéptico en Levinas ya lo da a pensar así. Des-hacer el sentido y seguir hablando en virtud del no-sentido, interrumpir el presente de lo inteligible resiste la violencia que acompaña la tematización, el orden propio de lo *Dicho*. Y, sin embargo, es imposible construir, diríamos, una «política escéptica»; para Levinas, pese a todo, la centralidad de un Estado que se asienta sobre una unidad temporal, que controla y administra las diferencias que puedan desestabilizar su autoridad es necesaria e irrenunciable. La difícil relación sin traducción entre ética y política en el pensamiento de Levinas, quizá políticamente demasiado abstracto –pero no por ello simplemente apolítico–, se repite en el discurso escéptico. No es posible construir una política basada en una interrupción del sentido que coloca por encima de cualquier condición la proximidad de la responsabilidad ética, pero es imprescindible la posibilidad de dirigir sobre el orden del Estado la escucha del discurso descreído del escéptico sobre el presunto valor absoluto y cerrado del orden establecido mismo. Como si el no-crear hasta el final en la política ayudara a hacerla posible.

La concepción del escepticismo, y ésta es nuestra propuesta interpretativa, expresa la radical ambigüedad o el carácter aporético que, para Levinas, tienen la filosofía y la política en relación con un pensamiento de la alteridad.