



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE  
SAN NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
"LUIS VILLORO TORANZO"

TESIS

**TEOFÁNICA DE LA HOSPITALIDAD-TRASHUMANCIA**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**DOCTORA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**MARÍA REYNA CARRETERO RANGEL**

TUTOR: DOCTOR EN FILOSOFÍA:  
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Morelia, Michoacán, Marzo 2014



## CONTENIDO

<b>Resumen</b>	<b>3</b>
<b>Preludio</b>	<b>6</b>
Inspiraciones teóricas	21
Inmersión mística	28
Itinerario	31
<b>I. Horizonte de partida</b>	<b>36</b>
Metáforas teofánicas de la hospitalidad-trashumancia	40
Narrativa de la Eternidad-Éxtasis	47
Hospitalidad-trashumancia	52
<b>II. Geografía imaginal de la Hospitalidad-Trashumancia</b>	<b>60</b>
Viaje de la creación	64
<i>Mundo imaginalis</i>	69
Teofánica de la Dignidad-Sutileza ( <i>Califa</i> )	75
Hospitalidad Absoluta	77
La súplica por la hospitalidad	81
Estado de excepción	87
<b>III. Apertura y ascensión (<i>Futuwah</i>)</b>	<b>96</b>
El <i>Fatah</i> primordial: Abraham	99
Agar: la orfandad trashumante	104
El principio-desierto: Moisés y Jidr	110
Mariam-Jesús: El femenino del <i>Fatah</i>	115
San Pablo: el <i>Fatah</i> cristiano	118
La ascensión de Mohammed: <i>Fatah</i> del Islam	121
El Sol espiritual: Rumi y Shams de Tabriz	124
<b>IV. Estación de Arribo</b>	<b>128</b>
<b>Teofánica memorial como identidad narrativa</b>	
<i>Califas</i>	133
Bibliografía:	136
Páginas web:	141

## RESUMEN

Una narrativa de la hospitalidad-trashumancia como *teofanía* de la imaginación creadora es el propósito de este estudio. Nos proponemos hablar de nuestro viaje trashumante en amalgama estrecha con el espacio hospitalario que posibilita seguir la travesía incesante, donde se configura la morada como oasis temporal; pues toda alma y todo cuerpo en tránsito requieren de un albergue, de un *ethos*: etimología original de habitación. Esta *Teofánica* se propone como una cartografía de sentido, donde el espacio de la hospitalidad se manifiesta indisociable de la *trashumancia*. Está inspirada en una integración de las obras de Emmanuel Lévinas, Ibn 'Arabi y Paul Ricoeur, entre otros autores fundamentales como María Zambrano y Peter Sloterdijk.

Palabras clave: Teofánica, Hospitalidad, Trashumancia.

## ABSTRACT

A hospitality-nomadism narrative as a "theophany" of our creative imagination is the purpose of this study. We propose to think about our nomadism trip in strength relation to the hospitality space, which allows carry on it, where is configured the home as temporary oasis; thus every soul and body need an *ethos*: original etymology of refuge. This *Theophanic*, as we have named, has been figured as a sense cartography where the hospitality is not separated from nomadism. This Theophanic is inspired on Emmanuel Lévinas, Ibn 'Arabi and Paul Ricoeur's works, as well as María Zambrano and Peter Sloterdijk's.

Key words: Theophanic, Hospitality, Nomadism.

**A mis padres y hermanos  
por su hospitalidad absoluta**

**¡Hermano mío, que mi morada te sirva de descanso y que en ella puedas encontrar ayuda y familia! ¡Sé bien venido!<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> En la historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones contenida en *Las mil y una noches*, en Anónimo, *Las mil y una noches*, México, Porrúa, 1990, p. 364.

## Preludio

La «realidad» es una «aparición teofánica» cuya forma refleja la forma de aquel a quien aparece y en quien aparece, es de decir de su *medium*, es valorarla hasta el punto de hacer de ella el elemento básico del conocimiento de sí.<sup>2</sup>

Una narrativa de la hospitalidad-trashumancia como teofanía de la imaginación creadora es el propósito de este estudio. Nos proponemos hablar de nuestro viaje trashumante en amalgama estrecha con el espacio hospitalario que posibilita seguir la travesía incesante, donde es configurada la morada como oasis temporal, pues toda alma y todo cuerpo en tránsito requiere de un albergue, de un *ethos*, etimología original de *habitación*, como lo confirma el testimonio de Heráclito: «El *ethos*, la morada habitual, es para el hombre lo que desgarrar y divide».

El hábito, la morada en la que está ya siempre, es para el hombre el lugar de una escisión; es lo que él no puede nunca asir sin recibir de ello un desgarramiento y una disensión, el lugar donde no puede nunca estar verdaderamente *desde el comienzo*, sino que sólo puede, *al final*, retornar. Esta

---

<sup>2</sup> Ibn 'Arabi, *Fusūs al-Hikam (Los engarces de la sabiduría)*, en Henry Corbin (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino, p. 271.

escisión demoníaca, este *daimón* que amenaza al hombre en el corazón mismo de su ethos, de su morada habitual, es lo que la filosofía tiene siempre por pensar y por «absolver».<sup>3</sup>

El viaje del esplendor que aquí avizoramos se despliega en tres dimensiones: desde lo divino, hacia lo divino, en lo divino; tríada que al unísono evoca el viaje hacia la cita divina profética y el viaje de la satisfacción.<sup>4</sup> Movimiento ascético, configurador de nuestra geografía cualitativa, mística; territorio del entrecruzamiento y anudamiento de la memoria y el olvido, susceptible de trastocarse y descolocarse en nuestra calidad de trashumantes: *metoikoi*, término evocado por Peter Sloterdijk como nuevo fundamento filosófico para hablar de nuestras «existencias en tránsito»:

Una categoría dormida ha despertado a la vida explícita. La filosofía tiene, desde ese instante, un **nuevo principio fundamental**. El descubrimiento de la *metoikesis* –el gran tránsito de un elemento de vida a otro- tiene un alcance mucho más amplio... cuando Platón habla aquí de un traslado de morada o un cambio de casa, no tiene en mente sólo un paliativo consolador para la irreparable extinción de una vida humana; la expresión escogida es parte de un discurso sobre el alma que se representa como una fuerza inmortal y, al mismo tiempo, **trashumante**, que atraviesa elementos o esferas”.<sup>5</sup>

La trashumancia de acuerdo a su etimología latina *trans-humus*, evoca y refleja con precisión la experiencia de salida, cruce, búsqueda y retorno de una tierra a otra. En la trashumancia después de partir se intenta permanecer, habitar

---

<sup>3</sup> En Giorgio Agamben (2003), *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos, p. 151.

<sup>4</sup> En Ibn 'Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, Madrid, Siruela.

<sup>5</sup> Peter Sloterdijk (2001), *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, p. 90.

el nuevo lugar que devenido en no-lugar torna la búsqueda infinita, iniciando así la *circularidad trashumante*; el continuo ir y venir: de la tierra que nos vio nacer hacia el lugar donde se anhela llegar, o se emprende el camino a lugares más lejanos, lanzándonos a la *errancia sin fin*.<sup>6</sup>

La hospitalidad deviene así indisociable de la trashumancia, implicando al mismo tiempo, el reconocimiento de la inviolable dignidad humana, de la aceptación pre-temporal de la sujeción al Otro. La hospitalidad-trashumancia es la unidad de sentido fundamental de la cultura misma y no mera cuestión de una ética relativa. Nos recuerda que todos nosotros somos seres fronterizos, limítrofes, habitantes de la frontera, seres en movimiento, transitando por los caminos de la sorpresa y el descubrimiento, pero también por los de la desventura, el extravío y la aflicción, «somos ese ente que existe, que sale fuera de sí para construir su destino humano»;<sup>7</sup> en una palabra *metoikoi*, etimología griega que denota:

[...] la mudanza de casa, el cambio de domicilio, el traslado a otra forma de estar en sí, entendida como metáfora de la muerte y título de la última metamorfosis, entraña una alusión a la honda movilidad de la existencia humana que está más implicada como cambio de lugar a la misma escala y en el mismo elemento. **Quien se muda “de aquí a allá”, no es sólo un turista y viajante, sino un cambista de elementos, un emigrante entre diversos estados físicos o dimensiones del ser.**<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Juan García Ponce (1981), *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*, Barcelona, Anagrama.

<sup>7</sup> Greta Rivara Kamaji (2003) “Al principio era el delirio... Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino en la filosofía de María Zambrano”, en Revista *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio, 2003, p. 64.

<sup>8</sup> En Peter Sloterdijk (2001), “*Metoikesis*- cambio de morada del alma” en *Ibidem.*, p. 89.



Dimensión liminar siempre presente, seres fronterizos que reconociendo nuestra fragilidad nos lanzamos al camino, donde rozamos a cada instante con el anhelo de lo “sagrado”. Impulso hacia lo “divino”, que en su origen alude a la llana condición humana de incompletud y necesidad:

El ser humano emerge en tanto ente capaz de religiosidad porque al abrir su mundo también abre lo sagrado a la desocultación o, mejor dicho, lo abre como sagrado desocultado. Lo sagrado surge de nuestra angustia originaria, -más bien se identifica con su experiencia- de nuestra condición finita; así lo sagrado es primario en el ser humano [...] emerge en y desde nuestro ser finito, frágil, carente e incompleto.<sup>9</sup>

La narración de la tragedia teje el camino hacia la sabiduría de los límites, en particular el del tránsito entre la muerte y la vida; del despertar de ese existente en tránsito en nosotros mismos, donde se manifiesta la “más profunda nostalgia de la existencia humana como fundamento metafísico de la tragedia”.<sup>10</sup> De ese *metoikoi*, trashumante que requiere de la barca de Caronte Χάρων *Khárôn*, cuyo significado «brillo intenso» guiará a las sombras errantes de los muertos recientes de un lado a otro del río Aqueronte, a cambio de un *óbolo* para pagar el viaje; de otra manera serán obligados a vagar cien años por la ribera del río, por lo que se vuelve indispensable que los cuerpos sean enterrados con una moneda bajo la lengua y con los debidos honores.

---

<sup>9</sup> Greta Rivara Kamaji (2003) “Al principio era el delirio...”, *op. cit.*, p. 65-66.

<sup>10</sup> Georg Lukács (1975), “Metafísica de la tragedia”, en *El alma y las formas y La teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, p. 257.

Los honores indispensables al cuerpo y al alma trashumante están representados en el ineludible relato de Sófocles sobre la tragedia de Antígona. En una de las más impactantes tragedias de que se tenga memoria, Antígona lucha desesperada por darle una sepultura digna a su hermano Polinece, muerto después de unirse al ejército enemigo de Argos y haber peleado contra su hermano Eteocles por el trono de Tebas. Muertos los dos en batalla, Creón asume el trono y decreta no darle sepultura a Polinece por haber traicionado a Tebas: «¡Qué ha de ser: Creón dispone que de nuestros dos hermanos uno sea entregado a la sepultura honrosamente y el otro sea abandonado insepulto!».<sup>11</sup>

Antígona viola la autoridad de Creón para enterrar a su hermano con los honores debidos, pues teme que su alma vague eternamente, por lo que es encarcelada y condenada a ser sepultada viva, antes de lo cual se suicida, desencadenando a su vez el suicidio de su prometido y amado Hemón, hijo de Creón, quien con su muerte provoca el suicidio de su madre, Eurídice, esposa del mismo Creón.

Antes de esta cascada de suicidios, Creón cuestiona a Antígona por su desobediencia: «Ahora responde tú. Limpia y sin reticencias. ¿No sabías que yo había prohibido hacer eso? [...] Y así ¿has tenido la osadía de transgredir las leyes?». Esta es la respuesta trágica de Antígona:

Porque esas leyes no las promulgó Zeus [...] No podía yo pensar que tus normas fueran de tal calidad que yo por ellas dejara de cumplir otras leyes, aunque no

---

<sup>11</sup> Sófocles (1976), "Antígona", en *Sófocles. Las siete tragedias*, México, Porrúa, p. 189.

escritas, fijas siempre, inmutables, divinas. No son leyes de hoy, no son leyes de ayer... son leyes eternas y nadie sabe cuándo comenzaron a vigir.<sup>12</sup>

La obra tan larga y profusamente elaborada de Lévinas sobre la hospitalidad aparece como una respuesta al núcleo de la tragedia representada por Antígona,<sup>13</sup> cuya manifestación es «la primavera de la conciencia humana, Y reaparecerá siempre en forma de muchacha que no ha tenido tiempo de pensar en sí misma. Cegada por el amor sin mancha; es decir, por la Piedad»,<sup>14</sup> o en términos de Lévinas por la hospitalidad, comprendida como «Infinito», esto es: «Deseo» por el otro y lo Otro, que sobrepasa con mucho la idea de la intencionalidad;<sup>15</sup> encontrándose en la misma sintonía del «hambre de eternidad» de la que nos habla Miguel de Unamuno. No es una «idea», sino un «impulso imparable»:

[...] es literalmente, no tener tiempo para retornar, no poder hurtarse a la responsabilidad, no tener un escondrijo de interioridad donde se vuelva a sí, marchar hacia adelante sin miramientos para sí [...] que va a lo infinito del Otro.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 195.

<sup>13</sup> «El precedente filosófico más significativo en la interpretación de *Antígona* es sin duda Hegel. Pero así como para Hegel el documento base de relevamiento de la eticidad es esa tragedia griega, ella es también para Heidegger la llave de acceso tanto para la comprensión del pensar fundacional como para la comprensión ontológica del hombre». Cfr. G. W. F. Hegel (1989), *Lecciones sobre estética*, Madrid, Akal; citado en María Gabriela Rebok (2009) "El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona". Ver sitios web.

<sup>14</sup> María Zambrano (2007), "Delirio de Antígona", en *Islas*, Madrid, Verbum, p. 85.

<sup>15</sup> En referencia a Husserl para quien la intencionalidad «no significa otra cosa más que esa particularidad profunda y general que tiene la conciencia de ser conciencia de alguna cosa, de llevar, en calidad de *cogito* su *cogitatum* en ella misma», en Edmund Husserl (2005), *Meditaciones cartesianas*, México, FCE.

<sup>16</sup> En Emmanuel Lévinas (1972), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, pp. 63 y 65.

Lévinas devela a la hospitalidad como epifanía y teofanía que recibe a ese «extranjero y pobre». Como «un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como *a una tierra de asilo*, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano»,<sup>17</sup> a través del cual se realiza el encuentro con lo divino:

La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela.<sup>18</sup>

Buscamos representar aquí el despliegue de esta plétora trashumante desbordada del *existente* sagrado como conciencia del tiempo *eterno* que nos fundamenta. En Lévinas, el *existente* se manifiesta a partir de la función de la *hipóstasis*: conciencia del existente de un existir que le precede:

Un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente [...] Podemos definir el existir mediante la noción de *eternidad*, ya que el existir sin existente carece de punto de partida [...] El presente y el yo se convierten en existentes y se puede componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas (2006), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, p. 173.

<sup>18</sup> *Ibidem.*, p. 102.

<sup>19</sup> A través del *existente* Lévinas opone su *metafísica* a la fenomenología fundada por Edmund Husserl. En este sentido, Lévinas afirma: «Al observar el presente como el dominio del existente sobre el existir, y al buscar el paso del existir al existente, nos situamos en un plano de investigación que ya no se puede denominar experiencia. Y si la fenomenología no es más que un método de experiencia radical, entonces nos hallamos más allá de la fenomenología», en Emmanuel Lévinas, (1974), *El tiempo y el Otro*, Salamanca, Sígueme, pp. 82-92.

Lévinas al «existir sin existente» le da el nombre de «hay», espacio donde se produce la hipóstasis como conciencia que rompe al *hay*, y que permite que el existente entre en relación con su existir. *Existente* cuyo impulso a la fuga sólo encuentra su contención en el espacio que abre la hospitalidad como reposo; oasis efímero que, sin embargo, abandonaremos muy pronto para seguir el viaje que no cesa, ya que la existencia no puede conocer la inmovilidad, pues «regresaría a la ausencia»,<sup>20</sup> revelando así el rostro íntimo de nuestro existente como «*metoikoi*».

Escondido en el espacio “vacío”,  
el ser sin lugar  
habita lo inhabitable.  
El lugar codiciado, el refugio anhelado.  
Ahí no está él,  
huye para no ser visto.  
Fuga continua en su tiempo laberíntico  
en su laberinto de tiempo.  
¿Cuándo llegaré? ¿A dónde llegaré?<sup>21</sup>

Manifestaciones sagradas donde al movimiento convulso del origen existencial le precede la acogida del vientre materno como espacio hospitalario primordial y mundo inicial íntimo en relación estrecha con el Absoluto como ensueño gozoso y dimensión de lo sagrado que «despliega su esencia en el abrir

---

<sup>20</sup> Ver Ibn ‘Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, Madrid, Siruela, p. 60.

<sup>21</sup> Poema de Reyna Carretero aparecido en el texto que precede e inspira a esta teofánica: *Indigencia Trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*, México, CRIM-UNAM, p. 96.

destino a lo Otro»<sup>22</sup> para posibilitar el juego de la vida y la muerte, y donde la partida obligada del nacimiento delinea la fisura inicial que revela ya los signos de la nostalgia y orfandad posterior.

En la partida inicial de este nuestro primer hogar se devela ya el impulso a la errancia, a la caza, a la trashumancia como búsqueda incesante de ese *humus*, terruño siempre distinto, incluso opuesto a la casa materna. Resignificamos así a la hospitalidad-trashumancia, intentando ir más allá de los términos de relación para colocarnos en la habitación interna; en esa «maravilla» íntima de la aparición del «rostro del Otro» del que habla Lévinas, respondiendo al emplazamiento que nos hace Giorgio Agamben, a propósito del *ethos*, la morada habitual a la que alude Heráclito:

La filosofía debe necesariamente tener su principio en la «maravilla», es decir que debe siempre salir ya de su hábito, siempre ya enajenarse y de-cidirse de ella, para poder después retornar a ella, atravesando su negatividad y absolviéndola de la escisión demoníaca. Filósofo es aquel que, habiendo quedado sorprendido por el lenguaje, o sea, habiendo salido de su morada habitual en la palabra, debe ahora retornar allí donde el lenguaje le advino, es decir, debe «sorprender la sorpresa», estar en casa en la maravilla y en la escisión.<sup>23</sup>

«Sorpresas» y «maravillas» desplegadas en su calidad de formas *teofánicas* «[...] potencias de la vida humana que nosotros conocemos como

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Brief über de "Humanismus"*, en *Wegmarken*; G.A. 9, 352, citado en Félix Duque, *Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Holderlin)*, en *Eikasía*, Revista de Filosofía, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

<sup>23</sup> Giorgio Agamben (2003), *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, *op. cit.*, 151.

estados de ánimo, inclinaciones, exaltaciones, formas ontológicas de naturaleza divina que, como tales, no sólo tocan al hombre, sino que, con su ser infinito y eterno, obran el todo del mundo terrenal y cósmico».<sup>24</sup> Son estas formas epifánicas como *emanación de la manifestación divina*, las que hemos elegido entre todas para hablar de la hospitalidad-trashumancia.

Presentadas de manera simultánea, la epifanía (*tajalli*) y la teofanía (*tajalli iláhi*) se develan como una deslumbrante luminiscencia operada en sí misma e inspirada en la divinidad primigenia de *Phanês* (luz), deidad primigenia de la procreación y la generación de nueva vida: *phaenomenon*. Aludiendo así a la experiencia primordial de la aparición, del brillo, de la develación del, «paso del estado de ocultación, de potencia, al estado luminoso, manifestado y revelado como acto de Imaginación divina primordial».<sup>25</sup>

La noción de teofanía ha llegado a nosotros a través de los relatos bíblicos y evangélicos, como por ejemplo, la “Visión y llamamiento de Isaías” donde nos dice: «En el año que murió el rey Uzías vi al Señor sentado en un trono elevado y magnífico, y el ruedo de su manto llenaba el Templo. Por encima de él había

---

<sup>24</sup> En Walter F. Otto (2007), *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, México, Sexto piso, p. 56. Es interesante que el término de epifanía fue utilizado por el escritor irlandés James Joyce para identificar los momentos especiales de visión repentina en la mente de sus personajes, es un momento en que la experiencia, enterrada durante años en la memoria, con lo que la mente emerge a la superficie en todos sus detalles y todas sus emociones. El ejemplo más significativo de la Epifanía se encuentra en el último cuento de *Dublineses*, “El nombre del muerto”, México, Fontamara, 2008.

<sup>25</sup> Ver Henri Corbin (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabi*, Barcelona, Ediciones Destino, p. 218.

serafines de pie. Cada uno de ellos tenía seis alas: con dos se cubrían el rostro, con dos los pies y con las otras volaban».<sup>26</sup>

Asimismo, en el libro del Éxodo se nos narra que «Yavé vio que Moisés se acercaba para mirar, y Dios lo llamó de en medio de la zarza: ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Aquí estoy. Yavé le dijo: No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada. Y Dios agregó: Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob».<sup>27</sup>

Otro relato de teofanía es la existencia en el mundo de Jesús. El apóstol San Juan quien nos que relata que «En el principio, existía la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios», y habitó entre los hombres en la figura de Jesús, a través de quien Dios “habita” en este mundo y deviene inmanente. Así también la aparición simultánea en el bautismo de Jesús, del espíritu santo y la voz del padre son considerados como una teofanía que configura la noción de la “trinidad”, nos narra San Juan: «He visto al Espíritu que bajaba del cielo como una paloma, y se quedaba sobre él».<sup>28</sup>

Estos relatos teofánicos y otros más que aquí contaremos configuran la narrativa de la hospitalidad-trashumancia, ubicándonos así en una «*geografía mística*», que como «ciencia de la imaginación es también la ciencia de los

---

<sup>26</sup> Isaías (6: 1-2), en *La Biblia Latinoamericana* (1985), Madrid, Ediciones Paulinas *Verbo Divino.*, p. 542.

<sup>27</sup> Éxodo (3: 4-6) en *La Biblia Latinoamericana, op. cit.*, p. 105.

<sup>28</sup> Juan (1-33), en *Nuevo Testamento* (1966), Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 281-283.



espejos (catóptica), de todas las “superficies especulares” y de las formas que en ellas aparecen». <sup>29</sup> Se vuelve indispensable, sin embargo, advertir de inicio que la *geografía mística* aquí abordada se deslinda radicalmente de la idea tan extendida de que la experiencia de lo sagrado es un hecho aislado y excepcional, propio de santos o devotos totalmente consagrados a la adoración divina, sino por el contrario, lo afirmamos como la condición primordial de todo ser humano, ya que como nos señala María Zambrano:

[...] “pues en el principio era el delirio; el delirio visionario del Caos y de la ciega noche. La realidad agobia y no se sabe su nombre” [...] el ser humano no le es suficiente nacer una vez, sino que se ve precisado a renacer [...] Su renacer humanamente lo hará a través de la palabra, la cual no es discurso teórico, sino diálogo y nombre del ser: habrá de nombrar lo sagrado (es decir, la realidad presentada de forma oculta, hermética y no desvelada). <sup>30</sup>

De este modo, nos colocamos desde ya en la afirmación de que la contemplación teofánica, la «ciencia de la visión» es el atributo de todo ser humano y por ende de la relación con la otredad, en la que se manifiestan la epifanía como exhalación divina y la teofanía como contemplación y atestiguamiento de este efluvio. <sup>31</sup> En suma, da cuenta de la relación social basada

---

<sup>29</sup> Henri Corbin (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, op. cit., p. 253.

<sup>30</sup> Greta Rivara Kamaji (2003) “Al principio era el delirio... Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino en la filosofía de María Zambrano”, en Revista *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio, 2003, pp. 61-79.

<sup>31</sup> Para una revisión profunda sobre el tema revisar las obras de Ioan P. Couliano. *Experiencias del éxtasis y Más allá de este mundo: Paraísos, purgatorios e infierno: Un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona, Paidós.

en la justicia, tal como lo afirma Emmanuel Lévinas: «Es necesario obrar con justicia –la rectitud del cara-a-cara– para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la «visión» coincide aquí como obra de justicia.»<sup>32</sup>. Su vivencia es la confirmación y testimonio de nuestro existente *ascético*, de esa «ascensión continua de los seres, que comienza con el desanudamiento del nudo de las creencias dogmáticas. Cuando la ciencia dogmática deja lugar a la ciencia de la visión».<sup>33</sup>

Nos hacemos eco así del dismantelamiento y desanudamiento de dos dogmas principales que realiza Lévinas: por un lado sobre esa suerte de “exclusividad” que han pretendido tener las religiones institucionalizadas como depositarias y representantes de lo sagrado, y por otro: sobre la negación de nuestro carácter teofánico que lleva a cabo el «sujeto ateo» de la modernidad, a través de la ruptura con la «participación».

Descartes se embarca en una obra de negación infinita que es ciertamente la obra de un sujeto ateo que ha roto con la participación y que (aunque apto por la sensibilidad al asentamiento), sigue siendo incapaz de afirmar; en un movimiento hacia el abismo que arrastra vertiginosamente el sujeto incapaz de detenerse. El Yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el *cogito* solitario un alto.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, p. 101.

<sup>33</sup> Henri Corbin (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, *Op. cit.*, p. 239.

<sup>34</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Totalidad e Infinito. Op. cit.*, pp. 115-116.

Negación, que desde otra perspectiva -que trasciende a la de la modernidad- la de María Zambrano, ha necesitado el ser humano, en su calidad de proceso de diferenciación autorreferente, y condición *sine qua non* para su propio reconocimiento y apertura, como ente necesitado de:

[...] crearse un espacio para sí, y una vez dado, lo divino podría desocultarse y convertirse para el hombre en una manera de tratar la realidad [...] donde lo sagrado implica lo oculto, lo no desoculto; y lo sagrado desocultado, manifestado y aparecido son los dioses, lo divino; por ello, el primer trato del hombre con la realidad tiene relación con la transformación de lo sagrado en lo divino.<sup>35</sup>

Lévinas devela el misterio de lo “trascendental” que no se origina ni asienta en la subjetividad de una conciencia solitaria emanadora de todo sentido de “realidad”, como la enunciada por Edmund Husserl.<sup>36</sup> Por el contrario, es en el *phaenomenon* como teofanía-epifanía, en la aparición y brillo de la otredad donde comienza el develamiento del «Infinito», de la eternidad, tal como afirma apasionadamente Lévinas: «No soy yo, es el Otro quien puede decir *sí*[...] poseer la idea de lo infinito, es ya haber recibido al Otro».<sup>37</sup>

Y es precisamente a través del «*rostro del Otro*» donde se realiza «un otro modo» del ateísmo y del teologismo, manifestándose la relación ética como salida

---

<sup>35</sup> Greta Rivara Kamaji (2003) “Al principio era el delirio... *op. cit.*, p. 70.

<sup>36</sup> En Husserl: «La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del “ego”. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígame inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad.», en Edmund Husserl (2004), *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, pp. 129-130.

<sup>37</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, *Op. cit.*, p. 116.

de la «onto-teologización».<sup>38</sup> Su sublimación consiste en realizar la narración de lo trascendente como «extranjero y pobre», como relación social, cuyo vínculo y conducto es el llamado de la justicia, de ahí su carácter *ético*, que no teológico. Es así que lo posible trascendente se aposenta en la «trascendencia total del Otro», como «Infinito», que es impermeable a nuestro intento por tematizarlo y englobarlo como extensión de nosotros mismos.

Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama [...] El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios [...] La ética es la *óptica espiritual*.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Emmanuel Lévinas (2005), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, p. 206.

<sup>39</sup> *Ibidem.*, p. 101.

## Inspiraciones teóricas

La Teofánica de la hospitalidad-trashumancia se ha inspirado, principalmente, en una adecuación propia de las obras de Emmanuel Lévinas, Ibn 'Arabi y Paul Ricoeur, entre otros autores fundamentales, como María Zambrano y Peter Sloterdijk. En relación a Lévinas y Ricoeur es muy importante resaltar la experiencia de vida que da lugar a su obra; sobrevivientes de los horrores experimentados en los campos de concentración,<sup>40</sup> el núcleo de su obra consiste en descorrer el velo que cubre el sentido de los sentidos y mostrarnos el rostro del Otro, como la «Roma a la que conducen todos los caminos».

El absurdo consiste no en el no-sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de un sentido que las oriente. Lo que falta es el sentido de los sentidos, la Roma a la que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes, el cantar de los cantares.<sup>41</sup>

Resulta especialmente relevante esta postura sobre el Sentido si la complementamos con el relato de otro sobreviviente del holocausto: Primo Levi.

---

<sup>40</sup> Durante la Segunda Guerra Mundial, Lévinas es obligado a ingresar al servicio militar para servir de intérprete de ruso y alemán para los aliados. De 1940 a 1945 permanece en calidad de prisionero en un campo de concentración en Hannover, Alemania. Sobrevive entre otros judíos gracias a su condición de militar francés, mientras toda su familia, que había quedado en Lituania, es masacrada por los nazis. Su esposa y su hija se salvan al quedar escondidas en un monasterio en Orleans. Durante el cautiverio comienza a escribir *De la existencia al Existente*, que publica en 1947. Paul Ricoeur, por su parte, «fue hecho prisionero y estuvo encarcelado la mayor parte del conflicto en campos de prisioneros de Polonia y Alemania», en Tomás Domingo Moratalla, Paul Ricoeur (1913-2005) “Memoria, recuerdo y agradecimiento”, en *Investigaciones Fenomenológicas 4*, Madrid, Universidad de Comillas.

<sup>41</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, p. 45.

Su testimonio vertido en *Si esto es un hombre* sobre su experiencia en el Lager alude a las constantes formas de sobrevivencia que apelan a una suerte de conservación de nuestra humanidad en condiciones extremas, en donde se trata precisamente de anularla.

[...] Este era el sentido, que no he olvidado después ni olvidé entonces: que precisamente porque el Lager es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; que aun en este sitio se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio; y que para vivir es importante esforzarse por salvar al menos el esqueleto, la armazón, la forma de la civilización.<sup>42</sup>

De igual manera, Viktor E. Frankl, sobreviviente de varios campos de concentración (1942-1945), dirigió sus esfuerzos en el área del psicoanálisis y el existencialismo a la reconfiguración del sentido de la vida, en su obra principal *El hombre en busca de sentido*, señala:

La vida en un campo de concentración abría de par en par el alma humana y sacaba a la luz sus abismos. ¿Puede sorprender que en estas profundidades encontremos, una vez más, únicamente cualidades humanas que, en su naturaleza más íntima, eran una mezcla del bien y del mal? [...] Nosotros hemos tenido la oportunidad de conocer al hombre quizá mejor que ninguna otra generación. ¿Qué es, en realidad, el hombre? Es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Primo Levi (1988), *Si esto es un hombre*, Buenos Aires, Proyectos Editoriales, p. 43.

<sup>43</sup> Viktor, E. Frankl, *El hombre en busca de sentido. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Paidós Ibérica.

La experiencia del exilio y destierro vertida en la narrativa poética de María Zambrano<sup>44</sup> ha sido de profunda fuente de inspiración, así como la inmersión mística proveniente de la obra *Extrañamiento del mundo* de Peter Sloterdijk, donde se devela nuestra calidad de *metoikoi*.<sup>45</sup> Las obras de los autores abordados a lo largo de la *Teofánica*, con sus especificidades, coinciden en un punto: en nuestra, en tanto humanos, ineludible e infinita tarea de reconfiguración del sentido de nuestro «territorio existencial» en términos de Guattari;<sup>46</sup> ya que si bien el evento del holocausto recorrió en su momento el extremo del horror, nos queda claro que los intentos de ruptura del sentido son reeditados de manera constante en toda existencia, con mayor o menor violencia y terror.

Dicha fragmentación de las coordenadas de sentido ha devenido en panorama cotidiano en la actual condición de trashumancia masiva; horizonte social donde millones somos expulsados a los desiertos-mares, ya sea en búsqueda de trabajo, por guerras, miseria extrema o catástrofes ambientales,<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> «A través de su concepción de lo sagrado y lo divino, Zambrano desarrolla, a su vez, una historia de las diversas maneras en que lo divino se ha manifestado en la historia de Occidente. Con ello, realiza también un diagnóstico histórico de aparecer de lo divino en la vida contemporánea», en Greta Rivara Kamaji (2003) “Al principio era el delirio... Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino en la filosofía de María Zambrano”, en Revista *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio, 2003, p. 61-79.

<sup>45</sup> Peter Sloterdijk (2001), *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos.

<sup>46</sup> Félix Guattari (1996), *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, p. 32.

<sup>47</sup> Además de los flujos de migración internacional, en los últimos años se experimenta un ascenso en los desplazamientos internos de cada país, ascendiendo aprox. a mil millones la población de personas trashumantes: «La abrumadora mayoría de quienes cambian su lugar de residencia habitual lo hace al interior de su propio país. [...] calculamos que los migrantes internos suman aproximadamente 740 millones de personas, es decir, casi cuatro veces la cantidad de aquellos que se desplazaron a otro país. La gran mayoría de los 200 millones de migrantes internacionales

uniéndonos así a los flujos contemporáneos de desplazamiento forzado, ya explorados en mi trabajo anterior: *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*.<sup>48</sup>

La intención primordial en la elaboración de la *Indigencia trashumante* fue crear una semántica que abriera la significación de lo que comúnmente se conoce como «migración», y que en su resemantización bajo el nombre de *trashumancia*, nos ha permitido escuchar su polifonía significativa, desplegada en un «planómeno trashumante», constituido por conceptos que pretenden reflejar la movilidad que los contiene en su calidad de olas múltiples que suben y bajan dentro del plano que los despliega, enrollándolos y desenrollándolos; respondiendo a lo que señala Gilles Deleuze: “El problema del pensamiento es la velocidad infinita, pero ésta necesita un medio que se mueva en sí mismo infinitamente, el plano, el vacío, el horizonte. Es necesaria la elasticidad del concepto, pero también la fluidez del medio”.<sup>49</sup>

En ese trabajo, a través de este planómeno, y guiados de la mano de autores como Juan Rulfo, Borges, Dante y Goethe, recorrimos los «círculos

---

se trasladó de una nación en desarrollo a otra o entre países desarrollados». Ver *Informe sobre Desarrollo Humano 2009*. “Superando barreras: movilidad y desarrollo humano”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). En México se calcula que han sido desplazadas al menos, 160,000 personas por la violencia generada por los cárteles de la droga desde el 2007. Ver Reporte “Global Overview 2011. People internally displaced by conflict and violence”, Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC)/Norwegian Refugee Council, 19 abril, 2012.

<sup>48</sup> Ver Reyna Carretero y Emma León (2009) *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*, México, CRIM-UNAM.

<sup>49</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, Félix (1992), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama p. 42.



infernales» por donde transitan los *indigentes trashumantes*, esos exiliados de sus habitaciones primeras convertidas ahora en «llanos en llamas», quienes en su errancia por las megalópolis contemporáneas devenidas en «Alephs fáusticos» experimentan la ruptura de sus coordenadas geográficas cotidianas que devienen en *destiempo* y *desespacio*.

Lejos del país, en “la oscura claridad del exilio”, hasta el mismo concepto de accidente geográfico se vuelve impreciso. Si Geografía significa dibujo de la Tierra, en tierra sin dibujo ¿qué será lo que se accidente? **Sepamos que hay quien se enfrenta con extensiones sin estructura en la que no sólo no sabe orientarse, sino en las que debería volverse a pensar qué puede ser lo que orientación significa.** Una palabra simétrica a la de destiempo de Wittelin fue a este respecto propuesta por Eugenio Montejo: desespacio.<sup>50</sup>

Bajo este horizonte de *indigencia trashumante*, en la segunda entrega de esta secuencia: *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*,<sup>51</sup> nos avocamos a la fundamentación del reconocimiento y narración de nuestra calidad conjunta de comunidad trashumante y hospitalaria. Calidad que exige comenzar a contarnos, en términos de Lévinas «*de otro modo que ser*»,<sup>52</sup> en medio del horizonte sorpresivo de la movilidad masiva. Este relato se propuso recordar nuestro carácter primordial, lo que siempre hemos sido: hospitalarios y

---

<sup>50</sup> Eugenio Montejo, en “Conferencia sobre Antropología del exilio”, en José Solanes (1993) *Los nombres del exilio*, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, p. 133, citado en Reyna Carretero y Emma León (2009) *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*, op. cit., p. 85.

<sup>51</sup> Reyna Carretero (2012) *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*, México, Colegio de Michoacán, A.C.

<sup>52</sup> En Emmanuel Lévinas (1999), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

trashumantes, quienes inmersos en la dinámica homogeneizante de formas sociales sedentarias olvidamos nuestra calidad de móviles, «incomparables» e «in-englobables».<sup>53</sup>

Ahora, en esta tercera entrega: en nuestra *Teofánica*, recuperamos el espíritu de las anteriores, retomando sus destellos principales, e intentando ir al principio del principio: ese tiempo inmemorial platónico que llega a nosotros como reminiscencia, que sólo recuerda el olvido del olvido a través del esplendor de la aparición del Otro en su calidad de epifanía-teofanía, recuperadora del «tiempo perdido», recordando a Proust.<sup>54</sup> Espacio de hospitalidad para nuestro existente trashumante, *metoikoi* trascendente que se eleva trágicamente sobre la abyección, trazando la vía de ascenso a través de la dignidad-sutileza que contiene nuestra calidad teofánica en el mundo. Manifestación divina exaltada en los relatos de profetas y héroes trágicos, que en su calidad de figuras teofánicas nos representan, ya que potencialmente compartimos esos niveles de entrega y sacrificio donde ascendemos y la realidad se manifiesta como teofanía permanente en infinito movimiento.

Avizoramiento que pretendemos alcanzar aquí de la mano de la *imaginación creadora teofánica* de Ibn 'Arabi, de la metafísica de la otredad de Lévinas, y del *tiempo narrado* de Paul Ricoeur. Se trata de una narración sobre la reconfiguración del sentido, alcanzada a través de la relación entre el *mythos*

---

<sup>53</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad, op. cit.*, p. 9.

<sup>54</sup> Marcel Proust (1999), *Por el camino de Swann. En busca del tiempo perdido*, Madrid, Millenium.

aristotélico que Ricoeur nombra «trama» y «relato», y la «mímesis» como reconstrucción del relato mediante la imaginación creadora, donde de manera sorprendente se encuentran Ibn 'Arabi y Ricoeur. Todo ello con el fin de aprender a contarnos de ese «otro modo que ser», para integrarnos ya a la emergente *comunidad trashumante y hospitalaria*.

Elaboramos aquí un bosquejo de lo que Ricoeur llama “refiguración”, “transfiguración” y “reconfiguración”, abriendo el camino a la creación metafórica mediante la apropiación del relato, en este caso, del relato teofánico.<sup>55</sup> «Porque no hay «tiempo humano» sin «relato». El tiempo es tiempo humano en la medida en que es tiempo narrado».<sup>56</sup>

La comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducidos por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos comprendido y amado. Así nos hacemos lectores de nuestra propia vida.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Pretendemos lograr de este modo la mímesis III. La mímesis I es el momento de la prefiguración, anterior a la composición poética; la mímesis II se despliega en el momento de la creación que arriba así al nivel de la mímesis III, como refiguración. En la creación metafórica confluyen estos tres niveles de mímesis. Cfr. Paul Ricoeur (2009), *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI.

<sup>56</sup> Bárcena, Fernando y Mélich Joan-Carles (2000), *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, p. 107.

<sup>57</sup> Paul Ricoeur (1991), «Autocomprensión e historia», en *Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, p. 42, citado en *Ibidem*, pp. 101-102.

## Inmersión mística

Es importante advertir que la inmersión que realizamos aquí en pensadores del sufismo -la manifestación mística del Islam-, y en particular en Ibn 'Arabi, tiene la intención de mirar desde un ángulo alterno las figuras que conforman nuestro imaginario hierofánico. Esto, con el fin de develar la manifestación teofánica de la hospitalidad-trashumancia haciendo uso de algunos conceptos cuyos fundamentos se originan en la lengua árabe, por lo que su transliteración se presenta aquí entre paréntesis de acuerdo a los textos revisados, como es el caso de «filosofía profética» (*hikma nabawiyya*).

El recurso a estas figuras y conceptos de origen musulmán busca develarlos como una narrativa que también nos es propia tanto como la tragedia griega y la profética hebrea. Lo «árabe-musulmán» pensado como lo «oriental» tal como lo estudió tan profusamente Edward Said en su obra *Orientalismo* es para Occidente « [...] la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro [...] Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea»<sup>58</sup> y nosotros añadiríamos que también de América Latina.

---

<sup>58</sup> Edward W. Said (1990), *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, pp. 19-20.

De este modo, nos proponemos hacer manifiesto que no existe tal separación cultural o civilizatoria, sino por el contrario, una continuidad estrecha entre la «filosofía profética», en tanto «filosofía narrativa» primordial<sup>59</sup>, narrada en la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento cristiano, y el libro sagrado del Islam, *Al Qurán*, el Corán; «libro revelado» al profeta iletrado Mohammed.<sup>60</sup> De esta filosofía profética se deriva la narrativa teofánica del *sufismo*, como vía mística del Islam, que aunque poco conocida y estudiada en Occidente, es fundamental para comprender la experiencia teofánica que estamos abordando aquí, en tanto representa la lucha espiritual (*jihad*) que exige la purificación del espíritu por medio de la contemplación (*mushahada*) y de la invocación a Dios (*dhikr*). Se trata sobre todo de una experiencia interna que intenta ser congruente con una forma de vida. Es al mismo tiempo una «peregrinación en las profundidades» que aspira a lo más alto; *ínstasis* en el que se ilumina la presencia de Dios, y salida de sí mismo en Dios a través del *éxtasis*.<sup>61</sup>

Nuestra intención al enhebrar las tres ramas del monoteísmo es develar la fuente que las contiene y da origen como unidad, disolviendo una suerte de

---

<sup>59</sup> Henry Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela, p. 25.

<sup>60</sup> En la narrativa musulmana se relata que El Corán le fue revelado a Mohammed durante los últimos dos decenios de su vida, aprendido y recitado de memoria por sus discípulos y a los pocos años de su muerte, escrito y diseminado por todo el mundo, a través de la rápida expansión del imperio musulmán.

<sup>61</sup> La expresión *al sufí* se encontró por primera vez en 776, d.C., y se le atribuye a un asceta iraquí. Su origen etimológico está relacionado con la raíz árabe *suf* (lana). El sufí utiliza un vestido de lana como signo exterior de pobreza (*fakhir*) y desapego interior. Existe otra relación etimológica con la palabra árabe *safa*, *safua* (pureza). «Al conquistar el desapego, el sufí purifica sus deseos más secretos», en Jean Chevalier, *El sufismo*, Madrid, FCE, 1987.

identidad o pertenencia inamovibles y abriendo así el horizonte de la imaginación para encontrarnos frente a frente con el éxtasis embriagante de la narración teofánica, tal como lo devela el poeta *sufi* Rumi en este poema fundamental:

¿Qué hay que hacer, oh musulmanes?, pues no me reconozco  
a mí mismo.

No soy cristiano, ni judío, ni gabr, ni musulmán  
No soy del Este, ni del Oeste, ni de tierra firme, ni del mar;  
[...] No soy de este mudo, ni del otro, ni del Paraíso,  
ni del Infierno;

No soy de Adán, ni de Eva, ni del Edén y *Rizwan*.

Mi lugar es lo Sin Lugar; mi huella es lo Sin Huella,  
No es cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.  
He alejado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno;  
Busco al Uno, conozco al Uno, veo al Uno, llamo al Uno...<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Jalaluddin Rumi, en *Diwan* 125-127, citado en William C. Chittick (2008), *La doctrina sufí de Rumi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, p. 76.

## Itinerario

En esta peregrinación confluyen las voces pasadas y presentes de toda la humanidad en una temporalidad cíclica infinita que nos llama al recuerdo de nuestro «otro modo que ser», como señala Lévinas, soterrado: nuestro *existente* errante, ambulante. Emergente contemporáneo que llamea con tanta fuerza que obliga a escucharlo y que nos impide volver la cara para evitarlo, abriendo así el panorama del *tiempo hospitalario*, donde la hospitalidad-trashumancia se devela como el fundamento de una ética ineludible.

El itinerario de este viaje trashumante se ha dividido en cuatro estaciones que inician con el Horizonte de partida donde se delinean las principales fuentes teóricas que fundamentan nuestra teofánica. Aquí de la mano de Ibn 'Arabi, Suharawardi, Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur se abre la narración de lo inefable, del espacio kairotópico y teofánico donde el lenguaje se detiene, posibilitando el acceso al *mundo imaginalis*, donde se descorre el velo de la separación y emerge la Unidad que manifiesta en todo su esplendor la calidad de *Califa* del ser humano realizado: representante de lo divino en el mundo.

Nos adentramos en la reflexión de la teofanía como Contemplación de lo divino, y de la Epifanía como emanación y exhalación del efluvio divino, como la forma de todas las formas: «formas epifánicas», como señalaba Walter Otto.<sup>63</sup> Teofanía de la imaginación creadora que encuentra su sentido trascendental y último, la Roma de todas las Romas en el encuentro con el Otro.

---

<sup>63</sup> Walter F. Otto (2007), *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Madrid, Sextopiso, p. 68.

En la segunda estación, «Geografía imaginal de la hospitalidad-trashumancia», atestiguamos la petición de asilo de «Las suplicantes», plasmada en la tragedia de Esquilo «Las Danaides», narración de dos hermanas, que en su condición de perseguidas extranjeras, logran ser asiladas en Argos, acogiéndose en el abrigo a los extranjeros que garantizaba el «templo de Zeus Suplicante», nombrado así porque también Zeus había sido exiliado del cielo.

Las Suplicantes al ser presentadas en Argos exclaman: «Tendremos la residencia (*metoikein*) en esta tierra, libres y protegidas de todo asalto por un derecho de asilo reconocido [...]».<sup>64</sup> Esta suplica abre la reflexión sobre la *Hospitalidad absoluta*, tal como la pensaba Derrida para ese *metoikoi* primordial que enuncia nuestro carácter de califas eternos.

En la tercera Estación llamada «Apertura y ascensión (*Futuwah*) de la hospitalidad-trashumancia», atestiguamos la manifestación de la figura teofánica del *Fatah*, exaltado modelo del ser humano realizado (*insan Kamil*), como lo es la figura teofánica de Abraham, quien condensa tanto el sentido de hospitalidad primordial como de la trashumancia en el sentido de la experiencia de la transmigración y de la travesía del alma en contacto íntimo con lo divino.

En esta misma estación, acompañamos a Agar en su orfandad y travesía por el desierto. Agar, madre de Ismail, primogénito del Profeta Abraham es la figura teofánica femenina soterrada en la Tradición monoteísta. En la actualidad, emerge con toda su potencia como símbolo del desterrado y del trashumante. Los rostros

---

<sup>64</sup> Julia Kristeva (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza & Janés, p. 55.



de las miles de personas de todo el mundo que son forzadas a dejar sus hogares, nos recuerdan su dolorosa travesía por el desierto, llevando en brazos al pequeño Ismail, después de su salida de la casa de Abraham y Sara. En la narración coránica, su sometimiento total ante el Ser creador (Al-láh) fue recompensado con el pozo de agua del *Zamzam*.

En esta estación visitamos el *Principio-Desierto* a través de la figura teofánica de Moisés y Jidr (el Verde) por el desierto. El trashumante Jidr mencionado en el texto sagrado del Corán (*nuzuul al-Qurán*), es quien abre las puertas al profeta Moisés hacia una vía de iniciación con pruebas que «no tendrá paciencia para soportar», y sin embargo la misión del Jidr es develar ese otro sentido, más profundo y no perceptible para el profeta hasta que se le quita la venda de los ojos.

En este pasaje coránico se hace manifiesto que hay una razón-conocimiento (*aqf*) oculto tras lo evidente y visible; para alcanzar la Visión interior, hay que penetrar en lo insondable como la muerte, en tanto el Ser creador (Al-lâh) es lo oculto (*al-Basir*) y lo manifiesto (*al-Zahir*); este conocimiento es la manifestación de la *Ma'rifa* como develamiento teofánico, alcance y vislumbre del Absoluto, del Infinito.

Visitamos la hospitalidad femenina en la figura de Mariam, *Fatah* realizada en la mayor sutileza y dignidad. El relato coránico nos narra que «Allah eligió a Adam, a Nuh, a la familia de Ibrahim y a la familia de 'Imrán por encima de los mundos, la familia de Imrán es la familia de la que procede Mariam.» Aún más, agrega: «Cuando dijo la mujer de Imrán: ¡Señor mío! Hago la promesa de

ofrecerte lo que hay en mi vientre, para que se dedique exclusivamente a Tu servicio, libre de las obligaciones del mundo. Acéptalo de mi; verdaderamente Tú eres Quien oye y Quien sabe».<sup>65</sup>

La experiencia de Jesús (*Isa*), hijo de Mariam, es la ascensión fulgurante y investidura de la dignidad propia de un representante divino (*Khalifa*) que alcanza el nivel máximo de realización en la tierra, la *Futuwah*, a través de su significación como un modelo ético de justicia y humildad, entendida en los términos enunciados por Lévinas: «Humildad que consiste en la abnegación misma del movimiento rectilíneo de la Obra que va a lo infinito del Otro».<sup>66</sup>

En el pasaje de San Pablo: el *Fatah* cristiano, abordamos la calidad de «extranjero» de Jesús como fundamento de la *Ecclesia* cosmopolita de Pablo de Tarso. «El hombre que transformó la pequeña iglesia primitiva cristiana en una *Ecclesia*. Al adaptar la palabra de los Evangelios al mundo griego, la *Ecclesia* adjunta a la comunidad de ciudadanos en la *polis* otra comunidad, la de los diferentes, la de los extranjeros que trascienden las nacionalidades mediante la fe en el cuerpo de Cristo resucitado».<sup>67</sup>

En el relato del *mi'raj* de Mohammed se devela como se hace manifiesto el amor de Dios por sus amados: «Has de saber que cuando Dios honra a un servidor Suyo con su Adoración (*'ubudiyya*), le hace viajar».<sup>68</sup> En la travesía de

---

<sup>65</sup> “Sura de la Familia de ‘Imran” (3: 33-35), en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, op. cit., p. 66.

<sup>66</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, p. 65.

<sup>67</sup> Julia Kristeva (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, op. cit., p. 95.

<sup>68</sup> Ibn ‘Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, op. cit., p. 135.

Mohammed donde le es develada la cartografía divina hasta el punto de estar a sólo un arco de su Señor, se demuestra la profundidad de este amor.

Finalizamos esta estación con las figuras de Yelaludin Rumi y Shams de Tabriz, su unión manifiesta la unidad de la hospitalidad-trashumancia, como «soles espirituales» de la realización plena y satisfactoria experimentada en el servicio y entrega infinita (*Futuwah*). Rumi, derviche de la Orden Kalandari brinda el mejor reflejo de la hospitalidad absoluta al errante persa Shams de Tabriz quien estaba decidido a dar su vida por encontrar un corazón que lo pudiera abarcar, que hablara su lenguaje, que saciara su sed de unión; ese corazón fue el de Rumi, el jurista y teólogo más prominente de la Anatolia otomana, ahora Turquía.

A través de este viaje donde nos han sido develados los velos de la separación y emerge el sentido esencial y compartido por las imágenes teofánicas. Estas estaciones precedentes configuran la estación de arribo donde se manifiesta y emerge la *teofánica memorial de la identidad narrativa* como ascensión y reconfiguración infinita y eterna de nuestra subjetividad trascendente e independiente de los eventos efímeros y transitorios. La memoria y el olvido en su calidad de péndulo configuran la narrativa perenne de nuestra calidad teofánica; nos coloca y posiciona a través de un «otro modo que ser» en la *eternidad-éxtasis* de nuestro ser *hospitalario-trashumante* a través de la *dignidad-sutileza* como habitación y *ethos* eterno.

## Capítulo I. Horizonte de partida

El panorama social emergente en este nuevo milenio se muestra ya con claridad, definiéndose los ejes principales que destellan con fuerza en el entramado actual, entre ellos: la transición del trabajo fijo al trabajo «desterritorializado»,<sup>69</sup> la movilidad forzada en busca de empleo, por guerras, pobreza total y catástrofes ambientales; y la apabullante implementación de un sistema tecnológico omniabarcador.

Caudales sociales que han dado paso a una «sociedad movediza»,<sup>70</sup> y al mismo tiempo, constreñida y limitada por un marco institucional y jurídico, que funcionando como «estado de excepción»<sup>71</sup> para trashumantes, obstaculiza el libre flujo de las poblaciones. Estados de excepción diseñados bajo la premisa del sentido de lo “fijo” y del sedentarismo, y que incluso, como señala tan contundente y sucintamente Sloterdijk: «puede asegurarse que el complejo que figura como civilización occidental estriba en una negativa del *principio-desierto*».<sup>72</sup>

En el intento de disminuir esta especie de *disritmia cronotópica* imperante, esto es: la distancia de sentidos espaciales y temporales entre una sociedad

---

<sup>69</sup> Ver los siguientes autores que han profundizado sobre el tema: Richard Sennett (2000), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*; Zygmunt Bauman (2008), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Bauman; 2008); *Un nuevo mundo feliz* (2007), de Ulrich Beck; así como en Jeremy Rifkin (1996), *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*.

<sup>70</sup> Ver Manuel Delgado (2007), *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.

<sup>71</sup> Giorgio Agamben (2007), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

<sup>72</sup> Peter Sloterdijk (2001), *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, p. 109.

actual móvil y una institucionalidad fija y anacrónica (política, educativa y económica), han sido creadas incipientes estrategias públicas y privadas basadas en el avance tecnológico como son las comunicaciones móviles cada vez más potentes, las tarjetas bancarias con funcionalidad global, la movilidad laboral y educativa. Herramientas, sin embargo, sólo accesibles a una mínima porción de la humanidad, que por sí mismas no dan respuesta en absoluto a los procesos de la transformación de la subjetividad que se modelan bajo esta dinámica y que de manera tan apabullante cuestiona Guattari:

¿Qué procesos se desenvuelven en una conciencia ante el choque de lo inhabitual? ¿Cómo se operan las modificaciones de un modo de pensamiento, de una aptitud para aprehender el mundo circundante en plena mutación? ¿Cómo cambiar las representaciones de un mundo exterior, él mismo en pleno cambio?<sup>73</sup>

Con el fin de abrir un sendero en la sintonía de estas preguntas, y ya dentro de la habitación filosófica, consideramos de suma importancia y urgencia que cobijados en un pensamiento de largo aliento, podamos imaginar y construir formas y figuras de sentido para nuestro tiempo *trans-civilizatorio*.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> En Félix Guattari (1996), *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, p. 23. En este sentido, en la academia han sido pensadores que se colocan en una corriente multidisciplinaria o posmoderna, quienes han abordado con gran énfasis este nuevo horizonte de movilidad y sus consecuencias, entre ellos sobresalen: Zygmunt Bauman, Jacques Attali, Michel Maffesoli, Gilles Lipovetsky, Ulrich Beck, Paul Virilio y Marc Augé. Autores que han sido abordados a profundidad en nuestra investigación que le precede e inspira a esta: *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*, México, CRIM-UNAM, 2009.

<sup>74</sup> Aquí evocamos a Ibn Al Arabi, Emmanuel Lévinas, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Henry Corbin, Paul Ricoeur, Peter Sloterdijk, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes, entre otros, nos permiten dotar a este pensamiento de la trashumancia de fundamentos de largo y profundo alcance.

Reconociéndonos descolocados ya de nuestras certezas habituales y confrontados por las exigencias institucionales, sociales y por la tecnologización omniabarcadora, que en su calidad de vestigios estructurales, han construido desde la antigüedad el edificio físico-moral de la modernidad, conformando al mismo tiempo el sentido colectivo, familiar y subjetivo, a través de la cual continua afirmándose la «heterogénesis maquina», como la nombra Félix Guattari, esto es: «[...] el primado de una máquina militar basada en la armas de hierro, sobre la máquina de Estado despótico, la máquina de escritura, la máquina religiosa, etc. [...],<sup>75</sup> y ahora la máquina cibernética.

En esta transición contemporánea del estado fijo al estado móvil, atestiguamos la fragmentación estructural que ha devenido al mismo tiempo en una espiral de sentido, en la que permaneciendo las significaciones y significantes «maquímicas», se abren paso nuevas proyecciones en las que lo móvil más que una categoría geográfica territorial se manifiesta como geografía cualitativa; como «Territorio existencial» donde las distancias lejanas-cercanas y los tiempos antiguos-actuales se mezclan reflejándose en un espectro de fractal simultáneo, develándose ya con claridad la potencia y el retorno del *principio-desierto*, a través de la «complejización desterritorializante», potencializada por la carrera infinita de la tecnología donde la inmensa mayoría permanecemos en calidad de asombrados espectadores :

---

<sup>75</sup> Félix Guattari (1996), *Caosmosis*, op. cit., p. 42.

Complejización desterritorializante esencialmente precaria, por la constante amenaza de abatimiento reterritorializante; sobre todo en el contexto contemporáneo, donde el primado de los flujos informativos engendrados maquínicamente amenaza conducir a una disolución generalizada de las antiguas Territorialidades existenciales.<sup>76</sup>

En este contexto de «desterritorialización existencial» la teofanía de la hospitalidad-trashumancia se propone como un atlas que nos permite transitar por esa cartografía conformada por «puntos de referencia cognitivos pero también míticos, rituales, sintomatológicos»<sup>77</sup> a partir de la cual, cada uno de nosotros nos posicionamos en una búsqueda incesante de sentido, de construcción continua de nuestra subjetividad, de nuestro yo, a cada momento fragmentado, en suma: de una mejor «relación con los afectos, angustias, inhibiciones y pulsiones [...] donde el método cartográfico multicomponencial puede coexistir con el proceso de subjetivización y que resulte así una reapropiación, una autopiesis de los medios de producción de la subjetividad».<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibidem.*, pp. 47-74 y 32.

<sup>77</sup> *Idem.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 22 y 24.

## Metáforas teofánicas de la Hospitalidad-Trashumancia

Abordaremos aquí las metáforas teofánicas en su calidad de unidad de sentido, en palabras de María Zambrano, como:

[...] definición que roza con lo inefable, única forma en que ciertas realidades pueden hacerse visible a los ojos humanos [...] es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella en un tiempo sagrado, y por tanto, una forma de continuidad y mentalidades ya idas, cosa tan necesaria en una cultura racionalista». <sup>79</sup>

Intentamos retenerlas en su efímero paso, porque sabemos bien que sólo la «narración que implica memoria, y previsión, espera»,<sup>80</sup> contiene, dota de una identidad narrativa que retiene el río de nuestro movimiento, y nos recupera de la sensación constante de no «sentirnos en casa», de la «inhospitalidad que define en el fondo al singularizado «ser en el mundo», del que hablaba Heidegger;<sup>81</sup> y como condición del compromiso «irrenunciable» del «ser deudor» presentado por Lévinas, quien sorprendido se pregunta: «¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor?». <sup>82</sup>

Intentamos fundamentar así, desde la filosofía, una alternativa de relación con la alteridad a través de la narración de estas teofanías para hacer emerger la

---

<sup>79</sup> María Zambrano (2007), "La metáfora del corazón", en *Islas*, Madrid, Verbum, p. 38.

<sup>80</sup> Paul Ricoeur (2009), *Tiempo y Narración I*, México, Siglo XXI, p. 49.

<sup>81</sup> Martin Heidegger (2007), *El ser y el tiempo*, México, FCE, p. 301.

<sup>82</sup> Emmanuel Lévinas (1999), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, p. 148.



imaginación creadora como potencia transformadora. La metáfora, siguiendo a Ricoeur, busca:

[...]instaurar su semejanza misma acercando términos que, alejados al principio, aparecen próximos de pronto [...] La imaginación creadora que actúa en el proceso metafórico es así capaz de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa, a pesar de la resistencia de las categorizaciones usuales del lenguaje». <sup>83</sup>

En este mismo sentido y en identificación sorprendente con Ricoeur, Ibn 'Arabi nos ha revelado la doble función que la imaginación teofánica cumple: «como Imaginación creadora que imagina la Creación y como Imaginación de lo creado que imagina al Creador [...] Gracias a la Imaginación activa existe lo múltiple y lo otro, en resumidas cuentas, existen las teofanías». <sup>84</sup>

Metáforas teofánicas cristalizadas en figuras cuya etimología se relaciona con *ingere*, formar, y con lo conformado, estructurado; y también con *factor*, el escultor que trabaja sobre la materia o el autor que trabaja sobre las palabras, y con *fictio*: la acción de dar forma y de fingir, en tanto la figura de acuerdo con Jacques Le Brun: [...] sólo puede ser ambigua y discutible: no es más que una narrativa, un relato y unas palabras, imágenes y frases enigmáticas, cuyo sentido sólo se revela en la interpretación. <sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I*, op. cit., p. 32.

<sup>84</sup> En *De Fosus al-hikam* (Las gemas de la sabiduría) de Ibn 'Arabi, citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Ediciones Destino, p. 225.

<sup>85</sup> Jacques Le Brun, *El amor puro de Platón a Lacan*, Ediciones Literales/El cuenco de plata, Argentina, 2004, pp. 12-21; citado en Zenia Yébenes Escardó (2007), *Figuras de lo imposible*.

A través de estas figuras fictas nos proponemos trascender los límites del pensar dado, de lo «dicho», para abrir espacio al «decir»; a la frescura de la resignificación de las múltiples experiencias de la alteridad que nos guían hacia la estación hospitalaria, en la que avizoramos las imágenes teofánicas de la hospitalidad, donde la hospitalidad como Bien Infinito es develada en estas imágenes para significarnos la profundidad de la responsabilidad y el nivel del compromiso requerido en la experiencia de ida y vuelta de brindar hospitalidad al trashumante que somos todos.

Desplazamiento infinito que desde los tiempos ancestrales volvió indispensable el correlato de la hospitalidad para el *existente* como expresión teofánica, y en la actualidad ha devenido en llamado y enunciación urgente. *Existente como hospitalidad* que emerge como totalidad de sentido, como *ethos* teofánico y primordial, en tanto que, como señala Guattari: «existe una elección ética a favor de la riqueza de lo posible, una ética y una política de lo virtual que descorporiza, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian».<sup>86</sup>

A través de estas imágenes que conforman la «filosofía profética» como conducto y portavoz narrativo de y hacia lo «Invisible y de los Invisibles»,<sup>87</sup> se trasciende y desborda al mismo tiempo el dilema de los escudriñadores de lo real o irreal, de la clasificación de mito o historia, configurando así como nos dice

---

*Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, México, UAM Cuajimalpa/Anthropos.

<sup>86</sup> Félix Guattari (1996), *Caosmosis*, op. cit., p. 44.

<sup>87</sup> Jalaluddin Rumi (2003), *Mathnawi. Primera parte*, Madrid, Editorial SUFI, pp. 16-18.

Henry Corbin una «*historia imaginal*, igual que los países y los lugares de esta historia crean una *geografía imaginal*, la de la «Tierra celeste». Geografía e historia imaginal narrada y transmitida entre otros, por los antiguos sabios *sufis*: Suhrawardi, Ibn Arabi y Jalaluddin Rumi.<sup>88</sup>

La intención de esta teofánica no es presentar un tratamiento histórico y profuso de cada tema e imagen teofánica aludida, sino desplegar para no perderse en el laberinto del Minotauro –cual el Teseo de la mítica Ariadna– los hilos temáticos de la hospitalidad-trashumancia, para lograr un enfoque de las connotaciones que como fractal van apareciendo.

Aunado a lo anterior y con el fin de lograr una mayor integración conceptual y discursiva, se ha privilegiado aquí la significación de las figuras proféticas del monoteísmo hebreo, cristiano y musulmán, frente a la narrativa de las tragedias griegas, aunque se hagan referencias a algunas de estas figuras trágicas, en tanto la tragedia de los héroes griegos y la vivencia mística de los profetas se tocan y complementan. Ambas se encuentran en ese espacio liminar entre la muerte y la vida. El héroe trágico visualiza su tragedia como el camino de enaltecer su paso por el mundo, y el profeta como vía de acceso a la plena contemplación divina, como señala Georg Lukács:

La entrega es el camino del místico, la lucha es el del hombre trágico, en aquél el final es una disolución, en éste es un choque aniquilador. Aquel pasa del ser-

---

<sup>88</sup> Henry Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, op. cit., pp. 21 y 25.

uno con todo a lo más profundamente personal de su éxtasis, y éste pierde su mismidad en el instante de su más verdadera elevación.<sup>89</sup>

En este sentido, aquí atestiguamos el despliegue narrativo de lo que consideramos es una constante y el más alto anhelo en las figuras proféticas: la búsqueda de lo que en la narrativa musulmana se conoce con el nombre de *Futuwah* consistente en la «destrucción de los ídolos», tal como lo hicieron en los templos los profetas Abraham, Jesús y Mohammed en su momento; enfatizando, sin embargo, que «el ídolo de cada hombre es su propio ego. El que se opone a sus pasiones es el verdadero *Fatah*».<sup>90</sup>

De este modo, la visión de las figuras proféticas de Abraham, Mariam, y Mohammed como *Fatahs* y como la manifestación teofánica más alta de la *Futuwah*, abre la «óptica espiritual» para contemplarlas a través de su servicio y total sometimiento al «rostro del Otro»; en tanto espejo y vehículo de la imaginación de lo más «Alto» encarnan los atributos primordiales de la hospitalidad-trashumancia, encontrando así su comparsa significativa en los términos de *desterritorialización-reterritorialización existencial*, desplegándose en un espacio trashumante que, evocando a Deleuze y Guattari, deviene en «rizoma»:

---

<sup>89</sup> En Georg Lukács (1975), «Metafísica de la tragedia», en *El alma y las formas y La teoría de la novela*, Buenos Aires, Grijalbo, p. 254.

<sup>90</sup> «Véase Qushayri, *Risala*, Beirut, p. 103, citado en Al Sulami (1991), *Futuwah. Tratado de caballería sufi*, Paidós Orientalia, p. 32.

[...] cualquier punto del rizoma, puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol, ni en la raíz, que siempre ocupan un punto un orden [...] El rizoma está relacionado con los movimientos de *desterritorialización* y *reterritorialización*: un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre comienza según ésta o aquella de sus líneas y según otra.<sup>91</sup>

Teofanía-epifanía cuya manifestación nos deslumbra, disolviendo simultáneamente la dicotomía inmanencia-trascendencia, como tiempo mundano y tiempo más allá del mundo; uniéndonos así al clamor de Deleuze y Guattari en el sentido de que: «Ya no nos basta con vincular la inmanencia a lo trascendente, queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura»,<sup>92</sup> que nos abra al alumbramiento y deslumbramiento de la visión en nosotros mismos de la «polifonía de los modos de subjetivación, bautizados por Félix Guattari como «*Ritornelos existenciales*», como la música y la memoria, que permiten «vencer al tiempo», y reterritorializar, esto es, volver habitable, hospitalaria nuestra geografía existencial.

Con este concepto de *ritornerlo* aludimos no solamente a los afectos masivos, sino también a *ritornerlos hipercomplejos* que catalizan la entrada de Universos incorporales como los de la música o las matemáticas, y que cristalizan los Territorios existenciales más desterritorializados. Este tipo de ritornelo transversalista escapa a una delimitación espacio-temporal estricta.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari (2005), *Rizoma. Introducción*, Valencia, Pre-textos, pp. 20-22.

<sup>92</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari (1992) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, p. 50.

<sup>93</sup> Félix Guattari (1996), *Caosmosis, op. cit.*, p. 29.

En este despliegue y entrecruzamiento de reverberaciones teóricas y teofánicas, buscamos ahondar el espacio milenario trashumante para hacer de este ú-topos un *planómeno* como espacio rizomático y móvil. El *planómeno* como un «todo unificado donde los conceptos filosóficos que son todos fragmentarios encuentran un lugar de resonancia, de congruencia»,<sup>94</sup> en consonancia con una *kairotopía* como *narrativa de la eternidad*; relato infinito de las experiencias de ese «otro modo que ser».

Refiguración y recomposición de nuestra identidad fragmentada, huérfana, muchas veces perdida, que deviene en narrativa cuando reinicia su relato, anunciando así su manifestación teofánica. Kairotopía del existente que reconfigura al «ser en el mundo», el «andar en torno» propuesto por Heidegger, profundizando en su concepto de «des-alejamiento», esto es, en el *acercamiento*:

Todas las formas de aumento de la velocidad a que hoy cedemos más o menos forzosamente, impulsan a superar la lejanía. Con la «radio» (nosotros agregaríamos ahora el *Internet*), por ejemplo, lleva hoy a cabo el «ser ahí» por el camino de una ampliación del cotidiano mundo circundante, un des-alejamiento del «mundo», cuya significación para él, el «ser ahí», aún no alcanza nuestra vista”.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> El *planómeno* es «una mesa, una planicie, una sección. Es un plano de consistencia o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos», en Gilles Deleuze y Félix Guattari (1992), *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 39.

<sup>95</sup> Ver “La espacialidad del ser en el mundo”, en Martin Heidegger (2007), *El ser y el tiempo*, México, FCE, p. 120.

## Narrativa de la *Eternidad-Éxtasis*

[...] El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre”.<sup>96</sup>

La temporalidad de la hospitalidad-trashumancia es aquella desplegada en calidad de fractal, a través de la narrativa ficcional y poética de la experiencia de vivir englobados en un tiempo unitario; infinito que se despliega para abrir un espacio al magma metahistórico donde confluyen el tiempo histórico, la acción y la función simbólica. Asistimos de este modo, junto con Ricoeur a la constitución de un tercer tiempo, entre el «tiempo del alma» y el «tiempo del mundo», un tiempo paradójico «cíclico e irreversible: la *eternidad*».<sup>97</sup>

La «habitación» de la eternidad como *kairótopos* trascendente ha sido el anhelo de santos y profetas, como en la súplica de San Agustín: «Una sola cosa pediré al Señor, ésta buscaré: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida ¿para qué? Para contemplar la hermosura del Señor».<sup>98</sup> La casa del Señor como paraíso imaginado se relata así en el libro sagrado del Islam, El Corán:

---

<sup>96</sup> Miguel de Unamuno (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, p. 66.

<sup>97</sup> En Paul Ricoeur (2009), *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Op. cit., p. 66.

<sup>98</sup> San Agustín (1988), *Obras Completas de San Agustín XXII. Enarraciones sobre los salmos*, Madrid, Obras Completas de la Biblioteca de Autores Cristianos, Salmo 38:6, p. 692.

Esta es la semblanza del jardín prometido: Ríos de agua de inalterable olor, ríos de leche siempre del mismo sabor, ríos de vino, dulzor para los que beban, y ríos de miel pura. En él tendrán toda clase de frutos y perdón de su Señor.<sup>99</sup>

En el extremo opuesto se encuentra el «infierno», lugar que de forma memorable describió Dante Alighieri en su *Divina Comedia*, con su metáfora de los «siete círculos»: «Dante y Virgilio entran en el infierno y se encuentran en el vestíbulo, donde están los viles y los cobardes [...] Por mí se llega a la ciudad doliente. Por mí se llega al dolor eterno».<sup>100</sup> Espacio «doliente» narrado en el Corán en el «Sura del envolvente», nombre dado al Día del Levantamiento o la resurrección que envolverá a todos:

¿No te ha llegado el relato del Envolvente? Ese día habrá rostros humillados; abrumados, fatigados. Sufrirán el ardor de un fuego abrasador. Se les dará de beber de un manantial en máxima ebullición. No tendrán más alimento que un espino ponzoñoso, que ni nutre ni sacia el hambre [...].<sup>101</sup>

De ahí que en el relato del exilio de ese *ethos* paradisiaco que padecen Adán y Eva se abre el horizonte de un «purgatorio anhelante», como espacio entre el paraíso y el infierno. Es angustiante imaginar su sorpresa y estupor, descubriéndose de improviso «culpables», merecedores de castigo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que Yo te había prohibido

---

<sup>99</sup> “Sura de Muhammad” (47:15), en Abdel, Ghani (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, Riyadh, Arabia Saudita, Darussalam, p. 558.

<sup>100</sup> Dante Alighieri (1996), *La Divina Comedia*, Tomo I, Barcelona, Ediciones 29, p. 43

<sup>101</sup> “Sura del Envolvente” (88: 1-6), en Abdel, Ghani (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, *op. cit.*, p. 671.



comer [...] Por ello lo echó de la tierra del Edén, para que trabajara la tierra de donde había sido formado».<sup>102</sup>

La escucha de esta narración nos remite al dolor implicado en la conciencia de la separación primera, donde se configura una escisión, un desgarramiento con el *ethos* primordial que nunca cierra y que marca el inicio de nuestra nostalgia por el absoluto y nuestra «hambre de eternidad» de la que nos habla Unamuno,<sup>103</sup> así como del «extrañamiento del hombre en el mundo» de Heidegger,<sup>104</sup> sobre el que Lévinas pregunta: «¿La crisis de la interioridad marca el fin de este extrañamiento de la excepción o del exilio del sujeto y del hombre? ¿Es para el hombre apátrida el retorno a una patria sobre la tierra?».<sup>105</sup>

La narrativa de la separación adjudica al mundo su calidad principal de inmanente y finito, así como espacio efímero, transitorio, límbico, donde predomina el anhelo por nuestro retorno al paraíso perdido: «Un forastero soy sobre la tierra, tus mandamientos no me ocultes», se lee en el Salmo 119. Asimismo, en el Levítico versículo 23: «La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes».<sup>106</sup> El mundo deviene así en estación de peregrinaje, en «Ciudad peregrina» que es la «ciudad de Dios» en el mundo, como narra San Agustín:

---

<sup>102</sup> «Génesis» (2:7 y 3:17 y 23), *La Biblia Latinoamericana* (1985), *Op. cit.*, pp. 42-47.

<sup>103</sup> Miguel de Unamuno (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, p. 66.

<sup>104</sup> Martin Heidegger (2007), *El ser y el tiempo*, México, FCE.

<sup>105</sup> Emmanuel Lévinas (2006) *Humanismo del otro hombre*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>106</sup> *Ibidem.*, p. 129.

Así que esta ciudad celestial, entre tanto que es peregrina en la tierra, va llamando y convocando de entre todas las naciones ciudadanos, y por todos los idiomas va haciendo recolección de la sociedad peregrina, sin atender a diversidad alguna de costumbres, leyes e institutos, que es con lo que se adquiere o conserva la paz terrena.<sup>107</sup>

Estos relatos teofánicos configuran al ser humano en su calidad de expulsado del paraíso en la tierra, cuyo origen se remonta a la sentencia divina sobre Caín en el relato de la lucha contra Abel. Recordamos que Caín asesina a Abel por haber sido favorecido con el agrado de Dios por el sacrificio de su mejor cordero; mientras que Caín, descuidado, sólo le ofreció vegetales:

Entonces Yavé le dijo: «Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano grita desde la tierra hasta mí. Por lo tanto, maldito serás, y vivirás lejos de este suelo fértil que se ha abierto para recibir la sangre de tu hermano, que tu mano derramó. Cuando cultives la tierra, no te dará frutos. **Andarás errante y vagabundo sobre la tierra**».<sup>108</sup>

Este evento señala el momento en que se hace manifiesto el velo aparente de separación con el rostro divino, donde no sólo, como señala Lévinas:

[...] se trata del extrañamiento del alma eterna exiliada entre las sombras pasajeras ni de un destino que la edificación de una casa y la posesión de una tierra permitirá superar, obteniendo por la construcción la hospitalidad del sitio que la tierra envuelve, sino que **esta diferencia entre yo y el mundo es prolongada por obligaciones hacia los otros** [...] **Los hombres se buscan en**

---

<sup>107</sup> San Agustín (2011), *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, pp. 580-581.

<sup>108</sup> “Génesis” (4: 10), *La Biblia Latinoamericana* (1985), *Op. cit.*, p. 47.

**su incondición de *extranjeros*. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad.**<sup>109</sup>

Es así que en el reconocimiento de nuestra paradójica «incondición de *extranjeros*», de trashumantes, inicia la hospitalidad. En términos de Lévinas, en «la abertura al otro y a lo Otro», el tiempo de-viene pura trascendencia y se aspira a ella como protensión continúa: «Hambre de Dios», «sed de eternidad».<sup>110</sup> En síntesis, comienza aquí la manifestación teofánica de la *hospitalidad-trashumancia*.

[...] como si el tiempo fuera la trascendencia, fuera por excelencia, la abertura al otro y a lo Otro. Esa tesis sobre la trascendencia, pensada como diacronía, donde lo Mismo es no-in-diferente a lo Otro sin investirlo de ningún modo –ni siquiera por la coincidencia más formal con él en una simple simultaneidad–, donde la extrañeza del futuro no se describe de entrada en el interior de su referencia al presente en que tendría que de-venir y donde estaría ya anticipado en una protensión».<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Humanismo del otro hombre*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>110</sup> Miguel de Unamuno (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 66.

<sup>111</sup> Emmanuel Lévinas ((2000), *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa, p. 50.

## Hospitalidad-Trashumancia

El desciframiento del tiempo de la eternidad nos posibilita ubicar el sentido espacio-temporal como fundamento primordial de la unidad hospitalidad-trashumancia. Espacio que, como bien sabemos, en tanto indisoluble del tiempo se conforma en *cronotopos*, como lo nombró Mijail Bajtin a esta correlación de sentido, donde «el tiempo se condensa, deviene compacto, visible para el arte, en tanto que el espacio se intensifica, se abisma en el movimiento del tiempo, del sujeto, de la Historia».<sup>112</sup>

El sentido cronotópico en términos de Bajtin, sin embargo, resulta insuficiente para dar cuenta de los alcances de la teofanía de la hospitalidad-trashumancia, volviendo indispensable trastocar el tiempo inflexible propio de *Cronos* para invocar al *ho nym kairós* referido por Pablo de Tarso como «el tiempo presente», que

[...] dura hasta la parusía, la presencia plena del mesías, que coincide con el día de la cólera y el final del tiempo (que permanece indeterminado, aunque inminente). Aquí el tiempo explota, o mejor implota, en el otro eón, en la *eternidad* [...] En este esquema el tiempo mesiánico se presenta como aquella parte del tiempo profano que excede constitutivamente al *chronos* y aquella parte de la eternidad que excede al eón futuro.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Leonor Arfuch (2005), “Cronotopías de la intimidad”, en *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Paidós, Buenos Aires, pp. 254-255.

<sup>113</sup> En Giorgio Agamben (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, p. 69.

El tiempo deviene así *Kairotópico* en tanto lugar y tiempo eternos;<sup>114</sup> «éxtasis» manifestado en el *desplazamiento* y errancia sin fin. Hablamos así del «éxtasis infinito de la eternidad», en la cual el tiempo *kairotópico* sería el «*Axis aeternitatis, sive Aevi Infiniti*».<sup>115</sup>

El verbo griego *ex-istáno* (*existáo, exístemi*) de donde se deriva el sustantivo *ek-stasis*, indica en primer lugar la acción de *desplazar*, llevar fuera, cambiar una cosa o un estado de cosas, y después las acciones de salir, dejar, alejarse, abandonar (y también: *ceder, renunciar, evitar*. El sustantivo *ek-stasis* significará, por lo tanto, *desplazamiento, cambio desviación, degeneración, alienación, turbación, delirio, estupor*.<sup>116</sup>

El *éxtasis* también ha sido pensado por Heidegger como «unidad *extática*», [...] sobre la base del mismo originarse en la temporalidad *extática*, tienen también los horizontes correspondientes a los «ahoras», «luegos» y «entonces».<sup>117</sup> Para Lévinas este tiempo pensado como éxtasis es un tránsito temporal, donde están vinculados el «paso» del pasado, la «presentificación» del presente y la «futurición» del futuro, deleva:

---

<sup>114</sup> Ver Julián Serna Arango (2009), *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, Barcelona, Anthropos.

<sup>115</sup> Rubén Soto Rivera, «*Tiempo, Éxtasis Indefinido de la Eternidad; Kairós, Paradigma del Tiempo*», en *Revista Cayey*, Universidad de Puerto Rico.

<sup>116</sup> Ioan P. Couliano (1994), *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, Paidós, p. 25.

<sup>117</sup> Martin Heidegger (2007), «La temporalidad y la intratemporalidad como origen del concepto vulgar del tiempo», en *El ser y el tiempo, op. cit.*, p. 440.

[...] el hecho de ser sin haber tenido que elegirlo, de tener que vérselas con posibilidades que siempre han comenzado ya sin nosotros –el éxtasis del ya sido–; el hecho de un dominio de las cosas, en la representación o el conocimiento –éxtasis del presente–, el hecho de existir-para-la-muerte –éxtasis del futuro–.<sup>118</sup>

Esta narrativa del éxtasis en los distintos relatos ha realizado la figuración del tiempo-espacio de la *trascendencia*.<sup>119</sup> En Lévinas el término «apertura» designa también: «Un éxtasis en el ser. Éxtasis de la ek-sistencia que anima la conciencia, que está llamada, por la apertura original de la *esencia* (del *Sein*), a ocupar un lugar en ese drama de la apertura. La *ek-sistencia* sería también la visión o la especulación de este drama».<sup>120</sup> La «realidad» se desoculta así al ser humano que «alborea», y quien para renacer en su calidad de «apertura», temporalidad y espacialidad, habrá de nombrar lo sagrado (es decir, la realidad presentada de forma oculta, hermética y no desvelada)». <sup>121</sup>

El núcleo de la propuesta «no onto-teológica» de la idea de Dios es la noción de «ética comprometida con el Bien», que no se funda en una intencionalidad, sino en una «an-arquía»; donde uno es «rehén» de lo Otro, en contra de nuestra voluntad, como asignación y Bien inmemorial que precede a la dicotomía libertad/no libertad:

---

<sup>118</sup> Emmanuel Lévinas (1993), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 993, p. 280

<sup>119</sup> Cf. Ioan P. Couliano (2008) *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, Paidós.

<sup>120</sup> Emmanuel Lévinas (2006) *Humanismo del otro hombre*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>121</sup> Greta Rivara Kamaji (2003) «Al principio era el delirio...» *op. cit.*, p. 63.

La ética se desliza en mí antes de la libertad. Antes de la bipolaridad del Bien y el Mal, el yo se halla comprometido con el Bien en la pasividad del soportar. El yo se ha comprometido con el Bien antes de haberlo escogido.<sup>122</sup>

La antítesis finito/infinito, y sus posibles definiciones<sup>123</sup> se diluyen en la manifestación de que el Infinito impide la posibilidad de un estado «finito», disolviendo la ilusión de un Yo que piensa al Otro como Dios y como Infinito, como «límite extremo de la subjetividad que se mantiene aferrada a sí misma», como ya criticaba Hegel.<sup>124</sup> Nos recuerda Lévinas, que antes de cualquier pensamiento, lo Infinito ya está en mí como «Deseo de lo invisible», como «deseo de lo absolutamente Otro». Como hambre y sed de eternidad nunca satisfechas, que ya no mira al cielo sino a lo Invisible:

---

<sup>122</sup> Emmanuel Lévinas (2000) *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, p. 211.

<sup>123</sup> La noción de infinito/finito es una distinción central en la ontología, en particular de Spinoza y Hegel, entre quienes existe un importante contraste: «[...] Spinoza sostendrá desde el principio que Dios se identifica con la Naturaleza, caracterizado como una sustancia inmutable. Mientras que Hegel, dirá que Dios se entiende, ante todo, como espíritu, y que por cuanto se encuentra llamado a realizar el concepto de su libertad, éste tiene que trastocarse en algo completamente dinámico». Ver Rush González "Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios", en *Ciencia ergo sum*, México, UAEM, Vol. 16-3, noviembre 2009-febrero 2010, pp. 235-246. Ver páginas web.

<sup>124</sup> Hegel en su crítica sobre el dualismo ontológico entre el Finito e infinito, señala «El yo finito, al ser la posición de un infinito más allá de sí, ha puesto a lo infinito mismo como algo finito y, por consiguiente, al tener lo infinito como algo finito, se identifica ahí consigo mismo en cuanto es igualmente finito, y sólo en cuanto idéntico con lo infinito deviene para sí como lo infinito. Esto constituye el límite extremo de la subjetividad que se mantiene aferrada a sí misma, la finitud que permanece y que se pone como infinita en relación consigo misma», en *El concepto de religión* (Lecciones sobre Filosofía de la Religión, parte I), Madrid, FCE, 1981, p. 180; citado en María José de Torres, *Metafísica y filosofía de la religión en Hegel*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Departamento de Filosofía. Ver páginas web.

Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan [...] Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro [...] La dimensión misma de la altura está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica.<sup>125</sup>

Hospitalidad como temporalidad del Infinito: Deseo y «Abertura al otro y a lo Otro»; tesis sobre la trascendencia que en Lévinas está marcada por una separación paradójica: es diacrónica y simultánea, en tanto invierte el tiempo en su calidad de protensión y devenir (pasado y futuro); donde se encuentra enquistado el olvido de un pasado inmemorial, reminiscencia de la que sólo se recuerda el olvido, sin posibilidad a la mínima sincronía:

El más allá de donde viene el rostro significa como huella. Ninguna memoria podría seguir este pasado en la huella. Es un pasado inmemorial y es, tal vez, esto también, la eternidad cuya significancia rechaza obstinadamente hacia el pasado. La *eternidad* es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado".<sup>126</sup>

Se devela así la amalgama de la hospitalidad-trashumancia como núcleo simbólico que propone un «plano de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la «cifra», de un misterio [...] que nunca es «explicado» de una vez

---

<sup>125</sup> En Emmanuel Lévinas (2006a), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, p. 58-59.

<sup>126</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Humanismo del otro hombre, op. cit.*, p. 75.



por todas, sino que debe ser continuamente descifrado»,<sup>127</sup> como la «huella» evocada por Lévinas, que también es «reminiscencia», recuerdo que no es memoria sino recuerdo del olvido que:

[...] no nos permite regresar al origen ni reencontrarnos en él como si el olvido, tras haber sido franqueado, nunca hubiera tenido lugar» [...] tiempo perdido que nunca será como tal reencontrado, y que es el único que nos envía y nos destina, el único que nos permite ser en el porvenir.<sup>128</sup>

Posición paradójica entre diacronía y sincronía, por donde se cuele la simultaneidad como horizonte donde: «Si la extraordinaria experiencia de la Entrada y la Visitación conserva su significado es porque el más allá no es una simple tela de fondo a partir de la cual el rostro nos solicita, no es un “otro mundo” detrás del mundo».<sup>129</sup> Y aquí, precisamente, reside la clave de un supuesto «más allá» escondido en el mundo inmanente: el rostro del otro es la huella de «Él», es la «*eleidad*»:

---

<sup>127</sup> En Paul Ricoeur (2009), *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, *Op. cit.*, p. 26.

<sup>128</sup> Lévinas retoma a Platón en su consideración de la existencia de un tiempo anterior, tiempo inmemorial que vuelve imposible la sincronía y nos hace permanecer en la diacronía, revelándose así profundamente platónico ya que como nos pregunta Jean-Louis Chrétien: «¿Puede haber, después de todo, un pensamiento del más allá del ser que no sea de algún modo platónico? Su mismo proyecto (el de Lévinas) toma de Platón el título, que deviene el horizonte mismo de todo lo que se llama neoplatonismo. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es un título platónico por excelencia», en Jean-Louis Chrétien (2002), *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, p. 44.

<sup>129</sup> *Idem.*,

[...] origen de la alteridad del ser en la cual el en *sí* de la objetividad participa traicionándolo [...] El pronombre «Él» expresa su inexpresable irreversibilidad [...] esta *eleidad* no es menos que el ser con relación al mundo en el que penetra el rostro; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito del absolutamente Otro, que escapa a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia que funda la eminencia misma de la visitación.<sup>130</sup>

Como vía para aclarar aún más este encuentro con la *eleidad* –y como sublimación a la aparente dualidad representada por el «en *sí* de la objetividad» que participa traicionándolo, implicado en la «visitación»– encontramos la posición de los «Iluminados» (*Israquiyyun*) del linaje espiritual de Suhrawardi cuyo «esquema de los mundos contrasta radicalmente con el dualismo [...] su gnoseología, da paso, como potencia mediadora necesaria al poder imaginativo, a esta Imaginación agente que es «imaginadora».<sup>131</sup>

En este sentido, lo comprendido como múltiples formas distintas o sucesivas sólo nos parecen diferentes a la luz del velo intransparente, y el mundo o plano del ser intermedio que corresponde a la función mediadora de la imaginación creadora es designado en la cosmografía mística como mundo luminoso de las ideas-Imágenes, de las «figuras de aparición» (*'alam mithálí núrání*), esto es el *Mundo imaginalis*: puente y puerta de acceso a la Geografía Imaginal de la Hospitalidad-Trashumancia.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp. 82 y 76.

<sup>131</sup> Henry Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, op. cit., p. 21

Percibir todas la *formas* como formas epifánicas (*mazahir*) es precisamente operar el encuentro, el cruce del descenso divino hacia la criatura y de la ascensión de la criatura al Creador. Encuentro cuyo «lugar» [...] es el plano que corresponde a la Imaginación activa, a la manera de un puente tendido entre dos orillas.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Henry Corbin (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino, p. 220.

## II. Geografía imaginal de la Hospitalidad-Trashumancia

Has de saber que cuando Dios honra a un servidor Suyo con su Adoración ('*ubudiyya*), le hace viajar.<sup>133</sup>

En el viaje y movimiento inhalado por el aliento trascendente y divino se devela la *geografía imaginal* de la trashumancia. El viaje teofánico inicia así desde el tránsito cósmico de los planetas, pasando por el exilio del paraíso de Adán y Eva, así como de los viajes de los profetas: el arca de Noe, el desprendimiento de Abraham de su padre y pueblo, la cesta en el río de Moisés, el viaje en la ballena de Jonás o el viaje de descenso del ángel Gabriel.

El viaje teofánico se despliega en tres dimensiones: el viaje desde lo divino, el viaje hacia lo divino y el viaje en lo divino:<sup>134</sup> «Lo Divino es mucho más que todas las cosas, fenómenos e instantes en que su presencia se anuncia. Es la forma de todas las formas [...] De todos los seres vivos, sólo el hombre ha nacido con la facultad de percibir «todas las *formas* como formas epifánicas».<sup>135</sup>

La teofánica de la imaginación creadora la presentamos aquí como «la forma de todas las formas» de sentido primordiales. Configuración kairotópica imaginada, figural, estética, que permite la sublimación de lo aparente-inmanente

---

<sup>133</sup> Ibn 'Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, op. cit., p. 135.

<sup>134</sup> *Ibidem.*, p. 58

<sup>135</sup> Walter F. Otto, *Teofanía*, op. cit., p. 68.

hacia el horizonte de lo trascendente, a través de la configuración de un horizonte pasado fundamental para modelar el presente e imaginar un horizonte futuro.

De ello dan cuenta todos nuestros relatos fundacionales que con variantes en cada región y época son similares en su aspecto epistemológico: la necesidad de construir un pasado desde la nada, *creatio ex nihilo*, para dotar de sentido al presente que proyecta ya el futuro, o en palabras de Heidegger: «Sentido significa el “aquello sobre el fondo de lo cual” de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es. El proyectar abre posibilidades, es decir, aquello que “hace posible”». <sup>136</sup>

La narrativa de la creación es una condición *sine qua non* para la construcción del Sentido, como brújula de orientación en eso que llamamos mundo o realidad. Desde el *Enuma Elish*, considerado uno de los textos fundacionales más antiguos se habla de la creación del mundo, tomando de partida un ser primordial:

Quando en lo alto el cielo no había sido nombrado, no había sido llamada con un nombre abajo la tierra firme, nada más había que el Apsu primordial, su progenitor, (y) Mummu-Tiamat, la que parió a todos ellos, mezcladas sus aguas como un solo cuerpo. No había sido trenzada ninguna choza de cañas, no había aparecido marisma alguna, cuando ningún dios había recibido la existencia, no llamados por un nombre, indeterminados sus destinos, sucedió que los dioses fueron formados en su seno. <sup>137</sup>

Así también en el texto bíblico que nos narra: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra estaba desierta y sin nada, y las tinieblas cubrían los abismos

---

<sup>136</sup> Martin Heidegger (2007), *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 351.

<sup>137</sup> En Federico Lara Peinado (Ed. y traductor) (1994). *Enuma Elish. El poema de la Creación*, Madrid, Trotta.

mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: «Haya luz» y hubo luz. Dios vio que la luz era buena y la separó de las tinieblas»;<sup>138</sup> hasta la versión científica contemporánea que toma la imagen de la explosión del «Big Bang» para explicar el origen y la *evolución* del Universo, como lo canta la poética de Ernesto Cardenal:<sup>139</sup>

En el principio no había nada  
Ni espacio, ni tiempo.  
El universo entero concentrado  
En el espacio del núcleo de un átomo  
(...) Y fue el *Big Bang*.  
La Gran Explosión.

En estos relatos sobre la creación, el Sentido fundacional es presentado como mito que utiliza un lenguaje basado en símbolos y metáforas, en su calidad de estrategias discursivas articuladoras de la experiencia del sentido que develan la «profundidad última y más englobante de la realidad. Porque el ser humano, como dice Pessoa, no tiene problemas, tiene sólo misterios».<sup>140</sup> De ahí que la vía para develar el «misterio» se ha abierto a través del pensamiento hierofánico, posibilitando la narración de lo inefable y lo inasible, a través de «la visión de lo

---

<sup>138</sup> En «Génesis» (1: 1-4), *La Biblia Latinoamericana* (1985), Madrid, Ediciones Paulinas Verbo Divino, p. 39.

<sup>139</sup> Ernesto Cardenal (1999), *Cántico cósmico*, Valladolid, Trotta, p. 9.

<sup>140</sup> Andrés Ortiz-Osés (2006), «Sentido» en *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Barcelona, Anthropos, p. 533.

invisible», donde se despliega el principio fundamental de la existencia de lo Divino como *forma* omnipresente, como eternidad e infinito:

¿Qué significa la forma? La forma nos introduce aquello que con tanta riqueza encarna la cultura del Renacimiento: a las representaciones y a los ritos de la **hospitalidad esencial**. En otras palabras, dado que la condición del hombre como extranjero, así como su añoranza de la unidad, no le conducen ni le pueden conducir de una manera estable a la reunificación, al retorno o al descubrimiento de la casa desvanecida, el ser humano desarrolla toda una serie de ritos, liturgias y representaciones que, a través de la forma puedan llevarlo a una evocación de ese retorno, de esa llegada al lugar de encuentro».<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Rafael Argullol (2000), *Aventura. Una filosofía nómada*, Barcelona, Plaza & Janes, pp. 78-79.

## El viaje de la Creación (*ibda*)

Sin la Presencia o Dignidad Imaginativa no habría existencia manifestada, es decir, teofanía, o lo que es igual, no habría Creación.<sup>142</sup>

La imaginación creadora de Ibn 'Arabi nos devela que: «la creación es esencialmente Revelación del Ser divino a sí mismo, luminiscencia operada en sí mismo; es una *teofanía (tajalli ilahi)*».<sup>143</sup> La hermosa enunciación del «Suspiro de Compadecimiento existenciador». Este Suspiro da origen a toda la masa sutil de una existenciación primordial designada con el nombre de Nube (*'amá*) y que se manifiesta ante nosotros como teofanía (*Tanaffos*) que implica también el sentido de «brillar», «aparecer» a la manera de la aurora, como *phaenomenon*. Aludiendo así a la experiencia primordial de la aparición, del brillo, de la develación del, «paso del estado de ocultación, de potencia, al estado luminoso, manifestado y revelado como acto de Imaginación divina primordial».<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Ibn 'Arabi, *Fusūs al-Hikam (Los engarces de la sabiduría)*, en Henry Corbin (1993), *La imaginación creadora...*, op. cit., p. 283.

<sup>143</sup> «No hay aquí ninguna idea de creación *ex nihilo* que abra un abismo sobre el que el pensamiento racional se vea incapaz de tender un puente, pues es esa idea profundamente divisora la que crea oposición y distancia; ni siquiera una fisura que pudiera extenderse en un espacio de incertidumbre, infranqueable por los argumentos y las pruebas», en Henry Corbin (1993), *La imaginación creadora...*, op. cit., p. 216.

<sup>144</sup> *Ibidem.*, 218.



La creación y el orden es el «viaje de la *creatividad* o invención (*ibda'*)» [...] en el que después de la creación en dos días de los siete cielos, a cada uno de ellos le inspiró un orden, y en ellos colocó a todos los seres, de acuerdo con su composición e influencia, así como conforme a su transformación y tránsito de un estado a otro, por los periodos y los ciclos.<sup>145</sup>

Las formas divinas vertidas en metáforas teofánicas abren la vía para aprehender de un otro modo ese nodo ontológico que se ha nombrado de distintas maneras y que alude a nuestra constante y desesperante «nostalgia del absoluto», a esa falta fundante, orfandad trascendental, que Ibn'Arabi vislumbra en los actos de la cosmogonía eterna como la «tristeza de la soledad primordial que le hace aspirar a revelarse en los seres que se manifiestan a sí mismos en la medida en que él se manifiesta a ellos». Este suspiro de la creación es esencialmente Revelación del Ser divino a sí mismo: «Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he creado a mis siervos para reconocermé en ellos».<sup>146</sup>

La tristeza y la nostalgia no es exclusiva del ser creado, está en el propio Ser creador, es el motivo que hace del Ser primordial un Ser creador; es el secreto de su creatividad. La creación surge de su ser profundo, de su *potencia*, comprendida en términos de Aristóteles, como «movimiento, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en

---

<sup>145</sup> Ibn 'Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>146</sup> Henry Corbin (1993), *La imaginación creadora...*, *op. cit.*, p. 215.

sí mismo, sino en tanto que es movable»,<sup>147</sup> ya que el viaje de la creación no se encuentra cerrado, o estático en unos límites predeterminados, sino que es intrínsecamente recreador.<sup>148</sup>

Platón también nos narra la creación derivada de Dios mismo, de la «amistad» primordial como unidad primera reunida en perfecto equilibrio y proporción íntima a través de la amistad intrínseca donde el creador es indisociable de lo creado:

Dios, al empezar a hacer el universo, comenzó por hacerlo de fuego y de tierra [...] puso Dios el agua y el aire entre el fuego y la tierra [...] He aquí cómo y con qué cuatro elementos fue formado el cuerdo del mundo: lleno de armonía y de proporción, tiene de **su naturaleza la amistad**, con la que se une tan íntimamente a sí mismo, que ningún poder podría desasociarlo como no fuera el mismo que encadenó sus partes».<sup>149</sup>

Origen y principio son una determinación del amor, «que implica un movimiento de ardiente deseo (*harakat shawqiya*) en aquel que está enamorado. A este ardiente deseo aporta el suspiro divino su distensión».<sup>150</sup> A través de las metáforas teofánicas se posibilita la narración de lo inefable de este amor, de lo inenarrable de la pasión divina, espacio donde el lenguaje se detiene y donde las

---

<sup>147</sup> En Aristóteles (1995), *Física*, Madrid, Gredos, p. 81.

<sup>148</sup> Ibn 'Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, *Op. cit.*, p. 78.

<sup>149</sup> Platón (2003), "Timeo o de la naturaleza", en *Diálogos*, México, Porrúa, p. 314.

<sup>150</sup> Henry Corbin (1993), *La imaginación creadora...*, *op. cit.*, p. 216

figuras teofánicas abren el camino para «rozar lo indecible» (Ricoeur) a través de la hierofanía que vislumbra lo sagrado mediante formas simbólicas.

La sabiduría de luz (*hikmat nuríya*) de las ideas-imagen permiten la visualización de lo sagrado a través de las imágenes subsistentes, como alude la narración bíblica de José “El soñador”, prototipo del intérprete ejemplar de las visiones: «La Imaginación activa es esencialmente el órgano de las teofanías, porque es el órgano de la Creación y la Creación es esencialmente teofanía».<sup>151</sup>

Y amaba Israel a José más que a todos sus hijos, porque lo había tenido en su vejez; y le hizo una túnica de diversos colores [...] Y soñó José un sueño, y lo contó a sus hermanos: «He aquí que atábamos manojos en medio del campo, y he aquí que mi manojos se levantaba y estaba derecho, y que vuestros manojos estaban alrededor y se inclinaban al mío [...] Soñó aún otro sueño: «He aquí que he soñado otro sueño, y he aquí que el sol y la luna y once estrellas se inclinaban ante mi».<sup>152</sup>

Los ojos «mosaicos» de todo ser humano, evocando al profeta Moisés, realizan así su viaje trashumante a través de tres mundos o dimensiones: el mundo inteligible puro (*alam aqli*) que es el mundo de las puras inteligencias querubínicas (*Yabarut*); el mundo *imaginal* (*'alam mitali*) que es el mundo del Alma y de las almas (*Malakut*); y el mundo sensible (*'alam hiss*), territorio de lo físico o material (*Mulk*). Estas tres dimensiones develan la teofanía fundamental.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> *Ibidem.*, p. 222.

<sup>152</sup> En “Génesis” (37: 3-9), *La Biblia Latinoamericana* (1985), *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>153</sup> Henry Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, *op. cit.*, p. 22

La trashumancia del alma se manifiesta como develación del origen, del arquetipo, de la realidad verdadera, en una palabra: *ta'wil*, que significa «devolver una cosa a su verdadera realidad» y que descubre el sentido verdadero (*haqiqah*) de lo que se oculta en la metáfora (*mayaz*).<sup>154</sup> A través de este viaje visionario se arriba a la tierra mística de *Hurqalya*, territorio existencial en «estado de liberación» de la percepción sensible y escenario excelso de las teofanías, de las Epifanías divinas (*tayalliyat ilahiyya*) que «no volatilizan ni arrancan al alma de su propia visión», sino que la ayudan a encontrar su propia morada, donde alcanza la *hospitalidad absoluta*.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Henry Corbin (1993), *La imaginación creadora...*, op. cit., p. 242.

<sup>155</sup> Henry Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, op. cit., p. 107-108.

## **Mundo imaginalis**

Esta palabra clave, *mundos imaginalis*, encabeza toda una red de conceptos que se sitúan en el nivel exacto del Ser y del Conocer que connota: **percepción imaginativa, conocimiento imaginativo, consciencia imaginativa...** es el eje sin el cual se disgrega el esquema de los mundos.<sup>156</sup>

Se abre así el espacio de la «imaginación teofánica» como imaginación activa creadora, a través de la cual el Ser divino se revela, se muestra a sí mismo como *al-Zahir* que en tanto significado interno de las cosas se manifiesta exteriormente, como lo *Manifiesto*, diferenciándose así de su ser oculto (*al-Bátin*), quien es al mismo tiempo el Primero (*al-Awwal*) y el Último (*al-Akhir*). El *Zahir* es la unidad de sentido donde se manifiesta y se hace evidente el absoluto, donde se posibilita la sincronía *kairotópica*, la *transeternidad* como cruce y empalme temporal.

El *Zahir* es uno de los 99 nombres divinos en el Islam: significa lo inolvidable, lo manifiesto, lo evidente, lo brillante, incapaz de pasar desapercibido. El *Zahir* Jorge Luis Borges la transmitió así:

Antes yo me figuraba el anverso y después el reverso; ahora, veo simultáneamente los dos. Ello no ocurre como si fuera de cristal el *Zahir*, pues una cara no se superpone a la otra; más bien ocurre como si la visión fuera esférica y el *Zahir* campeara en el centro [...] Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quiénes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que el mundo visible se da entero en cada de presentación, de igual manera que la voluntad, según Schopenhauer, se da entera en cada sujeto”.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Henri Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid, Siruela, p. 22

<sup>157</sup> Jorge Luis Borges (1997) “El *Zahir*”, en *Ficcionario: Una antología de sus textos*, México, FCE, p. 259.

La experiencia del *Zahir* le fue entregada al profeta bíblico Moisés, quien contempló la manifestación de la luz divina en las llamas de la Zarza ardiente: «Yavé les dio a conocer su Alianza, en la que les ordenó observar sus diez mandamientos, tal como los había escrito en las dos tablas de piedra».<sup>158</sup> Es a través de la imaginación teofánica, como intermediaria y mediadora, que adquiere transparencia el velo de la ilusión de la separación entre lo Oculto y lo Manifestado, entre Adorado y Adorador, Amado y Amante. **En el mundo *imaginalis* se vuelven a unir Caín y su Señor, el hambre del errante es así saciada.**

Su función mediadora consiste en darnos a conocer plenamente la parte del Ser que, sin esa mediación, seguiría siendo un mundo prohibido, cuya desaparición supone una catástrofe para el Espíritu y cuyas consecuencias todavía no hemos calibrado.<sup>159</sup>

La puerta de acceso a la contemplación del viaje esplendoroso de la hospitalidad-trashumancia es aquella del *mundo imaginalis* «como el lugar, el mundo en el que «tienen lugar» y «su lugar» no sólo las visiones de los profetas, las visiones de los místicos, sino los acontecimientos visionarios que experimenta cada alma humana en el momento de su *exitus* de este mundo».<sup>160</sup>

Es ante todo una potencia mediana y mediadora, del mismo modo que el universo en el que se integra y al que da acceso es un universo mediano y

---

<sup>158</sup> En "Deuteronomio" (4:13), *Biblia Latinoamericana* (1985), *Op. cit.*, p. 218.

<sup>159</sup> Henri Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>160</sup> *Ibidem.*, p. 24

mediador, un intermundo entre lo sensible y lo inteligible, intermundo sin el cual la articulación entre lo sensible y lo inteligible queda íntegramente bloqueada. Entonces los pseudodilemas se agitan en la sombra, porque se les ha cerrado el paso.<sup>161</sup>

La morada que brinda hospitalidad al alma visionaria, la «tierra mística de *Hurqalya*» se devela en nosotros a través del intermundo del *mundus imaginalis*,<sup>162</sup> que es el mundo del alma o espiritual, porque recordemos que quien viaja y trashuma no es solamente el cuerpo, sino que lo más relevante del viaje es la apertura a la dimensión del alma (*Malakut*) que lo anima, que abre las condiciones de posibilidad del *metoikoi*. Los ojos de la *Imaginatio vera* son el órgano de la percepción visionaria que percibe en la forma sensible la forma imaginal. «Las formas teofánicas son esencialmente formas imaginales»,<sup>163</sup> como los ojos de Musa que percibieron a Dios en la zarza ardiente:

El Ángel de Yavé se presentó a él bajo las apariencias de una llama ardiente, en medio de una zarza. Yavé vio que Moisés se acercaba para mirar, y Dios lo llamó de en medio de la zarza: «Moisés, Moisés» El respondió. «Aquí estoy». Yavé le dijo: «No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada. Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Moisés se tapó la cara, porque tuvo miedo de que **su mirada** se fijara sobre Dios.<sup>164</sup>

La ciencia de la *iluminación* (*Ishraq*) revelada por el filósofo Suhrawardi establece que toda la realidad es sólo luz que posee varios grados de intensidad.

La luz pura, que Suhrawardi llama «La luz de luces» (*nur al-anwar*), es la divina

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>164</sup> En «Éxodo» (3: 2-6), en *Biblia Latinoamericana* (1985), *op. cit.*, pp. 104-105.

esencia, cuya luz es cegadora por su luminosidad e intensidad. La luz suprema es la fuente de toda existencia, en tanto el universo en todos sus planos de realidad consiste en grados de luz:

La esencia de la primera luz absoluta, Dios, brinda constante iluminación, a través de la que se manifiestan todas las cosas a la existencia, dándoles vida mediante sus rayos. Todo en el mundo se deriva de la Luz de Su esencia y toda belleza y perfección son el regalo de su abundancia.<sup>165</sup>

La ciencia de la «*iluminación*» es el atestiguamiento de este movimiento ascendente recurrente, a través del cual «el otro mundo existe en este mundo», en calidad de conocimiento trascendente, tal como enfatiza María Zambrano:

[...] el conocimiento en su forma más seria y trascendente, en su forma filosófica, se ha definido y como amparado en una metáfora. Es la metáfora de la luz y de la visión; la metáfora de la luz inteligible que preside y, diríamos, inspira a toda la Filosofía griega. En el poema del viejo Parménides, al hablar de la identidad del ser y del pensar, este pensar que será por veinticuatro siglos «el pensar», se dirá ver y su contenido «idea», lo visto en la visión.<sup>166</sup>

En este sentido, Ibn 'Arabi ha abierto la puerta de entrada a la visión de la *Unidad*, que está oculta al pensamiento de la dualidad, que supone que lo divino está separado de nosotros, para lo cual es necesario «mantener bruñido el espejo del corazón; los pecados son la mancha que lo obscurece –que lo ensimisma-, la pureza lo convierte en espejo de la divinidad».<sup>167</sup> Es en el tránsito del éxtasis

---

<sup>165</sup> Suhrawardi en Seyyed Hossein Nasr (1976), *Three Muslim Sages*, Cambridge, USA, Harvard University Press, p. 69.

<sup>166</sup> María Zambrano (2007), «Las dos metáforas del conocimiento», en *Islas*, Madrid, Verbum, p. 44.

<sup>167</sup> *Ibidem.*, p. 45.



donde se nos devela la Unidad, la no separación, porque «no hay diferencia entre El que envía el mensaje, el mensaje y del destinatario del mensaje».<sup>168</sup>

Su existencia está únicamente en los textos de la profecía. Sin embargo, sólo El existe y no puede dejar de existir puesto que jamás vino a la existencia. Nadie le ha visto, le ve, o podrá verle jamás. Ningún profeta enviado ni ningún santo perfecto o ángel se le aproxima. Su profeta es El. Su mensajero es El. Su mensaje es El. Su palabra es El.<sup>169</sup>

Gran presente y regalo que en el relato sobre la *Unidad* nos hace Ibn'Arabi es el reconocimiento de que las cualidades más excelsas atribuidas a Dios, son atributos que poseemos todos porque en la Unidad no hay distintas existencias:

Todos los atributos de Alá son tus atributos. Verás que tu exterior es el Suyo, que tu interior es el Suyo, que tu comienzo es el Suyo y que tu fin es el Suyo. Verás que tus cualidades son las Suyas y que tu naturaleza íntima es la Suya. Y eso sin que te conviertas en El, o que El se convierta en ti, sin transformación, sin disminución o aumentación alguna.<sup>170</sup>

La visión profética como misterio de la «Teofanía fundamental» procede así de un pacto establecido cuando el Ser divino preguntó a la totalidad de los

---

<sup>168</sup> Aquí podemos realizar un encuentro de la *Unidad* de Ibn 'Arabi con el concepto del *Absoluto* de Hegel. María José de Torres nos aclara: «Absoluto omnicomprendido que, por un movimiento interno de autodiferenciación y reasunción de la diferencia, se genera a sí mismo como vida infinita. Lo finito, entonces, representa aquella dimensión del Absoluto mismo que le es necesaria para volver sobre sí como autoconciencia absoluta, como Espíritu reconciliador de toda realidad». En Hegel: «Dios retorna a sí en el yo como en el que supera en cuanto finito, y sólo es Dios *en cuanto* este retorno. Sin el mundo Dios no es Dios», en *El concepto de religión*, *op. cit.*, p. 191; citado en María José de Torres, *Metafísica y filosofía de la religión en Hegel*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Departamento de Filosofia. Ver sitios web.

<sup>169</sup> Ibn Arabi (1987), *Tratado de la Unidad*, Málaga, Sirio, p. 19.

<sup>170</sup> *Ibidem.*, p. 31.

humanos representados en el Adán celeste y enunciado de este modo en el libro sagrado del Corán «Acaso no soy Yo vuestro Señor? Contestaron: Sí, lo atestiguamos. Para que el Día del Levantamiento no pudierais decir: Nadie nos había advertido de esto».<sup>171</sup>

Esta pregunta plantea en efecto el misterio de la **Teofanía fundamental**, de la revelación del Ser divino que no puede revelarse a sí mismo más que a través de *otro*, pero no puede reconocerse a sí mismo como *otro*, y reconocer a ese otro como sí mismo, sino porque es en sí mismo Dios.<sup>172</sup>

Ibn al Arabi nos devela la dignidad eterna del ser humano: «La «Realeza» del ser humano está manifestada en su formación como «Humano» (*insan*) y como «*Califa*». Su humanidad se debe a la «inclusividad de su formación y su exclusiva apropiación de todas las realidades». Es la «pupila» a través de la que Dios mira a sus criaturas y las protege. Es el humano eternamente originado en perpetua formación. El mundo es completado por su existencia. Él es para el mundo como la gema (*fass al-khatam*) es para el anillo.<sup>173</sup>

Esa criatura que acabamos de mencionar, fue llamado *Insán*, el ser humano, y también se le denomina *Califa*, depositario y soberano. Las raíces de su humanidad están en el amplio espacio de existencia que globaliza su formación creada y al contener en sí todas las realidades; para el Uno Verdadero, el hombre tiene el rango de la pupila del ojo (*Insán al-áyn*), con la que se produce la visión.<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Sura "Al-A'raf", 7:172), en Abdel Ghani (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, Op. cit., p. 192.

<sup>172</sup> Henry Corbin (1996), *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, op. cit., p. 87

<sup>173</sup> Muhy l'din Ibn Al-'arabi (1991), *Los engarces de la sabiduría (Fusus al-hikam)*, Madrid, Hiperión, p. 10.

<sup>174</sup> *Ibidem.*,

## Teofánica de la *Dignidad-Sutileza (Califa)*

Ibn 'Arabi relata que el ser humano primordial es el lugar de la inscripción ingrávida (*naqsh*) y la marca en la cual el Rey pone un sello sobre Su tesoro. Es llamado *Califa* en tanto Dios preserva su creación a través de él, tal como el sello preserva sus tesoros. Mientras el sello del Rey esté sobre su «tesoro», representado por el ser humano, nadie osará abrirlo excepto con su permiso. Lo designó como *Califa* para la preservación del cosmos, y el cosmos no cesará en tanto el ser humano perfecto permanezca en él. «¿No vez que al desaparecer él de sobre la faz del mundo son quebrantados los cerrojos de su tesoro?». <sup>175</sup> Lo anterior es confirmado en los siguientes versos del Corán:

Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: «Voy a poner en la tierra a un representante Mío.» Dijeron: «¿Vas a poner en ella a quien extienda la corrupción y derrame sangre mientras que nosotros Te glorificamos con la alabanza que Te es debida y declaramos Tu absoluta pureza» Respondió: «Yo sé lo que vosotros no sabéis». Y enseñó a Adam todos los nombres; luego mostró éstos a los ángeles diciéndoles: «¡Decidme sus nombres si sois veraces!» Dijeron: «Gloria a Ti! No tenemos más conocimiento que el que Tú nos has enseñado. Tú eres, en verdad, el Conocer perfecto, el Sabio.» Dijo: «¡Adam! Diles sus nombres. Y cuando lo hubo hecho, dijo: «¿No os dije que conocía lo desconocido de los cielos y de la tierra, así como lo que mostráis y lo que ocultáis.» <sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> “Sura de la Vaca” (*Al baqara*) (2: 30-39), en Abdel Ghani (1997), Traducción-comentario del *Noble Corán*, *op. cit.*, pp. 12-13.

A esta dignidad conferida desde lo más Alto, corresponde una «Poética de la sutileza» como complemento indispensable, conformando así una unidad de sentido derivada de la teofanía de la hospitalidad-trashumante: la narrativa de la «dignidad-sutileza», cortesía espiritual (*al-udaba*) que responde al atributo divino de la sutileza (*Al-Latif*): «Abd al-Latif es aquél cuyo fino ojo interno es abierto para ver la belleza interior en todo. De esta manera él mismo recibe belleza y se relaciona bellamente con toda la creación, haciéndola bella».<sup>177</sup> Bien Infinito y configuración perenne del sentido trascendente, teofánico y eterno volcado en la fragilidad que nos con-voca y pro-voca el llamado de la delicadeza y la ternura ante la dignidad traslucida en «el rostro del Otro que expresa su eminencia, la dimensión de la altura y de la divinidad de la cual descende»<sup>178</sup> en síntesis, de su dignidad divina:

El amor apunta al Otro, lo señala en su debilidad. La debilidad no indica aquí el grado inferior de un atributo cualquiera, la deficiencia relativa de una determinación común a mí y al Otro. Anterior a la manifestación de los atributos, califica la alteridad misma. Amar es temer por otro, socorrer su debilidad. La epifanía de la Amada, no se distingue de su régimen de ternura. La *modalidad* de lo tierno consiste en su fragilidad extrema, en una vulnerabilidad”.<sup>179</sup>

La dignidad-sutileza se manifiesta como respuesta a las condiciones de fragilidad y dolor al que estamos lanzados en nuestra calidad trashumante. A la sutileza también la podemos pensar como «ternura» que despliega una

---

<sup>177</sup> Sheih Tosun Bayrak al-Jerrahi y otros (1984) *Los Más Bellos Nombres de Allah*, Córdoba, Junta islámica, 2006.

<sup>178</sup> Emmanuel Levinas (2006), *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 272.

<sup>179</sup> *Ibidem.*, p. 266.

connotación de significados tales como dulzura, delicadeza, afectividad, cariño, benevolencia, benignidad: «una celebración mística del «sueño de Dios».<sup>180</sup> La manifestación de la dignidad-sutileza es susceptible de manifestarse como *caricia* que va más allá del contacto sensible; incluso no alude a una sensibilidad, sino que trasciende el sentido, alimenta el «hambre del amor»:

La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir [...] En cierto sentido expresa el amor, pero sufre por su incapacidad de decirlo. Tiene hambre de esta expresión misma, en un incesante crecimiento del hambre.<sup>181</sup>

### **La hospitalidad *absoluta***

El sentido primordial de la hospitalidad se devela en su estatus de pregunta fundadora, como ya lo afirmaba Derrida: «La pregunta de la hospitalidad es, pues, también la pregunta de la pregunta; pero por lo mismo, la pregunta del sujeto y del nombre como hipótesis de la generación».<sup>182</sup> Y la respuesta, sólo puede ser la «hospitalidad absoluta».<sup>183</sup>

Esa hospitalidad capaz de derrumbar los muros yermos de la hostilidad y la evasión, tal y como se hace presente desde tiempos bíblicos, cuando el profeta Abraham se levanta de la entrada de su tienda para ir al encuentro de tres

---

<sup>180</sup> En Carlo Rocchetta (2001), *Teología de la ternura. Un «evangelio» por descubrir*, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, p. 11.

<sup>181</sup> *Ibidem.*, p. 267-268.

<sup>182</sup> Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle (2000), *La hospitalidad*, Editorial de la Flor, Buenos Aires, p. 33.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 31.

hombres y postrarse a sus pies clamando para darles hospitalidad: «Señor mío, si quieres hacerme un favor, te ruego que no pases de largo delante de tu servidor. Yo haré que les traigan un poco de agua. Lávense los pies y descansen a la sombra del árbol.».<sup>184</sup>

Recordemos que las mismas raíces *hospes* y *hostis* tienen un origen etimológico e histórico compartido en el sentimiento de amistad: hospedaje, hostel, hostería, hospicio, aluden a espacios de albergue, curioso nombre que es su sinónimo; lugares para enfermos, para niños abandonados, que protegen del frío, dan sustento al hambriento y medicina a los enfermos y sobre todo significan espacios de descanso ante las fatigas de los viajeros, errantes y trashumantes.

Al paso de los siglos esta comunión inicial terminó por desdoblarse, imponiendo una barrera de separación que acabó por infectar el segundo término (*hostis*) con los significados de hostilidad riesgo, amenaza y desconfianza: «Inicialmente el término latino *hostis* y el griego *xénos* indican amistad. Con el tiempo, van a servir para nombrar a personas que nos desafían, nos amenazan, nos ponen en peligro. Extranjeros en quienes no confiamos. Extraños de los que hay que cuidarse».<sup>185</sup>

El no tener un lugar y la necesidad que se deriva son circunstancias que abren o cierran «puertas de Sésamo»,<sup>186</sup> como la historia de Alí Baba en las mil y

---

<sup>184</sup> “Génesis” (18:1), en *La Biblia Latinoamericana* (1985), *Op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>185</sup> En Massimo Cacciari (2001) “La paradoja del extranjero”, en *Revista de Estudios Sociales*, Núm. 8, enero, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

<sup>186</sup> Frase de la historia de Alí Babá y los cuarenta ladrones contenida en *Las mil y una noches*, donde Alí Babá, un leñador pobre escucha accidentalmente las palabras mágicas para abrir el

una noche, cuando ignorando que el forastero era el líder de los cuarenta ladrones le ofrece su hospitalidad absoluta:

¡Oh mi dueño! Tu esclavo es mercader de aceite y no sabe dónde ir a pasar la noche en una ciudad en la que no conoce a nadie, y espera de tu generosidad que le concedas hospitalidad hasta mañana, a él y a sus bestias, en el patio de tu casa. Al escuchar esta petición, el corazón de Alí Babá se ablandó acordándose de los tiempos en que fue pobre y, lejos de reconocer al jefe de los ladrones, al que había visto y oído en el bosque, se levantó en su honor y dijo: «¡Oh mercader de aceite! **¡Hermano mío, que mi morada te sirva de descanso y que en ella puedas encontrar ayuda y familia! ¡Sé bien venido!**<sup>187</sup>

Exigencia y compromiso de hospitalidad para nuestra condición primaria de insuficiencia y orfandad: la «falta fundante» como la llamó originalmente Freud,<sup>188</sup> y que Lévinas ha interpretado como «indigencia original»: «En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad, el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría con la conciencia de lo perdido».<sup>189</sup>

Esta *indigencia fundante* (*fakhir*) ha constituido en la historia de la humanidad dos grandes horizontes de sentido opuestos entre sí: por un lado la

---

escondite donde una banda de cuarenta ladrones guardaba su tesoro: «Ábrete, Sésamo» y se cierra con «Ciérrate, Sésamo», en Anónimo, *Las mil y una noches*, México, Porrúa, 1990, pp. 349-369.

<sup>187</sup> *Ibidem.*, p. 364.

<sup>188</sup> La noción de *falta fundante* fue propuesta originalmente por Sigmund Freud y más tarde reelaborada por Lacan. Cfr. Braunstein, Nestor, Gerber Daniel, Orvañanos, María T., *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, México: Siglo XXI, 1999.

<sup>189</sup> Emmanuel Lévinas (2006) *Totalidad e infinito, op. cit.*, 57.

hospitalidad y la aceptación, y por el otro, el miedo que deriva en hostilidad, violencia y rechazo para quien los practica, y el desamparo, la humillación y la desesperanza para quien los recibe. Cada uno de estos actos, virtudes, vicios y sentimientos han configurado todo un continente de significación heredada y fortalecida o debilitada en cada época y región. Puertas abiertas que incitan a la solidaridad o cerradas que impulsan el rechazo, la violencia y el miedo congelante, o por el contrario, el reconocimiento y la cálida acogida.

En otras palabras, conducen a la hospitalidad o a la inhospitalidad que son actos y sentimientos con los que experimentamos la condición trágica de nuestra propia existencia. La hospitalidad y la lucha por encontrar el hogar perdido son dos caras de la misma moneda: nos enfrentan a la angustia que cierra las puertas, los oídos, los ojos, el corazón; nos colocan ante la humillación de tender la mano ante Otro que esconde la suya y nos da la espalda. Una doble condición que nos lleva a «no sentirse en casa», a la propia inhospitalidad, como lo enunciaba Heidegger: «Es el «ser ahí» en su inhospitalidad, original y yecto «ser en el mundo» como «no en su casa».<sup>190</sup>

Por ello es que el rechazo a un trashumante, la negación a abrir las puertas, trasciende la dimensión física. **Sepamos así que a quien rechazamos no es sólo un individuo sino la dimensión metafísica que hace posible la existencia absoluta en movimiento infinito, en una palabra: a la *teofanía fundamental*, a un *Califa*.** Tal como nos es narrado, en el tenor de la tragedia griega, el siguiente pasaje del exilio de *Las Danaides*.

---

<sup>190</sup> Martin Heidegger (2007), *El ser y el tiempo*, México, FCE, p. 301.



## La súplica trágica por la hospitalidad: *Las Danaides*

[...] somos en efecto y radicalmente *metoikoi*, advenedizos, existencias de tránsito, *gueules de méteques*, rostros extraños. Tránsitos de un *oikos* a otro marcan la forma de movimiento de la “vida humana.”<sup>191</sup>

El episodio trágico de “Las suplicantes” de Esquilo, revela la imagen teofánica de la travesía y súplica de los errantes por la hospitalidad, de nuestro *metoikoi* soterrado y negado. Este pasaje trágico y milenarista da cuenta de la profundidad y trascendencia de la hospitalidad-trashumancia. A través de su narración podemos con-sentir con las Danaides y su ordalía. Se recorre el velo que nos impide ver que en la apertura absoluta al Otro se encuentra el sentido fundamental que aviva y re-vive nuestra alma profética que emana en todos. Estas figuras teofánicas son así esa epifanía a través de la cual se descubre la dimensión de nuestra alma, tan ignorada y soterrada, destellando en la plenitud epifánica de la hospitalidad absoluta, en armonía con su súplica:

Que Zeus, defensor de los suplicantes, quiera mirar lleno de benevolencia a nuestra gente que, en una nave, marchó de la desembocadura del Nilo de fina arena. Habiendo dejado la tierra de Zeus, fronteriza con Siria, andamos errantes.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, op. cit., p. 89.

<sup>192</sup> Esquilo (2003) “Las suplicantes” en *Las siete tragedias*, México, Porrúa, pp. 1-26.

Inspiradas en la epopeya de *La Danaide*,<sup>193</sup> las suplicantes son descendientes de Io, la sacerdotisa de Argos de quien estaba enamorado Zeus, y blanco de los terribles celos de su esposa Hera, quien transforma a la bella Io en vaca. Zeus desesperado se metamorfosea en toro para poderla amar, enardeciendo aún más la venganza de Hera, quien le lanza un tábano (insecto volador) a Io, que la hace enloquecer; arrojándola a la errancia por Europa y Asia, antes de llegar a Egipto. Es impresionante esta imagen perturbadora:

[...] una hija incestuosa castigada por la cólera de su madre, quien no tiene más salida que la de huir sin tregua, expulsada de su casa natal, condenada a errar como si por ser rival de la madre ninguna tierra pudiera serle propia». <sup>194</sup>

Ya en Egipto, y fuera del círculo de control de Hera, Zeus devuelve su forma original a Io, quien concibe a Épafo, hijo de ambos, y antepasado de los reyes de Egipto. Sin embargo, y aquí comienza la tragedia: los descendientes de Io arrastran la maldición de Hera, haciendo que los bisnietos de Épafo: Danao y Egipto, padres, respectivamente de cincuenta hijas y cincuenta hijos se declaren la guerra, ya que los Egipcios (hijos de Egipto) quieren desposar a la fuerza a las Danaides (hijas de Danao), para conseguir sus derechos reales en Egipto.

Las cincuenta Danaides rechazan a los Egipcios, y luchando por resguardar su virginidad, los asesinan durante la noche de bodas. Se puede descifrar la causa de este crimen ya sea en su propia voluntad o por la fidelidad a su padre Zeus, reproduciendo así la secuela del destino incestuoso de Io: «¿No son las vírgenes, en el panteón de su padre, las muchachas que permanecen

---

<sup>193</sup> «*La Danaide*, datada en la primera mitad del siglo VI a.c., reúne y elabora las narraciones sagradas (*hieroi logoi*) del santuario de Argos», en Julia Kristeva (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, op. cit., p. 54.

<sup>194</sup> *Ibidem.*, p. 55.

fieles a él y que se niegan a darle descendencia precisamente para salvaguardar el poder simbólico del único padre, con exclusión de cualquier otro hombre».<sup>195</sup>

De todas, sólo dos no participan en el crimen a sus maridos: Hipermnestra y Amimone. En la primera, su renuncia al crimen permite que Liceo, su marido, de origen a la dinastía de la que nacerá Heracles. Esto le valdrá el apoyo de Afrodita y Hermes y quedará absuelta, siendo la primera sacerdotisa de Hera, igual que su antepasada Io. Para Amimone, su destino es el de ser esposa de Poseidón, dios de las aguas profundas, convirtiéndose en Hidrófoba, presidiendo la liturgia de las aguas y el rito de los matrimonios, bajo la complacencia de Hera.

Este es el pasaje de una sociedad endogámica a una exogámica donde la primera condición es no casarse con un consanguíneo; en el caso de las Danaides, con sus primos, «donde parece indispensable acudir por esta violencia de «pasiones incestuosas», que se traduce en desarraigo, en el fundamento de la «propia extranjería» como –cara política de la violencia–, (que) subyacente en la civilización elemental, sería su necesario doble, incluso tal vez su fuente».<sup>196</sup> Ya en las puertas del exilio, Danao aconseja a sus hijas:

Huir, veloz, a través de las olas saladas y abordar a la tierra de Argos de donde ha surgido nuestra raza, que se pavonea de haber nacido de la ternera hostigada por el revoloteo del tábano, bajo los efectos del contacto y del soplo de Zeus. ¿A qué país mejor preparado que éste podríamos llegar, con estos brazos suplicantes, con estos ramos ceñidos de lana? Que esta ciudad, su tierra y sus aguas límpidas, que los dioses celestes y los pesados vengadores subterráneos que habitan las tumbas, y Zeus Salvador en tercer lugar, guardián

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 59

de a los hogares de los justos, acepten como suplicantes a este grupo de mujeres en el espíritu reverente del país.<sup>197</sup>

Las Danaides se acogen al abrigo del templo del Zeus Suplicante, padre del Sol, quien también es un «exiliado del cielo», a disgusto del propio rey, quien en medio de la decisión sobre el deber de dar hospitalidad a las extranjeras y la salvaguarda de su pueblo, se lamenta:

No es fácil la decisión; no me escojas por juez. Antes te lo dije: sin el pueblo no obraría así por potestad que tenga. Que nunca pueda decirme el pueblo, si alguna vez ocurre algún mal: «Por honrar a unos extranjeros has perdido la ciudad.<sup>198</sup>

El rey somete a voto la decisión de dar asilo a las Danaides, pues sabe que en ello va implícita la guerra con los Egipcias. Danao hace el relato del fundamento de este voto de hospitalidad:

Nosotros tendremos la residencia [*metoikein*] en este país, libres, sin rescate y con derecho de asilo contra todo mortal; nadie, ni habitante ni bárbaro, podrá llevársenos; y si alguien acude a la fuerza, el terrateniente que no nos ayude será privado de sus derechos de ciudadano y desterrada por sentencia del pueblo.<sup>199</sup>

Homero ya narra en la *Ilíada* como el huésped y el extranjero están protegidos por Zeus Xenios y Atenea Xenia, en un contexto donde, sin embargo, se da gran importancia a la paridad (*homoioi*) ciudadana: «los extranjeros de paso

---

<sup>197</sup> Esquilo, "Las suplicantes" en *op. cit.*, p. 2.

<sup>198</sup> *Ibidem.*, p. 12.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 18.

son acogidos con desconfianza, cuando no con hostilidad: ¿esos pájaros migratorios no serán aves de presa?». <sup>200</sup>

Por el contrario, los extranjeros que han optado por instalarse en el país y cuya artesanía o cuyo comercio se consideran útiles para la Ciudad forman la categoría de los *metecos*, de los residentes domiciliados, y en Esquilo el término indica el cambio de domicilio (*metoikein*). Los *metecos* deben pagar un impuesto de residencia; sin embargo, a veces en Atenas gozan de inmunidad fiscal, puesto que se trata de atraer su presencia, que es preciosa para la Ciudad». <sup>201</sup>

La noción de «bárbaro», aquel cuya pronunciación es pesada y pastosa, y por lo mismo incomprensible, no griego, excéntrico e inferior, cristaliza en la tensión consecuencia de las *Guerras Médicas* entre las ciudades griegas y persas, de donde se deriva la noción de coherencia cívica: *koinonía*, que exige que la consideración de ciudadanía se fundamente en la doble ascendencia ateniense, paterna y materna: «El que vaya en contra de esta regla será asimilado a los bastardos: *Será llamado Nada hijo de Nada*». <sup>202</sup>

Otro pasaje, aún más crudo que el de las Danaides es el que cuenta Sófocles la llegada de Edipo a Colono junto con Antígona, su hija. Edipo ciego, - recordemos el pasaje donde lastima fatalmente su vista al saber que su mujer es su madre-, desesperado pregunta: «Hija de un viejo ciego! Antígona, hija mía, ¿a

---

<sup>200</sup> Julia Kristeva (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, op. cit., p. 63.

<sup>201</sup> *Idem.*,

La ubicación política y social de los bárbaros deviene en una «interiorización de la barbarie (que) marca la perennidad de un sentimiento de hostilidad y, a la vez, la importancia de ese sentimiento en la apreciación de los demás en el interior de ese grupo pretendidamente homogéneo». <sup>202</sup> en *Ibid.*, p. 64.

qué región hemos llegado? ¿De qué gente es esta ciudad? A quien va a tocar hoy dar su socorro exiguo al errabundo Edipo? Si poco pide, menos es lo que recibe».<sup>203</sup> La figura de Edipo refleja con total nitidez esa del indigente trashumante de nuestro tiempo quien, clama por un lugar donde encontrar reposo, aún en tierras inhóspitas gobernadas por «diosas duras y terribles me ofrecerían asilo, me prodigarían alojamiento.<sup>204</sup> Antígona uniéndose al lamento, deviene en una suplicante de hospitalidad: «¡Extranjeros benévolos, ya que a mi padre oír no quisisteis la narración de sus infortunios, anciano que es la víctima del Destino y cometió sus hechos sin quererlo, a mí al menos, oídme! ¡Soy infeliz, soy una pobre sin amparo, tened piedad de mí!».<sup>205</sup>

La gran angustia de Antígona es no poder brindar los honores al cuerpo muerto de su padre en tierras extrañas por voluntad de éste, igual que a su hermano Polinece: «¿Padre, podrá algún día, quedar segada la fuente de mis lágrimas? ¡Quien puede darme consuelo! Sola, en extraña tierra, y sin amparo... ¡Ay, ay!, ¿por qué has muerto sin que muriera yo contigo?».<sup>206</sup> La suya es esa historia del encuentro constante con la inhospitalidad, de no sentirse en “casa” en algún lugar; de la desesperación de estar volcados hacia el cuidado y el cobijo del otro y la imposibilidad de ejercerlos: Y sin embargo, lo que se decanta para nosotros que nos identificamos con la angustia de Antígona es su búsqueda

---

<sup>203</sup> Sófocles (1976), “Edipo en Colono”, en *Sófocles. Las siete tragedias*. México, Porrúa, p. 157.

<sup>204</sup> *Ibidem.*, 158.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 181.

infinita por honrar la dignidad humana, manifiesta tanto en un cuerpo vivo como muerto, en pocas palabras: la hospitalidad absoluta.

### **Estados de excepción**

La potencia de la hospitalidad como teofanía emerge frente a los *estados de excepción*, que desde la antigüedad, como nos lo narra el relato de las Danaides y de Edipo, han sido dirigidos y aplicados para indigentes trashumantes, huérfanos, viudas, ancianos, en una palabra: orfandad. La hospitalidad se devela como ese cobijo que desvanece la reminiscencia infame de la hostilidad como falso principio existencial sostenido en esa «teodicea del mal»,<sup>207</sup> que bajo el supuesto de conciliar y justificar el sufrimiento y el dolor, reifica una autoridad omnisciente y omnipresente, llámese Dios, Estado o un imperativo mayor: la «seguridad».

Aquí evocamos las extremas experiencias de dolor de la Inquisición católica, que aludiendo a la corrección divina causaron tanto dolor, o las guerras que los imperios y Estados han justificado para salvaguardar su seguridad de esos «bárbaros», como de manera tan clara lo expresó en su momento Emmanuel Kant en su ya famoso «Tercer Artículo Definitivo de la Paz Perpetúa»:

Si se considera, en cambio, la conducta «inhospitalaria» que siguen los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, espantan las injusticias que cometen cuando van a «visitar» extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que «conquistar». América, las tierras habitadas por los

---

<sup>207</sup> Emmanuel Lévinas, "Trascendencia y maldad" (*Transcendence and Evil*), en Richard Bernstein (2006), "Levinas: El mal y la tentación de la teodicea", en *El mal radical*, Fineo, pp. 247-269.

negros, las islas de la especiería, el Cabo, eran para ellos, cuando los descubrieron, países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban [...] encendieron grandes guerras entre los diferentes Estados de aquellas regiones, ocasionaron hambre, rebelión, perfidia; en fin, todo el diluvio de males que pueden afligir a la Humanidad.<sup>208</sup>

Teodicea convertida así en disfraz que erige la mezquindad como modo privilegiado de relación humana con muros rodeados de socavones que son la máxima representación del rechazo y la hostilidad, y que para confrontarlo es indispensable «poner lo trascendente como extranjero y pobre»,<sup>209</sup> no en un acto de filantropía ni teológico, sino *ético*, donde se realiza la epifanía y se manifiestan los atributos divinos. Ética comprometida que exige, además de la no hostilidad, recibir «el trato de huésped», porque lo reconoce como su «derecho» inalienable y primordial, trascendiendo así los límites expresados en este artículo:

Trátase aquí, como en el artículo anterior, no de filantropía, sino de derecho. Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro [...] No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped -que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado-, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Emmanuel Kant (2003), “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”, en *La paz perpetua*, Biblioteca virtual universal, p. 11.

<sup>209</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 101.

<sup>210</sup> Emmanuel Kant (2003), “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”, en *La paz perpetua*, *Idem*



Ya que la hospitalidad supone el acudimiento presuroso a la exigencia y llamado del «extranjero»; del reconocimiento pleno del convenio eterno de hospitalidad. Esto se vuelve más claro cuando se hace visible nuestra doble calidad de *hospes* y *hostis*, de huéspedes y anfitriones, quienes en todo momento en nuestra relación de «rostro con rostro», somos recibidos y recibimos a ese «extranjero» (*xénos*) que somos cada uno para el Otro.<sup>211</sup> La asimilación de esta doble calidad abre el horizonte a la estancia y a la plenitud del «Bien Infinito» evocado por Lévinas,<sup>212</sup> como unidad de sentido predominante y eterna, donde no hay espacio para la distancia y la indiferencia hacia «Las personas desplazadas, los exiliados, los deportados, los expulsados, los desarraigados, los nómades (quienes) tienen en común dos suspiros, dos nostalgias; sus muertos y su lengua».<sup>213</sup>

Porque, para comprender cabalmente al que nos pide cobijo, necesitamos reconocer otra vez que también estamos en el camino, que somos forasteros en este mundo; seres separados buscando trascender dicha distancia mediante la presencia de los demás, de su existencia, de su hospitalidad. En el recibimiento absoluto del Otro se devela de manera contundente la teofanía de la hospitalidad que tiene su sentido original en el vientre materno, resguardo primordial por el que se posibilita la existencia. En su interior se gesta «el acoger o el acogimiento de la

---

<sup>211</sup> Cfr. Balzi, Carlos y Marchesino César, Eds. (2006) *Hostilidad/Hospitalidad*, en *Cuadernos de Nombres*, FFyH, Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>212</sup> Emmanuel Levinas (2006), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.

<sup>213</sup> Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle (2000), *La hospitalidad*, *Op. cit.* p. 91.

hospitalidad absoluta, absolutamente originaria, pre-originaria incluso, es decir el origen pre-ético de la ética, nada menos».<sup>214</sup>

Como *Gaia*, la madre Tierra primigenia en los tiempos de creación de la vida, el seno materno es nuestro primer hogar, nuestra primera casa, y al mismo tiempo, el primer lugar del que emigramos a la búsqueda incesante de otro hogar, otro refugio: principio de la existencia que constituye para todos la infinita responsabilidad de brindar hospedaje, de recibir en calidad de huésped a quien arriba a este mundo que es compartido, de dar «la hospitalidad absoluta», en palabras de Derrida:

La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.), sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho.<sup>215</sup>

De eso se trata el infinito compromiso con el Otro clamada por Lévinas, aquel que no simula ni niega el imperativo ético que nos vincula a la otredad: «En el *conatus essendi*, que es el empeño por existir, la existencia es la ley suprema [...] Volverse humano es trascender la propia ley del ser, respondiendo éticamente al mal que aqueja al prójimo».<sup>216</sup>

Hospitalidad desplegada para hacerle un lugar al lenguaje que a su vez se desenvuelve para hacerle lugar a la hospitalidad en eso que nombramos como

---

<sup>214</sup> Jacques Derrida (1998), *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, p. 65.

<sup>215</sup> Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle (2000), *La hospitalidad, Op. cit.*, p. 31.

<sup>216</sup> En "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Lévinas", en Robert Bernasconi y David Wood (comps.), *The provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Londres Routledge, 1988, pp. 168-180, citado en *El mal radical* de Richard Bernstein (2006), México, Fineo, p. 266.

«realidad». La metáfora es un nuevo acceso a la realidad como construcción mediante el lenguaje, y por eso puede modificar la realidad, porque la construye y transforma el lenguaje como actitud del Mismo frente al otro que condiciona el pensamiento convencional, inmanente, abriendo así el espacio al discurso que instaura la significación de ese Otro como singular, incomparable, como Bien infinito, que genera «un descordamiento de esta conciencia cuya encarnación ofrece nuevos poderes a un alma que no es ya parálitica, sino poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad».<sup>217</sup>

Experiencias vertidas en metáforas de hospitalidad-trashumancia que constituyen nuevos fragmentos de teoría, entendiendo teoría en el sentido original manifiesto en su etimología griega, *theos*, como contemplación de lo sagrado, así como en una metafísica de la hospitalidad-trashumancia, en tanto «la metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y hospitalidad»,<sup>218</sup> bajo el principio trascendente de que la hospitalidad-trashumancia constituye el principio existencial de la dignidad, su valor y su ejercicio.

Este principio primordial desmantela la formulación de la violencia y el mal como fundamentos de la condición humana que sostienen a la sociedad de todos los tiempos y fundamentalmente al Estado Moderno. Coloca a la maldad y a la violencia como derivaciones perversas de esa separación originaria, cristalizada en el estado de excepción para indigentes (que siempre son trashumantes) que intenta justificar, a través del derecho ausente, el «sufrimiento inútil», fuente de

---

<sup>217</sup> Emmanuel Levinas (2006), *Totalidad e infinito*, *Op. cit.*, p. 218.

<sup>218</sup> *Ibidem.*, p. 304.

toda inmoralidad; expresión de un mal en el que no tengo parte, «que me alcanza como si me buscara y en tanto de la malicia ajena».<sup>219</sup>

En esta suspensión de lo propia responsabilidad, el *estado de excepción* se muestra como vacío ético, como un no-lugar, ausencia total, caos primordial, noche eterna, fuego perenne, cataclismo sin Arca de Noé, en el que todas las determinaciones jurídicas y todos los mandatos de humanidad son desactivados. A partir de esta nada, los estados de excepción para trashumantes –que son también para los sedentarios, atrapados en una situación de abandono–, el aislamiento y la soledad se imponen como único horizonte posible alimentado por un miedo ahogado en sin fin de justificaciones y de pretextos que acaban triturando, como denuncia Eugenio Trías, «todos los restantes valores: la justicia, la libertad, la buena vida, la igualdad, la fraternidad».<sup>220</sup>

Esta forma de vivir, ejercida a través del terror y la violencia, esto es, del mal –que también es política y cultura– demanda, esfuerzos y recursos extraordinarios para operar en el mundo, una puesta en escena, una escenografía del horror. A pesar de que su provisionalidad temporal (derivada de su característica de no-lugar) impida una integración plena, puesto que hay que repetirlo tantas veces como sea necesario junto con Lévinas: “el mal no es sólo inintegrable, sino que

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, pp. 256 y 261.

<sup>220</sup> Eugenio Trías (2005), *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, p. 53. También Cfr. Tatián, Diego y Torres Sebastián (2006), *Filosofía de la fraternidad en Cuadernos de Nombres*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

además es la inintegrabilidad de lo inintegrable”.<sup>221</sup> Esto, a pesar de su sobrecogedora presencia que nos aterra y angustia, en tanto que el rostro humano, el del prójimo, cualquiera que este sea, es manifestación de algo sagrado que nos solicita y nos llama en cualquier parte; a través de él se revela la dimensión de lo divino.

El tiempo hospitalario es el tiempo de la apertura y ésta se decide, se elige, en un pequeño margen de maniobra; ese reducido limen selectivo que determina nuestra estación en este mundo y que nos hace comportarnos como poseedores de toda la nobleza, sutileza y otras cualidades benévolas propias de nuestra calidad de Califas, o por el contrario, en el nivel más abyecto, como seres bestiales. En ese mínimo espacio que abre la hospitalidad se avizora la posibilidad de la «esperanza» como respuesta a la pregunta de Lévinas: ¿Cuál es el vínculo entre dos instantes entre los que se abre todo el intervalo, todo el abismo que separa el presente y la muerte, **ese margen al mismo tiempo insignificante e infinito, en el que queda siempre lugar para la esperanza?**<sup>222</sup>

En la teofánica de la hospitalidad-trashumancia el *Homo, homini sacra res*, «El hombre es lo sagrado para el hombre», proclamado por Séneca,<sup>223</sup> sustituye el principio rector del *Homo homini Lupus est, non homo, quom qualis sit non novit*, «Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el

---

<sup>221</sup> Emmanuel Lévinas, en Richard Bernstein (2006), *El mal radical*, Op. cit. p. 260.

<sup>222</sup> Emmanuel Lévinas (2003), *El tiempo y el Otro*, op. cit., p. 120-121.

<sup>223</sup> Lucio anneo Séneca (2003), *Cartas a Lucilio*, Palma de Mallorca: Ed. José J. Olañeta, Capítulo XCV, p. 33.

otro», que se ha erigido como principio rector de nuestras sociedades modernas y de nuestras vidas.<sup>224</sup>

«Porque no, no somos lobos –en el sentido reduccionista del deseo de destrucción del Otro–, aunque ocasionalmente caigamos en una cierta contradicción e incluso en la abyección; predomina nuestro carácter sagrado, nuestra *humanitas*»,<sup>225</sup> que reside precisamente en nuestro carácter de *existentes* salidos de la tierra, del *humus*; seres in-comparables, in-englobables, pero también trashumantes o «transhumanos», como lo define Attali,<sup>226</sup> que cada mañana nos levantamos y miramos el horizonte para iniciar la trashumancia, resistiendo el miedo y buscando manos hospitalarias que cobijen el paso de ese trashumante «*transhumano*».

Valores y reglas éticas permitirán permanecer inmóvil sin perder las cualidades del nómada –terquedad, hospitalidad, valor, transgresión, libertad, memoria– y viajar sin perder las del sedentario –cautela, sentido del largo plazo y de la naturaleza-. De esta reconciliación de las dos grandes fuerzas de la historia, de este aprendizaje de la dualidad, de este rechazo a la dicotomía nacerá una nueva manera –transhumana de vivir el oficio de hombre.<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup> Frase original de Tito Marcio Plauto (254 a. C. - 184 a. C.) en su obra *Asinaria*. Dicha frase ha sido asignada comúnmente a Thomas Hobbes, quien la recupera en su obra *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.

<sup>225</sup> Marco Tulio Cicerón acuñó la palabra *Humanitas* para referirse a la formación de un orador quien debería ser educado con el objetivo de cultivar una serie de virtudes para desempeñarse de la mejor manera en el servicio público, aquí la utilizamos en el sentido de quien cultiva la virtud que fundamenta a todas las demás: la hospitalidad. Citado en Reyna Carretero (2012) *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*, México, Colegio de Michoacán.

<sup>226</sup> En “Los transhumanos”, en Jacques Attali (2010), *El hombre nómada*, Colombia, Luna Libros, pp. 389-406.

<sup>227</sup> Jacques Attali, Attali (2010), *El hombre nómada*, Bogotá, Luna Libros, 401.

Hay algo en el fondo de nuestra alma que siempre apela a la bondad que nos hace desear, sin importar nuestras condiciones, ser agentes del Bien y encontrar nuestra anhelada habitación primordial, como con tanta firmeza nos lo señala Simone Weil:

Hay, desde la primera infancia hasta la tumba, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Esto es lo sagrado en todo ser humano antes que ninguna otra cosa.<sup>228</sup>

Buscamos sin saberlo emular a aquellos sabios y santos proféticos que ofrecían su vida al servicio de los demás con el sólo fin de agradar y entrar en contacto íntimo con la fuente trascendente; anhelamos el estado de la *Futuwah* como la más alta realización humana, como: «la aceptación con el orden divino, el abandono de toda bajeza, la realización de un comportamiento sublime, de virtudes interiores, secretas y públicas».<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Simone Weil (1942) "La persona y lo sagrado", *Escritos de Londres*, p. 2.

<sup>229</sup> Al Sulami (1991), *Futuwah, Tratado de caballería sufi*, Barcelona, Paidós orientalia.

### III. Apertura y ascensión (*Futuwah*)

Él, que creó siete cielos, uno sobre el otro. No Verás en la creación del Misericordioso ninguna imperfección. Vuelve la vista. ¿Ves algún fallo? Vuelve a mirar una y otra vez, la vista regresará a ti derrotada y exhausta.<sup>230</sup>

La figura del caballero espiritual (*al-Fatah*) ha configurado toda una cosmovisión derivada de la *caballería espiritual (Futuwah)*. El *Fatah* condensa las cualidades de la trashumancia y la hospitalidad, donde el caballero errante es un siervo de Dios, y por lo tanto vive para servir a los demás, no a sí mismo. Todos los que penetran en el camino de la *Futuwah* están bajo la benévola mirada de Su amistad y de Su asistencia.<sup>231</sup>

La *Futuwah* consiste en ofrecer ágapes y en recibir a los huéspedes de manera agradable y generosa [...] Que el que cree en Dios y en el juicio final ofrezca una hospitalidad agradable a su huésped [...] Dios no ama a los que presentan a sus amigos caras tristes y desagradables.<sup>232</sup>

La figura del *Fatah* nos permite realizar la configuración de la poligeografía errante del héroe-profeta trashumante, donde su aventura mítica-mística deviene en multívoca, trastocando y fragmentando sus coordenadas kairotópicas.

---

<sup>230</sup> “Sura de la Soberanía” (67: 3-4), en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, *Op. cit.*, p

<sup>231</sup> Al Sulami (1991), *Futuwah, Tratado de caballería sufi*, *op. cit.*

<sup>232</sup> *Ibidem.*, pp. 50-51.



Emprender la ruta, más que tratarse de un acto físico, habla de una movilidad íntima. Una voz interna y ancestral que nos demanda iniciar el tránsito, aunque ello implique la muerte y el olvido en nuestra búsqueda por reconocimiento y hospitalidad.

La emblemática figura del Quijote de la Mancha es la representación ideal de la figura del *Fatah*, quien a pesar de no tener las cualidades de juventud y fortaleza, refleja toda la ética del caballero trashumante:

[...] y así lo ha de hacer y hace el que quiere alcanzar nombre de prudente y sufrido, imitando a Ulises, en cuya persona nos pinta Homero un retrato vivo de prudencia y sufrimiento, como también nos mostró Virgilio, en persona de Eneas, el valor de un hijo piadoso y la sagacidad de un valiente y entendido capitán [...] Siendo, pues, esto así, como lo es, hallo yo, Sancho amigo, que el caballero andante que más le imitare estará más cerca de alcanzar la perfección de la caballería». <sup>233</sup>

Buscando alcanzar esta perfección, Don Quijote lucha con enemigos imaginarios, para alcanzar los niveles de ejemplaridad, entrega y servicio que caracterizan las actitudes de benignidad para con los hermanos y la previsión y satisfacción de sus necesidades, como nos lo recuerda en un pasaje memorable:

De gente bien nacida es agradecer los beneficios que reciben y uno de los pecados que más a Dios ofende es la ingratitud. Dígolo, porque ya habéis visto, señores, con manifiesta experiencia, el que de mí habéis recibido; en pago del cual querría, y es mi voluntad, que, cargados de esa cadena que quité a

---

<sup>233</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Ed. Antalbe, 1978, p. 192.

vuestros cuellos, luego os pongáis en camino y vais a la ciudad del Toboso, y allí os presentéis ante la señora Dulcinea del Toboso, y le digáis que su caballero, «el de la Triste Figura», se le envía a encomendar, y le contéis, punto por punto, todos lo que ha tenido esta famosa aventura hasta poneros en la deseada libertad; y, hecho esto, os podréis ir donde quisiereis a la buena ventura.<sup>234</sup>

El servicio ('*adab*) del *Fatah* es posible solo a partir de su *emigración* hacia lo divino donde ha realizado la entrega total, por lo que su entrega en este mundo es espejo de su unión ya en este mundo en y con la trascendencia: «La *Futuwah* es la emigración hacia Dios con todo el corazón y todo el ser [...] Cada uno de nosotros no alcanza en verdad como fin sino aquel hacia el cual ha emigrado».<sup>235</sup> El *Fatah* es el desarraigado del mundo en el mundo, el desprendido, el despojado de cualquier pertenencia. Su anhelo es sólo la unión con lo divino. El *Fatah* es aquel que vive en constante éxtasis, en la salida del sí mismo, para disolverse en la unión de los enamorados: «Seguiré amándote y amando a mis enemigos, pues es por ti por quien los he amado»,<sup>236</sup> pertenece a la estirpe de *Los bienaventurados* con-sentidos por María Zambrano:

Y aparecen así en ronda, en una especie singular de danza que es a la par quietud, los bienaventurados según nos han sido dados. Hombres sin duda, seres humanos habitantes de nuestro mundo, nuestro mismo mundo y de otro ya al par; **corona de la condición humana** que al quedarse sólo en lo esencial de ella, en su identidad invulnerable, se aparecen como criaturas de las aguas misteriosas de la creación a salvo de la amenaza del medio y de la desesperación del propio ser.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> *Ibidem.*, p. 166.

<sup>235</sup> Al Sulami (1991), *Futuwah, Tratado de caballería sufi*, op. cit. p. 54.

<sup>236</sup> *Ibidem.*, p. 55.

<sup>237</sup> María Zambrano (1990) *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, p. 64.

## El *Fatah* primordial: Abraham

La figura teofánica y profética de Abraham condensa el sentido esencial del *Fatah*: la hospitalidad-trashumancia, como experiencia primordial de la transmigración y de la travesía del alma en contacto íntimo con lo divino. El génesis del relato bíblico nos cuenta que en el inicio de los «tiempos de la Ciudad de Dios» como refiere San Agustín,<sup>238</sup> que Abraham descendiente de Sem, hijo de Noé, fue llamado por Dios: «Vete de tu tierra y de tu parentela, de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre».<sup>239</sup>

Mandato que lo lleva a iniciar un peregrinaje existencial de completa sumisión a las demandas divinas vertidas en esa «íntima movilidad del alma»; inicio de una conversación continua que lo convierte en ese « [...] santo del desierto, como atleta de una disciplina metafórica que persigue hacer hombres divinos de hombres mundanos».<sup>240</sup>

Emprender el viaje, la trashumancia como Abraham, lanzarse al camino y a todos los riesgos y aventuras, y emprender la ruta, no es exclusivo de héroes, profetas, santos y devotos, sino que esta necesidad nos embriaga a todos, comenzando por los millones de personas que a lo largo de la historia se han

---

<sup>238</sup> San Agustín (2011), *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, p. 462.

<sup>239</sup> “Génesis” (12-2), en *La Biblia Latinoamericana* (1972), Madrid/Navarra, Ediciones Paulinas y Ediciones Verbo Divino, p. 54.

<sup>240</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, op. cit., p. 96.

enlistado en aventuras peligrosas de todo tipo; emprendiendo así el viaje del héroe trashumante, e iniciando una travesía cara a cara con la muerte:

El viaje del héroe trashumante contemporáneo va en algunos casos desde la certeza de su geografía cotidiana hasta la *poligeografía errante*, donde el monomito de la aventura mitológica del héroe deviene en multívoca; se trastoca, fragmentando las coordenadas de sentido.<sup>241</sup>

El fundamento de la trashumancia hunde sus raíces en el juego pendular de la vida y la muerte; la salida al mundo, el éxtasis, nos instala en la movilidad íntima de ese *metoikoi*:

También la venida al mundo, la instalación en lo existente, representa un caso de *metoikesis*, y, en consecuencia, los seres humanos deben ser entendidos como seres nacientes, vinientes y entrantes, en el sentido de reconocer en ellos a los animales que se trasladan y cambian de elemento.<sup>242</sup>

Podemos reconocer en ello la noción de la transmigración. De esto es de lo que se trata la movilidad: una reflexión sobre la vida y la muerte, que nos permite imaginar «ese trifásico de entrada, travesía y salida del mundo físico. Preexistencia, existencia y posexistencia son los grandes estadios del ser como alma, entre los que la *metoikesis* ha de servir de mediación».<sup>243</sup>

Esta travesía trifásica nos evoca lo que Heidegger llamó el «ser relativamente a la muerte», como acción de «precursar» que se revela como la

---

<sup>241</sup> En Reyna Carretero (2012) *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*, México, Colegio de Michoacán.

<sup>242</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>243</sup> *Ibidem.*, p. 90.

posibilidad de comprender el más peculiar y extremo «poder ser», esto es, como posibilidad de una «existencia propia».<sup>244</sup> Y es lo que en otros términos ha expresado Sloterdijk como: «el traslado de morada», como «tránsito desde aquí a allá, presupone que el mundo, como solución de continuidad entre Dios y hombre, se difumine hasta su anulación».<sup>245</sup>

La comprensión del «precursar», está condensada en la travesía de Abraham, abriendo así las puertas para un «otro modo» comprensivo de los relatos primordiales, donde su experiencia ha devenido como una de las más sublimes actitudes de hospitalidad. Nos referimos al relato donde brinda la «hospitalidad absoluta», enunciada por Derrida, a unos extraños que pasan por enfrente de su casa:

Señor mío, si quieres hacerme un favor, te ruego que no pases de largo delante de tu servidor. Yo haré que les traigan un poco de agua. Lávense los pies y descansen a la sombra del árbol. Mientras tanto, iré a buscar un trozo de pan, para que ustedes reparen sus fuerzas antes de seguir adelante. ¡Por algo han pasado junto a su servidor!”. Abraham fue rápidamente a la carpa donde estaba Sara y le dijo: “¡Pronto! Toma tres medidas de la mejor harina, amásalas y prepara unas tortas”. Después fue corriendo hasta el corral, eligió un ternero tierno y bien cebado, y lo entregó a su sirviente, que de inmediato se puso a prepararlo. Luego tomó cuajada, leche y el ternero ya preparado, y se los sirvió.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> Martin Heidegger (2007), *El ser y el tiempo*, México, FCE, p. 286.

<sup>245</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, *Op. cit.*, p. 96.

<sup>246</sup> “Génesis” (18: 1-8), en *La Biblia Latinoamericana* (1972), *op. cit.*, pp. 61-62.

La conciencia de este estadio pre-existencial, «precursor», abre la ruta y posibilita la existencia, misma que aventura desde ya, la posexistencia. Condición *sine qua non* para este tipo de hospitalidad, que la vehicula, le hace un espacio kairotópico, teofánico, permitiendo la epifanía de la «posibilidad *irrebasable*» de la que habla Heidegger: [...] el «precursar» abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia», transitando de este modo al «estado de abierto», de «descubierto».<sup>247</sup> Apertura trascendental de la propia morada, de eso que llamamos «nuestra casa».

Para un «atlas místico» como Abraham, quien sostiene al mundo con su oración, «su casa» es el desierto. Practica en sí mismo lo que Sloterdijk llama «el *Principio-desierto*» y lo que éste significa para la «ecología del espíritu»:

Quien va al desierto escoge el espacio que le es más apto que ningún otro para minimizar el mundo desde un lugar mundano. El Desierto es la opción de agregar sólo el resto inevitable del mundo [...] conforma una película transparente de existencia que mantiene al alma ante la inmediata desaparición en última instancia; es el casi-no-ser real que no reclama ningún interés para sí, sino que permanece abierto como una **gran sala de terapia vacía y cósmica para la escenificación del alma.**<sup>248</sup>

Este vaciamiento del alma, este espacio abierto del «precursar» deviene en sometimiento total, absoluto, infinito; obediencia que se traduce en disposición

---

<sup>247</sup> Martin Heidegger (2007), *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 287-288.

<sup>248</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, op. cit., p. 100.

irrenunciable al «sacrificio del primogénito», como señala el relato donde «Dios ordena a Abraham que sacrifique a Isaac»:

Dios llama a Abraham, y él respondió: Heme aquí. Y dijo: Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré. Y Abraham se levantó muy de mañana [...] Y cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, edificó allí Abraham un altar [...] y tomó el cuchillo para degollar a su hijo. Entonces el ángel de Jehová le dio voces desde el cielo, y dijo: Abraham, Abraham. No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada; porque ya conozco que le temes a Dios, por cuanto no me rehusaste tu hijo, tu único.<sup>249</sup>

Asimilar semejante escena, colocarse en ese lugar nos sitúa en el extremo de la renuncia; aporta claridad sobre aquello que Heidegger llama la posibilidad «irrebasable», como el extremo de los límenes. No podemos imaginar algo que rebase o sobrepase semejante manifestación teofánica. Tal disposición de Abraham lo hace situarse entre quienes Sloterdijk llama «*Atletas de la desesperación*», quienes «se arrojaban al calabozo de Dios para, en una carrera con la muerte, haber hecho una completa penitencia ya antes del fin físico»,<sup>250</sup> «Bienaventurados en camino de atravesar la última frontera», como nos dice María Zambrano:

Los bienaventurados están en medio del mundo como rehenes, retenidos bajo cualquier aparente causa sufren [...] Mas son hombres en quienes la condición

---

<sup>249</sup> 'Génesis' (22: 1-12) en *La Biblia Latinoamericana* (1972), *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>250</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 186. Para una reflexión sobre el sacrificio de Isaac ver Jacques Derrida (2000) *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós.

humana se especifica desde la lograda identidad [...] Seres que han logrado la identidad y que la llevan ostensiblemente a modo de un sello que les hace discernibles, haciendo asequible así su misteriosa vida.<sup>251</sup>

### **Agar: de la orfandad trashumante**

La hospitalidad es indisociable de la orfandad, de la indigencia. Vista desde la dimensión trascendental, la orfandad es la total dependencia de lo divino; es la aceptación de que el ser humano es un *fakhir*, un pobre, un indigente en completa necesidad al servicio del mandato divino, un *Abdul* (siervo en sometimiento total). La historia de Agar es una historia tan poco conocida, y sin embargo emblemática de la indigencia trascendental y de la servidumbre sin límite. El relato bíblico sin ser muy extenso, nos cuenta parte de la travesía de Agar, que conjuga en ella la trashumancia y la hospitalidad y que da cuenta de esta presencia primordial:

Sarai mujer de Abraham no le daba hijos; y ella tenía una sierva egipcia, que se llamaba Agar. Dijo entonces Sarai a Abraham: Ya ves que Jehová me ha hecho estéril; te ruego, pues, que te llegues a mi sierva; [...] Y él se llegó a Agar, la cual concibió [...] Y como Sarai la afligía, ella huyó de su presencia. Y la halló el ángel de Jehová junto a una fuente de agua en el desierto, Y le dijo: Agar, ¿de dónde vienes tú, y a dónde vas? Y ella respondió: Huyó de delante de Sarai mi señora. Y le dijo el ángel de Jehová: Vuélvete a tu señora, y ponte sumisa bajo su mano.<sup>252</sup>

En su primer intento de huída, al emprender la travesía le es revelado a Agar la sumisión como mandato divino: «ponte sumisa bajo su mano». No es la

---

<sup>251</sup> María Zambrano (1990) *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, pp. 66-67.

<sup>252</sup> “Génesis” (16: 1-16), en *La Biblia latinoamericana*, op. cit., pp. 59-60.



mano de Sara, es la mano de Dios que a través de Sara la empuja a una suerte de indefensión y de paciencia, y que al igual que a Mariam les es anunciada su maternidad o en otras palabras: su obligación a la hospitalidad: «has concebido, y darás a luz un hijo». A pesar de que la narración no da cuenta mayor cuenta de la emocionalidad de Agar, podemos pre-sentir y con-sentir su incertidumbre, su cuestionamiento: ¿cómo puede ofrecerse hospitalidad, cuando no se tiene un hogar propio? ¿Cómo ofrecer lo que no se posee? Nadie mejor que María Zambrano, ella misma en el exilio, para hablarnos del pasaje de *El exiliado*:

El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión. [...] Peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica. Nudos múltiples, oscuridad y algo más grave: la identidad perdida que reclama rescate [...] A pique en el borde de un abismo llano, allí donde no hay camino, donde la amenaza de ser devorado por la tierra no se hace sentir tan siquiera, donde nadie le pide ni le llama, extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener adónde ir.<sup>253</sup>

Semejante orfandad de Agar sólo se ve calmada por la misma promesa divina hecha antes a Abraham, cuando se le ordenó salir de tierra natal: «Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre».<sup>254</sup> A ella también se le anunció: «Multiplicaré tanto tu descendencia, que no podrá ser contada a causa de la multitud». Además le dijo: He aquí que has concebido, y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Ismael, porque Jehová ha oído tu

---

<sup>253</sup> María Zambrano (1990) "El exiliado", en *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, pp. 32-33.

<sup>254</sup> "Génesis" (12: 2), en *Ibidem.*, p. 54

aflicción». <sup>255</sup> La promesa de su descendencia deviene así en espacio, el cual, mucho más que un lugar mundano, es habitación, *ethos*, de una dimensión de sentido, de significación; en el caso de Agar, la del sometimiento.

Entrega total paciente y absoluta, en dación de lo que queda cuando toda pertenencia mundana ha quedado fuera de nuestro alcance: la *voluntad*, que en su etimología latina *voluntas* enuncia ya el movimiento de vuelco sobre algo, el desear, el querer. Y que en el sometimiento absoluto se somete ante un movimiento que lo trasciende y que es mucho más demandante: el anhelo divino.

El sujeto espiritual surge de un retiro o de un retardo de los del mundo. Nace de un destierro, se forma de no querer *nada* y de ser solamente el que responde del significante puro “Dios” o “Yahvé”, cuya sigla desde la Zarza ardiente, es el acto de quemar todos los signos: **Yo no tengo otro nombre sino el que te hace partir.**

Abandono del autogobierno: «No elijas nada por ti mismo, elige no elegir y huye de esa elección, de tu misma huida y de cualquier cosa, hacia Dios, exaltado sea, pues tu Señor crea y decide lo que quiere». <sup>256</sup> Agar es la imagen de esa imposibilidad de elección, llevada incluso a su extremo, a esa «posibilidad *irrebasable*» de la renuncia a sí mismo cuando es sometida a la terrible experiencia de despojo total llevando en brazos a su hijo:

---

<sup>255</sup> “Génesis” (16: 10-11), en *Ibid.*, p. 60.

Cfr. “Exodo” (3, 14), citado en Michel de Certeau (1993). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, UIA. p. 211.

<sup>256</sup> Ibn ‘Ata’ Allah de Alejandría (1994), *Sobre el abandono de sí mismo. Kitab at-tanwir fi isqat at-tadbit. Tratado de sufismo sadili*, Madrid, Ediciones Hiperión, p. 17.

Sara dijo a Abraham: Echa a esta sierva y a su hijo, porque el hijo de esta sierva no ha de heredar con Isaac mi hijo. Este dicho pareció grave en gran manera a Abraham a causa de su hijo [...] Entonces dijo Dios a Abraham: No te parezca grave a causa del muchacho y de tu sierva; en todo lo que te dijere Sara, oye su voz, porque en Isaac te será llamada descendencia. Y también del hijo de la sierva haré una nación, porque es tu descendiente.<sup>257</sup>

La aparente ausencia de voluntad de Agar se vuelca en humildad total, que como señala Emmanuel Lévinas: «no es una equívoca negación de Sí, y que estaría orgullosa de su virtud [...] Humildad, por el contrario, de aquel que “no tiene tiempo” de retornar a sí y que no emprende nada para “negarse” a sí mismo. Humildad que consiste en la abnegación misma del movimiento rectilíneo de la Obra que va a lo infinito del Otro».<sup>258</sup>

Inicia así la ordalía de Agar. Su travesía por el desierto llevando en brazos a Ismail refleja con total nitidez la experiencia teofánica del trashumante: «Entonces Abraham se levantó muy de mañana, y tomó pan, y un odre de agua, y lo dio a Agar, poniéndolo sobre su hombro, y le entregó el muchacho, y la despidió. Y ella salió y anduvo errante por el desierto de Beerseba.»<sup>259</sup> Su destierro ya anunciado camina entre sus pasos de arena que parecen eternos, sólo sostenidos por esa íntima creencia de que a la orfandad absoluta le sucede la hospitalidad absoluta.

Y le faltó el agua del odre, y echó al muchacho debajo de un arbusto, y se fue y se sentó enfrente, a distancia de un tiro de arco; porque decía: No veré cuando

---

<sup>257</sup> “Génesis” (21: 10-13), en *La Biblia Latinoamericana*, *Op. cit.*, p. 65-66.

<sup>258</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Humanismo del otro hombre*, México, p. 65.

<sup>259</sup> “Génesis” (21: 14), en *Ibidem.*, p. 66.

el muchacho muera. Y cuando ella se sentó enfrente, el muchacho alzó su voz y lloró [...] Y oyó Dios la voz del muchacho; y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo, y le dijo: ¿Qué tienes, Agar? No temas; porque Dios ha oído la voz del muchacho en donde está. Entonces Dios le abrió, y vio una fuente de agua; y fue y llenó el odre de agua, y dio de beber al muchacho».<sup>260</sup>

La actitud de Agar en este infortunio total también es un desafío a la desesperanza. En medio del desierto, que sólo ofrece escasez y lugar liminar, se hospedan las «paradójicas emociones de aquellos que en el mundo no desean ningún otro *status* salvo el de *desaparecido*».<sup>261</sup> Ya que lo que conocemos como mundo «existe sólo para seres que no tienen que estar preparados a cada instante para huir».<sup>262</sup>

A medida que se aminora la agonía del desamparo, cuando la esperanza se ha acallado y por tanto no ha lugar para la desesperación, y menos todavía para la exasperación, la inmensidad se va haciendo presente. La inmensidad, el ilimitado desierto, la inexistencia del horizonte y el cielo fluido [...] Para no perderse, enajenarse, en el desierto hay que encerrar dentro de sí el desierto. Hay que adentrar, interiorizar el desierto en el alma, en la mente, en los sentidos mismos, aguzando el oído en detrimento de la vista para evitar los espejismos y escuchar las voces.<sup>263</sup>

Agar corrió de un montículo a otro en busca de un pozo de agua donde Ismael pudiera calmar su sed. A este recorrido de siete vueltas se le ha dado el nombre onomatopéyico de *zam-zam*, evocando el sonido de ir de un lado a otro.

---

<sup>260</sup> *Idem.*

<sup>261</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, *Op. cit.*, p. 101.

<sup>262</sup> *Ibidem.*, p. 320.

<sup>263</sup> María Zambrano (1990) "El exiliado", *op. cit.*, pp. 39 y 41.

Su sometimiento total ante Dios (Alláh) fue recompensado con el «pozo del zamzam», abierto en la tierra por el Ángel Gabriel, y convertido en la «Estación de Ibrahim». Lugar desde el que dirigió la primera Casa de adoración de la humanidad: la *Ka'ba*.<sup>264</sup>

Y cuando hicimos de la Casa un centro de reunión y un lugar seguro para los hombres que adoptaron la estación de Ibrahim. Habíamos pactado con Ibrahim e Isma'il que mantuvieran pura Mi casa para los que cumplieran las vueltas en torno a ella, los que allí permanecieran y los que se inclinaran y postraran. Y cuando dijo Ibrahim: ¡Señor mío! Haz de este territorio un lugar seguro y provee de frutos a aquéllos de sus habitantes.<sup>265</sup>

Ante la narración deslumbrante de Agar e Ismail, nos preguntamos ¿Cuál sería hoy en día ese Pozo de alivio y de descanso?, ¿Acaso el peregrinaje de los indigentes trashumantes de hoy puede alcanzar un triunfo semejante?

---

<sup>264</sup> La Casa alude a la *Ka'ba*, ubicada en el sur de Arabia Saudita. Cada año millones de peregrinos repiten el recorrido del *zamzam* en rememoración de la travesía de Agar e Ismail.

<sup>265</sup> "Sura de la Vaca" (2: 125-126), en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, *Op. cit.*, p. 26.

## El principio-Desierto: Moisés y Jidr

El servidor ('*abd*) sigue a su Señor, de tal manera que en la conversación se hace todo oídos, y en la contemplación es todo ojos, al realizarse la teofanía, y mudarse su esencia de hombre en la de elegido.<sup>266</sup>

El viaje de Moisés hacia lo Divino supone como condición la escucha total, la visión total, durante ese retiro y ayuno de cuarenta días que recibió la revelación, así como la entrega de las «Tablas de la Ley». Este viaje se ubica en el «rango de lo oculto», donde tiene lugar la teofanía (*tayalli*), y donde aún las montañas se estremecen, sin resistir la presencia de lo Oculto, partiéndose, como se relata en el Corán:

Y cuando Musa vino a Nuestra cita y su Señor le habló, dijo: ¡Señor mío! Muéstrate ante mí para que pueda verte; dijo: No me verás, pero mira el monte y si permanece en su sitio entonces Me verás. Y cuando su Señor se manifestó al monte lo pulverizó y Musa cayó fulminado. Al volver en sí, dijo: ¡Gloria a Ti! A Ti me vuelvo y soy el primero de los creyentes.<sup>267</sup>

De esta entrega total deviene «el viaje de la satisfacción» donde la divinidad dice: «Pero los que creen y llevan a cabo las acciones de bien, son lo mejor de todas las criaturas. La recompensa que junto a su Señor les espera, son los jardines de 'Adn por cuyo suelo corren los ríos. En ellos serán inmortales para

---

<sup>266</sup> Ibn Arabi, Ibn (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, *Op. cit.*, p. 146.

<sup>267</sup> "Sura Al-A'raf" (7: 143), en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, *Op. cit.*, p. 186.

siempre. Dios estará satisfecho de ello y ellos lo estarán de Él. Ese es el gran triunfo.»<sup>268</sup> La satisfacción plena se manifiesta así como cualidad sobrehumana, trascendente que se posibilita a través de este viaje a la divinidad.

En el tránsito de Moisés, existe un pasaje que es mencionado en libro del Corán, donde la figura teofánica de *Jidr* (El Verde)<sup>269</sup> nos lleva a través de imágenes muy sugerentes sobre la trashumancia y la relación con el espacio en un punto nodal: la orientación de la travesía que no es sólo mundana, sino sobre todo trascendental, situándose en ese espacio trifásico de preexistencia, existencia y posexistencia. Jidr se configura así como un «polo de orientación»: «La orientación es un fenómeno primario de nuestra presencia en el mundo. Lo propio de la presencia humana es espacializar un mundo a su alrededor».<sup>270</sup>

La narrativa coránica nos cuenta del encuentro de Jidr con el profeta Moisés. Se trata de un pasaje anterior a la liberación del pueblo del profeta quien, ayudado por Dios, se enfrentó al Faraón egipcio y lo liberó conduciéndole junto con su pueblo a través del Desierto en busca de la «tierra prometida». El Jidr es el guía que nos conduce, a través de sus actos para nosotros incomprensibles, a la comprensión de «aquello que se esconde», y que implica el esfuerzo de emprender la cuesta para llegar a la cima, al Sinaí, «donde el peregrino místico se

---

<sup>268</sup> “Sura del Temblor” (99: 7-8), en *Ibid.*, p. 681.

<sup>269</sup> “Sura de la Caverna” (18: 65-82) en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, *Op. cit.*, pp. 328-329.

<sup>270</sup> Henry Corbin (2000), *El hombre de luz en el sufismo*, Madrid, Ediciones Siruela, p. 19.

encuentra con su Naturaleza Perfecta».<sup>271</sup> El texto coránico comienza con la narración del encuentro de Moises y Jidr:

Así dieron con uno (se refiere al Jidr) de Nuestros siervos al que le habíamos concedido una gracia procedente de Nosotros y al que habíamos enseñado un conocimiento de Nuestra parte. Musa le dijo: ¿Puedo seguirte para que me enseñes una guía recta de lo que se te ha enseñado? Jidr le Dijo: Realmente no podrás tener paciencia conmigo. ¿Cómo podrías tener paciencia con algo de lo que no puedes comprender lo que esconde? Musa le contestó: Si Allah quiere me hallarás paciente y no te desobedeceré en nada. Jidr le contestó: Si me sigues no me preguntes por nada si yo no hago mención de ello.<sup>272</sup>

### **Dar la muerte**<sup>273</sup>

Derivado de este pasaje, la aparición de Jidr es aquella que nos enseña a mirar a través de la «óptica espiritual» a la «muerte» y a la «negatividad», como misterio y piedra angulosa y filosa que lastima y empaña el brillo del mundo circundante. La experiencia de Musa con Jidr, da cuenta al mismo tiempo de nuestro nivel de reflexión sobre la idea de la muerte, y aún más allá, sobre nuestra potencia de «levantar la mano sobre uno mismo»,<sup>274</sup> o «dar la muerte» sobre otro; tal como en el relato del sacrificio de Ismail (para los musulmanes, Isaac para los judeo-cristianos) a manos de Abraham, en donde la misma idea de dar la muerte a lo

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>272</sup> Sura de la Caverna" (18: 65-82) en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, *op. cit.*, pp. 328-329.

<sup>273</sup> Título basado en la obra de Jacques Derrida (2000), *Dar la Muerte*, Barcelona, Paidós.

<sup>274</sup> Jean Améry (2005), *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Valencia, Pre-textos.



que más se ama sólo es concebible en un *Fatah* como Abraham, quien en su total singularidad está en una «relación absoluta, con lo absoluto». Abraham, «caballero de la fe», como lo nombró Soren Kierkegaard, lo es en la medida en que como individuo singular se enfrenta a lo «radicalmente otro, *infinitamente Otro*, a Dios, a un único otro en todo caso.<sup>275</sup>

La experiencia de la proximidad de la muerte nos «indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro [...] En el propio existir del existente, hasta aquí celosamente asumido por el sujeto solitario y manifestado mediante el sufrimiento, se insinúa una pluralidad. En la muerte, el existir del existente se aliena»,<sup>276</sup> como lo relata el texto coránico:

Y se pusieron a andar hasta que dieron con un muchacho al que mató, Moisés dijo: ¿Has matado a un ser puro sin haber sido a cambio de otro? Realmente has cometido un hecho reprobable. Jidr le cuestionó: ¿No te dije que no podrías tener paciencia conmigo? Musa con vergüenza le dijo: Si en lo sucesivo vuelvo a pedirte explicaciones no dejes que te acompañe más, mis excusas ante ti se han agotado.<sup>277</sup>

En este sentido nos dice Jean Améry: «No conocemos ningún enigma que sea más penoso que la muerte».<sup>278</sup> Enigma, incógnita y misterio que tal como nos lo describe la experiencia de Moisés, nos sorprende en nuestro no-saber, nos

---

<sup>275</sup> Jacques Derrida (2000), *Dar la Muerte*, op. cit. p. 83.

<sup>276</sup> Emmanuel Lévinas (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, p.116.

<sup>277</sup> “Sura de la Caverna” (18: 65-82) en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, op. cit., pp. 328-329.

<sup>278</sup> Jean Améry (2005), *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, op. cit., p. 34.

devuelve al espacio inicial, liminar, en donde se detiene nuestra comprensión: «En contraste con otras formas de experiencia basadas en el saber y el conocimiento, vuelta del objeto al sujeto, iniciativa de este, la muerte como misterio, anuncia un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto».<sup>279</sup>

El final de la apariencia es la muerte, el escape del rostro como aparición y presentación. «La muerte es el derrumbamiento de la apariencia».<sup>280</sup> Cuando la luz de los ojos de ese rostro deja de alumbrarnos nos hace recordar a Suhrawardi: «¿Qué es lo que me hace visible ante tus ojos?, la luz con la que me alumbras». El sufrimiento que sentimos es la oscuridad que nos envuelve. Al final del camino Jidr devela ante los ojos de Moisés, «su relación absoluta con lo absoluto»:

Voy a decirte la interpretación de aquello con lo que no has podido tener paciencia: En cuanto a la embarcación, pertenecía a unos pobres que trabajaban en el mar y quise estropearla porque los perseguía un rey que se apropiaba a la fuerza de todas las embarcaciones. El muchacho tenía padres creyentes y temíamos que les obligara a la rebelión y a la incredulidad. Y quisimos que su Señor les diera a cambio uno mejor que él, más puro y más propenso a la compasión. Y en cuanto al muro, era de dos muchachos de la ciudad que eran huérfanos y debajo del mismo había un tesoro que les pertenecía. Su padre había sido de los justos y tu Señor quiso que llegaran a la madurez y pudieran sacar su tesoro como una misericordia de parte de tu Señor; no lo hice por mi cuenta.<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Emmanuel Lévinas (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, p. 111.

<sup>280</sup> Emmanuel Levinas (2005), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, p. 64.

<sup>281</sup> “Sura de la Caverna” (18: 65-82) en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, op. cit., pp. 328-329.

## **Mariam: El femenino del *Fatah***

La figura teofánica de Mariam evoca la noción de lo femenino como elemento primordial que abre el paso a la vida, al existente. Femenino comprendido como «matriz», abstracto generador de sentido compartido y al alcance de hombres y mujeres. Matriz como principio dual activo-pasivo, que acoge, recibe y resguarda, y que al mismo tiempo genera vitalidad, figurado en el pasaje evangélico donde se narra la aparición del ángel Gabriel a Mariam, anunciándole:

¡Mariam! Allah te anuncia una palabra procedente de Él cuyo nombre será el Ungido (en árabe al-Masih, el Mesías), 'Isa hijo de Mariam; tendrá un alto rango en esta vida y en la última; y será de los que tengan proximidad.<sup>282</sup>

La enunciación de su preñez como *epifanía* es la anunciación de su relación íntima, estrecha, próxima con lo Divino. Anheló cómplice y compartido de «tener proximidad», donde se revela y repite la añoranza infinita, ya mencionada al inicio de esta teofanía sobre el «compadecimiento existenciador», donde se vuelca el anhelo primordial en simultaneidad de la teofanía y epifanía: «Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he creado a mis siervos para reconocerme en ellos».<sup>283</sup>

Mariam se devela como teofanía de lugar verdadero, inicial e iniciático, prefigurando al mismo tiempo el lugar de la ausencia, del vaciamiento, como

---

<sup>282</sup> “Sura de la Familia de ‘Imran” (3:45), en *Ibid.*, p. 68.

<sup>283</sup> En Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam (Los engarces de la sabiduría)*, en Henri Corbin (1993), *La imaginación creadora...*, *op. cit.*, p. 215.

«Piedad», en términos de Zambrano: « [...] matriz originaria de la vida del sentir [...] sentimiento difuso, gigantesco que nos sitúa entre todos los planos del ser, entre los diferentes seres de un modo adecuado. Piedad es saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros».<sup>284</sup> Matriz y útero simbolizantes del intramundo, de un lugar más interior que lo interior, donde la posibilidad «irrebasable» se rebasa continuamente, donde el infinito se posibilita:

El ser metamórfico mortal-nascente, esboza la silueta de una ciencia de hombres polivalentes. Entonces, la historia se entendería como el drama que se desarrolla en la lucha formidable por el verdadero lugar y el verdadero elemento de la vida humana. Lo formidable se crea en el interior humano desde el momento y espacio en que del sedentario animal de la presencia de milenios surge, ante el estado y la escritura, *el metafísico animal de la ausencia*.<sup>285</sup>

La matriz mariana como lugar primordial hospitalario configura a ese que somos todos «*metafísico animal de la ausencia*». Comienza así la aventura del existente como «cambista de elementos»; inicia la búsqueda y la nostalgia, como componentes que nos potencializan como «metafísicos animales problemáticos», luchando día a día por trascender nuestro lugar en el mundo, desapegarnos del lugar inicial e iniciático, y existir más allá de la geografía física: «los esforzados animales productores de la historia acumulan experiencias desconcertantes con el peso del mundo y han de buscar su camino entre las verdades de la despreocupación y el desconsuelo».<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> María Zambrano (2007) “Para una historia de la Piedad”, en *Islas*, *op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>285</sup> Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>286</sup> *Ibidem.*, p. 91.

Desconsuelo del existente que es consolado en este mundo a través de la teofanía del retorno al espacio primordial, a la hospitalidad, en el que Mariam es ese Otro femenino del que habla Lévinas:

Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación». <sup>287</sup>

Mariam fue la habitación (*ethos*) primordial de Jesús, y en esta hospitalidad absoluta se manifestó su unidad total, aquella que le permitió, igual que a Abraham y Jidr, cumplir con su servicio. Tal sometimiento sólo se vuelve comprensible a la luz de la *Futuwah* y de su condición de *Fatah*:

Y le sobrevino el parto junto al tronco de la palmera [...] Y llegó a su gente llevándolo en sus brazos, dijeron: ¡Maryam! Has traído algo muy grave. Tu padre no ha sido un hombre de mal ni tu madre una fornicadora [...] Entonces hizo un gesto señalándolo, dijeron: ¿Cómo vamos a hablar con un niño de pecho? Dijo: Yo soy el siervo de Allah. Él me ha dado el libro y me ha hecho profeta. <sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Totalidad e infinito*, op. cit., pp. 172-173

<sup>288</sup> “Sura de la Familia de Maryam” (19: 23-29), en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, op. cit., pp. 334-335.

## San Pablo: el *Fatah* cristiano

Es relevante para nuestra teofánica el relato de la figura de Jesús en su calidad de «extranjero», que nos ha llegado a través de los Evangelios y en concreto del Apóstol San Pablo. «La extranjería de Jesús estaría así en la base de la *Ecclesia* cosmopolita de Pablo»:<sup>289</sup>

Jesús es ese **errante de los Evangelios**, sin casa ni piedra en que descansar la cabeza. Ningún texto habla de su hábitat. Predica que hay que perderlo todo, si queremos salvarlo todo. Nadie podría encontrarle una propiedad.<sup>290</sup>

Pablo transformó la pequeña iglesia primitiva cristiana en una *Ecclesia* a través de la hospitalidad, adaptando la palabra de los Evangelios al mundo griego, transformando de manera simultánea la *ecclesia* original griega, como asamblea del pueblo a la que sólo los ciudadanos atenienses tenían acceso, adjuntando a ella « [...] otra comunidad, la de los diferentes, la de los extranjeros que trascienden las nacionalidades mediante la fe en el cuerpo de Cristo resucitado».<sup>291</sup>

Pablo, viviendo en Éfeso, adopta y lleva la hospitalidad hasta su máximo grado como característica esencial de la espiritualidad de un mundo lleno de extranjeros. La comunidad de Pablo es aquella de los extranjeros, tanto de la periferia como de la ciudadela grecorromana:

---

<sup>289</sup> Julia Kristeva (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, op. cit., p. 102.

<sup>290</sup> Michel Serres (1995) *Atlas*, Madrid, Cátedra, p. 51.

<sup>291</sup> Julia Kristeva (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, op. cit., p. 95.

Recordad que, antes, vosotros los paganos [...] carecíais de Mesías, estabais excluidos del derecho de ciudadanía en Israel, no formabais parte de las alianzas basadas en promesas y vivíais en este mundo sin esperanza y sin Dios. Ahora, vosotros que estabais lejos, os habéis acercado por la sangre de Cristo [...] Así, ya no sois extranjeros ni inmigrados [*xenoi kai paroikoi*], sino que pertenecéis a la misma ciudad que todo el pueblo de Dios.<sup>292</sup>

La concepción paulina de la *Ecclesia* trasciende las necesidades materiales de los extranjeros y se enfoca en su «desamparo *psíquico*», más allá de la inclusión en un grupo social, «les ofrece un viaje entre dos universos disociados pero unificados que pueden encontrar en sí mismos: un viaje entre el «cuerpo» y el «alma», si se quiere o una «transustanciación»<sup>293</sup>, o transmigración en términos de San Agustín de Hipona.

El extranjero reabsorbido en peregrino no resuelve sus problemas sociales y jurídicos, pero halla en la *civilitas peregrina* del cristianismo un impulso psíquico a la vez que una comunidad de ayudas mutuas que parecen ser la única salida a su desarraigo, sin rechazo ni asimilación nacional.<sup>294</sup>

Esta concepción del «desamparo psíquico» coloca al extranjero ante la ruptura de dos «órdenes psíquicos» que vuelve imposible la configuración de su identidad. Esta unidad interna sólo es posible alcanzarla a través del reconocimiento de su calidad de heterogeneidad interna, que conforma una dislocación de sí mismos, de un «mismo errar entre carne y espíritu, entre vida y

---

<sup>292</sup> *Ibidem.*, p. 98.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>294</sup> *Ibid.* p103.

muerte. [...] Sólo habrá un *nosotros* posible gracias al paso por esa división que todos los **errantes** están llamados a hallar en sí mismos y en los demás.<sup>295</sup> Como refiere Juan García Ponce en su obra *Errancia sin fin*: «[...] tal vez entonces el carácter de toda identidad es la imposibilidad de definirla y por tanto su inexistencia, aún en términos gramaticales».<sup>296</sup> De ahí que sea a través de esta renuncia a una identidad individual que se acceda a la liberación espiritual.

El reconocimiento de una unidad heterogénea interna es el nexo de unión, esto es, la *Resurrección* o *Eucaristía*, como «*terapia del exilio y de la desolación*»,<sup>297</sup> trascendiendo una comunidad de suyo incompatible (judíos, griegos, bárbaros, esclavos, libres, etc.), para conformar una comunidad en constante mutación, en continua regeneración; aquella de la que habla Giorgio Agamben: «comunidad de los cualsea, de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, rerum, bonum seu perfectum*, cualquiera ente es uno, verdadero, bueno o perfecto)».<sup>298</sup>

Os habéis despojado del hombre antiguo y de sus obras y os habéis revestido del hombre nuevo, que progresa hacia el verdadero conocimiento renovándose a imagen de su Creador. Estáis pues en un mundo en el que no hay más griegos ni judíos, circuncisos ni incircuncisos, esclavos o libres, sino sólo Cristo, que es todo en todos.<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>296</sup> Juan García Ponce, *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*, Barcelona, Anagrama, 1981.

<sup>297</sup> Julia Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>298</sup> Giorgio Agamben (2006), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, p. 11.

<sup>299</sup> *Epístola a los colosenses*, III. 9-11, en Julia Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*, *op. cit.* p. 101.



## La ascensión de Mohammed: *Fatah* del Islam

El poder del viaje es el indicar y desvelar a los seres Humanos la trascendencia de su Creador.<sup>300</sup>

A través del viaje Nocturno (*al-isra' wa-l-mi'raj*), Mohammed, considerado como la representación más alta de la figura del *Fatah*, fue conducido a fin de confirmar su condición profética, a través de la cual acepta y experimenta lo que ni las montañas habrían aceptado, tal como el Corán señala:

Si le hubiéramos hecho descender este Corán a una montaña, la habrías visto humillada y partida en dos, por temor de Allah. Estos son los ejemplos con los que llamamos la atención de los hombres para que puedan reflexionar.<sup>301</sup>

En el *mi'raj* se narra el encuentro divino, la reunión del amante con el Amado en el espacio más íntimo y próximo inmersos en la nocturnidad más elevada donde se manifiesta la doble condición humana: la de siervo (*'abd*) y la más cercana, la estación del amor y del privilegio (*ijtisas*), donde se revela el núcleo del núcleo del corazón más íntimo, «órgano de la visión mística (*ru'ya al-qalb*), y «lugar» simbólico donde tiene lugar la manifestación de la teofanía»: el ojo del corazón del corazón, o el corazón interno *Imperativo Supremo* como estación

---

<sup>300</sup> Ibn 'Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, Madrid, Siruela, p. 83.

<sup>301</sup> "Sura de la Concentración" (59:21), en Abdel Ghani Melara Navío (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, op. cit., p. 610.

del alma supone la aceptación radical y total de la majestad y creación divina, «el sí del sí, la servidumbre de la servidumbre, la ausencia de la ausencia».<sup>302</sup>

Se me dijo entonces: «–No temas, ¡oh Ahmad!, ni te aflijas, que mi corazón permanece firme en lo que he elegido». Y no cesaba de sentir ese aleteo sobre mí, aproximándome a la presencia del Señor; y contemplé un *Imperativo Supremo*, inalcanzable para las conjeturas y cuya exaltación no pueden turbar las inquietudes, más allá del alcance de toda vista u oído. Me continué acercando al Señor, hasta encontrarme a una distancia de dos arcos o menos. Se me dijo: «–Esos arcos son las cuerdas en que se define *lo Sin Par*».<sup>303</sup>

Esta experiencia ha sido narrada por el Corán como una experiencia de «visión (*ru'yá*) que hemos hecho ver, únicamente como prueba para los hombres».<sup>304</sup> Esta narración coincide plenamente con el relato de 'A'isha de que el Profeta durante su experiencia no se separó físicamente de ella. «'A'isha reporta que el Profeta no abandonó su lecho durante el viaje nocturno»,<sup>305</sup> y durante este ascenso una jarra de agua se volcó y cuando volvió, aún no se terminaba de derramar el agua, lo que nos brinda una idea del tiempo kairotópico prevaleciente en la experiencia de la elevación y de la visión:

---

<sup>302</sup> Ibn 'Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, op. cit., pp.95-97.

<sup>303</sup> En Fernando Cisneros (1998), *El libro del Viaje Nocturno y la ascensión del Profeta. Estudio introductorio y traducción*, México, El Colegio de México, p. 104.

<sup>304</sup> “Sura del viaje nocturno” (17:60), en Abdel Ghani (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, Op. cit., p. 312.

<sup>305</sup> En Fernando Cisneros (1998), *El libro del Viaje Nocturno y la ascensión del Profeta. Estudio introductorio y traducción*, Op. cit., p. 25,

Hay viajes interterrestres que no se cumplen o verifican más que en las cimas o en los espacios habitados casi invisiblemente por los bienaventurados. Hay lugares, lugares recónditos, que solamente aquéllos conocen o vislumbran, lugares al filo del silencio, del ser y del no ser.<sup>306</sup>

El ascenso de Muhammad es también la mayor cercanía lograda en las figuras teofánicas en relación con la elevación. Muhammad es quien queda sólo a dos arcos de distancia de Dios, y así le habla lo «más Alto»:

Vamos, Muhammad, que si creé a Adam con Mi mano, lo hice de barro, y te he creado a ti de la luz de Mi rostro. Y si he escogido a Ibrahim como Mi querido, te he hecho a ti Mi amado [...] Y si otorgué a Musa Mi palabra, lo hice en el Monte Sinaí, tras de un velo, y a ti te he hablado sobre *la alfombra de la intimidad*, sin velo, lo que no había alcanzado Musa ni nadie más.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> María Zambrano (1990), *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, pp. 68-69.

<sup>307</sup> *Ibidem.*, pp. 110-111.

## El «sol espiritual»: Rumi y Shams de Tabriz

Dios está satisfecho de ellos y ellos lo están de Él. La satisfacción es una característica de la Verdad (Dios) y de la Creación.<sup>308</sup>

En la tradición musulmana las figuras de Rumi y Shams de Tabriz representan uno de los más altos estadios de plenitud que un ser humano ha alcanzado a través de la conciencia total de las tres dimensiones que configuran la teofanía fundamental: mundo inteligible puro (*alam aqli*); el mundo *imaginal* (*'alam mitali*) mundo del Alma y de las almas (*Malakut*); y el mundo sensible (*'alam hissi*), territorio de lo físico o material (*Mulk*).

La vivencia de esta conciencia trifásica los llevó a un espacio de plenitud donde se conjugan los tres estados teofánicos (*macams*) más exaltados: la *hospitalidad-trashumancia*, la *eternidad-ex-táxis* y la *dignidad-sutileza*, manifestados en la narración poética de Rumi, donde cada palabra de cada verso es una visión epifánica, trasluciendo el lugar de satisfacción de aquellos cuyo corazón ha sido abierto y pulido como espejo: «Estoy tan embriagado en este mundo, Que salvo de embriaguez y jolgorio no tengo nada de que hablar».<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> Ibn Arabi (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, Madrid, Siruela, p. 150.

<sup>309</sup> Jalaluddin Rumi, en Diwan 125-127, citado en William C. Chittick (2008), *La doctrina sufí de Rumi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, p. 76.

Rumi como figura teofánica nos posiciona y coloca ahí en el núcleo, en el corazón del amor febril por Dios, quien es el Amado. Describe la búsqueda, sufrimiento y encuentro con el deseo del amor, el «fuego del amor»:

El Amado es todo y el amante es un velo  
[...] ¿Cómo podría tener conciencia de delante o detrás,  
Si la luz de mi Amado no está ante mí o tras de mí?<sup>310</sup>

La poesía de Rumi, devela la infinita hospitalidad, dignidad y sutileza como espacio teofánico en donde el ser humano ha sido originado, su «verdadera naturaleza»:

Hemos estado en el cielo,  
hemos sido amigos de los ángeles;  
Volvamos allá, señor, pues aquel es nuestro país (*Diwan*, p. 33)  
Oh tú que tienes un país  
Más allá de los firmamentos,  
Y sin embargo de tierra y cenizas  
Te creíste:  
Has grabado tu imagen  
En la tierra,  
Olvidando aquel lejano país  
Que te dio a luz (*Ruba'iyat*, p. 8)<sup>311</sup>

La presencia de Shams de Tabriz fue completamente deslumbrante para Rumi; su arribo fue la manifestación de un «sol espiritual», sólo comparable a la luz del Sol, de ahí el nombre de *Shams* (sol en árabe). Cuando el trashumante

---

<sup>310</sup> Jalaluddin Rumi (2003), *Mathnawi. Primera parte*, Madrid, Editorial SUFI, p. 13.

<sup>311</sup> Jalaluddin Rumi, en *Diwan* 125-127, citado en William C. Chittick (2008), *La doctrina sufí de Rumi, op. cit.*, pp. 79-80.

Shams llega, consciente de su derecho divino de «hospitalidad absoluta» exclama ante Rumi «Aliméntame, pues tengo hambre, y apresúrate, pues el tiempo es una espada que corta [...] oh camarada: no es norma del Camino decir “mañana”. Lo que hay se reduce a nada si se pospone el pago».<sup>312</sup> Esta «hospitalidad absoluta» de Rumi es la única a la altura de la calidad teofánica del trashumante. Somos así deudores eternos del Otro obligados a mirar su rostro como un *sol espiritual*.

Nada en el mundo es tan asombrosamente extraño como el Sol, pero el Sol del espíritu es eterno: no tiene ayer. Aunque el Sol externo es único, se puede imaginar algo que se le parezca: el Sol espiritual, que está más allá del éter [...] ¿Dónde hay lugar en la imaginación para Su esencia, que pudiera concebirse un semejante?<sup>313</sup>

Las figuras teofánicas han sido nuestras guías en la travesía para alcanzar la unión de la «peregrinación en la profundidad», esto es: la teofánica de la hospitalidad-trashumancia, y simultáneamente, el ascenso a la visión de la *eternidad-éxtasis*. Hemos sido así llevados con toda *dignidad-sutileza* al recuerdo de nuestro origen a través de los relatos, como memoria y legado sobre la eternidad que nos hemos narrado.

Llegamos así a la estación del esplendor de la Comunidad trashumante y hospitalaria en donde se posibilita la narración de ese jardín de hospitalidad que se abre a través del rostro del Otro. Arribamos ahora a la *Teofánica memorial de la identidad narrativa*, como aparición y manifestación de otro modo de contarnos,

---

<sup>312</sup> *Ibidem.*, p. 21.

<sup>313</sup> *Idem.*

donde recuperamos a través de nuestra memoria eterna toda la dignidad y sutileza de nuestro origen.

¡Oh Alma sosegada!,  
Regresa a tu Señor, satisfecha y satisfactoria.  
Y entra con Mis siervos,  
entra en Mi jardín.<sup>314</sup>

---

<sup>314</sup> “Sura del territorio” (90: 27-30), en Abdel Ghani, Abdel (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, *op. cit.*, p. 674.

#### **IV. Estación de arribo.**

##### **La Teofánica memorial como identidad narrativa**

Alivio para el olvido trascendental, para el reconocimiento de nuestra calidad de Califa. La altura de la narración, del «decir» que se abre a la visión deslumbrante de la epifanía. En esta estación de arribo reintegramos en forma de atlas los fundamentos de la identidad como epifanía que se abre en un horizonte de hospitalidad-trashumante, donde la identidad no es más un acto solitario realizado por esa conciencia aislada, sino es la salida y apertura hacia el «rostro del otro». Un acto de hospitalidad y de acogida.

El reconocimiento de nuestra emergente y sorpresiva *identidad narrativa trashumante*, deviene en la transformación profunda de nuestra conceptualización tradicional del tiempo y del espacio, esto es: un cambio en la percepción de nuestra geografía cualitativa, ya que la condición de tránsito, de movilidad continua, de imposibilidad o dificultad de residencia y fijación, vulnera en primer lugar, nuestras coordenadas básicas cotidianas, lo que nos dirige ineludiblemente al aprendizaje de «contarnos de otra manera», como nos señala Paul Ricoeur:

Aprender a “contarse”, tal podría ser la ganancia de esta apropiación crítica. Aprender a contarse es también aprender a contarse de otra manera. Con esta expresión “de otra manera”, se ponen en movimiento toda una problemática: la



de la identidad personal asociada al poder narrar y narrarse. Propuse el término de *identidad narrativa* para caracterizar, a la vez, el problema y la solución.<sup>315</sup>

La mirada reflexiva aposentada en la identidad narrativa descubre el velo de la identidad inmutable del «*idem*», del mismo, desplegándose hacia la identidad mutable del «*ipse*», de la historicidad; espacio desde el que se avizora la potencia de la «promesa», a través de la imaginación trascendental: «la ipseidad encuentra en este nivel, en la capacidad de prometer, el criterio de su diferencia última con la identidad mismidad».<sup>316</sup>

La imaginación teofánica y creadora, en tanto vía de acceso al kairótopos trascendental, tal como lo hemos visto con Ibn al 'Arabi, deviene en promesa vertida en forma de relato ético como condensación de Sentido, como Bien y vida «buena»: «[...] la idea de la concentración de la vida en forma de relato es la única capaz de dar un punto de apoyo al objetivo de la vida “buena” [...] ¿Cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida una calificación ética, si esa vida no pudiese agruparse en forma de relato?».<sup>317</sup>

La responsabilidad del «ser deudor» en la identidad narrativa se muestra como «imputabilidad» llevada a cabo por el «sujeto capaz» que de este modo realiza y avizora la polifonía de sus modos de autosubjetivación, de autopoesis,

---

<sup>315</sup> Paul Ricoeur (2006), *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE, p. 134.

<sup>316</sup> Es necesario advertir que realizamos aquí una adecuación de la «identidad narrativa» planteada por Paul Ricoeur, que no se ciñe de modo estricto a su propuesta, y que ha inspirado esta Teofánica. Cfr. *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE, 2006, p. 134.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 136.

puesto que ha alcanzado «su más alta significación y la forma de autodesignación que ella implica, incluye y de algún modo recapitula las formas precedentes de autorreferencia».<sup>318</sup>

Esas formas autorreferentes que nos preceden aluden a la narración que como humanidad nos hemos relatado, como herencia y legado milenario. La Unidad como sentido tempo-espacial de la narrativa de la eternidad desmantela la noción dual de secularización que deviene del latín *saeculum*, traducido como «mundano», y por lo tanto profano y opuesto a lo sagrado, instaurando así dos temporalidades dicotómicas: inmanencia y trascendencia.

Iniciando con ello el tiempo «humanista» en oposición al tiempo «sagrado», y abriendo así un gran boquete e interrogante en la historicidad humana. «Esta pérdida de la unidad ha sido proclamada –y consagrada al revés– por la célebre paradoja de la muerte de Dios, que ha llegado a ser trivial. Y así, la crisis del sentido es experimentada por los contemporáneos como una crisis del monoteísmo».<sup>319</sup>

Dicha dualidad configuró en su momento la figura exaltada del Fausto de Goethe, quien torturado por esta incisión interna, exclama: «Hay en mí dos almas y una tiende siempre a separarse de la otra; esa es apasionada y viva, está apegada al mundo por medio de los órganos del cuerpo; la otra, en forma opuesta,

---

<sup>318</sup> *Ibidem.*, p. 139.

<sup>319</sup> Emmanuel Lévinas (2006) *Humanismo del otro hombre*, op. cit., p. 46.

lucha siempre por disipar las tinieblas que la cercan y abrirse un camino para mansión etérea.<sup>320</sup>

El tiempo mundano en la narración trascendente es un velo de ilusión y separación que se recorre a través de la imaginación teofánica creadora (Ibn 'Arabi). La separación del «sujeto moderno ateo» tiene marcada la «huella» (Lévinas) que se vuelca en la sensación de nostalgia y melancolía de un tiempo ido, deviniendo así en una suerte de renuncia a nuestro califato, que nos recuerda a cada momento: «Has grabado tu imagen en la tierra, olvidando aquel lejano país que te dio a luz»,<sup>321</sup> abriendo constantemente una oquedad por el rumbo del corazón; incertidumbre perenne que inicia el relato de la separación.

¡Yo, la imagen de Dios, que creía haber alcanzado ya el espejo de la verdad infinita! [...] y que creando disfrutaba de la dicha de un Dios, cuán caro pagaré ahora mi presuntuoso orgullo! Una sola palabra ha sido suficiente para humillarme. Imposible me será igualarte; si he tenido fuerza para atraerte, por otro lado me ha falta la de conservarte. ¡En aquel dichoso instante me sentía a la vez tan pequeño y tan grande! ¿Por qué con tanta violencia me hundiste de nuevo en la incertidumbre de la humanidad?<sup>322</sup>

La literatura de la separación en su extremo se ha representado en las figuras de la «fatalidad». Sombras caídas en desgracia, cuyo lazo con su origen divino es apenas una sombra del resplandor de su precedente eterno. Las iglesias devienen en piedras congeladas que atemorizan y acicatean con furia la nostalgia,

---

<sup>320</sup> J. W. Goethe (2003), *Fausto*, México, Tomo, p. 61.

<sup>321</sup> Jalaluddin Rumi, en Diwan 125-127, citado en William C. Chittick (2008), *La doctrina sufí de Rumi, op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>322</sup> J. W. Goethe (2003), *Fausto, op. cit.*, p. 48.

pero que en modo alguno brindan consuelo. Prevalece la idea del secularismo, como abandono de la narrativa de lo divino, como con tanto énfasis acusa María Zambrano: «Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino».<sup>323</sup>

Ir hacia atrás, mirar atrás para contarnos. ¿Es que acaso el costo de la liberación de la mirada onto-teológica, deberá ser el olvido y la oquedad que se abre a partir del borramiento de nuestro *continuum* sagrado? ¿Acaso el relato de la fatalidad y la angustia se configura como destino y proyección únicos? (en inglés la palabra *fate* evoca los dos sentidos: fatalidad y destino). ¿Triunfa en nosotros el fatal «ser para la muerte» solipsista de Heidegger, o el «ser para los que vendrán después de mí», avisado por Lévinas?

Ser para un tiempo que sería sin mí, para un tiempo después de mi tiempo, más allá del famoso «ser para la muerte» –no se trata de un pensar trivial que extrapola mi propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar *eternidad* a lo que hace posible tal pasaje? [...] Nuestra época no se define por el triunfo de la técnica por la técnica, como no se define por el arte por el arte, como no se define por el nihilismo. Es acción para un mundo que viene, superación de su época –superación de sí que requiere la epifanía del Otro.<sup>324</sup>

---

<sup>323</sup> María Zambrano (1991), *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, p. 15.

<sup>324</sup> Emmanuel Lévinas (2006) *Humanismo del otro hombre*, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

## **Califas**

Las figuras teofánicas, comenzando con Abraham representan ese Bien inmemorial y voluntad creadora al unísono: en su momento destruyeron los ídolos impostores de los templos internos y externos. Agar en su voluntad de rendir su voluntad sembró la semilla de una forma de éxtasis y entrega totales, la del Islam. Moisés enfrentó al Faraón y liberó a su pueblo de la esclavitud. Mariam y José confrontaron a la moral de su tiempo con su hospitalidad y amor absoluto. Jesús y Mohammed enfrentaron las estructuras de desigualdad y poder en su «lucha por el reconocimiento» de nuestra calidad de Califas, realizando así el llamado más radical y revolucionario por la igualdad y enaltecimiento del ser humano.

Es así que las figuras teofánicas se develan como el recuerdo de la conjunción de nuestra imaginación y voluntad creadoras; aquella que nos libera de los falsos ídolos, que ataviados con ropajes diversos, dan cabida al olvido de lo que nunca hemos dejado de ser: trashumantes y hospitalarios. Éxtasis errante, plétora ambulante indigente de un cobijo, de un albergue infinito. Representación del éxtasis sagrado y erótico, de la vitalidad creadora que alcanza la experiencia de la voluptuosidad: «Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*».<sup>325</sup>

---

<sup>325</sup> Emmanuel Lévinas (2006) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 63.

Disolución de todo poder en la que se experimenta el sentido pleno de la unión sagrada con el Otro siempre anhelado, quien en su representación humana, nos coloca en el lugar de la *dignidad-sutileza*. Erotismo que renuncia a la apropiación y a la totalización de ese otro, al que nunca podré controlar ni sujetar; entrega total que prescinde de la expectativa de la retribución: «Nada se aleja más del *Eros* que la posesión. En la posesión del Otro, poseo al otro en tanto que el me posee, a la vez amo y esclavo. La voluptuosidad se extinguiría en la posesión».<sup>326</sup>

La suspicacia y temor que, desde la mirada laica y secularizada, despierta una vuelta a lo sagrado, se fundamenta en la identificación de lo «divino» con las iglesias institucionalizadas, las cuales atentan contra la «libertad» como un deseo e ilusión del yo soberano y de su *ipseidad*, esto es del «sujeto ateo de la modernidad». Sin embargo, como hemos pretendido fundamentar en nuestra travesía, la única libertad posible a nuestro alcance, es una «libertad limitada» y pasiva, derivada de nuestra calidad de «extranjero para sí, obsesionado por los otros, in-quieto, el Yo es rehén [...] siempre más próximo a los otros, más obligado, agravando su fracaso ante sí mismo».<sup>327</sup>

La libertad y el otro pueden conjuntarse, lo cual permite dar sentido a esta noción de libertad limitada sin atentar contra esa libertad en su finitud. Pero ¿cómo puede existir la libertad si está limitada? [...] La libertad limitada no es primera ni inicial, porque la voluntad que anima se ejerce sobre un fondo de pasividad más pasiva que cualquier pasividad.<sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> *Ibidem.*, p. 275.

<sup>327</sup> Emmanuel Lévinas (2006), *Humanismo del otro hombre*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>328</sup> Emmanuel Lévinas (2000) *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, pp. 213-214.

La teofánica de la hospitalidad-trashumancia es así un relato del éxtasis, de la «apertura» del sí mismo hacia el Otro; un bosquejo de recuperación de nuestro ser paradójico, pendular y pletórico, juego de palabras que nos contiene y nos despliega. Relato eterno que camina sobre nuestros hombros. Ahí es donde nos reconocemos en total identificación en el juego amoroso de la hospitalidad-trashumancia, como lo enuncia este entrañable poema de Edmond Jabés en su *Libro de la hospitalidad*:

Exiliado, tenías una vaga idea de lo que era la hospitalidad.  
«El que carece de morada –decía un sabio- hace de su deseo de  
Tener una, su morada verdadera».  
A tu diestra, el sitio que dejaron vacante para la llegada del  
Extranjero, todavía sigue desocupado.  
Ten paciencia. El que avanza hacia ti, encontrará libre el camino.  
Que importan las dificultades que él encontrará en camino.  
Él acabará, en un momento dado, por llegar, pues se sabe  
Sinceramente esperado.  
Hospitalaria es, por encima de todo, la espera.  
«Siempre serás el huésped de mi alma, aunque yo desconozca quién  
eres».<sup>329</sup>

---

<sup>329</sup> Edmond Jabés (2002), *El libro de la hospitalidad*, México, Aldus, p. 31.

## Bibliografía:

Anónimo, *Las mil y una noches*, México, Porrúa, 1990.

Agamben, Giorgio (2007), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta

\_\_\_\_\_ (2006), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos.

\_\_\_\_\_ (2003), *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos.

Al Sulami (1991), *Futuwah, Tratado de caballería sufi*, Barcelona, Paidós orientalia.

Améry, Jean (2005), *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Valencia, Pre-textos.

Arabi, Ibn (2008), *El esplendor de los frutos del viaje*, Madrid, Siruela.

\_\_\_\_\_ (1996), *Las iluminaciones de la Meca*, Madrid, Siruela.

\_\_\_\_\_ (1991), *Los engarces de la sabiduría*, Madrid, Hiperión.

\_\_\_\_\_ (1987), *Tratado de la unidad*, Málaga, Sirio.

Argullol, Rafael (2000), *Aventura. Una filosofía nómada*, Barcelona, Plaza & Janes,

'Ata' Allah de Alejandría, Ibn (1994), *Sobre el abandono de sí mismo. Kitab at-tanwir fi isqat at-tadbit. Tratado de sufismo sadili*, Madrid, Ediciones Hiperión.

Assad, Muhammad, *El mensaje del Qur'an*, Córdoba, Junta Islámica, 2001.

Attali, Jacques (2010), *El hombre nómada*, Bogotá, Luna Libros.

Aya, Abdelmumin (2006), *El secreto de Muhammad*, Barcelona, Kairós.

Bárcena, Fernando y Mélich Joan-Carles (2000), *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós,



Béthune, Pierre-Francois de (2009), *La hospitalidad sagrada entre las religiones*, Barcelona, Herder.

Boff, Leonardo (2006), *Virtudes para otro mundo posible I. Hospitalidad: derecho y deber de todos*, Santander, Sal Terrae.

*La Biblia Latinoamericana* (1985), Madrid, Ediciones Paulinas Verbo Divino.

Borges, Jorge Luis (1997) "El Zahir", en *Ficcionario: Una antología de sus textos*, México, FCE.

Cahill, Thomas (2004), *Los dones de los judíos, De cómo una tribu de nómadas del desierto cambió la forma de pensar y sentir de todos*, México, Norma.

Carretero, Reyna (2012) *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*, México, Colegio de Michoacán.

\_\_\_\_\_ (2012), "Reconocimiento y hospitalidad" en León, Emma (Coord.), *Virtudes y sentimientos para enfrentar el desconsuelo*, Madrid, CRIM-Sequitur.

\_\_\_\_\_ y León, Emma (2009), *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*, CRIM-UNAM.

\_\_\_\_\_ (2009), "El indigente trashumante", en Emma León Vega (Ed.), *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Barcelona, Anthropos/CRIM-UNAM.

Cisneros, Fernando (1998), *El libro del Viaje Nocturno y la ascensión del Profeta. Estudio introductorio y traducción*, México, El Colegio de México,

Corbin, Henry (2000), *El hombre de luz en el sufismo*, Madrid, Siruela.

\_\_\_\_\_ (1996), *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela.

\_\_\_\_\_ (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino.

Couliano, Ioan P. (1994), *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, Paidós.

\_\_\_\_\_ (1993), *Más allá de este mundo: Paraísos, purgatorios e infiernos: Un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona, Paidós.

- Chrétien, Jean-Louis (2002), *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme.
- Chittick C. William (2008), *La doctrina sufí de Rumi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.
- De Certeau, Michel (2007), *El lugar del otro: historia religiosa y mítica*, Buenos Aires, Katz.
- \_\_\_\_\_ (1993), *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, UIA.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2005), *Rizoma. Introducción*, Valencia, Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (1992), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Delgado, Manuel (2007), *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.
- Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle (2000), *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós
- \_\_\_\_\_ (1998), *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta.
- Ghani, Abdel (1997), *Traducción-comentario del Noble Corán*, Riyadh, Arabia Saudita, Darussalam.
- García Ponce, Juan (1981), *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*, Barcelona, Anagrama.
- González Di Pierro, Eduardo (Coord.), (2011), *Rostros de la historia y la temporalidad*, México, UMSNH/Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán.
- Goytisolo, Juan (2008), *El exiliado de aquí y allá*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Guattari, Félix (1996), *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Herrera, Rosario (2007), "Jacques Derrida: ética, cosmopolítica y (po) ética", en Oliver Kozlarek (coordinador), *Entre cosmopolitismo y "conciencia del mundo. Hacia una crítica del pensamiento atópico*, México, Siglo XXI.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.

Husserl, Edmund (2005), *Meditaciones cartesianas*, México, FCE.

Jabés, Edmond (2002), *El libro de la hospitalidad*, México, Editorial ALDUS.

Joyce, James (2008) "El nombre del muerto", en *Dublineses*, México, Fontamara.

Kant, Immanuel (2002), *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza.

Kristeva, Julia (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza & Janés.

Lévinas, Emmanuel (2008), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra.

\_\_\_\_\_ (2006a), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

\_\_\_\_\_ (2006b), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (2000), *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa.

\_\_\_\_\_ (1999), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

\_\_\_\_\_ (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós.

Lukács Georg (1975), *El alma y las formas y La teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo.

Melara, Abdel Ghani (1997), *El Noble Corán*, Reino de Arabia Saudita, Darussalam, 1997.

Ortiz-Osés, Lanceros Patxi (Dirs.) (2006), *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Barcelona, Anthropos-CRIM/UNAM.

Ortiz-Osés, Andrés (1999), *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*, Barcelona, Anthropos.

Otto. Walter F. (2007), *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Madrid, Sextopiso.

Panikkar, Raimon (1999), *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela.

Ricoeur, Paul (2009), *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (2008), *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (2009), *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (2006), *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE.

Rivara Kamaji, Greta (2006), *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*, México, Itaca.

Rumi, Yelal-udin (2003), *Mathnawi. Primera parte*, Madrid, Editorial SUFI

\_\_\_\_\_ (1997), *Poemas Sufíes*, Madrid, Hiperión.

San Agustín (2007), *Ciudad de Dios (libros I-VIII)*. Madrid, Editorial Gredos.

\_\_\_\_\_ (1988), *Enarraciones sobre los salmos, Tomo XXII*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Séneca, Lucio Anneo (2003), *Cartas a Lucilio*, XCV, 33, Palma de Mallorca: Ed. José J. Olañeta.

Serna Arango, Julián (2009), *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, Barcelona, Anthropos.

Serres, Michel (1995) *Atlas*, Madrid, Cátedra.

Sloterdijk, Peter (2001), *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Editorial Pre-textos.

Sófocles (1976), "Antígona" y "Edipo en Colono", en *Sófocles. Las siete tragedias*, México, Porrúa.

Trías, Eugenio (2003), *Ética y condición humana*, Barcelona, Península.

Unamuno, Miguel de (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe.

Yébenes, Zenia (2011), *Ensayos entre locura y santidad*. México, UAM Cuajimalpa/Anthropos.

\_\_\_\_\_ (2007), *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, México, UAM Cuajimalpa/Anthropos.

Zambrano, María (2007), *Islas*, Madrid, Verbum.

\_\_\_\_\_ (1990), *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela.

\_\_\_\_\_ (1991), *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela.

### **Páginas web:**

Aristóteles, *Poética*, capítulo VI-II, en Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/aristoteles/poetica.pdf>

Cacciari, Massimo (2001) "La paradoja del extranjero", en *Revista de Estudios Sociales*, Núm. 8, enero, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/815/81500812.pdf>

Duque, Felix (2006), *Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Holderlin)*, en *Eikasia. Revista de Filosofía* 2, Enero, Madrid, U Autónoma de Madrid, en <http://www.revistadefilosofia.com/FelisDuqueMES>

González, Rush "Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios", en *Ciencia ergo sum*, México, UAEM, Vol. 16-3, noviembre 2009-febrero 2010, pp. 235-246, en [http://ergosum.uaemex.mx/PDF 16-3/04Rush.pdf](http://ergosum.uaemex.mx/PDF%2016-3/04Rush.pdf)

Kant, Immanuel (2003), "La paz perpetua", en Biblioteca virtual universal, en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>

Lacalle, María (2006), "Tiempo y eternidad en San Agustín", en *Revista Comunicación y Hombre*, No. 2, Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, pp. 89-99, en <http://www.ufv.es/docs/comymh2investigaciones2.pdf>

Martínez Guzmán, Vicent (2003), "Políticas para la diversidad: Hospitalidad contra extranjería", en *Convergencia*, septiembre-diciembre, año 10, núm. 33, México-España, UAEM/Universitat Jaume I/Fundación Caja-Castellón-Bancaja, <http://www.redalyc.org/redalyc/pdf/105/10503302.pdf>

Domingo, Tomás, Paul Ricoeur (1913-2005) "Memoria, recuerdo y agradecimiento", en *Investigaciones Fenomenológicas 4*, Madrid, Universidad de Comillas, en [http://www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/invFen4/necrologicaricoeur.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/necrologicaricoeur.pdf)

Rebok, María Gabriela (2009) "El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona", en *Acta fenomenológica Latinoamérica* Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 637-657, en [http://www.clafen.org/AFL/V3/637-657\\_Rebok.pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/637-657_Rebok.pdf)

Rivara Kamaji, Greta (2003) "Al principio era el delirio... Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino en la filosofía de María Zambrano", en *Revista Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio, 2003, pp. 61-79, en <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=235&article=222&mode=pdf>

Soto Rivera, Rubén, "Tiempo, Éxtasis Indefinido de la Eternidad; Kairós, Paradigma del Tiempo" en *Revista Cayey*, Universidad de Puerto Rico, en [http://www.uprh.edu/~rsoto/tiempo\\_extasis\\_indefinido\\_eternidad\\_cayey.pdf](http://www.uprh.edu/~rsoto/tiempo_extasis_indefinido_eternidad_cayey.pdf)

Torres, María José de, *Metafísica y filosofía de la religión en Hegel*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Departamento de Filosofía.  
[http://www.mercaba.org/Filosofia/Hegel/metafisica\\_filosofia\\_dela\\_religion.htm](http://www.mercaba.org/Filosofia/Hegel/metafisica_filosofia_dela_religion.htm)

Weil, Simone (1942), “La persona y lo sagrado”; en *Escritos de Londres*, p. 2, en <http://es.scribd.com/doc/7128835/WEIL-Simone-La-Persona-y-Lo-Sagrado>

**Informes y reportes en sitios web:**

*Informe sobre Desarrollo Humano 2009*. “Superando barreras: movilidad y desarrollo humano”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). [http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2009\\_ES\\_Complete.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_ES_Complete.pdf)

Report “Global Overview 2011. People internally displaced by conflict and violence”, Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC)/Norwegian Refugee Council, 19 abril, 2012. <http://www.unhcr.org/IDMC/IDMC-report.pdf>