

RECENSIONES

EL TRAUMATISMO EN LA INTRIGA

Moisés BARROSO RAMOS y David PÉREZ CHICO (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* [340 p.].

Éxtasis de la presencia, la intriga colma las presunciones de la totalidad. La notabilidad del encubrimiento, imposible de atenuar, da cuenta de la suficiencia del intrigante, dueño y señor (*maître*) de la intriga, quien detenta un poder sin parangón como administrador de las ausencias sobre las cuales ejerce maliciosamente su violento dominio. La precedencia del fin revela la oculta sincronía de la trama, la insólita economía de una experiencia ya totalizada en cuyo ensimismamiento estalla la revuelta levinasiana: la conmoción diacrónica interrumpe la serie de los relatos de lo dicho y denuncia cualquier lógica *intrigada*.

Desde el concepto vulgar hasta la temporalidad heideggeriana mentada en términos de autenticidad inclusiva, la intriga de los relatos identitarios ha sido sustentada por la concepción del tiempo ontológico como presencia y, en ellos, el intrigante era el viril perseguidor de huellas sincrónicas en el marco de las manillas. Ahora bien, la turbadora e inenarrable *visitación* de la huella diacrónica en el pensamiento de Emmanuel Lévinas provoca el trauma en la intriga del ser y el traumatismo del intrigante, desarma el relato ante el porvenir verdaderamente otro de la ausencia y convierte al perseguidor en perseguido, lo llama rehén para des-decirlo y no es ya más sujeto sedicente.

En este contexto convulsivo cabe situar la presente colección de aproximaciones y su ver-

tiginosa ocasión; en efecto, no es apuesta sencilla desde el propio título armar un libro colectivo al margen de la intriga, proponerlo como repertorio de huellas cuando éstas articulan «la posibilidad de un quiebra concreta de la filosofía de la presencia» (p. 14), pues, de hacerlo, el libro se convierte en una obra irremisiblemente traumática en la que cada uno de sus textos prueba la diacronía valiéndose de muy distintas figuras de la conmoción. Desde ese momento inaugural la obra se inscribe en el tiempo de la huella o de la «ausencia absoluta», que no es «ni tiempo ni espacio», ni «se naturaliza», si bien estas advertencias en la presentación de los editores no hacen sino aumentar el grado de desasosiego del lector que es ya lector acosado, víctima del agobio metafísico y la persecución ética. En primer lugar, porque la huella adviene y sorprende, es de otro modo que las marcas ontológicas y se solapa de otro modo que la adherencia al cuerpo o al mundo; pero, también, porque obliga *en* la corporalidad y *en* la mundanidad. Como escribe Augusto Ponzio (p. 298), el espacio ético o «*propiaamente humano*» no se corresponde con «el Mundo» de la ontología general o los mundos de las ontologías particulares y, sin embargo, *el otro modo que ser* se incardina en las «relaciones materiales y terrenas», el «sentido otro» es «trascendencia terrena respecto al Mundo», esto es, movimiento hacia el mundo para ver-más-mundo; como si un verdadero repensar la materialidad del sujeto intrigante fuera la escala insobornable para una justificación *a la altura* de lo notable de la exigencia ética que propone Emmanuel Lévinas, puesto que, en otras palabras, no habría calificación de la exigencia, ni tan siquiera un alumbrado del apro-

bado ético, de no ser por el suspenso material que rige en la evaluación continua de los sujetos. Únicamente de ahí, de lo notable, emerge la esperanzadora sospecha de una estructura diacrónica en el hombre, no natural (exigir a la materia es siempre actuar *contra natura*), no intrigada y confusamente encarnada en lo humano; pero que requiere *su* tiempo.

Si la trascendencia es, por tanto, «trascendencia terrena respecto al Mundo», un salir del Mundo por medio de lo terrenal mismo¹, de igual modo la diacronía ética significada en la huella no puede consistir nunca, si el caso es conservar su referente humano, una salida del tiempo para no volver ya más a él. Que la huella represente un tiempo inadmisiblemente en tanto inenarrable para el intrigante, eso no implica la negación del tiempo sino su contrario; por el mero hecho de resultar un elemento disruptivo en la trama ontológica no se desarma al tiempo sino al hombre que juega a dominar el tiempo. Porque el tiempo no es entretiempos, es persecución y hostigamiento y no de parte del intrigante; inversión de la intriga, la huella atosiga a la manera de lo *inapropiado*. En la ausencia del rostro, o en la huella inasimilable del otro, el tiempo se descubre inadmisiblemente e impropio, es decir, opuesto a la lógica que emana del principio de apropiación, «según los análisis de Lévinas, la matriz genética y estructural de la filosofía occidental como ontología», detalle que hace bien en recordar el profesor Gabriel Bello (p. 85). El tiempo, cuando el tiempo es el otro (o bien, lo otro), es un tiempo para el cual rige el principio de no apropiación, esto es, un tiempo *complicado* en la lógica del don que manifiesta la mutua dependencia del problema temporal y el problema ético en el pensamiento del filósofo lituano.

En opinión de Lévinas, Heidegger pasó por alto el carácter inapropiado del tiempo y, por

ende, lo inapropiado de la muerte, cuando se creyó en disposición de *coger* como si fuera algo *a la mano* la muerte, y esto al concebirla como una posibilidad al alcance de la virilidad libre y heroica del sujeto²; sin embargo, la diacronía como estructura en el pensamiento levinasiano apunta a un *dar* el tiempo o un *dar* la muerte³ a otro en oposición a cualquier intento de apropiación de lo radicalmente otro. Sostiene Derrida al respecto que «en todas partes donde domina *el tiempo como círculo* [...] el don es imposible. [...] no puede haber don sino en el instante en que una fractura haya tenido lugar en el círculo»⁴. El tiempo como círculo, a saber, el tiempo tradicional de la ontología resultado de la acumulación de presencias, es el tiempo de la intriga; y hasta qué punto el don desarma la trama lo demuestra el hecho que ni donatario ni donador saben del don, no hay un quién ni un para quién del don, no hay un «*sentido intencional* del don» ni un «*reconocimiento como gratitud*». Este no saber de él que es esencial al don deja entrever una estructura de la donación que es *sin memoria* y sin economía, una estructura o registro diacrónico en el cual *el dar se ordena* al otro *casi como* vocación desde ese paradójico lugar que es el «heme aquí» para el otro cuando de ser intrigante. Tina Chanter recoge en su colaboración (p. 268) la siguiente cita de Lévinas: «el *heme aquí* significa la sujeción al hecho de dar, las manos llenas, la corporeidad; el cuerpo es la condición del hecho de dar, con todo lo que eso cuesta»⁵. La autora, cuya propuesta es leer la obra de Lévinas «como una feminización del ser» heideggeriano, observa en el hecho de dar «un registro diacrónico que [Lévinas] asume como femenino, pues deman-

² Ver al respecto las referencias a Heidegger en primera persona en Lévinas, E., *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 111-112.

³ Ambas expresiones se descubren en sendos títulos de Derrida, a uno de los cuales se hace referencia a continuación.

⁴ DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo: 1. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 19.

⁵ LÉVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 225-226.

¹ Operación similar a la promovida por Franz Rosenzweig para anular en el hombre la angustia ante la muerte en el comienzo de *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 44; allí Rosenzweig escribe: «La angustia de lo terrenal sólo le ha de ser quitada con lo terrenal mismo».

da una reelaboración del dominio viril y heroico» del *Dasein* o, de otro modo, la sustitución de «la mano fenomenológica que toma» por «las manos éticas del ofrecer, dar, reconocer al otro».

Al margen del atractivo de la lectura feminizada de Chanter, la cita de Lévinas merece al menos dos consideraciones finales: 1) la sujeción del *heme aquí* no es sujeción a una economía (deuda no económica que mantiene el don) sino sujeción a una condición material sin comercio posible; y 2) da cuenta de un registro diacrónico que precede a la iniciativa y al consentimiento como si «el yo se despertara [en su cuerpo] poseído por el otro⁶» o, a la manera de expresarse de César Moreno (p. 151), como si el otro estuviera alojado en «mis entrañas»,

requiriéndome en lo más íntimo de mi condición corpórea porque carece de mundo, porque es «*sin-mundo*» debido a su vulnerabilidad. Alojar la huella en las entrañas, en la acogida y en el hecho de dar, repite la operación ya comentada de una trascendencia ética que se dirige hacia un «más-allá-del-mundo» yendo *mas-acá* de él, es decir, produce un verdadero traumatismo en la intriga que hace inteligible para el sujeto el valor de la exigencia ética obligándole a saber «todo lo que cuesta». Al hilo de lo dicho, un libro como el presente, si bien hurgando en un registro diacrónico, prueba la inteligibilidad de uno de los empeños éticos fundamentales del pasado siglo.

Francisco AMORAGA MONTESINOS

⁶ LÉVINAS, E., *op. cit.* p. 225.

