

Discusión sobre  
 PATRICIO PEÑALVER,  
*ARGUMENTO DE ALTERIDAD.*  
*LA HIPÉRBOLE METAFÍSICA DE EMMANUEL LÉVINAS*  
 (Caparrós, Madrid, 2001)

I  
 ONTOLOGÍA DEL PENSAMIENTO HETEROLÓGICO  
 UNA LECTURA DE E. LÉVINAS EN EL HORIZONTE DE LA *SHOAH*  
 Y LA DIFERENCIA DE LO GRIEGO Y LO JUDÍO

José A. Zamora

En este breve comentario al libro de Patricio Peñalver voy a comenzar refiriendome al último capítulo, al que lleva el título de ‘Los excesos de Lévinas’. Y quiero comenzar por este capítulo porque en él se ofrecen algunas claves que juzgo importantes para todo acercamiento al pensamiento de Lévinas, o a su escritura, y, como no, a la ayuda que Patricio Peñalver nos ofrece para leerla. Estoy pensando en la referencia a la *Shoah*, signatura histórica poco utilizada por la historiografía filosófica convencional, por lo general bastante refractaria a las quiebras históricas como referente de su periodizaciones. Sin embargo, el horizonte de la catástrofe del genocidio judío no es un dato contextual más, como cuando mencionamos otros contextos históricos para situar un pensador en el tiempo. La *Shoah* representa un horror extremo con el que ha de medirse, o al menos intentarlo, toda filosofía que no quiera caer bajo la sospecha de asemejarse a la música con la que los oficiales de la SS solían acompañar el camino de las víctimas hacia las cámaras de gas. Lévinas —que en su brazo llevaba tatuado el nº 1492 del campo de concentración situado en el Brezal de Lüneburg (cifra tan significativa para nosotros, pero que aquí debe hacernos pensar sobre todo en la expulsión de los judíos de España)— nos releva en *Ética e Infinito* que toda su vida trascurió en un presentimiento de los horrores nacionalsocialistas y en el recuerdo insuperable de los mismos. Quizás, por eso, no sea demasiado aventurado decir que el centro permanentemente presente en su pensamiento, aunque sólo esporádicamente convertido en tema explícito, sea la experiencia de la *Shoah* y la pregunta por sus consecuencias no sólo para el judaísmo después, sino para el conjunto de la civilización occidental y la filosofía que representa su conciencia refleja. Sólo desde este foco es posible hacer justicia al *novum* del pensamiento levinasiano sin sucumbir a la tentación de una traducción reductora a viejas formas discursivas que acechan permanentemente, y que Patricio Peñalver mantiene a raya sin concesiones a lo largo de todo su libro, presidido por el rechazo necesario de toda comprensión precipitada de unos textos ni arbitraria ni artificialmente difíciles. El entender demasiado rápido, nos quiere decir el autor, aunque esté presidido por una actitud afirmativa y simpática, conduce inevitablemente a traicionar los textos.

La otra clave que resulta imprescindible para acercarse al pensamiento de Lévinas es la referida a la relación entre lo griego y lo judío. Como advierte Patricio Peñalver no se trata, como por cierto hemos acostumbrado a hacer en la tradición cultural occidental, de una relación entre lo filosófico y lo religioso: lo primero proveniente de Atenas, lo segundo de Jerusalén. Esta separación de género a fuerza de pedagógica y facilitadora resulta falsa. Lo griego y lo judío no son dos géneros

limpiamente distintos y paralelos, sino «dos espacios en una misma página» (p. 240), convocados al exceso, a ir más allá de sí, a interpelarse y contaminarse, pero a no disolverse en una reconciliación traicionadora de ambos. Y esto no por algún tipo de justeza historicista, sino porque como sospecha el propio Lévinas, quizás Auschwitz haya sido producido por la civilización del idealismo, y está por ver si la filosofía puede ser otra cosa que idealismo, por ver y por intentar que lo sea. En cualquier caso, Auschwitz es inseparable de la racionalidad egológica y de la coacción a la identidad que ella pone por obra. El recurso al pensamiento judío no es pues caprichoso, ni depende sólo de la pertenencia de Lévinas al pueblo víctima del mayor genocidio en la historia occidental. Auschwitz es la negación de la transcendencia que irrumpe en el rostro del otro. De ahí la exigencia de pensar esa negación, de enfrentarse a la tradición filosófica occidental para escrutar los caminos que conducen a la catástrofe, para intentar atisbar grietas y quiebras por las que escapar al imperio de la identidad, para buscar argumentos de alteridad.

Esto exige reconocer en el judaísmo no meramente una fuente de creencia religiosa dispuesta a verterse en los moldes conceptuales de la filosofía, sino como una «aventura intelectual» diferenciada (p. 175). Pero esta exigencia no puede desentenderse de la ontología, abandonarla con un hierro viejo e inservible, porque eso sería sucumbir la ingenuidad de ignorar su poder, la capacidad de sobrevivir a su muerte tantas veces anunciada y celebrada en la historia del pensamiento filosófico. La irreductibilidad de la experiencia escatológica del profetismo judío no dispensa pues a Lévinas, como resalta Patricio Peñalver, de buscar su traducción al «*medium* de la universalidad que es la ontología filosófica» (p. 178). Tarea ciertamente aporética llevada a cabo en *Totalidad e infinito*, obra cuya lectura ocupa gran parte del trabajo que comentamos, a vueltas con una negatividad que no debe ser absorbida por una totalidad capaz de hacerla productiva y a vueltas también con la alteridad infinita de lo Otro que se resiste tanto a ser confundida con una infinitud teológicamente positivizada como a refugiarse en una renuncia al lenguaje emparentada con la teología negativa. Apoyado en la crítica de Derrida, deletrea Patricio Peñalver la confrontación de Lévinas con Hegel, Husserl y Heidegger, para evidenciar la «incoherencia entre su intención heterológica y su discurso filosófico» (p. 184). Pero quien, habituado en exceso a medir el pensamiento desde su capacidad para evitar contradicciones performativas, celebre esta constatación como prueba de un fracaso, quizás subestime apresuradamente la “paciencia” de la intención heterológica.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, reconoce y señala Patricio Peñalver el esfuerzo de abordar este problema por medio de la tematización de la inadecuación entre el Decir y lo Dicho. Los *tropos* del lenguaje ético, de la responsabilidad por el otro contraída antes de poder haber sido asumida, exige una transposición del lenguaje ontológico que estalla y hace saltar por los aires las categorías ontológicas de la esencia, la identidad y la sustancialidad. Como señala nuestro autor, «la responsabilidad está ya en el sí mismo previo a la formación de la voluntad en el ego racional» (p. 188). Pero, ¿es posible describir no ontológicamente la subjetividad? ¿No volvemos a las mismas aporías? Lévinas percibe el poder clausurador y envolvente del discurso perdicativo, al que no escapa el discurso mismo que expone la diferencia entre el Decir y lo Dicho. Pero la tematización de esta contradicción performativa está al servicio del lenguaje ético-tópico. Reafirmar el Decir como pasión de una responsabilidad ilimitadas es la manera de resistir a la correlación sincronizadora del Decir y lo Dicho, aunque se parta y se retorne siempre a lo Dicho. Se trata, como señala Patricio Peñalver, de dar otra vuelta de tuerca «en la explicación interna de la

diferencia greco-judía, una nueva dramatización de ese desgarramiento o de esa hipocresía» (p. 193).

Señaladas, pues, las claves que permiten un acercamiento no reductor a los textos de Lévinas, comprendemos la radicalidad con que Patricio Peñalver los defiende de lecturas realizadas desde esquemas distorsionadores. Él se refiere a tres: «un cierto *teísmo* restauracionista, una cierta inflexión *fratercentrista* del los Humanismos y una cierta complacencia pseudoliteraria en la narratividad *postmodernista*» (p. 18). Frente al primero Patricio Peñalver moviliza el ateísmo metafísico levinasiano, que remite a los forofos de la afirmación teológica al corazón de la relación social y la indeclinabilidad del deber de hacer justicia. Frente a la segunda moviliza las reservas levinasianas frente al concepto de persona y su hipostatización identitaria. Y frente a la tercera, por fin, la irrevocable vocación universalista y el intelectualismo de Lévinas.

De este modo es como Patricio Peñalver nos pone en pista para hacer una lectura de *Totalidad e infinito* que evite interpretarla como «una moral subjetiva y utópica animada por la patética del rostro en un lenguaje finalmente religioso» (p. 176). Pensar la transcendencia, finalidad inscrita en las raíces mismas de la ontología, sólo es posible volviéndose contra ésta, es decir, pensando la relación transcendente entre lo Mismo y lo Otro, entre el yo y lo Absoluto, que es malograda necesariamente por la totalidad que los suma y pretende englobarlos en la complementariedad, reduciendo en realidad lo segundo a lo primero. El primado de la idea de infinito sobre el concepto de totalidad lucha contra esta reducción. En él se basa la posibilidad de una paz ético-escatológica, inconfundible con el curso de la historia dominado por la guerra. La idea de infinito no arranca pues de la historia, sino que queda constituida en la responsabilidad ante el rostro del otro. No hay una historia del Otro. El lugar donde el Otro se nos abre y donde nos mostramos vulnerables ante él es auténticamente contra-histórico. Por eso, lo infinito en el «ámbito interhumano —como nos dice Patricio Peñalver— es el rostro, expresión por sí y no tema desvelable a la luz de la comprensión» (p. 70): *desnudez sin metáfora* (p. 78).

Sin embargo, la necesidad misma de evitar la complementariedad entre lo Mismo y lo Otro, que se esconde en la idea de totalidad que los engloba, es lo que exige una ontología de la existencia cotidiana, en la que Lévinas nos acerca a la estructura básica de la existencia interior en lo Mismo. Se trata, como nos dice Patricio Peñalver, de presentar «la vocación de plenitud, satisfacción y autonomía de un yo que, sólo así, en tanto feliz y separado, podrá desear al otro sin necesitarlo, fuera, pues, de la lógica de la totalidad» (p. 177).

Pero la metafísica inscrita en la idea de infinito escapa al paradigma de la alimentación, a la lógica de la representación y al mundo objetivo de las obras, supuestos del yo separado. Aquella sólo se concreta, como hemos visto, en la relación con el rostro del otro. Este remitirnos al ámbito interhumano no debe confundirnos. No se trata de un espacio de fraternidad “cosmopolita” basada en una pertenencia común al género humano, que ha de poder fundamentar la justicia universal en el sentido de una reciprocidad deontológica generalizada sin la entrega de uno a la responsabilidad del otro. Se es responsable antes de que pueda plantearse la pregunta por la reciprocidad (económica) que están dispuestos a reconocer individuos señores de sí mismos. Patricio Peñalver habla de la «la asimetría constitutiva de la relación social original» (p. 134). Desde la exterioridad, desde su ser transcendente, es decir, de su resistencia a toda tentativa de dominio y aniquilación, por tanto, también desde su esencial vulnerabilidad y necesidad, el rostro del otro apela a mi responsabilidad. El autor resalta la importancia del lenguaje que viene del otro, como acontecimiento que funda la universalidad de razón. De nuevo Patricio Peñalver: «si la universalidad reina como la presencia de la

humanidad en los ojos que me miran, si, en fin, se recuerda que esta mirada apela a mi responsabilidad y consagra mi libertad en tanto que responsabilidad y don de sí, el pluralismo de la sociedad no podría desaparecer en la elevación a la razón. Sería su condición» (p. 143).

Pero la contraposición irreconciliable entre la metafísica del rostro y la “historia” o la “política” lleva a Lévinas a profundizar en la cuarta sección del *Totalidad e infinito* en un «tercer orden peculiar de la existencia, el de la subjetividad en cuanto marcada por el conflicto de las voluntades» (p. 150). Estamos hablando del reino de la historia y del comercio. Y quizás es aquí donde se me agolpan las preguntas que el recorrido hecho de la mano de *Argumentos de Alteridad* ha ido suscitando. ¿Debe poder quedar indiferente la historia frente al juicio que se expresa en la responsabilidad para el Otro? ¿No tiene todo su sentido la apología del Bien que nos inspira en la responsabilidad para el Otro precisamente en afirmarse en la historia misma? ¿Que decir en otro caso de una ética como filosofía primera que abandona la historia a sí misma y que sólo constata la carencia en ésta de toda idea sobre el juicio emitido desde la responsabilidad para el Otro sobre ella? ¿Y no tiene la responsabilidad que se expone al Otro también ella misma su sentido en una responsabilidad asumida que adopta figura histórica? ¿O hemos de pensar la historia como el curso del mundo que *no dice* nada en sentido levinasiano, es decir, totalizador y fatal, que tiene que permanecer siempre ciego en la relación con el Bien de un Decir de la responsabilidad para el Otro desde una “interioridad” capaz sólo secretamente de hacer saltar la historia?

Estas preguntas no son sino una invitación a seguir pensando con Lévinas y sobre su escritura, que es a lo que contribuye muy significativamente el libro de Patricio Peñalver. Un libro en el que desde la primera página nos encontramos confrontados con las cuestiones fundamentales que plantean los textos de Lévinas. Y esto sin concesiones al lector, lo que se agradece. Lo anecdótico carece de lugar. El contexto o el horizonte del pensamiento se recupera desde lo nuclear del mismo. Patricio Peñalver no sacrifica la complejidad a la comunicabilidad, no cae en la tentación de servir al lector minusvalorándolo, evitándole pasar por el espesor del discurso filosófico levinasiano, de un pensamiento que, como él dice, es «muy complejo, muy matizado, muy difícil» (p. 87). La propuesta de lectura que nos ofrece este libro no desmerece de la densidad, el rigor y la exigencia de los textos a los que se enfrenta. Pero preservarlos de una cercanía engañosa no los aleja del lector, sino que les permite conservar su valor y renovar su atractividad esquivando para el que quiera aventurarse por las páginas que nos ha dejado Emmanuel Lévinas. Por todas estas razones, creo que *Argumentos de alteridad* representa una ayuda inestimable para la lectura de dichas páginas y un libro logrado.

## II

### EN TORNO A EMMANUEL LÉVINAS

Juan Gregorio Avilés

Quizás es, la de Lévinas, una de las obras sobre las que la biografía del autor, sin ofrecerse con la prepotencia de lo visible, muestra sin embargo un indiscutido poder de gravitación. Esto, por otra parte, puede ser dicho tanto al respecto de la articulación de los temas de su pensamiento como a propósito de la inquietud todavía no lo bastante definida que se halla en el momento inicial de una obra. Incluso, más allá, cabría pensar la obra de Lévinas como una tentativa de sujetar dentro de la exigencia del rigor lo que

en su experiencia ha sido escándalo que la razón no es capaz de circunscribir porque –y ésta es una tesis fuerte que, más que la fuerza probatoria del argumento, pretende la contundencia explicativa del postulado- es la misma razón en su afirmación absoluta la que constituye el meollo y la sustancia del totalitarismo europeo de nuestro siglo. No es un postulado que Lévinas sostenga en solitario. También, y sin pretender ser exhaustivos, la preocupación de E. Wiesel, de M. Blanchot y otros por el judaísmo es el reverso de la crisis que en la conciencia europea ha debido producir el Holocausto como hecho. Un hecho, diríamos, que posee el carácter plano de los hechos: como la muerte en el campo de concentración llega sin razón ni motivo, como hecho que rehuye toda explicación, que se impone como un acontecer que aspira a la banalidad, así el Holocausto aparece como el hecho que amenaza interiormente, más allá de la buena conciencia europea, la consistencia misma de la cultura, la obra de la razón.

Como la experiencia del internamiento en los campos del horror de la Alemania nazi supuso una quiebra en la biografía de los supervivientes, así lo que representa Auschwitz trasciende aquí la escueta historicidad del dato –incluso con sus connotaciones terribles sobre la subjetividad del historiador- para elevarse a categoría desde la que se pretende articular una crítica del poder y sus formas de configuración, así como proponer una nueva comprensión del límite ético de la razón. Es cierto que un parecido género de crítica fue llevado a cabo por Kant con el afán de establecer la moral como el lugar propio de la filosofía. Sin embargo se trata allí de un intento en el que la filosofía no sale de sí, manteniéndose como la mirada privilegiada del hombre que aspira a ser dueño de sí mismo, en una *paz perpetua* en el horizonte de la razón. Al pretender introducir la escatología como la crisis de la razón, Lévinas toma el partido no exento de riesgo –un riesgo que va más allá de la posible violencia que pudiera sufrir la coherencia de la razón- de intentar una aproximación radicalmente incómoda de un elemento de la fe judía con la estabilidad de los conceptos que de Platón en adelante han ofrecido a Europa el suelo fundamentador de la ontología. Sobre todo cuando el pensamiento de lo escatológico, por su origen en la historia imposible de Israel, es contestación de la historicidad, como cuña que en su incisión sobre el tiempo histórico rompe cualquier teodicea desde la que justificar el acontecer.

Son claves todas éstas que pretenderían obtener, para el pensamiento que constituyen, un poder explicativo más allá de la contingencia histórica aludida. Como si una debilidad extranjera obrara en todo momento en los subsuelos de la razón, cuestionando cualquier pretensión de erigirse como absoluta. De aquí el lugar que en *Totalidad e Infinito* ocupa la ética, en tanto que dimensión que precede a la filosofía como su propia crítica. En su primera parte, el libro del profesor Peñalver que da ocasión para estas páginas se detiene en esta obra de Lévinas con morosa escrupulosidad. Precisamente, en la separación de los dos ámbitos –la totalidad por un lado, el infinito por otro- se puede hallar el lugar de la hipérbole metafísica que sirve de subtítulo a esta obra. Una hipérbole que consiste en una radicalización inaudita del *jorismós* platónico a la vez que una contestación de su significado ético.

Es patente, a lo largo de las casi ciento cincuenta páginas que constituyen esta primera parte de *Argumento de alteridad*, el interés del autor en destacar el enraizamiento vital del que toma aliento la obra de Lévinas. La apología del yo que busca afirmarse en una vida gozosa. Ello habla del dominio de la facticidad. Es decir, de un ámbito –el de la acción- definido por la simetría y reciprocidad de los sujetos: el dominio de la política, del comercio y de la guerra como lugares de la relación –de la dialéctica como movimiento en pro de la totalidad. En este territorio, queda denunciada desde su fracaso histórico cualquier pretensión de corte hegeliano que tienda a introducir lo infinito en el movimiento de esta relación. Lo que, de otro modo, sería

decir que la infinitud, pensada como idea que la historia realiza por el medio de la negatividad –la muerte–, es la matriz del totalitarismo europeo que hizo posible la Shoah. Una realidad que se convierte, más allá de lo contingente histórico, en una auténtica categoría filosófica que cuestiona el orden de la filosofía occidental y reclama una configuración ética que preceda y abrace al pensamiento. Frente a este resultado de la ontología –con la teodicea que comporta– Lévinas ofrece lo que el profesor Peñalver llama *la esencia crítica del saber*: “...la crítica de la espontaneidad a partir de la conciencia moral no depende de la actitud teórica porque, evidentemente, no se deriva de los hechos. Surge en el momento o en la situación de la libertad que se avergüenza de su injusticia. Esa libertad autocrítica puede fundar el conocimiento porque es anterior al conocimiento” (p. 84). Se podría, incluso, ir más allá: entender el planteamiento de Lévinas como *esencialmente* crítico. No se trata aquí de ofrecer una teoría metafísica, social o política que se oriente hacia una justificación plausible de la constructividad histórica, sino más bien de señalar al modo heraclítico hacia el lugar donde dicha constructividad es cuestionada como por una instancia interior a ella misma. En ello inexorablemente deberíamos comprender a Lévinas en su amistad –con el peso metafísico que esta palabra tiene para ambos autores– con M. Blanchot. Sobre todo habida cuenta de que la amistad entre ambos rebasa la dimensión que le prestaría la mera circunstancia biográfica para adquirir un carácter conformador en las respectivas escrituras. De este modo, siendo convenientes los desarrollos de la temática levinasiana en la escritura de Derrida, el estudio de tales temas en su matriz común con Blanchot rebasaría el orden de lo conveniente.

Al aludir al carácter esencialmente crítico de la propuesta de Lévinas se debe entender el reverso de tal afirmación: la ética es el horizonte de una resistencia –porque, simultáneamente, de una pasividad– que abraza la acción histórica a la vez que la habita interiormente. Es lo que se contiene en las nociones de deseo, de exceso, de infinito. Tres realidades metafísicas por las que el sujeto se trasciende sin por ello abandonar la immanencia de su ser histórico; así, en el primero de los artículos –ya publicados con anterioridad– que constituyen la segunda parte de la obra se puede leer: “La responsabilidad está ya en el sí mismo previo a la formación de la voluntad en el ego racional” (p. 188). La consideración de la idea de infinito en Descartes en su carácter previo a la realidad del yo, junto con la hipérbola a la que se ve sometida la noción platónica de deseo hasta verse liberada de ser “loca pretensión de lo invisible” para ser deseo metafísico de lo absolutamente otro, abren el camino hacia el exceso que se manifiesta en la radical alteridad del rostro, esfera noumenal acreedora de una responsabilidad infinita y que se da como lenguaje esencial donde “el Decir, la apertura de una pasividad anterior a toda identidad, y así, pre-original o anárquica, queda traicionada al traducirse al lenguaje apofántico que, en su forma, expone lo que es” (p. 189). Todas estas nociones que pretenden fundar una ética sin teología, o una teología invertida que cuestiona la pretensión de absolutez de la razón, ofrecen un entronque común con determinados temas de la estética y, dentro de ella, con los desarrollos que tales conceptos adquirieron en el Romanticismo. Aquí, como en Blanchot, no sería ocioso abordar y discutir esta temática que, sin ser explícita en ambos autores –incluso, quizás, sin ser pretendida en Lévinas–, sin embargo resulta relevante para una demarcación de sus respectivos territorios conceptuales.

La recepción de Lévinas ya es un hecho en todos los ámbitos filosóficos. En la segunda parte de su libro, el profesor Peñalver esboza algunos lugares de la discusión en torno a los temas levinasianos. Con respecto a la primera parte, en el prólogo, el autor declara la pretensión de su obra: proponer una “guía de lectura” para *Totalidad e Infinito*. Una guía de lectura para la obra de un filósofo debe constituir siempre, y aquí

está la prueba de su éxito, una incitación a la filosofía: a la crítica de lo leído, evitando restringirse –como dice el autor- a los estrechos límites de cualquier didactismo.

### III

#### SOBRE ARGUMENTO DE ALTERIDAD DE PATRICIO PEÑALVER

Antonio Lastra

No sería difícil advertir, en cada una de las ocasiones que he tenido de conversar en público con Patricio Peñalver, un hilo conductor que ahora querría retomar para comentar brevemente su último libro, *Argumento de alteridad. La hipérbola metafísica de Emmanuel Lévinas*. Desde la lejana fecha en que intervine, al cabo de una conferencia del autor sobre las relaciones de la filosofía con la religión, para defender la condición prometeica de la filosofía, pasando por la presencia de Peñalver en el tribunal que tenía que juzgar mi tesis doctoral sobre Leo Strauss, hasta la discusión sobre el significado de la Ilustración en la presentación de los escritos de Kant en su defensa, parece como si Peñalver y yo hubiéramos estado representando los papeles de lo que Matthew Arnold llamó hebraísmo y helenismo; pero si esta contraposición señalara, como en efecto lo hace, el hilo conductor de nuestras conversaciones, tendría que añadir en seguida que el propio Arnold observaba en ambas actitudes un propósito común y, en consecuencia, una diferencia retórica, una diferencia que sólo afectaría al énfasis concedido a las palabras, no al fondo de la argumentación. Podríamos definir un “argumento de alteridad”, precisamente, como el argumento que tiende a reunir los propósitos de los interlocutores sin negarles la posibilidad de expresarse de distintas maneras o de manifestar las reacciones imprevistas a la propia acción comunicativa; citando de nuevo a Arnold, el puritanismo habría sido, por ejemplo, una reacción del hebraísmo contra los “excesos” del helenismo, mientras que el helenismo habría servido históricamente para desarrollar los objetivos del hebraísmo. No pretendo con esto negar uno de los argumentos de Peñalver, que se refiere al judaísmo como un *novum*, sino, sobre todo, situarme en el terreno menos apropiado para la discusión y que Peñalver describe como una decepción muy concreta, la “decepción de la filosofía” (pp. 11, 37). El judaísmo habría adquirido, de hecho, su condición de novedad o revalidado su promesa con la decepción de la filosofía occidental. (En este punto, las consideraciones sobre la *évasion* del joven Lévinas serían más que pertinentes; véase, al respecto, la página 38.)

Tampoco querría que la alusión a Arnold fuera entendida como algo distinto de una preferencia por un arte de escribir al que Peñalver califica, en las primeras páginas de su libro, como “aventura de escritura filosófica irresponsable” (p. 28); creo, por el contrario, que en la tierra y en el cielo del ensayo caben más cosas que en la filosofía más seria que pudiéramos imaginar. Como el propio Peñalver se refiere más adelante a la “aventura filosófica de Lévinas” (p. 139), podríamos pensar entonces que lo que define al ensayo es su incapacidad para responder y no su condición de aventura, de modo que, antes de plantear un conflicto de preferencias sobre las aventuras de la filosofía, estaríamos obligados a ensayar una respuesta. No sería imposible entender la atención prestada por Lévinas a Descartes como una forma de responder a la decepción que la filosofía sugiere, pero tendríamos que preguntarnos entonces si no habría que matizar la supuesta correspondencia del ensayo con la irresponsabilidad como una forma, retóricamente distinta, de responder a la amenaza del escepticismo; en este caso,

el ensayo no sería irresponsable, salvo que quisiéramos negarle a Montaigne cada uno de los argumentos de alteridad que la escritura de ensayo ofrece. Por mi parte, estaría dispuesto desde luego a ver entre Montaigne y Descartes menos propósitos comunes que diferencias retóricas, pero no estaría dispuesto a privilegiar el momento de la meditación cartesiana o, por decirlo con los términos que Peñalver emplea, no estaría dispuesto a reducir el significado de la experiencia para aumentar el horizonte de la trascendencia (p. 40) ni a a “reconstituir el sentido de la debilidad humana” por medio de una “responsabilidad infinita” (pp. 41, 45). Creo, por el contrario, que conviene definir muy bien las responsabilidades: la diferencia retórica entre la profecía bíblica y la ironía clásica no debería impedirnos considerar ambas una forma de respuesta, una “aptitud para la palabra” basada en un propósito común (p. 50). La decepción de la filosofía podría evitarse si tuviéramos en cuenta que la filosofía nace, en cierto modo, para contrarrestar en general los motivos de la decepción. La virtud de la filosofía reside en su capacidad para responder, pero la respuesta de la filosofía depende de una capacidad complementaria para distinguir o delimitar cada uno de los fenómenos que se le presentan.

Sólo si la responsabilidad se define, en mi opinión, es posible entender la comunicación de la responsabilidad con la “hospitalidad” (pp. 53, 54). La exposición del significado de hospitalidad es, sin duda, el corazón del libro de Peñalver y, en cierto modo, lo que justifica su interpretación de Lévinas. Como lector, debo decir que el capítulo dedicado a la ‘Fenomenología de la vida feliz’ es un quicio donde se abre la puerta de la comprensión. “Abrir la puerta” es, en efecto, una de las metáforas de la argumentación de lo doméstico. El hilo de esta argumentación no podría romperse por una desigualdad subjetiva. “En el discurso ? escribe Peñalver? el yo *se justifica*: ese momento de *apología* reúne al mismo tiempo la autoafirmación del yo y la inclinación ante la trascendencia del otro” (p. 60). Peñalver tiende a ver esta relación como una contraposición entre la ética y la retórica (p. 77), una contraposición que no tiene en cuenta lo que podríamos llamar la ética de la literatura, es decir, la persuasión que hace falta emplear en la argumentación para que las diferencias retóricas no anulen el propósito común o, al contrario, para que un propósito común no acabe dirimiendo las diferencias retóricas. Contraponer la ética a la retórica supone exponerse al monólogo o al silencio o a la soledad. Las acusaciones o las categorías de la retórica no serían, sin embargo, inferiores a la apelación a una responsabilidad moral que tratara de “sacar” al interlocutor de la “fenomenalidad de su vida gozosa y satisfecha” (p. 127). De hecho, esa apelación no repara en el propósito común que he mencionado, y que podríamos denominar ? siguiendo a Kant? sentido común, sino que refuerza la “alteridad” o la diferencia que arrancarían de raíz la ética del lenguaje (pp. 202-3). Una ética sin retórica es, en realidad, el resultado de la “hipérbole metafísica” de Lévinas o, si se quiere emplear una frase que serviría para caracterizar la profunda ascendencia que el judaísmo ejerce sobre Peñalver, el “resto de Israel”.

No haría falta acudir, sin embargo, a Leo Strauss para contraponer de nuevo a Atenas con Jerusalén, sino para atisbar la posibilidad de un discurso filosófico que deje de considerar el holocausto ? retomo las palabras del debate de la presentación de este libro en público? un “horizonte”, un “contexto”, un “extremo”, una “categoría”. Esa posibilidad tiene que ver con el mantenimiento de la confianza en el lenguaje o de la ética en la retórica. Parafrasearé, para terminar, la cita de Peñalver con una comparación: en el discurso, Sócrates (o la filosofía) se justifica; ese momento de apología reúne al mismo tiempo la confianza en sí mismo del filósofo y la ironía profética ante su contingencia y la de los demás. El resto no es silencio.