

# EL DON Y LA DEUDA

PEDRO ROJAS PARADA

This article, which takes its starting-point from a book by M. Zarader (*La dette impensée*, Seuil, Paris, 1990) dealing with the relationship between Heidegger and Jewish thought, is an attempt to reflect on “double bind logic” (Derrida, Levinas, Lyotard) which governs every donation, inheritance and debt-repayment. It is only possible to receive and welcome that which one is not expecting to receive, that which is not, as it were, “received”. Thus, conceiving of the gift as an unforeseeable event, how can one duly recognize and return what has come from another?

Que yo haya comenzado ya a hablar o, más bien, que la huella al menos de una palabra haya precedido a ésta, he ahí lo que no se puede denegar. Traducid: no cabe sino denegarlo. No puede haber más que denegación para ese indenegable. ¿Qué hacer entonces con las negaciones y denegaciones?

J. Derrida, *Psyché*, p. 549.

Marca con una señal roja la primera página libro, pues la herida es invisible en su comienzo.

E. Jabés, *El libro de las cuestiones*.

Dadora de infinito, yo no sé tomar, perdóname. Me estás alcanzando una manzana y yo he dejado los dientes en la mesa de luz.

J. Cortázar, *Rayuela*, cap. 93.

En un hermoso texto, Marlène Zarader ha investigado recientemente las relaciones existentes entre el pensamiento de Martin Heidegger y el judaísmo, es decir, la corriente de pensamiento y existencia surgida de la exégesis, comentario y meditación del Antiguo Testamento <sup>1</sup>.

La conclusión del estudio de Zarader es contundente: la filosofía de Heidegger tiene contraída una deuda innegable con la tradición veterotestamentaria. La autora muestra con erudición y habilidad cómo las concepciones básicas del pensamiento heideggeriano respecto a cuestiones tales como el lenguaje, la hermenéutica, el tiempo, la nada, etc., exhiben una llamativa semejanza con el modo en que dichos temas son concebidos y tratados dentro de la tradición judaica.

Ahora bien, Zarader señala también que Heidegger no supo, no quiso o no pudo reconocer jamás esta deuda. Nunca intentó restituirla, nunca agradeció al judaísmo el don recibido. Obsesionado por la única y exclusiva herencia griega, Heidegger fue incapaz de reconocer la “otra” fuente de su pensamiento. Todo sucede como si la filosofía de Heidegger se “asentara” sobre un cierto olvido: el de la tradición judaica. Respecto del judío, ingratitud y olvido; nada recibido, nada que devolver, nada que agradecer.

Si la filosofía de Heidegger estuvo siempre empeñada en mostrar el gigantesco olvido sobre el que se asentaba, infiel y desmemoriado, el pensamiento occidental, la metafísica, a saber: el olvido del ser, parece que su filosofía se “apoya”, ella también, sobre un punto ciego, un olvido y un no reconocimiento de deuda. Olvido tanto más inesperado en un autor que se esforzó siempre por realizar un cierto trabajo de rememoración (*Andenken*) y de agradecimiento (*Denken ist Danken*).

¿Cómo es posible que el paladín del pensamiento concebido como rescate de lo olvidado, como reconocimiento de deuda y acción de gracias, fuese sencillamente incapaz de reconocer o confesar su deuda, y silenciara toda mención respecto de una posible fuente de inspiración para su filosofar, a saber, el judaísmo? <sup>2</sup>. El gran acusador, aquel que no dejó de señalar una y otra vez que la metafísica occidental no pensaba simplemente porque no era capaz de recordar lo que debía ser pensado el ser, el ser, ese gran luchador contra el olvido fue víctima, también, del olvido.

Zarader expone así esta paradójica situación: “Que haya tradiciones que puedan permanecer ciegas a lo que las hace posibles y desplegarse alrededor del olvido de su propia procedencia, es lo que Heidegger nos ha enseñado precisamente a reconocer, y ha mostrado que eso tiene carácter de ley para el pensa-

---

1. ZARADER, Marlène.: *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, Paris, 1990.

2. Cfr. ZARADER, op. cit. p. 98. Cfr. también Jean-François LYOTARD, *L'inhumain, Galilée*, Paris, 1988, p. 88; y del mismo autor *Heidegger et "les juifs"*, Galilée, Paris, 1988.

miento occidental. Pero que Heidegger mismo pueda ocupar un sitio en este movimiento y perpetuar tan masivamente el olvido, es eso, por lo menos, lo que resulta singular. (...) Se ve así que Heidegger, en un cierto sentido, es un continuador, un hombre que fue cogido dentro de una historia y que, en un punto determinado, no supo esclarecer lo que le fue transmitido”<sup>3</sup>.

Heidegger fue, pues, un mal heredero, como un niño que recibe en herencia una fortuna y todavía no está en situación de acogerla adecuadamente, de reconocerla y apropiársela; demasiado joven e ignorante para poder aún agradecer nada y asumir la deuda contraída. Heidegger no supo o no pudo reconocer que una cierta voz, casi inmemorial, que no hablaba ni griego ni alemán, había dicho, sin embargo, cosas en las que su pensar podía tal vez reconocerse; una voz semítica desde siempre habría precedido a la suya. Esta voz, Heidegger no pudo sino olvidarla, denegarla, ignorarla.

Esclarecer el sentido de este olvido y esta ingratitud es el motivo de esta nota. Para ello podemos comenzar por el punto en el que el pensamiento de Heidegger se aproximó más a esta voz y a sus fuentes escritas, a saber, los cursos de 1920-21, en Friburgo, donde al hilo de la *Epístolas* de San Pablo, Heidegger elaboró una concepción del tiempo y de la temporalidad que marcar para siempre toda su meditación posterior<sup>4</sup>. La razón para escoger precisamente este punto de partida quedará en claro más adelante.

## EL TIEMPO COMO KAIROS

Ante todo merece la pena señalarse, con Zarader, que “si Heidegger es conducido a considerar de manera crítica la comprensión griega del ser y, en consecuencia, a intentar una “profundización” de ésta en forma de renovación, es a partir de elementos que él encuentra inicialmente en la experiencia de la fe cristiana”<sup>5</sup>. Si el joven Heidegger se vio ante la tesitura de reelaborar y, hasta cierto punto, destruir la concepción griega del ser, el estímulo inicial para emprender esta gigantesca tarea le vino, no sólo de la propia tradición griega, sino también de algo otro: la experiencia de la vida fáctica en el cristianismo primitivo. En esta experiencia, se puede hallar una cierta forma de vivir y concebir la temporalidad que de ningún modo puede ser asumida por los esquemas metafísicos del pensamiento griego, orientados siempre hacia la presencia segura y disponible (*verfügbar*). Por el contrario, en la vivencia cristiana de la fe, el

---

3. ZARADER, p. 143.

4. Cfr. ZARADER, pp. 131 y ss., 172 y ss. Cfr. también Otto Pggeler, *El camino del pensar de Martin HEIDEGGER*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 38 y ss.

5. ZARADER, p. 143.

tiempo es sentido como indisponible, como algo que no se revela nunca en una panorámica segura y dominable de antemano. El acontecimiento temporal en su facticidad es lo que hasta cierto punto no puede ser jamás anticipado del todo ni calculado previamente mediante una visión globalizadora del tiempo.

Desde siempre el pensamiento de Heidegger estuvo orientado hacia la necesidad de superar la concepción metafísica del ser aprehendido como presencia constante y disponible. Desde este planteamiento objetivista, resultan incomprensibles fenómenos tan típicos y cotidianos para nosotros, los hombres, como el error, la inquietud, la angustia, el júbilo, la sorpresa, la interrogación, etc.

Ahora bien, en el cristianismo primitivo, una cierta temporalidad concebida como apertura al acontecimiento imprevisible e incalculable se deja ya sentir. Así, en la *primera Epístola a los tesalonicenses* (4, 13 y ss.), San Pablo dice de la segunda venida, del advenimiento del Señor: “No hay necesidad, amados hermanos, de que os escriba por lo que hace al tiempo o la hora, pues vosotros mismos sabéis con certeza que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”. San Pablo, señala Heidegger, no hace ninguna indicación temporal de la segunda venida e incluso expresamente rehúsa darla. (...) San Pablo habla sólo de la subitaneidad. No da características cronológicas, sino “*kairológicas*”<sup>6</sup>.

El *kairós* así entendido es lo que no puede ser anticipado ni previsto; es lo que, como un ladrón en la noche, nos pilla de improviso, desprevenidos, sin estar preparados para acoger y recibir aquello mismo que se nos da. El *kairós*, acontecimiento siempre indisponible, hace sentir así el tiempo en su profundidad, en su carácter abismal e impenetrable<sup>7</sup>. Por medio de la disposición para recibir el *kairós* en su imprevisibilidad misma, la experiencia cristiana de la fe entiende la vida históricamente, fácticamente. “No sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo”<sup>8</sup>, comenta Otto Pöggeler.

La paradoja del *kairós*, es decir, del tiempo en lo que tiene de donación imprevisible, es que no cabe adoptar, respecto a su incalculable acontecer, ninguna actitud adecuada, justa, propia. Querer anticipar, calcular, prever, el acontecimiento indisponible es el mejor modo de faltarle, de no estar a su altura, de traicionarlo. El *kairós* no se delata ni se manifiesta de antemano. Querer calcular de un modo previo su llegada para estar así mejor preparado para acogerlo y recibirlo es traicionar la “esencia” misma del acontecimiento kairológico, que se sustrae a todo cómputo y previsión. El cristiano sólo puede esperar, sin esperar nada propiamente, una venida incalculable que inevitablemente le sorprende

---

6. POGGELER, op. cit. p. 39.

7. Como dice muy bellamente un poeta mexicano, José Emilio PACHECO, “nosotros estamos ciegos para ver más allá del gran vidrio del agua turbia que llamamos el tiempo...”. (*Alta traición*), Alianza, Madrid, 1985, p. 97).

8. POGGELER, p. 40.

como un ladrón en la noche. El *kairós* se sustrae a toda determinación, a todo augurio; de ahí su carácter inaugural; de ahí también la angustia en el seno mismo de la fe, abandonada a un acontecer que ningún saber puede dominar.

¿Qué se puede hacer para acoger propiamente el *kairós*, el don del tiempo en su donación misma? La respuesta abrumadora es, no obstante, sencilla: nada, pues si uno quiere estar preparado de antemano para acoger el don indisponible pierde eso mismo que quería recibir. No se debe escudriñar el tiempo con oráculos y presagios, no se debe intentar seducir a Dios para que revele el día de su retorno definitivo. Hacer esto es ya traicionar esa actitud indefensa, no preparada, esa debilidad<sup>9</sup>, que el acontecimiento kairológico con su indisponibilidad exige. “El *kairós* no puede ser esperado (*erwartet*) ni aprehendido por concepto (*ergriffen*), pues la seriedad de su inasibilidad quedaría rota en la representación de un presente prolongado en el futuro, que en el fondo se conoce ya”<sup>10</sup>:

Si tomamos el tiempo y la historia en serio, como parece que hacía el cristianismo primitivo, con toda la radicalidad que ello exige, entonces es preciso admitir que el acontecimiento, en su imprevisibilidad, es algo que no puede conocerse de antemano. Por eso su llegada nos sorprende, pillándonos desprevenidos; por eso nos daremos cuenta de su venida cuando ya sea *demasiado tarde*. Pero sólo así habremos sido capaces tal vez de haber acogido el *kairós* en su “esencia” misma.

El modo en que San Pablo determina el tiempo en su temporalidad fáctica coloca, pues, al presente bajo la amenaza de un futuro inanticipable y radical<sup>11</sup>. Si hay tiempo, y éste es real, no apariencia, no sólo forma *a priori* de la sensibilidad, entonces el tiempo en su venida no puede sino sorprendernos, dándonos contenidos que no estamos preparados todavía para recibir; pero que a pesar de ello o, más bien, gracias a ello, podemos acoger, aunque nunca, como es obvio, de un modo perfecto, sin fisuras.

Es esta apertura, ignorante y confiada, hacia el tiempo en su acontecer lo que Heidegger intenta siempre preservar en su filosofía. “El pensar de Heidegger

9. “Heidegger pone de manifiesto cómo la orientación hacia la facticidad de la vida consiste justamente en la renuncia a visiones y revelaciones caracterizadas por su contenido intrínseco, y en el tomar sobre sí la debilidad”. (Pggeler, p. 40).

10. LEHMANN, Karl,: “*Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*” en O. Pggeler (ed.), *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Knigstein, Athenäum, 1984, p. 143. Citado por Zarader, p. 116.

11. Cfr. ZARADER, p. 166. Otro poeta escribió: “En medio del temor y las sospechas/ con la mente trastornada y los ojos espantados,/nos consumimos y planeamos cómo hacer/por escapar del seguro/peligro tan atroz que nos acecha./Y, sin embargo, en qué estamos,/el peligro no est en nuestro camino./Eran mentiras las noticias/(o las entendimos mal)./Otra desgracia que no sospechbamos,súbita, fulminante, se abate sobre nosotros,y desprevenidos -ya no hay tiempo- nos arrastra”. C.P. Cavafis, *Poesía completa*, Alianza, 1987, Madrid, 58.

estaba sostenido, y sigue estándolo, por la sospecha de que el pensar que desplaza y desfigura la referencia al acontecimiento indisponible, y calcula el tiempo volviéndose hacia contenidos disponibles, objetivos, no escapa a la perdición”<sup>12</sup>.

Hagamos en este punto un alto para iniciar una pequeña recapitulación, y señalar un primer endeudamiento en el pensamiento heideggeriano, pues “lo que así se retiene de la experiencia cristiana del tiempo marca, como lo subrayan tanto Lehmann como Pöggeler, el conjunto de la obra heideggeriana. No es solamente la analítica existencialista la que queda marcada por el recuerdo (y el léxico) del futuro inminente y de lo indisponible, de la disposición y de la apertura. Incluso después de la *Kehre*, la impronta del *kairós* escatológico queda perceptible en la noción de destino, en el poder-esperar propio de la *Gelassenheit*, hasta en el *Ereignis*”<sup>13</sup>.

He aquí, pues, una deuda neta que se puede reconocer sin demasiada dificultad en la filosofía de Heidegger. Este está en deuda no sólo con los griegos, sino también con los cristianos. Pero esta deuda no es totalmente reconocida, al menos por el Heidegger maduro, que corre un tupido velo sobre estas veleidades y coqueteos juveniles con el Nuevo Testamento. (todavía tendremos que retrotraernos hasta el Antiguo). En efecto, ¿reconoce Heidegger y admite la impronta del cristianismo en su obra? Zarader indica al respecto que apenas hace mención de ello en su obra tardía y “concretamente en ningún lugar el *Ereignis*, el destino, o, más ampliamente, el tiempo en su esencial futurición son remitidos al *kairós* paulino”<sup>14</sup>.

El Heidegger maduro niega o descuida lo innegable: la deuda que su pensamiento tiene contraída con el pensamiento del cristianismo primitivo tal como fue explícitamente desarrollado por San Pablo (y después retomado por San Agustín y Lutero). De este modo, el *Ereignis* nunca es remitido al *kairós*; la deuda innegable es denegada, preterida. Consumación del olvido; borradura del Nuevo Testamento. De éste, ningún don recibido.

Pero este olvido se superpone, recubriéndolo, a otro, pues lo que resulta asimismo innegable es que el Nuevo Testamento remite siempre e infaltablemente al Antiguo. Y, más concretamente, para no apartarnos de nuestro asunto, “el *kairós*, en sentido paulino, es ininteligible fuera de la concepción hebraica del tiempo”, la cual se basa “en el acontecimiento entendido como lo que sobreviene, incalculablemente”<sup>15</sup>.

Así, el *kairós* paulino ya resonaba previamente en el Antiguo Testamento; por ejemplo, en *Proverbios* (7, 22-24), o en el *Eclesiastés* (9, 12) donde puede

12. POGGELER, pp. 39-40.

13. ZARADER, p. 167.

14. Ibid.

15. Cfr. ZARADER, pp. 177-178.

leerse esto: “Ni sabe el hombre su fin, sino que, como los peces que se prenden en el anzuelo, como las aves caen en el lazo, así los hombres son sorprendidos por la adversidad que los sobrecoge de repente”.

Lo que San Pablo quería dar a entender con el término griego *kairós*, en hebreo se había dicho ya antes, y por medio de dos palabras. “La primera, *rega*, indica la rapidez torrencial, violenta, impetuosa, con la que una cosa se cumple; la segunda, *petah*, (del verbo *patah*, abrir) significa que alguna cosa llega silenciosamente, de improviso, sin hacerse notar, y que, cuando uno abre los ojos inopinadamente está súbitamente ahí”<sup>16</sup>.

El acontecimiento indisponible es lo que se nos da siempre *demasiado pronto*, antes de que estemos preparados para acogerlo adecuadamente. Acontecimiento, pues, literalmente im(pre)parable. El espíritu no habrá estado dispuesto para recibirlo como es debido, *comme il faut*; pero precisamente por ello lo habrá recibido. El acontecimiento rompe las estructuras de acogida del sujeto, sus instancias *a priori*. Antes de que éste haya preparado sus defensas, el acontecimiento habrá ya sobrevenido, en un futuro anterior que ninguna memoria podrá ya rescatar. Por eso mismo, el sujeto “se da cuenta” del acontecimiento *demasiado tarde*, cuando éste ya ha pasado y el olvido ha impuesto su ley. Contratiempo inevitable del tiempo en su modo de dar que es un diferir. Experiencia fáctica del tiempo y de la historia: siempre niños, débiles e indefensos, incapaces de acoger adecuadamente el tiempo en su donación kairológica, a la vez brutal y discreta<sup>17</sup>.

Esta es la concepción hebraica del tiempo, que pasa a San Pablo y a Heidegger. Pero, como hemos visto, el reconocimiento de deuda por parte de éste no se cumple, no hay acuse de recibo respecto de la herencia transmitida; el olvido reina por doquier. Ya la teología cristiana se esforzó siempre por romper sus lazos con el *Antiguo Testamento*<sup>18</sup>, y Heidegger, por su parte, no eludió tampoco este destino.

Y la paradoja queda, pues, de nuevo planteada y explicitada: “¿Cómo este pensamiento (el de Heidegger) vinculado completamente a recordar lo que de olvido (del ser) hay en todo pensamiento, en todo arte, en toda representación del mundo, pudo ignorar el pensamiento de los judíos?”<sup>19</sup>.

---

16. ZARADER, pp. 178-179. En relación con este carácter discreto, imprevisible e invisible del acontecimiento, cfr. Jorge Luis Borges, “El pudor de la historia” en *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 166 y ss.

17. Cfr. infra, nota 22; también cfr. Lyotard, *L'inhumain*.

18. Cfr. ZARADER, p. 180.

19. LYOTARD, *Heidegger et “les juifs”*, ed. cit. p. 15.

## LA PARADOJA DE LA RECEPCION DEL DON

El acontecimiento indisponible se dijo en hebreo *rega y petah*; en el griego de la teología paulina, *kairós*; en el alemán heideggeriano, *Ereignis*. Todos estos términos se refieren en cierto modo a lo “mismo”, mientan una concepción de la temporalidad que se sustrae a toda aprehensión objetivadora. “Nadie puede ser señor del tiempo”, dicen, cada una a su modo, estas palabras. Y, sin embargo, ninguna de ellas fue capaz de reconocer el vínculo de herencia que la ligaba, como heredera, a las anteriores. ¿Simple accidente histórico, egolatría, olvido subsanable, descuido fortuito, mera ignorancia? ¿O, por el contrario, este olvido responde, por lo menos también, a una cierta necesidad de esencia y de herencia, a una cierta ley que obliga a no reconocer el don recibido y a no reconocerse como deudor? ¿No estará quizá esta ley del olvido y de la ingratitud prescrita silenciosamente en el modo discreto y abrupto de darse el acontecimiento, siempre a contratiempo, sustrayéndose a toda asimilación completa? ¿Cómo, en estas inhóspitas (unheimliche) circunstancias, poder reconocer la deuda, el don recibido, si éste siempre nos sorprende demasiado pronto, y para cuando queremos volvernos hacia él y mirarlo cara a cara, en un presente sostenido, es ya demasiado tarde? ¿Cómo reconocer propiamente aquello que no nos fue presentado en persona?

*Kairós* (versión paulina), *rega, petah, Ereignis*, estos términos señalan todos ellos el acontecer indisponible de lo que se (nos) da en el tiempo sorprendiéndonos discretamente, que acontece siempre demasiado pronto para poderlo recibir con conocimiento de causa, y que, así, cuando nos queremos dar cuenta es ya demasiado tarde, y sólo nos queda un sentimiento extraño: algo (nos) ha sucedido cuyo sentido no se (nos) revela todavía. Nos queda entonces la paradójica tarea de recordar y rememorar aquello que propiamente nunca conocimos, jamás tuvimos, nunca nos fue presente, y sin embargo (nos) ha acontecido ya. Una especie de pérdida originaria<sup>20</sup>, que, no obstante, se (nos) da todavía, no cesa de dársenos, aunque sólo en forma de olvido, inquietud y sentimiento indeterminado.

---

20. “No puedo lamentar la pérdida de un amor o de una amistad sin meditar que sólo se pierde lo que realmente no se ha tenido”. BORGES *Otras inquisiciones*, p. 177.

Pérdida trascendental, pérdida de lo que nunca tuvimos propiamente; condición de posibilidad de todas las pérdidas concretas, empíricas, ónticas. Sólo una pérdida existencial u ontológica, por retomar la terminología de *Ser y tiempo*, puede hacer posible una pérdida existencial. Pero esta pérdida significa también, paradójicamente, la condición para poder acoger algo y estar abierto a lo otro de sí. Esta herida invisible, sin lugar ni fecha propios, siempre abierta, como la de Amfortas, más vieja que todo sujeto, índice de una infancia perpetua, ombligo de apertura y vinculación con el mundo, es la archicondición de toda recepción. Sólo un ser herido, capaz de haber perdido algo, puede acoger, recibir. Un ser que no pudiera perder ni olvidar nada tampoco podría recibir nada: mónada sin ventanas. Cfr. Jacques Derrida, *Eperons*, Flammarion, Paris, 1978, pp. 103 y ss.

Al comienzo de su bellissimo *Claros del bosque*, María Zambrano escribía lo siguiente: “Y así se corre por los claros del bosque, análogamente a como se discurre por las aulas (...), con avivada atención que por instantes decae y aún desfallece, abriéndose así un claro en la continuidad del pensamiento que se escucha, la palabra perdida que nunca volverá. Y queda también en suspenso la palabra, el discurso que cesa cuando más se esperaba, cuando se estaba al borde de su total comprensión. Y de lo que llega falta lo que iba a llegar, y de eso que llegó lo que sin poderlo evitar se pierde. Y lo que apenas entrevisto o presentido va a esconderse sin que se sepa dónde, ni si alguna vez volverá. (...) Todo ello no conduce a la pregunta clásica que abre el filosofar, la pregunta por el “ser de las cosas” (...) sino que irremediamente hace surgir desde el fondo de esa herida que se abre hacia dentro (...) no una pregunta, sino un clamor despertado por aquello invisible que pasa sólo rozando. ¿Adónde te escondiste?”<sup>21</sup>.

Este texto exigiría, sin duda, un largo, un interminable comentario. Algo, no obstante, está claro (en la medida en que pueda estar claro algo que, por “esencia”, siempre se sustrae a la presencia). Un pensamiento orientado hacia el darse de las cosas, y no tanto hacia las cosas ya dadas (si es que alguna vez están dadas de una vez por todas y definitivamente, lo cual no es seguro), un pensamiento orientado hacia el venir de las cosas a la presencia y no tanto hacia el presente de la presencia misma, este pensamiento debe reconocer necesariamente su incapacidad para acoger sin falta aquello mismo que viene al ser, debe reconocer que si no está ya todo dado de antemano, entonces lo que vendrá no puede ser anticipado de ningún modo, y el acontecimiento (siempre futuro y, sin embargo, ya pasado) se sustrae a la previsión hasta el punto de que, paradójicamente, habiéndonos acontecido demasiado pronto, lo reconoceremos (sin conocerlo) demasiado tarde. De ahí que este pensamiento deba comenzar con la queja del desamparado: “¿Adónde te escondiste, (...) ? Como el ciervo huiste habiéndome herido, salí tras ti clamando y eras ido”.

Si el espíritu fuera capaz de anticipar y prever todo lo que le acontecerá en el futuro, entonces todo estaría ya dado, no habría historia, y ese espíritu no podría ya recibir ni acoger nada. Hasta cierto punto, sólo quien no está preparado para acoger sin falta el don del acontecimiento puede, a pesar de su impreparación o, más bien, gracias a ella, acoger<sup>22</sup>.

21. ZAMBRANO, María.: *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1986, p. 17.

22. Es un cierto pensamiento de la infancia lo que en estas páginas silenciosamente intenta trazarse. El niño, el infante, el recién nacido, son “ejemplos perfectos” de esta disponibilidad para el acontecimiento. El niño llega demasiado pronto al mundo, al lenguaje, a la cultura; por eso el niño no está preparado para acoger ni recibir, no tiene ninguna defensa alzada; pero por eso mismo el niño acoge y recibe. Por ello cuando nos queremos dar cuenta de lo que hemos recibido es ya demasiado tarde. Este retraso se nos “marca” en el olvido de nuestra infancia. ¿Quién se acuerda de su nacimiento, de sus primeros años? Siempre nacemos demasiado pronto; por eso es siempre demasiado tarde

En la tradición judaica y en Heidegger mismo, pensar no significa otra cosa que la atención prestada a ese darse indisponible del acontecimiento en su contratiempo incancelable; de ahí también que pensar sea además rememoración y acogida de lo que ya sucedió, de ese pasado que nunca fue presente<sup>23</sup>. Esfuerzo difícil, aporético, en el fondo imposible. Lyotard lo “define” así, con toda su crudeza: “Ser apto para acoger lo que el pensamiento no está preparado para acoger, es eso lo que conviene llamar pensar. (...) Pensar requiere que alguna cosa suceda cuya razón todavía no es conocida. Cuando se piensa, se acepta lo que sucede como lo que es: todavía no determinado. No se prejuzga, no se lo asegura. Se peregrina en el desierto. No se puede escribir sin dar testimonio de este abismo que es el tiempo en su venida”<sup>24</sup>.

Ser capaz de acoger lo que todavía uno no está preparado para acoger, eso es pensar; y eso es también abrirse al acontecimiento, al *Ereignis*, en su venida incalculable. Pensar es, pues, un abrirse a la facticidad de la existencia temporal e histórica en su acontecer. “Esta experiencia kairológica del tiempo, que excluye toda anticipación así como toda apropiación, induce una determinación de la existencia como *apertura* y resolución. Sólo el que está constantemente “dispuesto” al acontecimiento temporal imprevisible puede acoger lo que viene a su encuentro”<sup>25</sup>.

Está claro ahora que esta apertura al tiempo en su venida es cualquier cosa menos un proyecto, una planificación. No debe, así, confundirse el *Entwurf* del que habla *Ser y tiempo* con el proyecto existencialista concebido al modo de Sartre o de Ortega y Gasset. En la apertura al *kairós*, no se determina ni se calcula nada, ni siquiera la propia vida. En la apertura y la resolución kairológicas, sólo se deja ser al ser, se deja que el acontecer acontezca; sólo eso, ni más ni menos. La apertura que el pensar así entendido propugna y lucha por liberar no es, por consiguiente, un proponerse metas y objetivos; no se trata de mirar a través “del gran vidrio del agua turbia que llamamos el tiempo”, echar un vistazo más allá. Es todo lo contrario. Es aferrarse lo más posible a la inmanencia y a la inminencia del tiempo; es asimismo, paradójicamente, abrirse a la trascendencia de lo otro radical que no se deja asimilar. Se trata, pues, de buscar algo así como una *disponibilidad para lo indisponible*.

---

para hacernos presente “nuestra” infancia. Respecto a ella sólo cabe la queja sorprendida: ¿Adónde te escondiste? Sólo el acontecimiento así entendido hace posible la *Geworfenheit* que Heidegger tematizó en *Ser y tiempo*.

Un hermoso estudio sobre la cuestión del nacimiento puede encontrarse en el artículo de Mikel BORCH JAKOBSEN “Les commencements de l’homme”, recogido en VV.AA. *Les fins de l’homme (A partir du travail de Jacques Derrida)*, Galilée, Paris, 1980.

23. ZARADER, p. 167.

24. LYOTARD, *L’inhumain*, p. 85.

25. ZARADER, p. 166.

Aquí, cuando se trata de pensar esto, esta acogida a contratiempo, incluso el concepto de sensibilidad, de *aísthesis*, resulta inadecuado, pues la sensibilidad supone acogida a algo que es presente. La sensibilidad es un cara a cara entre una superficie receptora y algo otro que se presenta frente a dicha superficie. Por el contrario, el acontecimiento es lo que nunca muestra su cara, su rostro (no lo tiene), lo que “por esencia”, se sustrae a todo contacto, sensible o inteligible. Para referirse a este *kairós*, habría que hablar no tanto de *aísthesis* como de *pathos*<sup>26</sup> o sea, un cierto padecer una cierta “ausencia” o la nada<sup>27</sup>.

Rainer Maria Rilke, atento como todo poeta a este (no) darse del acontecimiento, a este *pathos*, escribió en cierta ocasión: “Si nos fuera posible mirar más allá de lo que alcanza nuestra saber, incluso pasando un poco sobre las avanzadas de nuestro presentimiento, quizás soportaríamos nuestras tristezas con mayor confianza que nuestro gozo. Pues ellas son los momentos en que ha entrado algo nuevo en nosotros, algo desconocido. (...) Lo nuevo en nosotros, lo sobrevenido, ha entrado en nuestro corazón, ha penetrado en su más íntima estancia. (...) Y no percibimos lo que era. Se nos podría hacer creer fácilmente que no ha ocurrido nada, y, sin embargo, nos hemos transformado. (...) No podemos decir quién ha llegado, quizá no lo sabremos nunca; pero hay muchos síntomas que expresan que el porvenir ha entrado de ese modo en nosotros, para transformarse en nosotros, mucho antes de que acontezca”<sup>28</sup>.

He aquí el “testimonio” de un sentir sin objeto ni sujeto, de un *pathos* puro, “de un padecer para el cual el espíritu no habrá estado preparado, que lo habrá desamparado, y del cual éste no conserva más que el sentimiento, angustia y júbilo de una deuda oscura”<sup>29</sup>.

## LA MISERIA DEL REHEN

La paradoja del *kairós* en su modo de darse debe estar ya “clara”. El acontecimiento es lo que nunca se da de una vez por todas; acontece de un modo imprevisto, tan imprevisto que el espíritu no habrá estado preparado para hacerle una acogida adecuada, y sentir la pérdida de algo que estará, sin embargo, en su “interior” sin poder ser asumido, conocido; estará ahí (*da*) “presente” en el modo

26. Cfr. LYOTARD, *Heidegger et “les juifs”*, p. 78. Del mismo autor, cfr. también *Pérégrinations*, Galile, Paris, 1990, pp. 41 y ss.

27. Este “sentir” o “padecer” la nada, es decir, el don kairológico en su pura indisponibilidad, es lo que Heidegger tematizó como angustia en *¿Qué es metafísica?*.

28. RILKE, R.M.: *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 80-81. Sobre esta cuestión, pueden leerse también, del mismo autor, las *Elegías de Duino*.

29. LYOTARD, *L'inhumain*, p. 153.

inhóspito (*unheimlich*) de la huella, de la interioridad exterior e inasimilable. El *kairós* habrá pasado sobre nosotros silenciosamente, sin hacer ruido; nosotros no tenemos sentidos para percibirlo (límite de toda fenomenología de la percepción). Pero más tarde, inquietos, hostigados por una “presencia” extraña, un huésped raro que habita en nosotros sin nuestro conocimiento y sin nuestro permiso, reconoceremos y sentiremos que algo hemos recibido, algo que se nos ha dado tan sutilmente que no sabemos qué es ello, pero frente a lo cual nos sentimos en deuda. Y la deuda, paradójicamente, es tanto mayor y más apremiante cuanto que no sabemos exactamente qué es lo recibido, ni cuándo ni cómo la contraímos, ni, por consiguiente, qué podemos hacer para restituirla<sup>30</sup>. Con el acontecimiento indisponible (ya para empezar nuestro nacimiento; pero voces más antiguas se dejan sentir ya en él)<sup>31</sup>, todos estamos en deuda, él nos ha atrapado ya siempre; presos suyos somos sus rehenes<sup>32</sup>.

El problema acuciante del rehén es cómo dar testimonio del *kairós* cuando éste, por definición, se sustrae a toda presencia. Por ello, el rehén no puede tener la arrogancia de dar sencillamente testimonio del don kairológico, como si él, débil, impreparado, rehén ciego, sordo y mudo, pudiera estar presente al acontecimiento en su acontecer. Hasta cierto punto, acontecimiento y sujeto/testigo son términos incompatibles. Del acontecimiento puede decirse lo que Epicuro decía de la muerte: si él (o ello) está, yo no estoy; si yo estoy, él no está<sup>33</sup>.

Y sin embargo la única tarea del rehén es dar testimonio del *kairós*, del otro que nos habita deshabitándonos, de esa interioridad tan íntima a nosotros mismos y, a pesar de ello, tan ajena, tan extraña, tan radicalmente otra. El rehén “sabe” acoger, se “sabe” heredero y en deuda; pero ¿cómo puede reconocer su deuda cuando él “sabe” (con un saber que es más un sentimiento y un padecer que un conocer preciso) que del don kairológico nadie puede pretender ser testigo, su contemporáneo? Siendo el *kairós* la anacronía misma y el contratiempo del tiempo, el rehén se sabe de antemano perdido, en falta respecto del testimonio que debe dar. ¿Qué actitud adoptar en este dilema? El rehén se sabe heredero, pero heredero débil, incapaz de asumir y dar noticia plena del don recibido<sup>34</sup>.

30. Cfr. DERRIDA, *La carte postale*, Flammarion, Paris, pp. 281 y ss.

31. Cfr. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *Le sujet de la philosophie*, Aubier-Flammarion, Paris, 1979, pp. 294 y ss.

32. “Rehén” (*otage*) es un término básico en la filosofía de E. Levinas. Inútil que intente aquí reconocer mi deuda para con este pensador; el lector atento la habrá ya descubierto. No pretendo en estas páginas saldar deuda alguna.

33. Cfr. LYOTARD, *L'inhumain*, p. 169; del mismo autor, cfr. también, “Judicieux dans le diffrend” en VV.AA. *La faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985, p. 231.

34. “Me parezco a un mensajero de la antigüedad, un correo, un emisario de lo que nos hemos dado; apenas un heredero, un heredero débil, incapaz de recibir incluso, de estar a la altura de lo que tiene que guardar...”. DERRIDA, *La carte postale*, p. 12.

La miseria del rehén consiste en la imposibilidad de ser testigo de esa acogida al otro, de ese *pathos* y esa afección indeterminada, sublime, que es el acontecimiento. Pues “es importante, muy importante, recordar que nadie podría pretender ser el testigo y el informante verídico, el “igual”, de la afección sublime, sin hacerse culpable, por esta sola pretensión, de falsificación y de impostura”<sup>35</sup>.

El mejor testimonio, el mejor reconocimiento de deuda y de herencia, sería, paradójicamente, el más falso testimonio, la más radical denegación de deuda. En efecto, esto implicaría la arrogancia de suponerse presente al *kairós*, la jactancia de creerse uno dueño del tiempo; cuando el rehén sólo pretende dar testimonio de su debilidad. Esa arrogancia sería la mejor manera de traicionar la indisponibilidad esencial del acontecimiento. Sería no respetar ese *noli me tangere* que silenciosamente el *kairós* (nos) manda; sería no querer eso mismo que, en el fondo, todos ya siempre hemos aceptado: la finitud, la ley de la separación, la no-presencia y la relación sin relación con el acontecimiento.

Si alguien estuviera presente al don en su donación misma, si pudiera recibirlo “como es debido”, entonces ese alguien estaría ya preparado de antemano para acoger lo que acontece, sería capaz de anticiparlo; y todo esto indicaría que no habría, en verdad, recibido nada, nada que no tuviera él ya antes en su poder. De este modo no habría contraído deuda alguna.

Así pues, reconocer completamente la deuda, saber qué es lo recibido y cómo restituirlo, agradecerlo, es la mejor manera de negar la deuda, de romper (o, al menos, de querer romper) con la herencia “recibida”.

La miseria del rehén es que “no hay buena manera de ser rehén”<sup>36</sup>. Si admite la deuda y pretende restituirla, falla el rehén, se arroga una pretensión y una fuerza desorbitadas: ser contemporáneo del *kairós*. Este es el peor de todos los males para con el don: creerse uno disponible para lo indisponible, capaz de conocer, reconocer, agradecer y restituir en seguida lo dado. Reconocer sin problema, sin angustia, sin sentimiento, nuestras deudas es un buen modo, quizá, de romper y denegar la relación inmemorial que tenemos con el otro. El rehén deviene impostor.

Pero la solución tampoco puede ser el silencio, el puro y simple no-reconocimiento de deuda, como testimonio del respeto que el don nos exige. Esta humildad callada, que no quiere reconocer la deuda para no saldarla apresuradamente, ¿en qué se diferenciaría de la brutal ignorancia de toda deuda y de la desmesurada fanfarronería de un espíritu que se las sabría todas y que, por tanto, no espera ya sorpresa alguna?<sup>37</sup>

---

35. LYOTARD, *Heidegger et “les juifs”*, p. 79.

36. LYOTARD, op. cit. p. 47.

37. Para una consideración del concepto de “sorpresa” como modo de darse el ser en la libertad imprevisible de su venida, cfr. Jean-Luc NANCT, *L'expérience de la liberté, Galilée*, Paris, 1988.

La miseria del rehén, su angustia, proceden del hecho de que frente al *kairós* recibido no cabe ninguna actitud adecuada y justa. No hay modo de ser un buen rehén, un buen testigo, un buen heredero. Si afirmo y reafirmo el don y la deuda, si restituyo, entonces determino el acontecimiento de antemano, me lo apropio, y así lo traiciono completamente. De este manera, reconocer la deuda es tal vez el mejor modo de liberarse de ella (o, al menos, de pretenderlo, pues finalmente la deuda es insalvable). Frente a este reconocimiento de deuda, tan astuto e interesado, no cabe sino la denegación, el no-reconocimiento. Pero este silencio tampoco puede ser definitivo, pues su obstinado y testarudo callar se confundiría con la cerrazón absoluta de la mónada sin ventanas que nada puede recibir de afuera.

En esta tesitura, la situación del rehén es insostenible, inaguantable, sometida a lo que Jacques Derrida llama la “lógica” del *double bind*<sup>38</sup>. Formulada concisamente, esta “lógica” afirma la paradoja de que reconocer la deuda es denegarla, y viceversa; sin que esta oscilación pueda detenerse en ningún punto final. El *double bind* impide que un gesto dado, por ejemplo el reconocimiento de deuda, pueda ser determinado en su sentido unívocamente. Pues, en efecto, reconocer sin más la deuda puede ser, como hemos visto, un modo de no reconocerla con toda la intensidad necesaria; mientras que un cierto no-reconocimiento podría ser tal vez el “testimonio” del respeto que el *kairós* reclama. Pero estas determinaciones no son jamás seguras; el *double bind* lo impide. En efecto, no reconocer la deuda puede ser signo de respeto y, en este sentido, de reconocimiento; pero asimismo puede significar la pura y simple denegación de deuda. Por otra parte, reconocer la deuda puede ser indicio de arrogancia y, por consiguiente, también de olvido; pero este reconocimiento puede ser el esfuerzo del rehén por afirmar su condición de tal.

Con este *double bind*, el juego de reconocimiento, negaciones y denegaciones se torna literalmente indecible e interminable. Ninguna postura única, definitiva, parece aquí susceptible de poder aliviar la miseria del rehén, su inquietud

---

38. El *double bind* atraviesa todo el pensamiento de Derrida. He aquí una de sus formulaciones: “Si alguien te dice desde el comienzo “no me devuelvas lo que te doy”, estás en falta, antes incluso de que haya terminado de hablar. Basta con que lo oigas, que comiences a comprender y a reconocer. Has comenzado a recibir su orden, a rendirte a lo que dice, y cuanto más le obedezcas no restituyendo nada, más le desobedecerás y te harás sordo a lo que te dirige. Esto podría parecerse a una paradoja lógica o a una trampa. Pero es “anterior” a toda lógica. He hablado erróneamente de trampa hace un instante. Eso sólo es sentido como una trampa desde el momento en que, por voluntad de do-minio y de coherencia, se pretendería escapar de la disimetría absoluta. Sería una manera de reconocer el don para rechazarlo”. (DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre, Galilée*, Paris, 1987, p. 163).

Otras elaboraciones del *double bind* pueden encontrarse, por ejemplo, en Lyotard, *Le différent*, Minuit, Paris, 1983; y en Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *L'imitation des modernes*, Galilée, Paris, 1986.

inagotable respecto a ese testimonio imposible que se siente obligado a ofrecer. ¿Cómo reconocer la deuda? Aquí, ningún gesto simple, sencillo, único, es válido ya. Como señala Derrida “nada es más difícil que aceptar un don”<sup>39</sup>. La cuestión del rehén es cómo aceptar ese don, o, mejor dicho, ya que en tanto que seres finitos todos somos rehenes y no podemos ser otra cosa<sup>40</sup>, y, así, todos ya siempre hemos aceptado el don, la cuestión del rehén, repito, es cómo reconocer o reafirmar el don. Y en el intento de poder al fin realizar esta tarea, estaré todavía preso en el círculo de la deuda y de la restitución. Me debatiré interminablemente y desde siempre, y antes incluso de haberlo sabido, hasta el momento tal vez en que afirme la disimetría absolutamente anacrónica de una deuda sin préstamo, sin reconocimiento, sin restitución posible”<sup>41</sup>. Esta afirmación de disimetría no se dice nunca con un solo golpe de voz, ni de una vez por todas; es interminable, como la deuda misma.

## PARA NO TERMINAR

Este artículo partió de un hecho: Heidegger no reconoció la deuda que tenía contraída con el pensamiento judío. El tema del *kairós* y del *Ereignis* sirvió para indicar que existía una afinidad, en un punto muy concreto, entre la filosofía del autor alemán y la tradición judaica; dicho tema sirvió asimismo para poner de manifiesto la denegación de deuda por parte de Heidegger.

Ahora bien, en un cierto juego especular, el *kairós*, en su contenido, contribuyó a poner de relieve la ley inexorable de reconocimientos y olvidos, afirmaciones y denegaciones, que rige toda donación, toda transmisión de herencia y deuda. Aquello que más “propriadamente” hemos recibido, aquello que constituye nuestra herencia más íntima, es también aquello que nos ha sorprendido desprevenidos y se nos ha infiltrado tan discreta y silenciosamente, “tan callando”, —como la muerte misma—<sup>42</sup>, que no estuvimos presentes cuando “nos llegó”. Acontecimiento de la infancia e infancia del acontecimiento. En esta situación de debilidad permanente, recibimos el don antes de saber que recibimos y qué

---

39. DERRIDA, *Psyché...*, p. 163.

40. Cfr. LYOTARD, *Heidegger et “les juifs”*, p. 47.

Ser finito significa estar sometido al acontecimiento. En este sentido, todo ser finito ha acogido ya siempre al acontecimiento. Lo difícil es, pues, ser capaz de reconocer ese *kairós*, ya que como se sustrae a toda presencia, a toda presentación, tiende inevitablemente a olvidarse. De ahí la arrogancia del sujeto absoluto hegeliano, de la mónada sin ventanas, etc., que olvidan lo inolvidable mismo: el acontecimiento que, nunca presente, se “da” como el olvido mismo”. Pero hay olvidos y olvidos, y no todos son equivalentes.

41. DERRIDA, *Psyché...*, p. 162.

42. La muerte debe comprenderse también bajo la categoría de “acontecimiento”.

recibimos. Así, el don no puede ser afirmado porque nadie estaba allí en persona para tomar nota de lo que sucedía. No hay notario que pueda levantar acta del acontecimiento; ningún periodista puede tampoco informar de ello.

Así, cuando Heidegger no reconocía la deuda, cuando exhibía una profunda ingratitud y olvido respecto del judaísmo ¿a qué obedecía este gesto suyo? ¿Puede saberse? ¿Cómo hemos de interpretar este no reconocimiento, este silencio?<sup>43</sup>

Aquí el juego indecible del don y la deuda (juego “regulado” por la ley del *double bind*) abre un espacio infinito de reconocimientos y denegaciones que se transmutan súbitamente, de un modo impredecible (como acontece el *kairós* mismo), los unos en las otras: el reconocimiento deviene denegación y viceversa. No reconocer la deuda, negarla o descuidarla, ¿no está todo ello prescrito como ley en la “lógica” del don que, siempre indisponible, debe pillarnos desprevenidos e ignorantes de lo que hemos “recibido”? Por otra parte, despachar la deuda reconociéndola enseguida y restituyéndola a su “lugar de origen”, ¿no es quizá la mayor traición para con esa herencia que se intenta afirmar? Pero el sentido de estas cuestiones puede invertirse fácilmente en una oscilación sin fin.

La cuestión interminable, sin respuesta nítida, es, de nuevo, ¿cómo afirmar el don recibido? ¿Cómo estar disponible para asumir lo indisponible? El *double bind* impide que estas preguntas puedan obtener una respuesta unívoca. No hay modo bueno de reconocer el don ni de abrirse al *kairós* (al que, no obstante, estamos siempre abiertos). Este se sustrae a toda restitución; se trata entonces de ser fiel a esa retracción (*retrait*, *Entzug*) del acontecimiento. Pero no hay modo sencillo de ser fiel; sólo cabe traicionar lo menos posible el don, afirmarlo sin, por ello, romper definitivamente con él. No cabe fidelidad perfecta en el testimonio del rehén; éste, tarde o temprano, debe terminar por “asumir” esta debilidad. Una cierta e inexorable necesidad de traicionar se hace aquí presente. El don no puede nunca ser afirmado y restituido de una vez por todas. El *kairós* exige del rehén una cierta ingratitud<sup>44</sup>, un cierto olvido, una cierta incapacidad para cono-

---

43. Estas cuestiones pueden extenderse a otras dimensiones y otros silencios de Heidegger, todavía más inquietantes. Por ejemplo, (cómo interpretar el silencio casi absoluto de Heidegger respecto del holocausto judío bajo el nazismo? ¿Respeto o simple olvido? ¿Asunción infinita e interminable de culpa (*Schuld*: culpa, deuda), de una culpa que no tolera ni admite el alivio de una confesión exculpatoria, ya que, como nos recordó Sartre, “pecado confesado, medio perdonado” (*El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984, p. 98)? ¿O, por el contrario, dicho silencio debe interpretarse más bien como una simple conciencia de ausencia de culpa? Por supuesto la respuesta tampoco puede ser aquí unívoca; debemos quizá empezar a aceptar que un cierto nivel de indecibilidad rodeará y merodeará siempre el *affaire Heidegger*, inquietando y solicitando cada una de sus palabras y cada uno de sus silencios. Cfr. LYOTARD, *Heidegger et les juifs*, pp. 50 y ss.

44. Con su propia terminología es lo que dice así Levinas: “La obra pensada radicalmente es un movimiento de lo mismo hacia lo otro que no retorna a lo mismo. La Obra pensada hasta el fin exige una generosidad radical del movimiento que en lo Mismo va hacia lo Otro. Exige, por consi-

cer, reconocer, restituir. Experiencia judaica de la existencia, obsesión de un pueblo infielmente fiel (o fielmente infiel) a la memoria de un libro que no hace sino “contar historias de deuda impagable, transmitir pequeños relatos, divertidos y desastrosos, que narran la imposibilidad de saldar por parte del alma deudora”; experiencia de “un pueblo impreparado para la revelación, siempre demasiado joven para ésta. Y por eso mismo demasiado viejo”<sup>45</sup>.

Termino con el “testimonio” de otro poeta debatiéndose interminablemente, “como debe ser”, sin alivio alguno, con el olvido, y afirmando (sin afirmar nada) el don de la deuda y la deuda del don:

¿Cómo era, Dios mío, cómo era?  
 Oh corazón falaz, mente indecisa!  
 ¿Era como el pasaje de la brisa?  
 ¿Como la huida de la primavera?  
 Tan leve, tan voluble, tan ligera  
 cual estival vilano... -Sí! Imprecisa  
 como sonrisa que se pierde en risa...¡  
 Vana en el aire igual que una bandera!  
 ¡Bandera, sonreír, vilano, alada  
 primavera de junio, brisa pura...  
 ¡Qué loco fue tu carnaval, qué triste!  
 Todo tu cambiar trocóse en nada  
 memoria, ciega abeja de amargura!  
 ¡No sé como eras, yo que sé que fuiste!<sup>46</sup>

---

guiente, una ingratitud del Otro. La gratitud sería precisamente el retorno del movimiento a su origen”. (*Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Le Livre de Poche, Paris, 1972, p. 44).

45. LYOTARD, *Heidegger et “les juifs”*, pp. 68, 134-135.

46. JIMENEZ, JUAN R.: “Retorno fugaz” (*Sonetos espirituales*).