

Reyna Carretero Rangel*

Tiempo teofánico y hospitalario

Theophanic and hospitable time

Abstract | This article is an ethic proposal for a refiguration and recomposition of our broken and orphan contemporary identity, which converts and becomes an *ethical narrative* which begins the tale of hospitality–nomadism, displaying in this way its status of theophany. Eternal Pilgrimage as confluence of past and present voices of all humanity immersed in a cyclic temporality, that call us to the memory of our ancestral nomadic existence. Blazing contemporary emergent which forces us to listen it, opening the horizon of the hospitality time, where the hospitality–nomadism unveils as the fundament of an unavoidable ethics.

Keywords | time, theophany, hospitality–nomadism.

Resumen | Este artículo es una propuesta ética para una refiguración y recomposición de nuestra identidad contemporánea fragmentada y huérfana, que se transforma y deviene en *narrativa ética* cuando inicia el relato de la hospitalidad–trashumancia, manifestando así su condición teofánica. Peregrinación eterna como confluencia de voces pasadas y presentes de toda la humanidad inmersa en una temporalidad cíclica, llamándonos al recuerdo de nuestra ancestral existencia errante. Llameante emergente contemporáneo que obliga a escucharlo, abriendo así el panorama del *tiempo hospitalario*, donde la hospitalidad–trashumancia se devela como el fundamento de una ética ineludible.

Palabras clave | tiempo, teofanía, hospitalidad–trashumancia.

Metáforas teofánicas de la hospitalidad–trashumancia

ABORDAMOS AQUÍ las metáforas teofánicas en su calidad de unidad de sentido, como hospitalidad–trashumancia, y como condición de responsabilidad «irrenunciable» del «ser deudor» presentado por Lévinas, quien sorprendido se pregunta: «¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor?» (Lévinas 1999, 148).

Recibido: 20 de septiembre de 2017.

Aceptado: 12 de marzo de 2018.

* Doctora en filosofía y en ciencias políticas y sociales. Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, CRIM–UNAM.

Correo electrónico: reynacarretero@gmail.com

Intentamos, de esta manera, retenerlas en su efímero paso, porque sabemos bien que solo la «narración que implica memoria, y previsión, espera» (Ricoeur 2009, 49), 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; (2007, 301) volcándonos hacia la hospitalidad a través del reconocimiento de ese ser «deudor», herido, que se abre a lo desconocido.

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 imaginación creadora como potencia transformadora. La metáfora de las teofanías 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» (Ricoeur 2009, 32). En este sentido y tal como nos lo ha revelado el filósofo árabe el Sheikh al-Akber, Ibn al-Arabi, la imaginación teofánica cumple una doble función: «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» (Ibn 'Arabi en Corbin 1993, 225).¹

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 *factio*: la acción de dar forma y de fingir, en tanto la figura de acuerdo con Jacques Le Brun: [...] solo puede ser ambigua y discutible: no es más que una narrativa, un relato y unas palabras, imágenes y frases enigmáticas, cuyo sentido solo se revela en la interpretación (2004, 12).

A través de estas figuras fictas intentamos trascender los límites del pensado, de lo «dicho», para abrir espacio al «decir» 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*

¹ En *De Fous al-hikam* (Las gemas de la sabiduría) de Ibn 'Arabi, citado en Henry Corbin.

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 descorporea, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian» (Guattari 1996, 44).

Ahora bien, es importante advertir que la inmersión que realizamos aquí en pensadores del sufismo, como la manifestación mística del islam, 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 etimología griega y en la lengua árabe, por lo que su transliteración se presenta aquí entre paréntesis de acuerdo con los textos revisados, por ejemplo, es el caso de «filosofía profética» (*hikma nabawiyya*).

El recurso de 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» (Said 1990, 19-20), y nosotros añadiríamos por extensión colonial, también de América Latina.

Nos proponemos así, hacer manifiesto que no existe tal separación cultural o civilizatoria, sino por el contrario, una continuidad estrecha entre la «filosofía profética» (*hikma nabawiyya*), primordial narrada en la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento cristiano y el libro sagrado de islam, el Corán, «libro revelado» al profeta iletrado Mohammed. En la narrativa musulmana se relata que le fue revelado 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.²

Nuestra intención al enhebrar las tres ramas del monoteísmo no es afirmar ninguna de ellas, sino develar la fuente que las contiene y da origen como unidad y que disuelve una suerte de identidad o pertenencia inamovible, abriendo así el horizonte de la imaginación para encontrarnos frente a frente con el éxtasis embriagante teofánico, tal como lo devela Rumi en este poema fundamental:

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

² Para una profunda revisión sobre la vida de Mohammed revisar: Lings, Martin (1989).

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 mundo, 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...

(Rumi en Chittick 2008, 76)³

A través de estas imágenes que conforman la «filosofía profética» como conducto y portavoz narrativo de y hacia lo «Invisible y de los Invisibles» (Rumi 2003, 16-18), 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 una «*historia imaginal*, igual que los países y los lugares de esta historia crean una *geografía imaginal*, la de la «Tierra celeste», como nos lo enseñan los antiguos sabios sufis como Suhrawardi, Ibn Arabi y Jalaluddin Rumi (Corbin 1996, 25).

En este sentido, y con el fin de lograr una mayor integración conceptual y discursiva, se ha privilegiado el abordaje 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 propia 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 este es un choque aniquilador. Aquél pasa del ser-uno con todo a lo más profundamente personal de su éxtasis, y este pierde su mismidad en el instante de su más verdadera elevación» (Lukács 1975, 254).

En esta peregrinación trashumante 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» 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.

3 Jalaluddin Rumi, en *Diwan* 125-127, citado en William C. Chittick (2008).

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 destino a lo Otro» (Heidegger)⁴ 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, nuestro «hábito» que en la etimología griega es *ethos*, 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, 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 solo puede, *al final*, retornar. Esta 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». (Agamben 2003, 151).

Nos proponemos resignificar así la hospitalidad–trashumancia, intentando ir más allá de los términos de relación, y 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 testimonio de 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. (Agamben 2003, 151).

«Sorpresas» y «maravillas» desplegadas en su calidad de *Teofanías*, como «[...] potencias de la vida humana que nosotros conocemos como estados de ánimo, inclinaciones, exaltaciones, formas ontológicas de naturaleza divina

⁴ Martin Heidegger, *Brief über de "Humanismus"*, en Wegmarken; G.A. 9, 352, citado en Félix Duque (2006)

que, como tales, no solo tocan al hombre, sino que, con su ser infinito y eterno, obran el todo del mundo terrenal y cósmico» (Otto 2007, 56).⁵ Son estas formas epifánicas como *emanación de la manifestación divina*, las que hemos elegido entre todas las formas 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» (Corbin 1993, 218). La hospitalidad y la trashumancia como teofanías nos colocan en una «*geografía mística*», que como «ciencia de la Imaginación es también la ciencia de los espejos (catóprica), de todas las “superficies especulares” y de las formas que en ellas aparecen» (Corbin 1993, 253).

Se vuelve indispensable, sin embargo, advertir que la *geografía mística* aquí abordada se deslinda radicalmente de la idea tan extendida de que la experiencia de lo sagrado y la trascendencia son hechos aislados y excepcionales, propia de santos o devotos totalmente consagrados a la adoración divina (Couliano 2006).⁶ Por el contrario nos colocamos desde ya en la afirmación de que la contemplación teofánica, la «ciencia de la visión» es el carácter primordial 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 de este efluvio.

En suma, da cuenta de la relación social basada 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» (2006, 101). Su vivencia es la confirmación y atestiguamiento 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» (Corbin 1993, 239). Nos hacemos eco así del dismantelamiento de dos dogmas principales que realiza Lévinas: por un lado sobre esa suerte de “exclusividad” que

5 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” (Joyce 2008).

6 Para una revisión profunda sobre el tema revisar la obra de Ioan P. Couliano (2006).

han pretendido tener las religiones institucionalizadas como depositarias y representantes de lo espiritual–religioso, 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. (Lévinas 2006, 115-116).

De igual forma, a través de este desmantelamiento doble, 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 (2004, 129-130).⁷ 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» (2006, 116).

Y es precisamente a través del «*rostro del Otro*» (Lévinas) donde se realiza «un otro modo» del ateísmo y del teologismo. 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* [...] 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 (Lévinas 2006, 101).

⁷ En Husserl, «La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del “ego”. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, díjase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad.».

Narrativa de la eternidad

... *El hambre de Dios, la sed de eternidad,
de sobrevivir, nos ahogará siempre*
Unamuno (1983, 66).

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 hacer abrir un espacio al magma metahistórico donde confluyen el tiempo histórico, la acción y la función simbólica. Asistimos de este modo, junto con Paul 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* (Ricoeur 2009, 66).

La configuración de la narrativa de la eternidad en la teofánica de la hospitalidad–trashumancia tiene su fundamento en esa relación dual propuesta por Ricoeur entre «inteligencia narrativa e inteligencia práctica», en las que se adquieren dos características nucleares: la *integración* donde los «términos tan heterogéneos como agentes, motivos y circunstancias se vuelven compatibles y operan conjuntamente dentro de totalidades temporales efectivas», y la *actualidad* a través de la cual «los términos que solo tenían una significación virtual en el orden paradigmático —simple capacidad de uso—, reciben una significación efectiva gracias al encadenamiento a modo de secuencia que la *intriga* confiere a los agentes, a su hacer y a su sufrir» (Ricoeur 2009, 119).

Presentamos 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 por todas, sino que debe ser continuamente descifrado» (Ricoeur 2009, 26). Este desciframiento comienza entonces por ubicar el sentido espacio–temporal como fundamento primordial que subyace y vitaliza a 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» (Arfuch 2005, 254-255).

El sentido cronotópico en términos de Bajtin, sin embargo, resulta insuficiente para dar cuenta de los alcances de la teofanía de la hospitalidad–trashumancia, por lo que se vuelve indispensable trastocar el tiempo inflexible propio de *Cronos* para invocar a su hijo *Kairos*, como la manifestación del instante en el que la epifanía se hace presente, a través de la cual, el espacio que contiene a la teofánica de la hospitalidad–trashumancia deviene *Kairotópico*, como lugar y

tiempo eternos (Serna 2009),⁸ como «éxtasis», esto es, *desplazamiento* y errancia sin fin, por lo que hablamos así de una «eternidad transtemporal, en la cual el tiempo *kairotópico* sería el Axis *aeternitatis, sive Aevi Infiniti*» (Soto Rivera).⁹

El verbo griego *ex-istáno* (*existáno, existemi*) 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*. (Coulano 2006, 25).

El éxtasis también ha sido pensado por Heidegger como el tránsito temporal donde están vinculados el «paso» del pasado, la «presentificación» del presente y la «futurición» del futuro. Para Lévinas el tiempo pensado como éxtasis devela: «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—» (Lévinas, 1993, 280).

Esta narrativa del *éxtasis* en los distintos relatos ha realizado la figuración del espacio de la *trascendencia* (Coulano 2006, 25), bien podríamos entonces nombrar la eternidad como espacio de configuración del tiempo de la trascendencia. Para San Agustín, por ejemplo: «Así que, siendo Dios, en cuya eternidad no hay mudanza alguna, el que crió y dispuso los tiempos [...] Hízose el mundo con el tiempo, pues en su creación se hizo el movimiento mudable [...]» (San Agustín 2011, 291-292). Y a su vez el tiempo tiene como finalidad la unión con Dios en la eternidad: «Cuando vino la plenitud de los tiempos vino también Él para que nos librase del tiempo. Debemos, pues, amar al que creó los tiempos para que nos libremos del tiempo y nos asentemos en la eternidad, donde ya no hay mutabilidad temporal [...] (Aquí) se está muy bien, no quiero más; aquí amo a todos, aquí a nadie temo» (San Agustín 1988, 692).

En las narraciones teológicas la «habitación» de la eternidad toma formas muy concretas, dividiéndose principalmente entre dos y opuestas: el «paraíso» o el «cielo», como en la proclama de San Agustín: «Una sola cosa pediré al Señor, esta buscaré: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida ¿para qué? Para contemplar la hermosura del Señor» (San Agustín 1988, 692). La casa del Señor como Paraíso imaginado es relatado así en el Corán:

⁸ Véase (Serna Arango 2009).

⁹ Soto Rivera (s.f.).

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. ¿Es lo mismo que quien será inmortal en el Fuego y se le dará de beber agua hirviendo que le destrozará los intestinos? (Ghani 1997, 558).

En el extremo opuesto se encuentra el «infierno» que en el Corán se describe 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 [...]» (Ghani 1997, 671).

Y es que el infierno podría bien ser el exilio y destierro de ese paraíso, de ese *ethos* paradisiaco que padece Adán y Eva: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que Yo te había prohibido comer [...] Por ello lo echó de la tierra del Edén, para que trabajara la tierra de donde había sido formado» (Biblia 1985, 42-47).¹⁰ Estos relatos confieren al mundo su calidad principal de inmanente y finito, así como un espacio de *tránsito*, en una estación del peregrinaje. «Ciudad peregrina» que es la «ciudad de Dios» en el mundo, como narra San Agustín: «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» (San Agustín 2011, 580-581).

«Ciudad peregrina» que tiene un plazo fijado como lo advierte un verso del Corán: «¿Es que no han reflexionado en su interior? Allah no ha creado los cielos y la tierra y lo que hay entre ambos sino con la verdad y con un plazo fijado» (Ghani 1997, 439). Estos relatos teofánicos confirman 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 entre Caín y Abel por sus ofrendas por el reconocimiento divino, donde Caín asesina a Abel por haber sido favorecido con el agrado de dios por el sacrificio de un cordero, mientras que Caín solo 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» (Biblia 1985, 47).

10 «Génesis» (2:7 y 3:17 y 23).

Este evento señala el momento en que se hace manifiesto para el ser humano el velo aparente de separación con el rostro divino. En el inicio del encuentro con el otro, en «la abertura al otro y a lo Otro» el tiempo de–viene pura trascendencia y se aspira a ella como pro–tensión continúa, «hambre de Dios. La sed de eternidad» de la que nos habla Unamuno (1983, 66). 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». (Lévinas 2000, 50).

La hospitalidad implica el reconocimiento de la inviolable dignidad humana, de la aceptación pre–temporal de la sujeción al Otro. Hospitalidad y reconocimiento son fundamentos de la cultura misma y no mera cuestión de una ética relativa; ya que nos recuerda que todos nosotros somos seres fronterizos, limítrofes, habitantes de la frontera, seres en movimiento que, por lo mismo, transitamos por los caminos de la sorpresa y el descubrimiento, pero también por los de la desventura, el extravío y la aflicción, en una palabra: *metokoi*, 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 solo un turista y viajante, sino un cambista de elementos, un emigrante entre diversos estados físicos o dimensiones del ser. Lévinas 2000, 89).

De aquí que este *limes* se encuentre en relación constante con la indigencia, porque en su origen alude a la llana condición humana de incompletud y necesidad, develando nuestra condición primaria de insuficiencia y orfandad: la «falta fundante» como la llamó originalmente Freud,¹¹ y que Lévinas ha interpretado como indigencia original, y que Lukács describe con maestría:

La más profunda nostalgia de la existencia humana es el fundamento metafísico de la tragedia: la nostalgia que el hombre tiene de su mismidad, la nostalgia de transfor-

11 La noción de *falta fundante* fue propuesta originalmente por Sigmund Freud y más tarde relaborada por Lacan. Cfr. Braunstein, Gerber y Orvañanos (1999).

mar la culminación de su existencia en una llanura del camino de su vida, transformar su sentido en una realidad cotidiana. La vivencia trágica, la tragedia dramática, es su cumplimiento más perfecto, el único que es perfecto sin resto (Lukács 1975, 257).

La narración de la tragedia teje el camino a 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. De ese metokoi; trashumante que requiere de la barca de Caronte *Χάρων Khárôn*, cuyo significado «brillo intenso» guía 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 serían obligados a vagar cien años por la ribera del río, por lo que era indispensable que los cuerpos se enterraran con una moneda bajo la lengua y con los debidos honores.

La narración de los debidos honores al cuerpo y al alma trashumante está representada en el relato de Sófocles sobre la tragedia de Antígona, quien lucha desesperada por darle una sepultura digna a su hermano Polineces, muerto después de unirse al ejército de Argos y haber peleado contra su hermano Eteocles por el trono de Tebas. Muertos los dos en batalla, Creonte asume el trono y decreta no darle sepultura a Polineces por haber traicionado a Tebas. Antígona viola la autoridad de Creonte 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 amado Hemón, hijo de Creonte y después el de la madre de este, Eurídice. Antes, Creonte le había preguntado: ¿Y has osado, a pesar de ello, desobedecer mis órdenes? Esta es la respuesta trágica de Antígona:

Sí, porque no es Zeus quien ha promulgado para mí esta prohibición, ni tampoco Niké, compañera de los dioses subterráneos, la que ha promulgado semejantes leyes a los hombres; y he creído que tus decretos, como mortal que eres, puedan tener primacía sobre las leyes no escritas, inmutables de los dioses [...] Sabía muy bien, aun antes de tu decreto, que tenía que morir, y ¿cómo ignorarlo? Pero si debo morir antes de tiempo, declaro que a mis ojos esto tiene una ventaja. ¿Quién es el que, teniendo que vivir como yo en medio de innumerables angustias, no considera más ventajoso morir? Por tanto, la suerte que me espera y tú me reservas no me causa ninguna pena. En cambio, hubiera sido inmenso mi pesar si hubiese tolerado que el cuerpo del hijo de mi madre, después de su muerte, quedase sin sepultura (Sófocles, 2007).

En este sentido, podemos decir que la obra tan larga y profusamente elaborada de Lévinas sobre la hospitalidad es una respuesta al núcleo de la tragedia, re-

presentada por Antígona,¹² y formulada por Heidegger como *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*), esa angustia en la que a uno le va «inhóspitamente», en la que uno «no está en casa» (*unheimlich*) (Heidegger 2001, 208).¹³ Lévinas devela a la hospitalidad como epifanía y teofánica que recibe a ese «extranjero y pobre», «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» (2006, 173), a través del cual se realiza el encuentro con lo Divino en la proximidad del Otro, «*con quien*» se realiza la dimensión del encuentro con Dios:

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 (Lévinas 2006, 102).

Buscamos representar aquí el despliegue de esta plétora trashumante desbordada del *existente* sagrado como conciencia del tiempo pre-eterno que nos precede. «El presente y el yo se convierten en existentes y se puede componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente». En Lévinas, el *existente* se manifiesta a partir de la función de la *hipóstasis*, que es la 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». Al existir sin existente le da el nombre de *hay*, como lugar donde se produce la hipóstasis como conciencia que rompe al hay, y que permite que el existente entre en relación con su existir (2006, 91).¹⁴

Existente cuyo impulso a la fuga solo encuentra su contención en el espacio que abre la hospitalidad como reposo; oasis efímero que, sin embargo, abando-

12 «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); en Rebok (2009, 637-657). Cfr. también Judith Butler (2001).

13 Martin Heidegger, «El fundamental encontrarse de la angustia, señalado «estado de abierto» del «ser ahí»», en *El ser y el tiempo*. (Heidegger 2001).

14 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 (2006, 91).

naremos muy pronto para seguir el viaje que no cesa, ya que la existencia no puede conocer la inmovilidad, pues «regresaría a la ausencia» (Ib'n Arabi 2008, 60), revelando así el rostro íntimo de nuestro existente como «*metokoi*». La trashumancia de acuerdo con 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 el nuevo lugar, que devenido en no-lugar torna la búsqueda infinita, iniciando así la *circularidad trashumante*, el continuo ir y venir, ya sea de la tierra que nos vio nacer hacia donde se anhela llegar, o se emprende el camino a lugares más lejanos, lanzándonos a la *errancia sin fin* (García Ponce 1981).

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?

Reyna Carretero¹⁵ 

Referencias

- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Arabi, Ibn. *El esplendor de los frutos del viaje*. Madrid: Siruela, 2008.
- Arfuch, Leonor. «Cronotopías de la intimidad.» En *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Paidós: Buenos Aires, 2005.
- Braunstein, Néstor, Daniel Gerber, María T. Orvañanos. *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. México: Siglo XXI, 1999.
- Butler, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona: Apertura, 2001.
- Carretero, Reyna y Emma León. *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*. México: CRIM-UNAM, 2009.
- Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Ediciones Siruela, 1996.
- . *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*.
http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_imag_creadora.pdf
- Couliano, Ioan P. *Más allá de este mundo: Paraísos, purgatorios e infierno: Un via-*

¹⁵ Poema de Reyna Carretero aparecido en (Carretero y León 2009, 96).

- je a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 2006.
- . *Experiencias del éxtasis*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Chittick, William C. *La doctrina sufi de Rumi*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2008.
- Duque, Félix. «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Holderlin.» *Eikasia, Revista de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, 2006.
<http://www.revistadefilosofia.com/FelisDuqueMES.pdf>
- García Ponce, Juan. *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- Ghani, Abdel. *Traducción-comentario del Noble Corán*. Riyadh, Arabia Saudita: Darussalam, 1997.
- Guattari, Félix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2007.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre estética*, Madrid, Akal, 1989.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 2004.
- Joyce, James. «El nombre del muerto.» En *Dublineses*. México: Fontamara, 2008.
- Le Brun, Jacques. *El amor puro de Platón a Lacan*. Argentina: Ediciones Literales/El cuenco de plata, 2004.
- La Biblia Latinoamericana*. Madrid: Ediciones Paulinas Verbo Divino, 1985.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- . *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- . *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2000.
- . *Entre nosotros*. Ensayos para pensar en otro. Valencia: Pre-textos, 1993.
- . *El tiempo y el Otro*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Lings, Martin. *Muhammad*, Madrid: Hiperión, 1989.
- Lukács, Georg Lukács. *El alma y las formas y La teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Otto, Walter F. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, México: Sexto piso, 2007.
- Rebok, María Gabriela. «El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona.» *Acta fenomenológica Latinoamericana*, vol. 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, 2009, 637-657
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 2009.
- Rumi, Jalaluddin. *Mathnawi*. Primera parte. Madrid: Editorial SUFI, 2003.
- Said, Edward W. *Orientalismo*, Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1990.

- San Agustín. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 2011.
- . *Obras Completas de San Agustín XXII. Enarraciones sobre los salmos*, t. XXII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1988.
- Serna Arango, Julián. *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Soto Rivera, Rubén. «Tiempo, éxtasis indefinido de la eternidad; Kairós, paradigma del tiempo» en *Revista Cayey*, Universidad de Puerto Rico, s.f. http://www.uprh.edu/~rsoto/tiempo_extasis_indefinido_eternidad_cayey.pdf
- Lukács, Georg. «Metafísica de la tragedia.» En *El alma y las formas y La teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Sófocles. *Antígona*. Buenos Aires: Andrómeda, 2007.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe, 1983.