



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Hacia una cultura del exilio.

Aproximación desde la filosofía de Martin Buber y Emmanuel Levinas

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

HUGO CÉSAR VÁZQUEZ MORALES

TUTORA

DRA. SILVANA RABINOVICH
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Ciudad de México, marzo 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A *EL* que me exilió, al tú que me
acogió, al otro que encontré en el
camino...

A mis padres.

En memoria de mi abuelo, de quien escuché varias veces que siendo niño vivió en exilio [domiciliario] a causa de la revolución.

Sigo cruzando ríos
andando selvas
amando el sol
cada día sigo sacando espinas
de lo profundo del corazón
en la noche sigo encendiendo sueños
para limpiar con el humo sagrado cada recuerdo

Quando escriba tú nombre
en la arena blanca con fondo azul
cuando miro el cielo en la forma cruel de una nube gris
aparezcas tú
una tarde suba una alta loma
mire el pasado
sabrás que no te he olvidado

Pienso que cada instante sobrevivido al caminar
y cada segundo de incertidumbre
cada momento de no saber
son la clave exacta de este tejido
que ando cargando bajo la piel
así te protejo
aquí sigues dentro

Yo te llevo dentro, hasta la raíz
y, por más que crezca, vas a estar aquí
aunque yo me oculte tras la montaña
y encuentre un campo lleno de caña
no habrá manera, mi rayo de luna
que tú te vayas, que tú te vayas...

Hasta la raíz

Agradecimientos

Las palabras nunca alcanzan cuando lo
que hay que decir desborda el alma.

Julio Cortázar

La presente investigación, sin lugar a duda, lleva impresa la huella de itinerancia en el sentido más amplio de la palabra. Su desarrollo fue posible gracias a la acogida de diferentes personas que, en varios momentos y circunstancias, sumaron esfuerzos para que pudiera concretizarse. Cómo olvidar los miedos, las tristezas, los inciertos o las frustraciones en este caminar por lo que llamamos vida. Sin embargo, ustedes fueron la alegría que mitigó este panorama desolador convirtiendo en esperanza cada momento compartido.

Por ello, en un gesto de gratitud expreso mi reconocimiento a cada uno de ustedes por cuánto hicieron por mí, y los honro en mi memoria para no olvidarlos a través de las siguientes líneas que escribo aquí. Primero, agradezco a Él que, como primera causa o razón de ser, se muestra muchas veces inconmensurable en el sinsentido o desacierto, pese a la locura que conlleva pensar el Él en dichos momentos.

Asimismo, agradezco el apoyo invaluable de mis padres Hugo Vázquez y María de la Cruz Morales para realizar esta investigación. Mucho de lo aquí escrito, en cierto sentido, tiene que ver con la historia de vida propia de cada uno de ellos en su ir y venir en la vida. A ellos mi amor infinito que me anima siempre y de quiénes heredo la responsabilidad del otro, en el cuidado de hacer este mundo habitable y más humano.

Aunado a mis padres, están mis hermanos, con quienes he tenido la oportunidad de seguir creciendo juntos. Agradezco a mi hermana Mónica Abigail y mis hermanos Julio Rafael y Braulio de Jesús por estos años compartidos. La ayuda, el cariño y, sobre todo, la paciencia han sido parte de la motivación que me anima a ser mejor persona al aprender de ellos, cada día, el cuidado que debo tener hacia los otros en la fragilidad de su existencia. Además, cabe agregar que de ellos también aprendí a sentir amor por la camiseta de la UNAM.

Recuerdo que la primera vez que ingresé a la UNAM fue gracias a Clara Martínez Molina, quien fuera mi tutora de tesis de licenciatura algunos años atrás. En ese entonces, ella estaba finalizando la maestría y, sin querer, el haberla acompañado a uno de los cursos a los que asistía sembró en mí la semilla de algún día estudiar aquí. Por esto, mi agradecimiento a ella por su ayuda en el comienzo de este itinerario, por creer en mí y alentarme a continuar estudiando.

Del mismo modo, mi gratitud hacia su familia, en especial a la Sra. Lucía Molina que, sin saber de mí, no dudó en poner en práctica el precepto de la hospitalidad. No obstante, frente a los avatares de la vida y en la segunda oportunidad por hacer germinar la semilla de tiempo atrás, este transeúnte fue motivado nuevamente para continuar caminando a través de las diferentes sendas filosóficas.

Así, el encuentro con Karla Hernández Alvarado fue decisivo en este momento. Recuerdo que, en mi formación universitaria, aprendí de ella el interés sobre algunos temas judíos. De este modo, caí en cuenta de que era el momento indicado, quizá, para adentrarme en un tema ante el cual me sentía en deuda. Fue así como volví la mirada al tema de la migración y, supongo, donde ella reconoció en mí una de las diferentes miradas de todo migrante, la incertidumbre.

Por esto, ella no dudó en ser puente para que encontrara refugio en casa de sus padres. Ahí, conocí al Ing. Abel Hernández y a su esposa Irma Alvarado, a quienes agradezco desde lo profundo de mi ser el haberme acogido, a pesar de ser un extraño ante ellos. Cada momento compartido está guardado en mi corazón pues cada uno de dichos momentos es el reflejo mismo de lo que aquí llamamos hospitalidad. A propósito, no quisiera pasar de largo las enseñanzas en el compromiso social de un camarada puma del año 68.

También, agradezco a quienes en la proximidad del encuentro compartimos aprendizajes como compañeros de banca. Nuestros vínculos fueron más allá de las aulas convirtiéndonos en amigos en cada una de las diversas tertulias filosóficas que participamos. Gracias a ti Paola Thompson, Daniela Cruz, Jessica Ruvalcaba, Jacqueline Calderón, Víctor S. Luque, Fernando Juárez,

Mario Orospe, Mariano Villegas, Aldo Trujillo, Gabriel Flores, Raúl Buendía y Raúl Vázquez.

A la cooperativa de tesis por su lectura, comentarios y sugerencias que coadyuvaron en la realización de esta investigación. Agradezco a la vida por estar aquí presente cada una y uno de ustedes en las líneas aquí escritas, donde continuamos dialogando a pesar de la ausencia física. Gracias por la paciencia infinita y la solidaridad invaluable en los momentos difíciles de la vida. Gracias Jorge Rodríguez, Bernardo Cortés, Mario Orospe, Rita Guidarelli, Gabriela Macedo, Danivir Kent, Luz Tafoya, Georgina Romero, Mariano Villegas, Alexis Rosim, Raúl Vázquez, Juan Heiblum, Emiliano Quintana y Rodrigo Wesche.

A mis profesores, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Manuel Lavaniegos, Dra. Paulina Rivero, Dr. Stefan Gandler, Dr. Carlos Oliva, Dr. Jorge Reyes, Dr. Pedro Enrique García, Dra. Mayte Muñoz, Dra. Laura Espinoza, Dr. Alberto Constante, Dr. Héctor Zagal y Dr. Ramiro Gómez por sus conocimientos compartidos y la responsabilidad que asume cada una y uno de ustedes desde su labor académica al forjar estudiantes comprometidos con la sociedad y el mundo en sus diversas manifestaciones.

A la Dra. Silvana Rabinovich por aceptar guiar esta investigación, en la cual puede notarse no sólo el análisis académico sino, además, el cuidado que trastoca la vulnerabilidad de la existencia. Agradezco la confianza depositada en mí, en tu sí generoso a esta tesis transformado en hospitalidad para quien no encontraba refugio. He aprendido de ti muchas cosas de las cuales me siento en deuda. La única forma en que puedo retribuirlo, quizá, es heredando la responsabilidad por los otros al igual que tú, responsabilidad que nos has mostrado incesantemente a través de la congruencia de vida.

Asimismo, agradezco al Dr. Renato Huarte Cuéllar, al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, al Dr. Manuel Lavaniegos Espejo y al Dr. José Rafael Mondragón Velázquez por haber aceptado ser lectores de esta investigación. Sin su lectura atenta, las observaciones y las sugerencias hechas, así como el compartir la vida

de forma presencial o a distancia debido a la situación de confinamiento que vivimos actualmente, esto no habría sido posible. Muchas gracias.

A la UNAM, por seguir haciendo el esfuerzo de mantenerse como una universidad pública y gratuita, formadora de grandes humanistas comprometidos en la búsqueda de soluciones a las problemáticas que vivimos en sociedad. Al CONACYT, por la beca obtenida durante los estudios de Posgrado y al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM que me permitió hacer posible esta investigación.

También, esta investigación fue realizada gracias al apoyo de tres proyectos: PAPIIT IN 401215 “Heteronomías de la Justicia: de exilios y utopías”, PAPIIT IN 402317 “Heteronomías de la Justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje y PAPIIT IN 40119 “Heteronomías de la Justicia: territorialidades nómadas”, cuya responsable es la Dra. Silvana Rabinovich. Mi gratitud y reconocimiento especial a estos grupos de investigación convertidos en semilleros de crítica social, resistencia y esperanza.

Por último, a los diferentes migrantes que tuve la oportunidad de conocer en el albergue de Tijuana, Tapachula y Tecún Umán, Guatemala. A quienes por políticas migratorias fueron detenidos en la Estación Migratoria de Iztapalapa y, pese al encierro – algunos de meses-, jamás se negaron a establecer el diálogo que posibilitó el encuentro. Gracias a los migrantes comprendí que el anfitrión no es quien resulta ser hospitalario, en ocasiones, son ellos quienes acogen nuestra existencia.

Por esto, agradezco a los migrantes las diversas enseñanzas recibidas al igual que las de mi abuelo y de quien decidí, por ahora, no escribir nada porque su ausencia aún me desestabiliza. Sin embargo, él, como un caminante más, junto a los migrantes continúan enseñándome lecciones de hospitalidad, traducidas en voces que se hacen escuchar aquí. Gracias.

ÍNDICE

Introducción. ¿Cultura del exilio?	1
I. Israel, un Pueblo en Exilio	21
1.1 Contextualizando el exilio	22
1.2 De tribu nómada a pueblo en exilio	28
1.3 Abraham, Padre del exilio	37
II. Exilio y tradición judía	47
2.1 Ecos talmúdicos y cabalísticos	48
2.2 Un Dios que acompaña a su pueblo	56
2.3 La hospitalidad como precepto	63
III. Caminantes: Martin Buber y Emmanuel Levinas	71
3.1 Dos vidas atravesadas por el exilio	73
3.2 Sobre el exilio, Buber y Levinas	86
Conclusión [es] Apertura: Un lugar para ellos, un lugar para todos	121
Obras consultadas	135
Anexos	147

Introducción

¿Cultura del exilio?

El hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes.¹

Hannah Arendt

No se sabe con exactitud cómo es que el ser humano apareció en el mundo, tampoco se conoce cuándo inició el proceso que lo llevó a hacer uso de su capacidad racional. Todo se atribuye al progreso humano traducido en evolución. Y quizás así lo sea.

Desde entonces, el hombre modificó su entorno para poder vivir en el mundo del cual se hacía consciente gradualmente. Paso a paso, o propiamente dicho, pisada a pisada el hombre se constituyó como un ser en movimiento, es decir, un ser de libre tránsito.

Así, caminante en una tierra sin fronteras, el ser humano tras su paso dejó la huella indeleble de su estar y habitar el mundo. Configurándose como un ser relacional que establece vínculos con los otros, o un ser social que cohabita en comunidad para poder subsistir y no perecer pues “sin la ayuda mutua la vida misma sería imposible.”²

Entonces, lo que hoy llamamos cultura es el resultado del caminar de los hombres por la tierra. Es el paso de la humanidad por un mundo abierto, sin límites, lo que trazó horizontes sobre lo que más tarde se consolidaría en civilización. Esto, porque si el ser humano no se hubiera atrevido a cruzar dichos horizontes, no hubiera aprendido de los otros y con los otros.

En este sentido, la cultura sólo es posible en comunidad. Precisamente porque es en el ir y venir que el ser humano comunica con los otros, a través de la

¹ Hannah Arendt, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* [trad. de Ana Poljak], Barcelona, Ediciones Península, 1996, p. 216.

² Eliseo Reclus, *El hombre y la tierra* [trad. de Anselmo Lorenzo], t. I, Barcelona, Escuela Moderna, 1906, p. 131.

vida compartida, lo que es él. Por tanto, “el hombre es por naturaleza un ser cultural.”³ Es así como la vida se expresa en la cultura por medio de gestos y símbolos que trascienden la existencia misma.

De ahí que “el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”⁴ Sin embargo, para poder interpretar la cultura, específicamente la cultura del exilio será necesario partir de la idea de cultura como cultivo dado que se busca cultivar la hospitalidad, tal cual veremos más adelante:

Tanto la palabra como el concepto «cultura» son de origen romano. El vocablo deriva del verbo *colere*, cultivar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar, y en primer término se refiere al intercambio del hombre con la naturaleza, en el sentido de cultivar y atender la naturaleza para que el hombre pueda habitarla. En esta acepción indica una actitud de cuidado afectivo y establece un contraste abrupto con todos los esfuerzos hechos para sujetar la naturaleza al dominio del hombre.⁵

Cabe resaltar en dicha noción de cultura las palabras que se equiparan a ésta; ocuparse de algo, atender y conservar, pues muestran un carácter hospitalario. En ambos casos se demanda una exigencia de cuidado. Primero muestra cómo el ser humano debe cuidar de la naturaleza, después cómo la naturaleza acoge a la humanidad bajo su cuidado.

No obstante, los seres humanos olvidan con frecuencia su vulnerabilidad al estar inmersos en el mundo. No caen en cuenta que es la tierra quien ha sido y continúa siendo hospitalaria con la humanidad.⁶ Por ello, el hombre transforma el entorno natural para poder vivir y al resultado de dicha transformación se le llama esfera cultural:

La esfera cultural es seguramente, en una primera aproximación, el ámbito natural transformado por el hombre, el nido, por decirlo así, que el hombre

³ Arnold Gehlen, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* [trad. de Carmen Cienfuegos W.], Barcelona, Paidós, 1993, p. 97.

⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* [trad. de Alberto L. Bixio], Barcelona, Gedisa, 2003, p. 20.

⁵ H. Arendt, *op. cit.*, pp. 223-224.

⁶ A propósito, “en el estudio de la naturaleza terrestre [...] [descubrimos que] esta Tierra nos ha hecho nacer y nos da el pan que nos alimenta.” Eliseo Reclus, “La enseñanza de la geografía” en Rafael Mondragón, *La escuela como espacio de utopía. Algunas propuestas de la tradición anarquista*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 2018, p. 103.

se construye en el mundo. Es necesario para su vida, pues le falta la adaptación innata del animal a su medio ambiente.⁷

Así, el problema no radica en la transformación del entorno natural sino en la inconsciencia humana ante el olvido de que la naturaleza fue quien nos acogió primero. Pese a ello, los hombres al crear sus condiciones de vida implícitamente construyen su propia cultura pues “el hombre no está dado simplemente como algo dentro de un medio, sino que puede evadirse del medio y construir un mundo.”⁸

Entonces el mundo que aún sigue en construcción está impregnado de toda clase de símbolos. Cada símbolo conserva algo de lo humano, algún suceso significativo de la vida cotidiana que merece ser conservado en la memoria colectiva de la humanidad. A través de la expresión de un objeto, gesto o ritual es que el ser humano rememora un pasado presente en el tiempo que resignifica o interpreta.

“La cultura es tradición, información generada en el pasado (aunque sea reciente) y transmitida hasta el presente”⁹ para la posteridad. Por tanto, el hombre es un ser humano simbólico que nutre la esfera cultural a partir de su dimensión simbólica de lo humano. En este sentido, no es tanto la capacidad racional que define al hombre sino su ser simbólico que trasciende en el diario vivir:

La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*.¹⁰

Desde lo simbólico el hombre expresa, comunica a los otros y se posiciona en el mundo que construye. Pero según vimos con anterioridad, la importancia recae sobre cómo el hombre interpreta el mundo a partir de la apropiación de éste, es decir, sobre cómo lograr vincular su estar ahí en el mundo.

⁷ A. Gehlen, *op. cit.*, p. 36.

⁸ Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, p. 142.

⁹ Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993, p. 113.

¹⁰ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* [trad. de Eugenio Ímaz], México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 27.

Aquí cobra importancia la reflexión que hace el hombre de su cultura porque descubre que el mundo que ha creado para sí no es un mundo artificial carente de sentido¹¹. Al contrario, este mundo de objetos tiene su razón de ser y estar en el mundo porque alberga el paso de la humanidad a través de la historia: “el hombre está rodeado de un *mundo* que es *mundo-cultural*; es un *mundo*, entonces, en cierto sentido ‘reflexivo’; es un nuevo mundo; sus ‘cosas’ no son las de los animales, sino que se sitúan en una dimensión distinta.”¹²

Por esto, el mundo cultural es el camino al conocimiento del hombre. Intrínsecamente cultura y humanidad están vinculadas porque toda *acción* humana repercute en el ámbito cultural. Así, “el principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el ‘sésamo ábrete’ que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura.”¹³

Hablar de cultura, entonces, es aludir a los seres humanos. No obstante, el análisis de la acción humana debe ser visto desde los criterios culturales que los seres humanos hayan establecido. Esto, porque debido a la diversidad de actos humanos se puede caer en el error de que no haya un orden en la interpretación de los hechos. Todos los actos humanos están interrelacionados entre sí porque competen a la misma vida:

Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un sistema, como un todo orgánico. Para un punto de vista empírico e histórico, parece que bastaría con recoger los datos de la cultura, pero a nosotros nos interesa el aliento de la vida humana.¹⁴

¹¹ “La complicidad de la crítica cultural con la cultura no se debe meramente a la ideología del crítico. Más bien es fruto de la relación del crítico con la cosa que trata. Al convertir la cultura en su objeto vuelve a objetivarla. Pero el sentido propio de la cultura es precisamente la suspensión de la cosificación.” Theodor W. Adorno, *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* [trad. de Manuel Sacristán], Barcelona, Ariel, 1962, p. 13.

¹² E. Dussel, *op. cit.*, p. 143.

¹³ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴ *Ibidem*, p. 192.

La importancia de la cultura es porque atañe a la vida humana¹⁵. La cultura “no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella.”¹⁶ Además, la cultura recuerda que en un principio el hombre era un ser libre que podía desplazarse por doquier en una tierra sin demarcación territorial. En suma, la cultura puede considerarse “como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre.”¹⁷

Sin embargo, algo sucede en la cultura que trunca la liberación del hombre. Si bien es cierto que “la cultura es determinante de la conducta”¹⁸; ¿por qué entonces los seres humanos han encauzado su libertad hacia la violencia? Tal parece que la liberación del hombre sólo ha llevado a realizar los más grandes actos de horror que la humanidad no hubiera imaginado.

De esta sentencia se desprende una paradoja pues habría cabida para una cultura de la violencia que legitimaría todo acto malévolo en contra de la humanidad: “La cultura, además, se aprende a través de transmisiones generacionales, donde se reciben los valores, las formas permitidas y no

¹⁵ Si bien se parte del hecho de que hay correspondencia entre cultura y seres humanos pues son ellos quienes la crean con sus actos, estudios recientes de la zoología, ecología y etología sostienen la tesis de que los animales no humanos también son constructores de su propia cultura. A propósito, el filósofo Jesús Mosterín prefiere obviar dicha diferenciación de especie con el vocablo *humanes*: “La cultura no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que está bien documentada en muchas especies de animales superiores no humanos”. J. Mosterín, *op. cit.*, p. 43. De igual modo, Bruno Latour afirma que los organismos no sólo se adaptan a su ambiente, además “ellos *ajustan* de manera pareja su ambiente *a ellos*. [...] Lo *curvan* en torno a sí para mejor desarrollarse. Así, cada organismo manipula intencionalmente lo que le rodea ‘para su propio interés’”. Por tanto, “el concepto de Gaia captura la distribuida intencionalidad de todos los agentes, cada uno de los cuales modifica su entorno de convivencia. [...] Sobre esta Tierra, nadie es pasivo”. Bruno Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* [trad. de Ariel Dillon], Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, pp. 117, 118. Por ello, Martin Buber enuncia en *Yo y Tú* que puede entrar en relación con un árbol y pasar de un yo-ello a un yo-tú para dejar de cosificarlo porque reconoce en el árbol una entidad viva. También, el filósofo trae al presente una memoria de su niñez donde al acariciar a su caballo reconocía a “el Otro, la inmensa otredad del Otro”. Martin Buber, “Cuatro relatos autobiográficos”, en *El camino del hombre*, Buenos Aires, Altamira, 2004, p. 247. Asimismo, *Cfr.* Martin Buber, *Yo y Tú* [trad. de Carlos Díaz Hernández], Barcelona, Herder, 2017, pp. 15-17.

¹⁶ C. Geertz, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷ *Ibidem*, p. 197.

¹⁸ Ruth Benedict *apud* Sara Sefchovich, *La marca indeleble de la cultura*, México, Coordinadas 2050, 2016, p. 5.

permitidas, las prioridades etc. Entre ellas las formas de hacer la paz, la guerra, las injusticias que serán toleradas, las violencias que serán invisibles, etc.”¹⁹

No obstante, la apuesta radica en no legitimar la violencia bajo ninguna circunstancia, aunque existe la excepción cuando el acto violento trae consigo algo positivo. Entonces hablamos de justificar la violencia con el único propósito de establecer la justicia²⁰ como un fin benéfico para los integrantes de la comunidad. Por ello, la importancia de comprender la cultura y abrir los horizontes hacia la comprensión de la diversidad cultural que viene de los otros. “No entender la cultura del otro puede conducir y de hecho ha conducido desde siempre y hasta hoy a muchos problemas.”²¹

Entonces, como mencionamos con anterioridad, el interés por el estudio de la cultura está dado por “el peso que tiene en la manera de pensar y actuar en los seres humanos.”²² Así, pensamiento y acción permean la vida que se comunica entre los miembros que conforman la comunidad. A través de los vínculos sociales que establecen los seres humanos la cultura se aprende, adquiere, transmite:

La cultura es información transmitida por aprendizaje social, es decir, por imitación de los otros miembros del grupo o de los modelos sociales, por enseñanza o educación en la familia y en la escuela, o por recepción de información comunicada a través de soportes artificiales. Todas estas son formas de aprendizaje social.²³

¹⁹ María Concepción Castillo-González, “La cultura de paz como meta, principio y cuidado”, en Dora Elvira García-González [edit.], *Razones para la paz*, México, Tecnológico de Monterrey-UNESCO-CONACYT, 2017, p. 51.

²⁰ El filósofo Walter Benjamin concibe dos tipos de violencia, la mítica y la divina. La primera es jurídica porque se funda y legitima en el Derecho mientras que la segunda es revolucionaria o subversiva, por lo que la considera positiva: “De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta”. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* [trad. de Roberto Blatt], Madrid, Taurus, 1998, p. 41. Asimismo, Véase Petar Bojanic, “La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo (Números 16)”, en *Acta Poética*, Publicación semestral del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 31-1, núm. 1, 2010, pp. 135-161.

²¹ S. Sefchovich, *op. cit.*, p. 6.

²² *Ibidem*, p. 8.

²³ J. Mosterín, *op. cit.*, p. 30.

Por tanto, el hombre se apropia de la cultura en la comunicabilidad de ésta con los otros. Ahí descubre que es un ser para y con los otros, no puede estar solo porque estaría desprovisto de toda clase de herramientas para poder vivir. Es en el compartir que el aprendizaje social garantiza la pervivencia de la cultura dado que “la cultura de un grupo es la cultura de sus miembros.”²⁴

Es así entonces que “nuestra preocupación está en la cultura o, mejor aún, en lo que ocurre con la cultura según las distintas condiciones de la sociedad.”²⁵ Esto se debe, en gran medida, a la capacidad de los seres humanos de actuar o incidir en el mundo. Sin embargo, cabe aclarar que no sólo se refiere a los actos que crean o fabrican un mundo de cosas u objetos.

Más bien se alude a la conducta humana, es decir, cómo es guiada la acción ética a partir de la cultura: “Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas.”²⁶

Entonces la estructura social se forja con base en los vínculos humanos. No obstante, dicha estructura se expresa en función de su actuar. Por ello, la cultura responde a la diversidad de formas de incidir en el mundo: “Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas.”²⁷

A partir de cómo se posiciona el hombre frente al mundo, o propiamente dicho, qué actitud asume frente a él es que el ser humano configura su existencia. Por ello, la cultura atañe al *ethos* y conduce hacia él puesto que no existe alguna acción sin intención. Así, “la cultura es el sistema de intencionalidades humanas

²⁴ *Ibidem*, p. 84.

²⁵ H. Arendt, *op. cit.*, p. 212.

²⁶ C. Geertz, *op. cit.*, p. 57.

²⁷ *Ibidem*, p. 133.

históricamente objetivadas a lo largo de la historia o, en otras palabras, la objetivación histórica de las intencionalidades en el proceso existencial”²⁸:

El nivel objetivo de valores hace que el hombre, a su vez, se predetermine en la acción, de tal modo que una visión del mundo determina en el hombre una cierta actitud; esa *actitud* que los griegos llamaban *ethos* [...]. Hay un mundo objetivo de valores, pero hay un mundo de *actitudes* determinadas por aquél.²⁹

De este modo, el *ethos* da razón de la cultura porque manifiesta las diferentes formas de expresar las relaciones humanas. Al estar entrelazados *ethos* y cultura la reflexión filosófica recae “sobre los elementos y dinámica de los fenómenos culturales, la fundamentación de los conceptos extraídos de los mismos y la evaluación y crítica de dichos fenómenos.”³⁰

Por tanto, la cultura es *ethos* porque trata sobre “la manera de pensar y actuar en los seres humanos.”³¹ La visión del mundo construida por la humanidad influye directamente en el comportamiento que adoptan los hombres en su afirmación como humanos ante el mundo. Entonces cabe agregar que el comportamiento asumido permeará las relaciones sociales, políticas, morales, entre otras que logre establecer el ser humano con los demás hombres.

A través de la ética la cultura se enriquece desde otra perspectiva. No sólo es acción vista como labor o trabajo sino la acción de la sociedad, es decir, el actuar de los seres humanos incentivados por su comportamiento ético³². Así, por la forja del carácter el hombre podrá responder éticamente de su actuar desde el ámbito cultural:

La cultura es la totalidad abierta de dichas formas de vida humana (propias de la humanidad en su conjunto; o de un pueblo o de un grupo social),

²⁸ Miguel Reale, “El concepto de cultura, sus temas fundamentales”, en David Sobrevilla [edit.], *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta-CSIC, 2006, p. 39.

²⁹ E. Dussel, *op. cit.*, pp. 151-152.

³⁰ David Sobrevilla, “Idea e historia de la filosofía de la cultura”, en *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta-CSIC, 2006, p. 19.

³¹ S. Sefchovich, *op. cit.*, p. 8.

³² Para la filósofa Hannah Arendt los seres humanos dan razón de su condición de seres humanos a partir de tres actividades: labor, trabajo y acción. De las tres, la acción es la que interesa más a la filósofa pues ésta incide directamente en la política, según sostiene la tesis aristotélica al recuperar la idea del hombre como animal político. Véase Hannah Arendt, *La condición humana* [trad. de Ramón Gil Novales], Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 21-25.

entrelazadas en su diversidad. No sólo por tratarse de lo humano y humanizador en cuanto tal, sino también por concretarse en reglas e instituciones, la cultura tiene una íntima relación con la ética. Pues dichas formas, estructurantes de la vida y la convivencia humanas, son al mismo tiempo configuraciones del *sentido* (humano) de la vida, conformaciones del *ethos*, es decir, del núcleo de valores y actitudes vividos y ejercitados por el grupo, y, finalmente, figuras de *orden* y ordenamiento (institucionales y simbólicos) de vida y convivencia³³.

En este vasto mundo cultural, entonces, la hospitalidad es viable como principio ético. Según observamos, el hombre desde el instante que apareció sobre la tierra tuvo necesidad de ser acogido pues estaba desprovisto de mundo. La tierra fue hospitalaria con él al arrojarse en su vientre fecundo y permitir desarrollarse inmerso en una esfera cultural.

La tierra es la protección de la vida humana y mientras continúe resguardando a la humanidad; la tierra seguirá recordando a los hombres su condición vulnerable donde imprime en el corazón de cada ser humano el precepto de la hospitalidad: “La vida humana en sí misma requiere un mundo, porque necesita un espacio sobre la tierra mientras dure su estancia en ella.”³⁴

Sin embargo, la omisión de la vulnerabilidad humana y la propiedad privada³⁵ han creado una enorme crisis cultural. La humanidad está en deuda consigo misma y la tierra. Hoy somos testigos del incremento de la oleada migratoria. Las deportaciones masivas cada vez más cobran lugar en un mundo frío y hostil, un mundo que ha olvidado el carácter impreso de hospitalidad en la humanidad.

³³ Juan Carlos Scannone, “Normas éticas en la relación entre culturas”, en David Sobrevilla [edit.], *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta-CSIC, 2006, p. 226.

³⁴ H. Arendt, *La crisis en la cultura...*, p. 221.

³⁵ Los monopolios describen a quienes se han hecho dueños del mundo a través de privilegios y concesiones otorgados por el Estado. Esto provoca que el control económico, político y social sólo recaiga sobre unos cuantos impidiendo el acceso a la justicia para todos. Así, ellos son los que manejan el consumo de los bienes y servicios a su merced, sin importarles la explotación intensiva de la Vida en el afán de enriquecerse y mantener el control sobre ella: “El dolor de la tierra por una economía depredadora sostenida en la acumulación por despojo se deja oír en más y más lenguas”. Silvana Rabinovich, “Introducción. Para que reviva el águila (Crónicas del vuelo de un poema)”, en *Retornos del Discurso del ‘Indio’ (para Mahmud Darwish)*, México, Apofis-Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 2017, p. 11.

El olvido del precepto de la hospitalidad ha convertido a los seres humanos en enemigos. Bajo el afán de conseguir intereses particulares el hombre ha decidido no mirar bloqueando toda posibilidad de consentir el dolor de los otros. Las consecuencias han sido brutales desde el despojo del mundo hasta la aniquilación del mismo hombre.

El siglo XX guarda en la memoria un sinfín de actos atroces que constatan este olvido por lo humano³⁶. Es él quien puede dar razones sobre cómo la indiferencia expresada en silencio mata. No ver, no sentir y no pensar es la consigna de un siglo escabroso que ha legado a este nuevo siglo un grito de reclamo.

Nos encontramos en una cultura en la que el uso metódico de las torturas con fines políticos está ampliamente establecido. Nos encontramos viviendo inmediatamente después de un estadio de la historia en el que millones de hombres, mujeres y niños fueron reducidos a cenizas. Y actualmente, en diferentes partes de la tierra, vuelven a ser incineradas, torturadas y deportadas comunidades enteras.³⁷

Este es el grito de justicia que reclama todo migrante cada vez que sus sueños son truncados por una frontera. Es el grito negado de hombres y mujeres colgados sobre trenes, a su suerte, en la travesía hacia el sueño americano. Es el gemido del hijo o la hija que muere en brazos de sus padres en las aguas del Mediterráneo³⁸.

³⁶ “El siglo XX vivió atormentado por el espectro de muertos innumerables y cubierto por una sombra tanto más espesa cuanto que se extendía sobre un mundo que contaba con la promesa de la luz y lleno de sueños quebrados por la historia: un cementerio del futuro. En sus comienzos, la guerra, todavía clásica pero de dimensiones desconocidas, movilizaba como nunca sociedades enteras y acaparando ya técnicas inventadas con otros fines. De un lado a otro, las expresiones familiares de la opresión, pero llevadas al extremo; formas de dominación sin precedente; un terror de múltiples rostros. En medio, lo que nadie podía imaginar: hombres, mujeres y niños masacrados sin otro motivo que su nacimiento; montones de muertos sin sepultura; millones de seres humanos convertidos en humo”. Pierre Bouretz, “Introducción”, en *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo* [trad. de Alberto Sucasas], Madrid, Trotta, 2012, p. 9.

³⁷ George Steiner, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura* [trad. de Alberto L. Budo], Barcelona, Gedisa, 2013, p. 54.

³⁸ “El desplazamiento por mar de migrantes y refugiados no constituye un fenómeno nuevo. Durante mucho tiempo, personas en estado de desesperación en todas partes del mundo han arriesgado sus vidas a bordo de buques y otro tipo de embarcaciones no aptas para navegar. Algunos lo hacen en busca de trabajo, mejores condiciones de vida u oportunidades de educación. Otros buscan protección internacional frente a la persecución, el conflicto u otro tipo de amenazas para su vida, libertad o seguridad, poniendo con frecuencia sus vidas en manos de traficantes [10]

Igualmente son las voces silenciadas del quejido de una humanidad mutilada sobre las vías del tren. Son las voces no escuchadas en el sucumbir humano del naufragio por la indiferencia frente al horror de los cuerpos tragados por la bocanada del mar³⁹. Asimismo, es el llanto mitigado de los que se quedan. Para ellos también queda la rabia y la impotencia de no poder hacer nada por el ser querido que ve partir.

Dentro de este contexto es que el exilio cobra relevancia por la actualidad que tiene en nuestra sociedad. El exilio como uno de los rostros de la migración es protagonista en una sociedad incapaz de consentir el dolor de los otros. Así, esta acción que implica despojo, expulsión, desarraigo también tiene la función de abrir los ojos, o mejor dicho el corazón para sensibilizar a la humanidad.

criminales y sin escrúpulos. Además de las peligrosas condiciones en las que viajan, muchos de ellos se enfrentan a la explotación, la agresión y la violencia durante sus viajes”. OMI, ICS y ACNUR, “Salvamento en el mar. Una guía sobre los principios y prácticas aplicables a refugiados y migrantes”, en *Organización Marítima Internacional*, 3 de junio de 2015, [en línea] <<http://www.imo.org/en/MediaCentre/HotTopics/seamigration/Documents/RescueatSea-GuideESPANOL.pdf>>, consultada el 2 de febrero de 2019.

³⁹ “El capitán de un buque tiene la obligación de brindar auxilio a quienes se encuentren en peligro en el mar independientemente de su nacionalidad, condición jurídica o las circunstancias en que se encuentren. Esto constituye una larga tradición marítima y, al mismo tiempo, una obligación que está consagrada en el derecho internacional. El cumplimiento de esta obligación es fundamental para preservar la integridad de los servicios de búsqueda y salvamento marítimos. Entre otros, esta obligación está contenida en dos instrumentos fundamentales: La *Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar* (1982) y el *Convenio Internacional para la seguridad de la Vida Humana en el Mar* (1974)”. *Idem*. Sin embargo, la realidad migratoria en el mar es otra. Pese a que existen estas leyes de asistencia emergente, los Estados han hecho la labor de modificarlas a su conveniencia perjudicando a la población migrante. Con respecto al Mediterráneo, los Estados que integran la Unión Europea renunciaron a realizar operaciones de búsqueda y rescate delegando dicha responsabilidad, exclusivamente, a los buques mercantes. La cancelación del plan *Mare Nostrum* por parte de Italia significó el rechazo a los migrantes que cruzan el Mediterráneo, dado que este plan los protegía de no morir en el naufragio. Ahora, el plan *Tritón* liderado por la agencia fronteriza europea, dispuso de menos embarcaciones de rescate puesto que no es prioritario salvar vidas humanas sino la vigilancia y control de las fronteras. Esto puede constatarse como un plan perverso puesto que la Unión Europea conocía los resultados de implementar la operación Tritón y aun así accedió sin importarle las muertes que ocasionaría con tal de impedir el flujo migratorio: “La consecuencia de la muerte masiva en el Mediterráneo central no sólo era predecible, como lo demostraron las críticas a la comunidad de derechos humanos, pero que en realidad había sido predicha por la propia Frontex, esta decisión debe caracterizarse como un acto de asesinato por omisión. [...]. Debido a que decidieron retirar sus activos de Búsqueda y Rescate liderados por el estado, sabiendo las consecuencias mortales que esto tendría, los responsables políticos y agencias de la UE tienen un alto grado de responsabilidad por estas muertes”. *Forensic Oceanography*, “Death by rescue. The lethal effects of the EU’s policies of non-assistance”, en *Forensic Architecture*, s/f, [en línea] <<https://deathbyrescue.org/>>, consultada el 2 de febrero de 2019. La traducción al español ha sido nuestra.

Motivados por un corazón heterónomo⁴⁰, los seres humanos tendrían la justicia como ideal que regulara el comportamiento humano. Toda acción estaría incentivada por la búsqueda e instauración del bien por los otros: “Se sabe que la instancia que fija al hombre directivas y puntas de estabilización es la denominada con la palabra *moral*, cuyo designio consiste en garantizar la seguridad e inmutabilidad de las relaciones sobre una base de confianza mutua.”⁴¹

Por esto, es necesario hacer una crítica a la cultura⁴² que sea capaz de responder a las problemáticas sociales de nuestro siglo, el siglo de las migraciones: “La función cultural de la filosofía en el marco de nuestros tiempos de crisis debe ser definida como crítica.”⁴³ No se trata entonces de hacer hostil el camino por el que recorren los seres humanos más bien implica hacer válido el derecho al libre tránsito en una época marcada por la migración y los desplazamientos forzados.

A partir de la filosofía de la cultura surge la reflexión crítica sobre el exilio. Esto, porque el exilio trastoca la vida de todo ser humano al no estar nadie exento

⁴⁰ Un corazón heterónomo pertenece a alguien que cede su lugar al otro. Por esto, el hombre que lo posee se caracteriza por ser abierto, sincero, vulnerable, sensible, justo hacia el Otro hombre; el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero, en palabras del filósofo Emmanuel Levinas. En este sentido, para el cristianismo y el judaísmo el corazón representa al hombre pues es ahí, en el corazón, donde el ser humano concibe sus pensamientos y en consecuencia su actuar. Esto lo podemos reafirmar en la liturgia cuando el salmista exclama “Tú quieres la sinceridad del interior y en lo íntimo me inculcas sensatez. [...] Crea en mí, oh Dios, un corazón puro, renueva en mi interior un espíritu firme. [...]. El sacrificio que te agrada es un espíritu quebrantado, un corazón arrepentido y humillado, oh Dios, no lo desprecias” (Sal. 51: 8, 12, 19). Asimismo, la sabiduría divina debe ser guardada en el corazón para que su semilla germine y de frutos: “Hijo mío, atiende a mis palabras, escucha mis consejos: que no se aparten de tus ojos, guárdalos dentro del corazón; porque son vida para el que los sigue, son salud para su cuerpo. Por encima de todo guarda tu corazón, porque de él brota la vida” (Prov. 4: 20-23). Por ello, “el hombre bueno saca cosas buenas de su tesoro bueno del corazón; el malo saca lo malo de la maldad. Porque de la abundancia del corazón habla la boca” (Lc. 6: 45). La traducción bíblica utilizada es de Luis Alonso Schökel [edit.], *La Biblia de nuestro pueblo*, China, Ediciones Mensajero-Pastoral Bible Foundation, 2008. De ahora en adelante utilizaremos esta traducción, a excepción de los libros del Pentateuco para los cuales utilizaremos otra traducción.

⁴¹ A. Gehlen, *op. cit.*, p. 38.

⁴² “Los fascistas alemanes se sintieron médicos de la cultura, y le extirparon el aguijón de la crítica. Con ello no sólo la rebajaron al nivel de la manifestación oficial, sino que, además, mostraron desconocer lo íntimamente que, para bien y para mal, están imbricadas crítica y cultura”. T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 13.

⁴³ Raúl Fernet-Betancourt, “La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis”, en *Problemata: Revista Internacional de Filosofía.*, Brasil, vol. 7, núm. 3, 2016, pp. 203-216.

de asumir tal condición. En este sentido el exilio interpela a pensar, desde realidades concretas, otras formas de vida capaces de consentir el destierro pues a través del exilio se busca un aprendizaje social.

El aprendizaje entonces consiste en adoptar una postura ética del exilio. Se trata pues de que los seres humanos atiendan cualquier vida humana bajo su cuidado y responsabilidad sin importar el sexo, el género, la nacionalidad, las ideas políticas, la preferencia sexual, etc. Así, no tendría por qué existir algo que determine o motivo para que se considere mandar a alguien al exilio:

Decimos, sí, *al recién llegado*, antes de cualquier determinación, antes de cualquier anticipación, antes de cualquier *identificación*, se trate o no de un extranjero, de un inmigrado, de un individuo o de un visitante inesperado, sea o no el recién llegado un ciudadano de otro país, un ser humano, animal o divino, un vivo o un muerto, masculino o femenino.⁴⁴

Por tanto, la *Cultura del Exilio* nace como una respuesta para estos tiempos que vivimos donde la migración y los desplazamientos forzados se encuentran cada vez más presentes en el mundo. Justo esta cultura del exilio es un intento de combatir la crisis cultural que cierra el paso al otro por ser extranjero, denotando así la necesidad humanitaria de hospitalidad:

El hombre es un ser espiritual y moralmente perfectible; y que, por tanto, su humanidad, a pesar de todas las ambivalencias de su contingencia, es el primer bien común que debe difundir para cultivar de este modo una sociedad solidaria en la que se manifieste justamente que ser hombre es más que ser un instrumento de violencia, una máquina de maltrato, en una sociedad que se proyecta como un macabro escenario para desahogar fuerzas y odios.⁴⁵

De no ser así, los seres humanos no podrán establecer vínculos sociales entre ellos mismos y con los otros. Recordemos que el hombre tiende a congregarse porque posee esta característica constitutiva en su naturaleza. A través de esta

⁴⁴ Jacques Derrida, *La hospitalidad* [trad. de Mirta Segoviano], Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008, p. 81.

⁴⁵ Raúl Fernet-Betancourt, "La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis", en *Problemata: Revista Internacional de Filosofía.*, Brasil, vol. 7, núm. 3, 2016, pp. 203-216.

coexistencia es que mutuamente se crean los lazos de convivencia que les permiten a los seres humanos vivir en estabilidad.⁴⁶

En caso contrario, donde la sociedad fracasa por la apariencia de un cohabitar en comunidad “falla la convivencia, falla la vida. De este modo, toda deficiencia en el orden de la convivencia, significa siempre en el fondo falta de vida, disminución y mutilación de la vida, en la del otro y en la propia.”⁴⁷ Entonces la Cultura del Exilio tiene como encomienda implícita salvaguardar la vida.

En suma, la Cultura del Exilio es la apuesta por erradicar cualquier expresión de violencia hacia los seres humanos y la esfera cultural en la que viven. Es decir no a las sociedades de apariencia, hombres indiferentes ante la realidad que viven día con día. Esta forma de concebir el mundo o cultura exige el compromiso ético de abrazar el dolor que no es propio. Por ello, la Cultura del Exilio es revolucionaria porque abre caminos en búsqueda del sentir humano:

Se trata, en otras palabras, de sensibilizar la sensibilidad para que, desnudada de las corazas de una civilización brutal, el hombre de hoy viva desde la experiencia de la vulnerabilidad de la vida como llamado al imperativo del cuidado y la ternura y para que de este modo, en lugar de sacrificar su vida y la del otro en aras de las promesas de una civilización que rinde culto a los ídolos de su supuesto progreso, promueva una cultura del auxilio recíproco que *favorezca* la vida.⁴⁸

Así, la Cultura del Exilio como “visión del mundo rige en alguna manera los comportamientos futuros de esa cultura.”⁴⁹ El aporte de esta manera de concebir

⁴⁶ La vida estable es posible gracias a “la ayuda mutua, que fue en el pasado, que es aún en nuestros días y que será en todos los tiempos el principal agente del progreso del hombre.” E. Reclus, *El hombre y la tierra*, p. 130. Así, “mientras más se mantienen juntos los individuos, más se apoyan mutuamente unos a otros, y mayores son las oportunidades de supervivencia para la especie, así como las de seguir avanzando en su desarrollo intelectual.” Karl Fiódorovich Kessler *apud* Piotr Kropotkin, *La ayuda mutua* [trad. de Eduardo Gasca], Caracas, Monte Ávila Editores, 2009, p. 25. Por ello, el propio Kropotkin afirma que “la ayuda mutua es tan ley de la vida animal como la lucha mutua, pero que, como factor de evolución, probablemente tenga una importancia mucho mayor, por cuanto favorece el desarrollo de tales hábitos y caracteres a fin de asegurar la conservación y el ulterior desarrollo de la especie, junto con la mayor cantidad de bienestar y goce de la vida con el menor gasto de energía posible.” P. Kropotkin, *op. cit.*, p. 24. Por tanto, “la lucha por la vida no es la ley por excelencia, y el acuerdo mutuo es con mucho superior en la historia del desarrollo de los seres.” E. Reclus, *El hombre y la tierra*, p. 134.

⁴⁷ Raúl Fonet-Betancourt, “La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis”, en *Problemata: Revista Internacional de Filosofía.*, Brasil, vol. 7, núm. 3, 2016, pp. 203-216.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ E. Dussel, *op. cit.*, p. 149.

el mundo está en que busca *cultivar* la hospitalidad en todo ser humano al *ocuparse* de su bienestar como respuesta en *atención* a la demanda de *conservar* la vida.

A propósito, uno de los pueblos originarios en adoptar la hospitalidad como forma de vida fueron los judíos, o propiamente dicho los semitas. Los pueblos semitas florecieron en el desierto donde forjaron su cultura, la cultura de la tienda como símbolo de la hospitalidad. Por ello, los judíos fueron un pueblo que vivió en el exilio con otras características que los diferenciaba de los demás pueblos del desierto que se consideraban a sí mismos nómadas mas no exiliados.

Esto, porque mientras los pueblos nómadas se desplazaban por el desierto para conocer el territorio y establecerse de manera temporal en lugares propicios para la vida, los judíos hicieron del exilio, al dotarlo de sentido, una forma de habitar el mundo. A partir de reconocerse como un pueblo en exilio, los judíos asumieron esta condición paulatinamente al saberse un pueblo caminante, acompañado por Dios, en búsqueda de un lugar donde pudieran descansar.

Precisamente el exilio es la fuente y origen de la historia judía en la conformación de ser el pueblo predilecto por Dios: “El semita, y sobre todo el hebreo, hace de la historia el horizonte de su existencia.”⁵⁰ A través del exilio el pueblo judío “posee una interpretación global del mundo y de su propio papel en ese mundo, que en última instancia se refiere a la acción”⁵¹ traducida en hospitalidad.

Es así, entonces, que el exilio se convierte en tema central de esta tesis de filosofía porque se busca en ésta la crítica que nos aproxime a la idea de cultura desde la perspectiva del exilio. Si bien es cierto que el exilio se analiza desde una tradición específica, la actualidad del tema nos lleva a pensar otras realidades donde el exilio se ha hecho presente y la práctica de expulsar lo diferente es cada vez más recurrente.

En este sentido, la crítica a la cultura del exilio interpela a recuperar la experiencia de hospitalidad que vivió el pueblo judío para contextualizarlo acorde

⁵⁰ *Ibidem*, p. 167.

⁵¹ A. Gehlen, *op. cit.*, p. 37.

al tiempo que hoy vivimos. Para estos tiempos donde impera la cerrazón y la xenofobia “de una humanidad mezquina, incapaz de reconocer la humanidad de los otros”⁵², la cultura del exilio es sugerente para abrir caminos a la escucha de quienes han sido excluidos de la sociedad.

De este modo, la apertura a la diferencia construye la cultura del exilio a partir de las voces desterradas pues tal cultura es garante de que el reclamo de justicia se haga escuchar. Por ello, filósofos como Hannah Arendt, Günther Anders, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Hans Jonas, Primo Levi, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Martin Buber o Emmanuel Levinas, sólo por mencionar a algunos, contribuyen a construir la cultura del exilio no únicamente de lo que escucharon de los otros sino también desde lo que vivieron en su propio exilio.

Así, estos filósofos del exilio convocan a la humanidad a responsabilizarse por el otro en sus diferentes rostros: el exiliado, el excluido, el migrante, el refugiado, el desplazado, el marginado, el paria, etc. Desde sus aproximaciones y diferencias, ellos critican a la humanidad indiferente que cierra los ojos para no ver las injusticias que se cometen hacia el otro en su destierro por el mundo.

En respuesta a esta problemática, los filósofos del exilio posibilitan traducir la acogida como experiencia de la vida cotidiana en hospitalidad, misma que aquí es leída desde una perspectiva ética. Por tanto, consideramos conveniente revisar la hospitalidad como característica de la cultura del exilio pues ésta “puede comprenderse sólo cuando nos incorporamos a la comunidad que la vive. [...] Lo que acaece es un vivir desde *adentro* que se aprende por tradición.”⁵³

Por esto, con base en el legado filosófico y cultural que trajo consigo el exilio judío, sobre todo el suscitado a mediados del siglo XX en Europa por el ascenso del Nacional Socialismo Alemán, nos aproximamos a las reflexiones sobre el exilio que hicieron los filósofos Martin Buber y Emmanuel Levinas. Esto, porque a diferencia de otros filósofos de la época, ambos tienen presente la

⁵² Hugo César Vázquez Morales, “¡Decidimos no mirar! Nosotros los hijos de Trump!”, en *Intersticios, Filosofía, Arte, Religión*, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 23, núm. 49, 2018, pp. 95-108.

⁵³ E. Dussel, *op. cit.*, p. 151.

tradición religiosa que heredaron de sus antepasados y a partir de ella buscaron resignificar el exilio.

Ahora bien, no es nuestra intención suponer que los otros filósofos del exilio no se hayan ocupado lo suficiente del tema, y por consiguiente demeritamos sus análisis sobre la problemática que nos ocupa. Al contrario, ellos también lo hicieron desde otras perspectivas como la sociología, la política, la literatura, la música, la poesía, el arte, entre otros. No obstante, las voces de algunos de estos filósofos aparecen aquí para acompañar a Buber y Levinas en la conformación de la cultura del exilio.

Así, esta tesis busca sustentar la idea de una Cultura del Exilio con base en la tradición religiosa del pueblo judío y la práctica de la hospitalidad que se vislumbra en las reflexiones de los filósofos contemporáneos Martín Buber y Emmanuel Levinas. Esto, pese a que se distancia uno del otro debido a que reciben, estudian y viven el judaísmo de diferente manera. Por un lado, Buber a través el misticismo jasídico, por el otro, Levinas en la revisión minuciosa de la Torá y el Talmud del círculo intelectual del Gaón de Vilna y de Hayyim de Volozhym.

Sin embargo, esto no impidió que ambos filósofos lograran leer en su tradición la preocupación por el otro. Por distantes que fueron los caminos recorridos, intelectualmente hablando, Buber y Levinas llegaron a coincidir que el ser humano tiene la responsabilidad de hacer valer la justicia del otro. Por ello, las reflexiones en esta tesis constantemente retornan hacia el pasado para nutrirse de la tradición que provienen.

De este modo, dichas reflexiones se actualizan e interpelan la realidad de nuestros días ante la búsqueda de respuestas a las problemáticas culturales de hoy pues el exilio, siguiendo a Buber y Levinas, tiene resonancias en el presente de un pueblo caminante que remite hacia el pasado: “La condición objetiva del mundo cultural [...] da testimonio de todo un pasado conocido de países y naciones y de la humanidad misma.”⁵⁴

⁵⁴ H. Arendt, *La crisis de la cultura...*, p. 214.

Es por esto que el lector podrá consultar las ideas que entretengan la Cultura del Exilio a través de tres capítulos. El primer capítulo muestra la conformación del pueblo de Israel en un pueblo en exilio por el patriarca *Abraham-Ibrahim*⁵⁵. Por Abraham, figura prototípica del exilio, Levinas puede comprender el origen del pueblo judío desde la fragilidad puesto que éste queda expuesto a los peligros del desierto al no haber nadie que responda por él.

Asimismo, este capítulo rastrea dicho origen en la Torá resignificado como el comienzo del *Pueblo Eterno* con base en la promesa y la alianza entre Abraham y Dios. Además, se podrá constatar los orígenes de la cultura judía en el desierto como tribu nómada y de su proximidad hacia los pueblos semitas. Esto favorecerá a comprender que la vida es dinámica y en su transcurso es encuentro.

Por ello, Martin Buber podrá descubrir cuán importante fue la vida comunitaria de estos pueblos para no perecer. Precisamente de esta experiencia de vida en comunidad, Buber recuperará la noción sobre el humano en relación dado que el hombre está en relación continua con el entorno que le rodea. Cada instante es un momento que posibilita entrar en relación con algo o alguien y esto favorece a crear la comunidad para preservar la existencia.

El segundo capítulo centra la atención en el exilio leído desde la tradición de la cábala y el Talmud. Por un lado, los estudios cabalísticos sobre el exilio darán a conocer al pueblo judío que Dios está entre ellos. La presencia divina los acompaña en la travesía de atestiguar ser el pueblo eterno de Dios porque también Dios está en el exilio mientras la diáspora no llegue a su fin.

⁵⁵ *Abraham-Ibrahim* es el nombre del primer patriarca del pueblo judío y ambos nombres refieren a la misma persona. El nombre de Abraham es de origen judío y por consiguiente es conocido en la tradición judía y cristiana, mientras que el nombre de *Ibrahim* es de origen árabe y más conocido en la tradición del Islam. Ahora bien, la importancia de *Abraham-Ibrahim* radica en que es origen de los tres monoteísmos; Judaísmo, Cristianismo e Islam, que existen actualmente pues de él surgió el gran pueblo de Dios, según cuentan algunos textos religiosos. Además, *Abraham-Ibrahim* es la figura prototípica del exilio porque la biblia menciona que él salió al exilio junto a los suyos una vez que Dios lo mandó al exilio. En este sentido, la tradición coránica menciona que el patriarca *Abraham-Ibrahim* mandó al exilio a su primer hijo Ismael junto a su madre Agar, la esclava de su esposa Sara. Esto, porque Sara así lo dispuso una vez que nació su hijo Isaac. De ahora en adelante sólo nos referiremos al patriarca Abraham con su nombre de origen judío.

Por otro lado, los estudios rabínicos y las interpretaciones hechas al Talmud manifestarán cómo Dios es peregrino y se hace presente en la persona de la viuda, el pobre, el huérfano y el extranjero. Es un Dios necesitado, pobre y enfermo que demanda ser atendido. De esta precariedad de la vida es que nace la interpretación ética del precepto de la hospitalidad.

Así, este capítulo muestra la hospitalidad como una característica del pueblo judío en exilio. Esto permitirá comenzar a aproximarnos a la Cultura del Exilio a partir del análisis que se hace en la tradición judía sobre la hospitalidad. Además, el capítulo señala el contraste entre el misticismo judío y la interpretación rabínica del exilio, líneas de pensamiento que forjaron el sustento de la filosofía de Buber y Levinas respectivamente.

El tercer capítulo aborda la recepción del exilio como problema filosófico en la filosofía de Martin Buber y Emmanuel Levinas. A pesar de tener puntos de vista diferentes con respecto al legado de su tradición, lo cual los llevó a seguir caminos distintos de estudio, ambos coinciden en la preocupación de contrarrestar cualquier acción que dañe la vida humana.

De este modo, Buber y Levinas resignifican su tradición para dar respuesta a los tiempos de crisis que viven donde lo humano y la vida digna han perdido su valor. De dicha tarea saldrán las nociones de *Yo-Tú* y la de *responsabilidad infinita* permeadas por el precepto de acogida para asistir al necesitado. De acuerdo con nuestro sujeto de estudio refiere al reconocimiento del exiliado o a la salida del Yo para el encuentro con esa alteridad.

Por ello, en este capítulo encontramos propiamente la Cultura del Exilio porque muestra la importancia de la hospitalidad para un mundo hostil e indiferente hacia la injusticia de los otros. Acompañado de Martin Buber y Emmanuel Levinas, el lector podrá llevar esta cultura hacia nuevas realidades donde la práctica de excluir adquiere nuevos rostros en diferentes contextos geográficos.

Es así, entonces, que resulta necesario incluir el exilio como categoría cultural para que la humanidad logre sensibilizarse a través de la vulnerabilidad. En un sentido ético, la vulnerabilidad implica apertura y reconocimiento del otro, y

no debilidad como suele entenderse comúnmente la vulnerabilidad. Precisamente Buber y Levinas, a partir de esta nueva lectura de la vulnerabilidad, transforman la realidad del exilio al pensar una humanidad sujeta o vinculada al otro que posibilite la responsabilidad que tiene con él.

Para finalizar, las últimas palabras que leeremos aquí no concluyen la investigación de la tesis. Al contrario, ésta queda abierta por una interpelación, es decir, la apertura traducida en responsabilidad por el exiliado: ¿Qué es lo que compete a la humanidad hacer por los exiliados? Sin embargo, la invitación no es para todos porque son pocos los que están dispuestos a querer forjar el carácter a través del exilio.

No obstante, el esfuerzo no es vano porque la Cultura del Exilio es la esperanza de una humanidad en espera de ser redimida. Por esto, la justificación de volver al pasado para leer el presente con una mirada crítica que posibilite la justicia de todo humano en exilio: “El hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes.”⁵⁶

⁵⁶ H. Arendt, *La crisis de la cultura...*, p. 216.

Israel, un Pueblo en Exilio

En este primer capítulo se busca introducir al lector en la problemática del exilio antes de llegar a la *cultura del exilio* propuesta en la filosofía de Martin Buber y Emmanuel Levinas. Para ello, iniciamos este análisis contextualizando el exilio desde la cultura griega y romana pues es ahí donde encontramos algunos indicios sobre el exilio en occidente. Así, estas dos perspectivas de exilio contrastarán el exilio judío haciendo notar su característica propia de ser un exilio por decisión.

No obstante, esto no niega la proximidad de estas culturas en la experiencia del exilio. Al contrario, reafirman la preocupación y la incertidumbre por el porvenir del desterrado, además de exponer la vulnerabilidad de los exiliados por su caminar en el destierro. Precisamente es dentro de esta proximidad que encontramos en los orígenes del pueblo judío elementos de la cultura semita, los cuales favorecieron a identificar a este pueblo con los pueblos originarios del desierto.

Sin embargo, el bagaje cultural judío adquirido en el desierto logra mayor relevancia cuando el pueblo judío resignifica su origen a través del encuentro con Dios que le pide dejar la tierra que habita. Por ello, el exilio tiene sentido al interpretarse desde la tradición judía donde Abraham, dejándose interpelar por el llamado de Dios, sale al exilio junto a su pueblo. Así, el origen del pueblo judío es abrahámico y por consiguiente exílico, dado que sobre Abraham es que cae la responsabilidad de guiar al naciente pueblo de Dios por el desierto en búsqueda de un lugar destinado para el reposo.

De este modo, Abraham es el protagonista de la historia de su pueblo convirtiéndose en el primer patriarca de una estirpe prometida por Dios. Asimismo, la decisión de Abraham posibilita iniciar una forma de vida distinta a la de los otros pueblos originarios del desierto, una vida que no echa raíces y hace del exilio su forma de habitar el mundo. Por esto, Abraham es considerado el *Padre del exilio*.

1.1 Contextualizando el exilio

El exilio refiere al acto de destierro de un ser humano en el momento que queda desvinculado del espacio geográfico que habita. De este modo, el ser humano está imposibilitado para regresar a la comunidad de pertenencia pese a la existencia de experiencias de vida que lo unen a la tierra que pertenece pero que, sin embargo, es forzado a cortar⁵⁷. Por esto, el exilio encuentra similitud al castigo de destierro impuesto a los hombres en la civilización romana, aunque los griegos también lo hicieron siglos atrás.

El filósofo Aristóteles habla en *La constitución de los atenienses* de la Ley sobre el ostracismo. Esta ley impedía que la tiranía se hiciera presente dentro de la polis griega.⁵⁸ “De modo que a los que parecían sobresalir en poder por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostraquizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado”⁵⁹ de diez años.

Así, el hombre que trataba de sobresalir de entre los demás ciudadanos era considerado arrogante y por consiguiente debía ir al destierro. Por tanto, alterar el orden de la polis por corromper la igualdad entre los ciudadanos era razón suficiente para salir al exilio. Asimismo, otra forma de ir al destierro, según los griegos, era por homicidio porque la presencia del agresor dentro de la polis suponía la inseguridad de los ciudadanos⁶⁰.

⁵⁷ “Las <<personas desplazadas>>, los exiliados, los deportados, los expulsados, los desarraigados, los nómades tienen en común dos suspiros, dos nostalgias: sus muertos y sus lenguas. *Por una parte*, quisieran volver, al menos en peregrinaje, a los lugares donde sus muertos enterrados tienen su última morada [...]. *Por otra parte*, los exiliados, los deportados, los expulsados, los desarraigados, los apátridas, los nómades anómicos, los extranjeros absolutos, siguen a menudo reconociendo la lengua, la lengua llamada materna, como su última patria, incluso su última morada”. J. Derrida, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁸ Cfr. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* [trad. de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos, 1984, 22, 3-4.

⁵⁹ Aristóteles, *Política* [trad. de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos, 1988, III, 1284a, 15.

⁶⁰ Cfr. Platón, *Leyes* [trad. de Francisco Lisí], Madrid, Gredos, 1991, IX, 865e-868a. A propósito, Sócrates no fue un homicida. Sin embargo, él representaba un peligro para la polis por sus ideas que corrompían a los jóvenes de la época. Hecho que resultaba intolerante, culturalmente hablando, para los demagogos contemporáneos a Sócrates que se sentían superados por él. Por esto, en el juicio a Sócrates una de las posibles formas de cumplir su sentencia es el destierro, aunque sabemos que fue rechazado por él. Cfr. Platón, *Apología* [trad. de Julio Calonge], Madrid, Gredos, 2010, 37a.-37e.

No obstante, el destierro en la cultura romana, como mencionamos líneas atrás, fue un castigo que adquirió un sentido político⁶¹. De este modo, Birgit Mertz-Baumgartner afirma que “son considerados como exiliados o refugiados todas las personas forzadas a dejar sus países por motivos políticos.”⁶² Sin embargo, el exilio desde una dimensión antropológica y experiencial atañe a la “separación de una persona de la tierra en que vive.”⁶³

Por ello, cuando una persona es exiliada también puede considerarse que está desarraigada, emigrada, desterrada, expatriada o trasplantada por ser sinónimos del acto de exiliarse⁶⁴. Precisamente es dentro de este contexto de destierro que el pueblo judío nace en el exilio, como veremos más adelante, no por castigo sino por elección⁶⁵. Judíos que reconocen ser y se asumen a sí mismos como “extranjeros en tierra extraña, como cautivos en manos de otros poderes políticos y sociales. En ese sentido, de una forma extensa, podemos vincular exilio y cautiverio.”⁶⁶

⁶¹ La literatura grecolatina ofrece una perspectiva del exilio como práctica punitiva en el imperio romano. En este sentido encontramos a autores como Plutarco que escribe *Sobre el destierro* desde lo que él imagina para consolar a quienes viven esta situación: “Sin embargo para una planta existe un terreno más favorable que otro, en el que se cría y crece mejor, mientras que ningún lugar puede arrebatar a un hombre la felicidad como tampoco la virtud ni el entendimiento”. Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* [trad. de Rosa María Aguilar], t. VIII, Madrid, Gredos, 1996, 17, 607f. Asimismo, a autores como Ovidio que escribió en *Tristes* sobre su propio exilio permaneciendo desterrado: “Heme aquí: aunque me veo privado de la patria, de vosotros y de mi casa y me han arrebatado todo lo que se me pudo quitar, yo mismo me acompaño, sin embargo, y disfruto con mi propio talento: el César no pudo tener ningún derecho sobre él”. Ovidio, *Tristes* [trad. de José González Vázquez], Madrid, Gredos, 1992, III, 7, 45-49.

⁶² Birgit Mertz-Baumgartner, “Introducción. Experiencias de exilio y procesos de transculturación. ¿Dos perspectivas de una misma realidad?”, en Birgit Mertz-Baumgartner y Erna Pfeiffer [edits.], *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación (1970-2002)*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 11-12.

⁶³ Silvana Rabinovich, “‘Exilio domiciliario’: Avatares de un destierro diferente”, en *Athenea Digital*, México, vol. 15, núm. 4, 2015, pp. 329-343. Disponible en línea: <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1572>>, consultado el 7 de abril de 2016.

⁶⁴ Cfr. *Idem*.

⁶⁵ “La saga genealógica del pueblo eterno no comienza, a diferencia de las de los pueblos del mundo, por la autoctonía. [...]. El padre de Israel, en cambio, fue un emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrará. Y el pueblo se convierte en pueblo, tanto en la aurora de su tiempo primigenio como, más adelante, en la luz clara de la historia, en un exilio”. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* [trad. Miguel García-Baró], Salamanca, Sígueme, 2006, p. 357.

⁶⁶ Xabier Pikaza, “Exilio”, en Xabier Pikaza y Abdelmumin Aya, *Diccionario de las tres Religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Navarra, Verbo divino, 2009, p. 394.

Así, la experiencia de exilio del pueblo judío encuentra resonancia con el destierro de otros seres humanos “«trasplantados» por la fuerza a otros lugares o condenados a vivir errantes e inseguros (incluso en su propia tierra).”⁶⁷ Sin embargo, el exilio judío en comparación con el destierro de otros pueblos tiene una particularidad que lo hace único en la historia universal.

Es un pueblo que, representado en la persona de Abraham, después de un mandato divino decide ir al exilio para romper con la noción del destierro conocido hasta entonces, y así poder encontrarle un nuevo sentido a través de la hospitalidad. Por esto, la vida en exilio será una de las características que distinguirá a los judíos como pueblo, y esto será un elemento central en la tradición judía que no está libre de tensiones, según vemos en otros exilios posteriores.

No obstante, el pueblo judío supo aprovechar este momento de fractura o crisis, como afirman los cabalistas, para reafirmar su identidad de pueblo diaspórico convirtiéndose en “«cautivos triunfadores», que han descubierto, cultivado y expandido su propia identidad en la derrota y el exilio.”⁶⁸ Es así que el destierro judío puede considerarse como un acto de resistencia frente a los pueblos dominadores.

En otras palabras, la diáspora es paradigma de resistencia creadora porque favorece a ver la otra cara del exilio sin negar la experiencia de sufrimiento y dolor que trae consigo el destierro. Por ello, los judíos en exilio son “portadores de una experiencia de llamada y universalidad, por encima de los poderes dominantes”⁶⁹ a la recepción del extranjero en tierra extraña, es decir, al llamado de la hospitalidad o acogida para el exiliado.

La palabra humana no es un ruido individual variable más o menos musicalizado por la intención de su entonación, y no es solamente un medio de buen entendimiento, de reconciliación entre los hombres; es una llamada personal punzante destinada a hacernos salir de nosotros mismos, de nuestro país, de nuestra parentela, para sobrepasarlo todo hacia el Amor.⁷⁰

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibidem*, p. 395.

⁷⁰ Louis Massignon, *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica* [trad. de Jesús Moreno Sanz], Madrid, Trotta, 1999, p. 103.

De este modo, el llamado a la responsabilidad por el exiliado expresado en el gesto de la hospitalidad para con él es la primera enseñanza de otras más que deja la experiencia del exilio; responsabilidad que surge de la “renuncia al ‘encierro’ del ‘nosotros’ en la búsqueda de una universalidad que cobije a la humanidad extraviada.”⁷¹ Esto implica traer de vuelta a casa al exiliado, es decir, a quien no tuvo otra posibilidad de vida que vivir el destierro porque nosotros lo confinamos a habitar ahí.

No obstante, es necesario hacer notar que precisamente el exiliado desde su permanecer y habitar en la periferia a donde ha sido relegado, él ha tenido la capacidad, pese a su condición de vida precaria e inclusive deshumanizada, de construir “un mundo capaz de reconocer su unidad en su propia diversidad, un mundo donde las diferencias nunca son irreductibles, donde siempre se puede captar algo de uno mismo en los otros y enriquecerse junto con ellos.”⁷²

Pero, ¿cómo puede esto ser posible si la imagen del exilio que concebimos implica soledad, sufrimiento y dolor ante el desenraizamiento de la tierra sobre la cual el hombre se sostiene? La respuesta es paradójica en sí misma dado que la “percepción visual del exilio está hecha de imágenes contradictorias que superponen miseria y esplendor, tragedia y felicidad.”⁷³ Así, el exilio es una dialéctica conformada por diversas experiencias que buscan hacer tangible la dignidad de todo ser humano en su tránsito por el mundo.

Los exiliados siempre son desterrados, vagabundos que perdieron su mundo, es decir, sus bienes, su trabajo, su medio, sus costumbres, sus certezas, sus esperanzas y, a menudo, sus amigos. [...] Los exiliados son también, tal como un Ulises moderno, viajeros, ciertamente viajeros a la fuerza, pero viajeros a pesar de todo, sensibles, si no forzados, al descubrimiento y al enriquecimiento que se desprende de su encuentro con una nueva realidad.⁷⁴

⁷¹ Mauricio Pilatowsky, *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México, FES Acatlán UNAM-Plaza y Valdés, 2008, pp. 13-14.

⁷² Enzo Traverso, “Prólogo”, en *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán* [trad. de Silvana Rabinovich], México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM-Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004, p. 5.

⁷³ *Ibidem*, p. 6.

⁷⁴ *Idem*.

Precisamente es el nuevo posicionamiento de los exiliados que permite desarrollar otra forma de percibir el mundo; un mundo que se descubre a través de la sensibilidad, en el caminar junto al Otro hombre⁷⁵, donde compadezco mi sufrimiento en el sufrimiento de quien es compañero de camino. De aquí surge la innovación de ver el exilio desde otra perspectiva que no sólo sea dolor sino un privilegio, privilegio que no cualquiera está en condiciones de asumir sino sólo aquél que puede poner la mirada propia en lo que nadie está dispuesto a ver:

Los exiliados, en tanto extranjeros, desarraigados y marginales, pueden escapar a numerosas coacciones –institucionales, políticas, culturales, psicológicas- que se desprenden de un contexto nacional en el cual están insertos sin pertenecer a él. Esta mirada algo desfasada, puede volverse una ventaja: permite ver lo que otros no ven. Este “privilegio” ya había sido teorizado por Georg Simmel, en el comienzo del siglo, cuando él definía al *extranjero* (*Fremde*), por oposición al simple viajero, como “el huésped que se queda”: una figura de alteridad que no cesa de confrontar dos culturas, la suya y la del país que lo acoge.⁷⁶

Por esto, el *privilegio epistemológico del exilio*, en palabras de Enzo Traverso, es el legado que el ser humano en exilio deja a la humanidad, privilegio marcado por la capacidad de con-sentir junto al Otro la experiencia de dolor frente al reconocimiento de no saberse dueño siquiera del lugar que lo sostiene. Por tanto, el exiliado “está mejor posicionado para tener una visión crítica, anticonformista, que escapa a las convenciones y a las ideas aceptadas. [...] Porque el exilio crea la condición de esa mirada otra que puede ser particularmente penetrante.”⁷⁷

⁷⁵ “Levinas suele distinguir *l'autre* de *l'autrui*. Usa el primero (*l'autre*) cuando habla del ‘otro’ en forma abstracta (por ejemplo, cuando habla de la dialéctica de lo idéntico y lo otro), y se vale del segundo (*l'autrui*) para referirse al otro como persona, el otro ser humano. Levinas no siempre es consistente en su propia terminología, pero podemos inferir lo que quiere decir por el contexto. Algunos traductores al inglés han tratado de marcar la diferencia poniendo ‘Otro’ con mayúscula cuando traducen *l'autrui*”. Richard J. Bernstein, “Levinas: El mal y la tentación de la teodicea”, en *El mal radical. Una indagación filosófica* [trad. de Marcelo G. Burello], Buenos Aires, Lilmod, 2004, p. 236. Asimismo, Véase Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [trad. de Daniel E. Guilloit], Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 62-63.

⁷⁶ E. Traverso, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 10. Por esto, “[Ser exiliado o *paria consciente*] les llevó a construir una mirada crítica *sui generis* sobre ciertas situaciones que había traído consigo la Modernidad. Su marginalidad los situaba en una superioridad epistemológica por encima de las ideas preconcebidas y puntos de vista establecidos por la ideología dominante”. Karla Alejandra Hernández Alvarado, “La banalidad del mal en un mundo tecnológico. Una reflexión desde la teoría del juicio arendtiana”, tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017, p. 36.

Así, el exilio judío puede tener dos lecturas diferentes y contrapuestas desde una postura dialéctica⁷⁸. La primera radica en la situación desgarrada que “marca una distancia fundamental con el origen, una nostalgia por el lugar a donde remiten los recuerdos”⁷⁹, experiencia que no podemos negar. La segunda tiene que ver con el modo en que los seres humanos pueden redimirse a sí mismos y a la humanidad ensimismada. Esto es a partir de la negación del Yo solipsista en el reconocimiento de ser relacional frente a un *Tú*, siguiendo a Martin Buber, o la ruptura del *Mismo* ante el *Otro* que sale al encuentro de acuerdo con Emmanuel Levinas, según veremos más adelante.

De este modo, los judíos como pueblo en exilio tienen que enseñar a la humanidad a no crear fronteras sino lazos humanos que permitan la apertura y el reconocimiento al Otro hombre que camina desterrado. Israel es el pueblo encomendado, por tradición cultural religiosa, para hacer válido el precepto de hospitalidad o acogida al desterrado porque cobra sentido dicho precepto desde la experiencia propia de exilio:

El pueblo de Israel nació de la dispersión y es en ella en la que se funda y fundamenta. De la dispersión fue elegido el hombre que luchaba contra los ídolos para que Dios pacte con él por su unicidad y reconocimiento (Abraham). Doce tribus conforman el pueblo-de-Dios, de esta manera, también se diversifica y dispersa el pueblo judío hacia dentro suyo.⁸⁰

De aquí la importancia de Abraham porque de él y por él es que nació el pueblo judío al manifestar su fe en un solo Dios. Por ello, la insistencia sobre la idea de que Abraham llevó a su pueblo al exilio por elección mas no por castigo porque

⁷⁸ “El exilio puede ser y, efectivamente, ha sido experimentado como una disolución, como una fractura, como un dolor irreparable en la condición humana. El exilio probablemente haya sido y siga siendo uno de los núcleos donde más dolorosamente se expresa la violencia de lo político. [...] Pero, al mismo tiempo –y a eso apunto; lo veremos más adelante con mayor detenimiento-, el exilio, en cierta tradición judía, constituye también la posibilidad de la fe, de la interrupción de una repetición; guarda una posibilidad. Literalmente, podríamos pensarlo como una experiencia histórica cargada de consecuencias y descubrimientos. Más allá del desarraigo, del desgarramiento que implica el exilio, la vida en el exilio, los diversos exilios, han significado también cruce de fronteras, cruces culturales, encuentro de lenguas. [...] Pero también hay un punto que es esencial, que es la ‘donación’”. Ricardo Forster, “Introducción”, en Ricardo Forster y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 25-26.

⁷⁹ M. Pilatowsky, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁰ Emmanuel Taub, *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008, p. 35.

Dios le pide a Abraham dejar todo y en él radica la decisión de aceptar o no. Pero, ¿cómo sucedió esto? ¿Qué tiene de particular Abraham que Dios halló gracia en él? Quizás estas interrogantes nos conduzcan a descubrir la identidad de Abraham y por qué Dios confió en él para ser simiente de su pueblo.

En este sentido, no se debe olvidar que Abraham, al aceptar el exilio que Dios le pide, se convierte en el primer patriarca del pueblo de Israel porque creyó en la palabra de Dios manifiesta en las promesas de la alianza pactada. Por esto, es que él decide ir al exilio junto con su pueblo y se convierte en *padre del exilio* porque inicia una nueva forma de vida, la de no echar raíces.

Así, el pueblo judío se conforma como un pueblo de paso, un pueblo itinerante que camina motivado por las promesas de Dios en búsqueda de un lugar de reposo. No obstante, dicho lugar adquiere un carácter temporal debido a las diferentes tensiones que encierra consigo la experiencia del asentamiento frente a la vida en exilio. Esto, porque si bien el pueblo se estableció en lugares específicos como leemos en la Torá, no fue labor fácil dado que causó discusiones entre el mismo pueblo y problemas con quienes ya estaban establecidos ahí, propiciando de este modo nuevos exilios.

1.2 De tribu nómada a pueblo en exilio

Desde el presunto histórico comienzo de la humanidad, unos cinco millones de años aproximadamente⁸¹, los seres humanos se vieron en la necesidad de desplazarse de un lado a otro para conseguir alimento, refugio, compañía y seguridad, en pocas palabras, satisfacer sus necesidades básicas para no perecer. Así, esta característica constitutiva de su naturaleza hizo que se convirtieran en seres en tránsito, es decir, hombres nómadas.

⁸¹ “Para algunos investigadores, el mundo existe desde hace trece mil millones de años o más. Es posible que haya seres humanos en nuestro planeta desde hace millón y medio de años; hombres primitivos que surgieron del reino animal mediante la mutación y la selección, seres que caminan erguidos (*homo erectus*). En consecuencia, el 99,9% de la historia de la humanidad sería historia primitiva, una historia sin escritura, sin nombres de un pueblo o de una religión, de un dirigente político o religioso”. Hans Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro* [trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera y Gilberto Canal Marcos], Madrid, Trotta, 2007, p. 19.

Por esto, podríamos considerar que los primeros pobladores fueron emigrantes o al menos asumieron tal condición porque “marcharon de su pueblo, región o país para establecerse en otro”⁸² convirtiéndose en extranjeros al caminar en búsqueda de mejores medios de vida. Sin embargo, la mayoría de estos emigrantes no fueron bien vistos o recibidos por los grupos humanos asentados en las prósperas zonas geográficas. La razón era simple, por ser ajenos es decir, extraños a ellos⁸³.

No obstante, esta condición de movilidad trajo algo positivo pues los seres humanos al caminar y desplazarse de un lado a otro llevaban algo de sí que se enriquecía en el encuentro con otros seres humanos. En este sentido, el encuentro propició que las formas de vida manifiestas en la cultura entraran en contacto con otras en los centros expansivos o difusivos donde se realizaba la vida social. Ahí, las formas de vida se confrontan, “dialogan o integran paulatinamente con las culturas sedentarias ya constituidas y con un grado mayor de evolución cultural.”⁸⁴

Así, podemos constatar este choque cultural o proceso de aculturación en los pueblos establecidos en las estepas y desiertos euroasiáticos de la península arábica⁸⁵. Por esto, es que ahora centramos nuestra atención en la península arábica por ser “un camino transitable, que conduce a países admirablemente fértiles. Arabia es el centro del mundo semita que, como una masa en ebullición,

⁸² “Emigrar”, en María Moliner, *Diccionario de uso del español. A-I*, Madrid, Gredos, 2007, p. 1125.

⁸³ Precisamente, los seres humanos que se establecieron en zonas geográficas ajenas a ellos; aunado a la diferencia y extrañeza de los residentes, fueron los primeros en vivir el exilio al ser expulsados de su propia tierra o por los que la habitaban antes de que llegaran ellos. Véase S. Rabinovich, “Exilio domiciliario: Avatares de un destierro diferente”, en *Athenea Digital*, México, vol. 15, núm. 4, 2015, pp. 329-343. Disponible en línea: <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1572>>, consultado el 7 de abril de 2016.

⁸⁴ Enrique D. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969, p. 5.

⁸⁵ “Sólo desde hace apenas 10.000 años, desde el gran cambio del Neolítico, existe –junto a los cazadores, pescadores y recolectores- un número creciente de agricultores y ganaderos sedentarios, personas que crearon culturas campesinas en sus lugares de residencia fijos, con importantes consecuencias sociales: afán de posesión de tierras, aparición de la propiedad privada, la posibilidad de hacer <<guerras justas>>. Comienza a tomar forma la dominación de unos pocos sobre la mayoría. El paisaje natural empieza a convertirse en paisaje cultural. De las aldeas nacen las urbes. La ciudad más antigua del mundo conocida hoy (junto con Çatal Hüyük, en Asia Menor) se encuentra en terrenos protobíblicos. Me refiero a Jericó, emplazada en el valle del Jordán y cuyas murallas datan, según las investigaciones con el radiocarbono, del año 6.800 a.C.”. H. Küng, *op. cit.*, pp. 19-20.

se desborda rebalsando sus fronteras”⁸⁶ pese a no ser una región de cultura estable (véase anexo figura 1):

Los pueblos semitas de las zonas esteparias y desérticas de la gran península arábiga habitaron habitualmente en Mesopotamia, en Siria, en Egipto y llegaron hasta Etiopía. [...]. Al sudoeste hay una zona fértil para la agricultura, Asir Yemen, e igualmente al sudeste, Omán. La ciudad de Medina está junto a unos oasis, y la Meca, en el extremo norte del Yemen. Sus habitantes, desde el Paleolítico, fueron nómadas, y en el Neolítico se transforman lentamente en pastores beduinos de camellos y cabras. Su alimento fue la leche de camello, los dátiles, [y] algunos quesos.⁸⁷

Además, las altas temperaturas del desierto forjaron en los pueblos semitas un carácter fuerte, y al mismo tiempo noble, fiel y altruista. Sin embargo, recientes descubrimientos aseguran que la mayoría de estos pueblos no eran originarios de la península arábiga sino inmigrantes de otras áreas próximas. Esto hace pensar que los pueblos inmigrantes fueron abiertos a las nuevas formas de vida recién descubiertas lo que favoreció el proceso de aculturación, hecho que incidió en el reconocimiento de saberse miembros de la cultura recién acogida.⁸⁸

Ahora bien, hemos hablado de pueblos semitas pero, ¿a qué se debe dicho término? o ¿a qué o quiénes nos referimos cuando aludimos dicha locución? Con base en estudios recientes de la antropología cultural encontramos que el vocablo semita⁸⁹ alude a “Sem, nombre del patriarca bíblico del que desciende la familia semita, la familia etnográfica que comprende principalmente a los asirios, caldeos, hebreos y árabes, y a los individuos de ella, así como a sus lenguas.”⁹⁰

Asimismo, “[aunque] no suele hablarse de ‘semitismo’ sino de ‘antisemitismo’. [...]. Tanto la descendencia de Isaac como la de Ismael provienen de Abraham. Siguiendo la narración bíblica, semitas son los descendientes de

⁸⁶ Marie-Joseph Lagrange *apud* E. D. Dussel, *El humanismo semita...*, p. 5.

⁸⁷ E. D. Dussel, *El humanismo semita*, p. 6.

⁸⁸ *Cfr. Idem.*

⁸⁹ “Gil Anidjar se propone explorar ‘la hipótesis semítica’, es decir, el momento de la invención de los semitas, en un cruce discursivo de historia con raza y religión. Esta filiación dio lugar a lo que hoy conocemos como ‘el/lo judío, el/lo árabe’”. Silvana Rabinovich, “Heteronomía y ‘Semitismos’”, en Dora Elvira García G. [coord.], *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas. Horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa, 2011, pp. 171-172.

⁹⁰ “Semita”, en María Moliner, *Diccionario de uso del español. J-Z*, Madrid, Gredos, 2007, p. 2686.

Sem, uno de los tres hijos de Noé⁹¹: “Cuando Noaj (Noé) tenía quinientos años, engendró a Shem, Jam y Iafet. [...] Y de ellos se separaron las naciones de la tierra tras el Diluvio.”⁹²

Por esto, Enrique D. Dussel interpreta en la biblia que existe un vínculo inmediato entre los judíos con sus antepasados, en específico Sem. Por consiguiente, no se puede olvidar a los diferentes pueblos que también forman parte de la estirpe de Sem y que por ello son reconocidos como pueblos semitas: “a) orientales: los acadios (o asirios-babilónicos), b) occidentales: los amorreos (ugaríticos, cananeos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), los árabes, himaritas y etíopes.”⁹³

Así, a pesar de la condición nómada de estos pueblos no se debe olvidar la recurrente obstinación de algunos de ellos por someter a pueblos cercanos, pueblos sedentarizados por el desarrollo agrícola, actividad que con el paso de los años propició la edificación de grandes civilizaciones. Sin embargo, la particularidad semítica de pastor o beduino nómada permanecerá en la memoria colectiva como seres humanos del desierto. De este modo, olvidar la historia es desconocer las raíces que nutren y sobre las que se sustenta el pueblo, un pueblo que remite al desierto:

[Por este tipo de consciencia] se elevarán los profetas para criticar la riqueza, la corrupción, el desorden de la comunidad urbano-agrícola. Podemos decir que, en la medida en que dichos pueblos se “instalan” como sociedades urbano-agrícolas, pierden su poder profético y su mensaje original. Quizá justamente por esta condición el pueblo hebreo, como lo veremos, guardará y desarrollará celosamente su “profetismo” en los periodos en los que es fiel a su condición nómada de hombre del desierto⁹⁴.

⁹¹ S. Rabinovich, *Heteronomía y “Semitismos”*, p. 170.

⁹² Génesis 5, 32; 10, 32. La traducción de *La Torá* utilizada es de Daniel ben Itzjak [edit.], *La Torá* [trad. Daniel ben Itzjak], Barcelona, Ediciones Martínez Roca (Grupo Planeta), 1999. De ahora en adelante utilizaremos esta traducción para consultar los libros del Pentateuco.

⁹³ E. D. Dussel, *El humanismo semita*, p. 6.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 7.

En este sentido, los hombres del desierto o semitas⁹⁵ forjan una cultura propia con base en la aculturación de los diversos pueblos con los que entran en diálogo. Por ello, la labor de la filosofía de la cultura es propiamente el análisis de dicho diálogo para determinar los elementos que definen a la comunidad a través de su conciencia colectiva.⁹⁶

Por esto, no debemos perder de vista la singularidad de este pueblo nómada o seminómada llamado *Habiru* o *Appiru*, según fuentes escritas “sumerias, egipcias, acacias, hititas, mitanias y ugaríticas (datadas, aproximadamente, desde antes de 2000 a.C. hasta alrededor de 1200 a.C.)”⁹⁷ de la Edad de Bronce tardío. Dichas fuentes coinciden en señalar a estos hombres como “un grupo de gentes de estirpe al parecer semítica que pululaban por extensas áreas marginales de la Mesopotamia nororiental y el Creciente Fértil, desde las fronteras de Egipto, Canaán hasta Irán. [...]. [Así] se ha pretendido identificarlos como los primeros *hebreos*”⁹⁸:

[Ellos son] un pueblo diminuto que se asentó inicialmente en un país diminuto en la zona central sirio-palestina del <<creciente fértil>> de las antiguas regiones de cultivo que iban desde el Golfo pérsico hasta el valle del Nilo, en una región de 150 kms. de ancho, con franjas de tierras de cultivo montañosas y que desciende lentamente por el Este hasta el desierto sirio-árabe mientras limita por el Oeste con el Mar Mediterráneo. En el medio tiene una profunda hendidura geológica ocasionada por la <<Fosa siria>> que discurre por el valle del Jordán y el Mar Muerto (la zona más baja de la Tierra, con sus casi 400 metros bajo el nivel del Mediterráneo) hasta Egipto, incluso hasta los lagos del África central, donde se han descubierto los restos humanos más antiguos.⁹⁹

Por tanto, la historia del pueblo hebreo inicia en el Valle del Jordán y las montañas de Samaria y Judea donde se asentaron “un grupo de tribus procedentes en primer lugar de Aram. El [Padre elevado] Abraham era

⁹⁵ “Individuos de un grupo étnico originario de Asia occidental que engloba, entre otros pueblos, a los árabes y los hebreos”. “Semitas”, en Manuel Seco, Olimpia Andrés y Gabino Ramos, *Diccionario del español actual*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1999, p. 4071.

⁹⁶ Cfr. E. D. Dussel, *El humanismo semita*, p. 7.

⁹⁷ Meritxell Blasco, “Hitos más importantes de la historia del judaísmo”, en Juan José Tamayo-Acosta [dir.], *Judaísmo, Cristianismo e Islam: Tres religiones en diálogo*, Madrid, Dykinson, 2010, p. 16.

⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹ H. Küng, *op. cit.*, p. 34.

descendiente de la familia de Terakh que había emigrado de Ur a Hasan.”¹⁰⁰ De este modo, se sigue que Abraham era un hombre del desierto y que por su condición de nómada caminó bajo el intenso calor del sol guardando en el corazón la esperanza de mejorar las condiciones de vida de los suyos y las propias.

Por ello, Abraham “condujo sus rebaños en tierra de arameos.”¹⁰¹ Esto habla de la movilidad del pueblo de Abraham, de la no adherencia a un lugar, a pesar de haberse establecido temporalmente en el valle del Jordán y las montañas de Samaría y Judea. Sin embargo, tiempo después el pueblo hebreo enfrentaría diferentes problemas, principalmente la sequía y por consecuencia la hambruna, motivo por el cual irían a Egipto en tiempos de Jacob¹⁰², de quien proceden las doce tribus de Israel.

Así, puede observarse cómo los hebreos son parte de una numerosa estirpe de pueblos nómadas llamados en su conjunto semitas y cómo de esta familia semítica nace el pueblo hebreo o el judaísmo primitivo. Precisamente, la importancia de poner de manifiesto los orígenes del pueblo judío reside en la relevancia que adquiere Abraham, el hombre que proviene de una tribu nómada como hemos visto.

En el caminar por el desierto es que Dios sale al encuentro de Abraham. Dios “elige un hombre para que desde su semilla nazca su pueblo como un ejemplo de lo que será un orden moral, el valor de la justicia y la construcción de una idea, primera, de verdad.”¹⁰³ A partir de la elección de Abraham por parte de Dios es como puede comprenderse el sentido de un pueblo que nace y camina en el desierto. Un pueblo en exilio guiado por la primera verdad revelada a su patriarca Abraham, Dios mismo:

¹⁰⁰ E. D. Dussel, *El humanismo semita*, p. 17.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² “Los descendientes de Abraham, ya en el s. XIX a.C., se desplazan hacia Egipto (Jacob-Israel) ya que uno de los hijos de Jacob, José, disfruta de una posición; buscarán la supervivencia en el país del Nilo. Después de la invasión de los Hiksos (Ex. 1 y ss.) los israelitas pasarán a una situación de servidumbre posiblemente en el reinado de Tutmosis III”. M. Blasco, “Hitos más importantes de la historia del judaísmo”, en J. J. Tamayo-Acosta, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰³ E. Taub, *op. cit.*, p. 36.

Dice el *Midrash* que Teraj –padre de Abraham– era dueño de un almacén donde se vendían grabados. Un día lo deja a su hijo, que todavía era un niño, a cargo del local. Al regresar todo estaba destruido excepto las imágenes más grandes. El padre le pregunta a su hijo qué había sucedido, y el pequeño Abraham le responde que los ídolos más grandes se habían enojado y destrozado a los más pequeños. Cuando el padre le dice que un pedazo de arcilla es incapaz de destruir todo, Abraham le responde: “Entonces, ¿cómo puedes adorarla?”¹⁰⁴

En este sentido, la narración que presenta el *Midrash* resulta sugerente para entender el porqué de la filiación de Abraham a Dios. Es Abraham que reconoce plenamente en Yahvé la única Verdad primera; verdad otorgada en la revelación que es palabra inagotable de Dios; un Dios que exige y pide mucho pero es justo con quien permanece fiel a sus preceptos.

Por tanto, Abraham al dejarse persuadir por el imperativo de Dios “Vete de tu tierra”¹⁰⁵ acepta guardar fidelidad ante quien se le ha manifestado como Verdad Absoluta. De este modo, la acción de Abraham es manifiesta en el asumir su exilio, puesto que cumplir la palabra de Dios implicaba salir de la tierra, es decir, desenraizar la vida que había nacido de ella o si se prefiere cortar todo vínculo que ata a la tierra.

Así, pese a las implicaciones que trajo consigo la decisión del patriarca, este hecho se ha interpretado bíblicamente como la entereza de Abraham por su fe en Dios. Por esto, él caminó sobre el desierto motivado por la confianza en las promesas de Yahvé. Precisamente es dentro de este contexto que Abraham convencido de su fe en el Dios que lo desterró expresa el pacto establecido entre él y Yahvé como símbolo de fidelidad hacia Él.

Por ello, Abraham circuncida¹⁰⁶ su prepucio “porque el pacto no es, solamente, simbólico, el pacto es la marca en el hombre; en el hombre donde está

¹⁰⁴ Emil Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?: Una interpretación para nuestra época*, [trad. de Mariana Kosmal], Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2005, pp. 131-132.

¹⁰⁵ Génesis 12: 1.

¹⁰⁶ La importancia de la Circuncisión dentro de la tradición judía se debe a la manifestación de pertenencia al pueblo de Dios. Por esto, Emmanuel Taub afirma que “es la marca de la carne la que configura la identidad por exclusión de aquellos que pertenecen y aquellos que no pertenecen. El hombre del pueblo de Dios llevará el rasgo inscripto en el cuerpo. La importancia de la carne, la señal física que hace de un hombre, un hombre de Dios. Es la identidad del pueblo, propia, por la que el incircunciso queda excluido (borrado) de él. E. Taub, *op. cit.*, p. 40. Sin embargo, Silvana [34]

plantada la semilla de la vida del pueblo.”¹⁰⁷ Es así que la *Tradición de los Padres* no duda en señalar la importancia que tiene Abraham en la conformación de la historia del pueblo de Israel porque el patriarca es el antepasado común de los pueblos semitas que remite a la religión judía.

Por tanto, en sentido estricto, Abraham es el fundador y protagonista principal de la Historia de los Patriarcas y del Pueblo de Israel:

Quando Abram tenía noventa y nueve años, El Eterno Se le apareció a Abram y le dijo: <<Yo soy El Shadai; camina ente Mí y sé íntegro. Yo estableceré Mi pacto entre nosotros, y te incrementaré en forma extraordinaria>>. Abram se postró sobre su rostro, y Dios habló con él diciendo: <<En cuanto a Mí, éste es Mi pacto contigo: Serás el padre de una multitud de naciones; tu nombre ya no será Abram, sino Abraham, pues te he convertido en padre de una multitud de naciones [...]. Ratificaré Mi pacto contigo y con tu futura descendencia, por todas sus generaciones, como pacto eterno, de ser un dios para ti y para tu futura descendencia; y te daré a ti y a tu descendencia la tierra en la que habitas: toda la tierra de Canaán, en posesión eterna; y seré un Dios para ellos. [...]. Cortarán la carne de tu prepucio y ésa será la señal del pacto entre nosotros>>¹⁰⁸.

De este modo, la Torá enfatiza cuán importante es Abraham para “la historia, espiritualidad y teología de Israel y del judaísmo hasta nuestros días.”¹⁰⁹ Esto, porque el patriarca es el primero en exaltar la fe al confiar en el pacto hecho con Dios, es decir, Abraham cree en el proyecto que Dios tiene para él y su descendencia por lo que no duda en proyectar su fe como esperanza que aguarda la plenitud de la promesa.

Así, “el *pacto de reconocimiento* es el pacto de identidad mutua en donde Dios reconoce a su pueblo y lo marca, mientras que el hombre –a través de Abraham- reconoce a su Dios.”¹¹⁰ De ahí la predilección de Dios por Abraham al saberlo como hombre justo capaz de llevar a cabo su plan salvífico. En este

Rabinovich además de ver en el acto de circuncidar los prepucios la adherencia al pueblo de Dios también agrega que es un acto que otorga identidad personal pues la circuncisión tiene que ver con un segundo nacimiento que Dios otorga. Al momento de cortar el prepucio, el rabino llama por su nombre al recién circunciso y Dios imprime su huella en él. Por esto, es que Abram pasa a ser llamado Abraham y Sarai su esposa, Sara. Cfr. Silvana Rabinovich, “La huella en el nombre”, en *Nadja. Lo inquietante en la cultura*, Rosario, núm. 3, abril de 2001, pp. 49-61.

¹⁰⁷ E. Taub, *op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁸ Génesis 17: 1-5, 7-8, 11.

¹⁰⁹ H. Küng, *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁰ E. Taub, *op. cit.*, p. 42.

sentido, es interesante como la cábala presenta la alianza de Abraham con Dios pues afirma que Dios lo conoce incluso desde antes de su nacimiento.

Asimismo, el relato cabalístico muestra una doble alianza de Abraham con Dios. Por un lado, la circuncisión que otorga identidad al pueblo. Por el otro, la lengua santa como presencia de la voz de Dios que habla a su pueblo a través de los profetas y la Torá:

Y cuando Abraham, nuestro Padre, sobre él sea la paz, lo contempló, se lo miró, lo observó, lo entendió, lo trazó, lo diseñó, lo combinó y funcionó, se le reveló el Todopoderoso, bendito sea, se lo sentó en el regazo, le besó la cabeza y lo llamó <<mi amado>> [Is 41, 8]. Y creyó en Él y Dios se lo tuvo en cuenta como un mérito. [Gn 15, 6]. Y contrajo una alianza con él y su descendencia, y así le fue decretada la Gloria de Dios como está escrito: *Antes de haberte formado yo en el vientre de tu madre, te conocía* [Jr 1, 15]. Y contrajo con él una alianza entre los diez dedos de los pies, esto es, la alianza de la circuncisión, y entre los diez dedos de las manos, esto es, la alianza de la lengua santa. Y ató a su lengua las veintidós letras y el Santo, bendito sea, le reveló su misterio.¹¹¹

Por esto, el pacto entre Abraham y Dios es al mismo tiempo con el pueblo porque de Abraham nace la descendencia que conforma el pueblo de Dios. Además, el pacto no sólo es entre Dios y su pueblo sino de algún modo con todos los seres humanos, los del pasado y el porvenir, pues ellos estuvieron ahí frente a Dios en la persona de Abraham. “Por eso es necesario que incluya a los extranjeros (no-judíos), a los pobres, a los huérfanos y a las viudas. No es una cuestión de escritura solamente, sino también de lengua. Para que este pacto alcance su carácter universal.”¹¹²

De este modo, nace el pueblo judío, un pueblo que antes de ser pueblo era una tribu pero que por la gracia que Dios halló en él lo convirtió en su propio pueblo. Sin embargo, Dios no conforme con ello manifiesta la predilección por Israel a través del pacto que sella con Abraham. Así, la nueva alianza ofreció “estatutos y derechos, leyes morales justas, y una única divinidad”¹¹³ para el pueblo judío, pueblo que nacía en exilio.

¹¹¹ Manuel Forcano [edit.], *Libro de la Creación* [trad. de Manuel Forcano], Capítulo VI, 10, Barcelona, Fragmenta, 2013. p. 163.

¹¹² E. Taub, *op. cit.*, p. 48.

¹¹³ *Ibidem*, p. 47.

1.3 Abraham, Padre del exilio

Hoy en día el exilio es visto como “algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. La grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar.”¹¹⁴ Por esto, surge la necesidad de pensar el exilio como categoría o condición que atañe a la existencia humana. Es así que “la figura del exiliado adquiere categoría filosófica propia y se convierte en dimensión antropológica esencial de la condición humana.”¹¹⁵

En este sentido, se pone a discusión el exilio como destino y origen, o al menos eso parece suceder, donde el reconocimiento de la identidad personal y grupal se reafirma en la colectividad una vez que los seres humanos asumen la condición de exiliados como un destino personal¹¹⁶. Así, el pueblo judío es por antonomasia el pueblo del exilio quien, con base en la alianza, es llevado al desierto a vivir la experiencia del destierro bajo resguardo del cumplimiento de la promesa anunciada:

El Eterno le dijo a Abram: <<Vete de tu tierra, de tus familiares y de la casa de tu padre, a la tierra que he de mostrarte. Y Yo te convertiré en una gran nación; te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y tú serás una bendición. Bendeciré a aquellos que te bendigan, y al que te maldiga, lo maldeciré; y todas las familias de la tierra se bendecirán en ti>>. Y Abram se fue, como El Eterno le había mandado, y Lot fue con él; Abram tenía setenta y cinco años cuando se fue de Jarán. Abram tomó a su mujer Sarai y a Lot, el hijo de su hermano, y todas las riquezas que habían acumulado y las personas que habían logrado congregarse en Jarán; y se fueron en dirección a la tierra de Canaán y llegaron a la tierra de Canaán. [...]. Y Él le dijo a Abram: <<Sabrás con certeza que tus descendientes serán extraños en una tierra que no es la suya y los esclavizarán y los afligirán cuatrocientos años [...]>>.¹¹⁷

¹¹⁴ Edward Said, *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales* [trad. Ricardo García Pérez], Barcelona, Debate, 2005, p. 179.

¹¹⁵ José Luis Abellán, *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 57.

¹¹⁶ Cfr. Edmond Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen* [trad. de Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sánchez], Madrid, Trotta, 2000, p. 47.

¹¹⁷ Génesis 12: 1-5; 15: 13.

No obstante, a pesar de constatar el exilio de Abraham ordenado por Dios, previo a este suceso existe un exilio pre-originario¹¹⁸. En palabras de Silvana Rabinovich, el de “Teraj o Taréh (que era el padre de Abraham, Gén. 11:31) que fue con sus hijos de Ur de los Caldeos a Jarán en camino hacia Canaán. Se trata de un exilio anterior a la fundación de la nación (algo así como ‘antes del arraigo fue el exilio’).”¹¹⁹

Es así que Abraham antes de ser el gran patriarca de la fe ante todo fue un emigrante por ser “un extranjero y asentado.”¹²⁰ La condición de extranjero viene porque aceptó peregrinar en tierra extraña hasta el cumplimiento de la promesa y asentado porque adquirió una propiedad que lo hizo establecer su morada temporalmente en la tierra, la cual fue utilizada para el descanso de los restos mortuorios de su esposa Sara y más tarde los de él.

De este modo, Abraham y su pueblo fueron nómadas en un país sedentarizado por la práctica de la agricultura. La simiente abrahámica al vivir entre ciudades y aldeas fue llamada hebrea¹²¹ debido a su “estrato social o estilo de vida bajos. [Pues] con frecuencia se aplican esos términos a extranjeros, vagabundos, mercenarios, trabajadores por cuenta ajena o *outlaws* que, en ocasiones, pueden llegar a ocupar los cargos más elevados.”¹²² Con demasiada certeza este es el caso de Abraham.

¹¹⁸ “La familia de Abraham emigró de Ur, rica ciudad del sur de Mesopotamia (cuyo zigurat, dedicado al dios lunar Sin, fue excavado entre 1922 y 1934) y, partiendo de la ciudad de Jarán, enclavada en el norte de Mesopotamia, en el gran recodo del Eufrates, emigró a la tierra de Canaán siguiendo los pasos de otros muchos que se desplazaron de Mesopotamia y del desierto sirio-árabe en el segundo milenio antes de Cristo”. H. Küng, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁹ S. Rabinovich, *Heteronomía y “Semitismos”*, p. 173.

¹²⁰ H. Küng, *op. cit.*, p. 23.

¹²¹ “*Habiru* fue al parecer un término despectivo aplicado a las gentes no urbanas difíciles y destructivas que se desplazaban de lugar en lugar. No eran tribus de hábitos regulares, que emigrasen periódicamente con los rebaños según los ciclos de las estaciones, como todavía hoy hacen algunas en regiones de Asia Menor e Irán. Su cultura era superior a la de la mayoría de las tribus del desierto. [...]. A veces servían como mercenarios. Algunos ocupaban empleos en el gobierno. Eran servidores, o caldereros y buhoneros. Usaban asnos que se desplazaban en caravanas, o eran mercaderes. A veces adquirían considerable riqueza en la forma de rebaños y seguidores: en este caso, quizá intentarían acercarse, obtener tierras y formar pequeños reinados. Cada grupo de *habiru* tenía un jeque o jefe guerrero, que a veces podía desencadenar ataques incluso con dos mil hombres. [...]”. Paul Johnson, “Los israelitas”, en *La historia de los judíos* [trad. de Aníbal Leal], Barcelona, Zeta Bolsillo, 2006, p. 27.

¹²² Hans Küng, *op. cit.*, p. 24.

[Así,] la primitiva sociedad de los *hebreos*, que ya cita la Biblia, se articula en torno a la *tribu*, incluso a una suerte de confederación de tribus o anficiónía, de lo que se derivará toda una jerarquía y organización propia, con algunos aspectos que cristalizaron hasta nuestros días. Este grupo étnico *hebreo*, de muy bien definido carácter seminómada, se diferenciará de los de su entorno por una firme y radical concepción religiosa monoteísta y por el establecimiento de un pacto entre Dios y el primer patriarca, Abraham, quien ligado por un vínculo de fe, de Aquél recibirá la promesa de una tierra y la realidad de una descendencia.¹²³

Sin embargo, esto es posible porque Abraham, el Padre del pueblo de Israel, acepta asumir libremente la condición de ser “emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrará. Y el pueblo se convierte en pueblo, [...] en un exilio.”¹²⁴ Por tanto, el pueblo judío sólo es pueblo en la medida que reconoce sus orígenes en el exilio, lo cual permite reconocerse y asumirse como un pueblo diaspórico.

No obstante, esto no hubiera sido posible sin el pacto entre Dios y Abraham, alianza que no es personal sino con todo el pueblo, según vimos anteriormente, pues Abraham representa a las generaciones del pasado y a las del porvenir. En consecuencia, dicha acción originó la cultura religiosa hebrea por “la alianza con Dios y la donación de la Tierra”¹²⁵ pero sobre todo inauguró la cultura del destierro. Abraham al acatar la ley de Dios que le pide dejar su patria origina una nueva forma de vida, la cultura del no echar raíces¹²⁶.

Por ello, el pueblo hebreo que en la diáspora se conformará como judío es el pueblo del exilio y renunciar a la condición de exiliados es no reconocer y

¹²³ M. Blasco, “Hitos más importantes de la historia del judaísmo”, en J. J. Tamayo-Acosta, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹²⁴ F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 357.

¹²⁵ P. Johnson, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁶ “La elección de Abraham y sus descendientes para representar un papel especial en la providencia divina, así como la donación de la tierra, son inseparables en la presentación bíblica de la historia. Además, ambos dones son préstamos, no bienes raíces: los judíos han sido elegidos, y la tierra les pertenece por gracia y favor siempre revocables. Abraham es al mismo tiempo un ejemplo real y un símbolo perpetuo de cierta fragilidad y cierta ansiedad en la posesión judía. Es un <<extraño y un viajero>> y continúa siéndolo incluso después de elegido por Dios, incluso después de realizar una cuidadosa adquisición de la cueva de Macpelá. Esta incertidumbre de la propiedad se transmite a todos sus descendientes. Así, Dios dice a los israelitas: <<La tierra no puede venderse para siempre, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes>> (Levítico 25: 23)”. *Ibidem*, p. 33.

aceptar su origen, su historia marcada por la alianza con Dios¹²⁷: “Pues la tierra nutre, pero también ata; y cuando un pueblo ama el suelo de la patria más que la propia vida, se cierne de continuo sobre él el peligro de que [...] quede el suelo, lo más amado, y la propia vida del pueblo sea derramada sobre su superficie.”¹²⁸

De este modo, la no pertenencia a la tierra se exalta sobre el apego a ésta y el pueblo elegido por Dios se convierte en el eterno pueblo desterrado que reposa esporádicamente en tierras extranjeras:

El pueblo [...] tiene que empezar la peregrinación por el desierto cuyo final ya no lo vivirá la generación que ahora vive, la que estuvo al pie del Sinaí. Sólo la generación nacida después hallará el descanso en el santuario divino de la patria, tras concluir la marcha por el desierto. La fiesta de las Cabañas es, a la vez, la fiesta de la peregrinación y del descanso. En memoria de la larga marcha de otro tiempo, que llevó finalmente al reposo, se reúnen los miembros de la casa para un banquete festivo no en las habituales habitaciones de la casa, sino bajo un techo liviano y construido a toda prisa, por el que puede verse el cielo. Puede así recordar el pueblo que también las casas del día de hoy, por más que den la engañosa sensación del descanso y la segura morada, sólo son tiendas de campaña que permiten un descanso pasajero en mitad de la larga marcha por el desierto de los siglos. [...]. Por tanto, en ella se celebra la Redención nada más que como esperanza y certeza de la Redención porvenir. [...]. Así, pues, la fiesta de las Cabañas, fiesta del descanso del pueblo, llega al mismo tiempo a ser la fiesta de la esperanza suprema.¹²⁹

Por tanto, siguiendo el pensamiento de Franz Rosenzweig, el peregrinaje del pueblo judío cobra sentido bajo la idea de una esperanza infinita puesto que ésta nunca perece. La esperanza es el mismo Dios del relato bíblico que acompaña a su pueblo en el cumplimiento de su promesa al acordarse siempre de él en memoria del justo Abraham: “¿O alguna vez algún dios vino de forma milagrosa a tomar para sí una nación de en medio de una nación, con desafíos, con señales y

¹²⁷ “En este sentido, la negación del exilio [por parte del actual Estado de Israel, cimentado sobre la política sionista], ha significado la negación de la cultura judía de la diáspora y la tradición religiosa halájica. La conciencia nacional, presentada como la forma última de la historia judía, se basó en la negación de la cultura religiosa judía”. Por ello, “se puede resumir la conciencia sionista laica mediante la fórmula: <<Dios no existe, pero nos ha prometido esta tierra>>”. Amnon Raz-Krakotzkin, “Una théologie nationale-coloniale”, en *Exil et souveraineté: judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La fabrique éditions, 2007, p. 89. La traducción al español ha sido nuestra.

¹²⁸ F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 357.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 379-381.

con maravillas, y con guerra [...] como todo lo que El Eterno, vuestro Dios, hizo en Egipto delante de vuestros ojos?”¹³⁰

De este modo, es como se afirma el compromiso del Dios Eterno no sólo con Abraham sino con su simiente que habrá de recordar siempre la prueba a la que fue sometido para ser el Patriarca del pueblo de Israel¹³¹. Así, la promesa de Dios a su pueblo es eterna y arde como fuego inagotable¹³² porque Dios arde con él:

Alabado sea el que ha plantado en medio de nosotros la vida eterna. En el centro de la Estrella arde el fuego. Del fuego de este núcleo parten los rayos y manan fuera irresistiblemente. El fuego central tiene que arder sin pausa. Su llama ha de alimentarse eternamente de sí misma. No desea ningún alimento exterior. El tiempo ha de pasar rodando impotente ante él. Tiene que producir su propio tiempo. Tiene que eternizar su vida en la serie de las generaciones, cada una de las cuales produce a la siguiente y da, a su vez, testimonio de sus antepasados. [...]. Sobre la oscuridad del futuro arde el cielo estrellado de la promesa: Así será tu descendencia.¹³³

Por esto, los judíos recordarán la promesa de Dios, porque le dota identidad y sentido a su propia existencia como pueblo itinerante. Además, la presencia de Dios en la conformación de su historia es garantía de la predilección de Yahvé sobre ellos de entre todos los demás pueblos, por lo que el binomio exilio-promesa es motivación y redención en el caminar del pueblo.

Por tanto, Abraham más allá de ser el patriarca de un gran pueblo, es, fue y será por su fe el padre del exilio, el arquetipo histórico-religioso de la memoria que

¹³⁰ Deuteronomio 4: 34.

¹³¹ “El relato bíblico [en Génesis 22: 14 que narra el sacrificio de Isaac] tiene cabal sentido, porque Abraham, según sabemos por los archivos contemporáneos, provenía de un medio legal donde era obligatorio sellar un contrato o alianza con un sacrificio animal. La alianza con Dios era de tan enorme trascendencia que exigía algo más: un sacrificio del bienamado en el más cabal sentido de la expresión, aunque puesto que el objeto del sacrificio era un ser humano, se frustró, de modo que fue un acto válido, pero formal y ritual más que real. Se eligió a Isaac como ofrenda no sólo porque era la posesión más preciada de Abraham, sino porque, al amparo del acuerdo, era un don especial de Dios y continuaba perteneciendo al Creador, lo mismo que el resto de los dones ofrecidos al hombre. Este aspecto subraya el propósito entero del sacrificio, un recordatorio simbólico de que todo lo que el hombre posee viene de Dios y puede retornar a él”. P. Johnson, *op. cit.*, p. 32.

¹³² “El pensamiento judío [es] como un inagotable pensamiento del *fuego*”. Jacques Derrida *apud* Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo: y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 62.

¹³³ F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 355.

dará paso a “no sólo un concepto clave de la identidad del pueblo y del pensamiento judío sino una categoría fundamental de la filosofía universal”¹³⁴:

Abraham lleva la marca del extranjero eterno, de esa errancia, que sí tiene como una de sus figuras la promesa de una tierra, pero de una tierra que en verdad se está siempre moviendo, cuya importancia no es en sí misma la tierra sino la promesa. La dimensión de la promesa es un momento excepcional en la figura de Abraham. En este sentido, es el primer exiliado.¹³⁵

Así, el exilio de Abraham es relevante para la filosofía universal porque a través de la elección de no echar raíces, muestra el dinamismo de la vida, la vida que constantemente se transforma y recuerda su no estaticidad en el mundo. De este modo, la vida es vulnerabilidad pura porque está sujeta a los constantes cambios de la temporalidad en la que se encuentra. En otras palabras, la existencia de todo ser humano está amenazada por los peligros del mundo en la que se encuentra inmersa.

Precisamente, Abraham es el primer hombre en reconocer la fragilidad de su existencia y la asume no sólo para él sino para los suyos. A través de su *sí eterno a Dios* Abraham adquiere la consciencia de su finitud y en ese pacto acepta el cuidado de los otros en quienes reconoce la fragilidad que en él mismo habita. Así, el mutuo reconocimiento de saberse un pueblo vulnerable propicia la apertura a la responsabilidad del otro¹³⁶, es decir de quien camina junto a él en el exilio.

¹³⁴ Reyes Mate, *op. cit.*, p. 82.

¹³⁵ Ricardo Forster, “Entre Ulises y Abraham: Occidente y lo judío”, en R. Forster y D. Tatián, *op. cit.*, pp. 66-67.

¹³⁶ “Levinas utiliza dos términos diferentes para referirse al otro, a veces escribe ‘l’Autre’ y muchas veces ‘Autrui’. La traducción de la primera podría decirse que no ofrece dificultad, sin embargo, la segunda es problemática. ¿Por qué la palabra *autrui* es difícil de traducir? El término francés *autrui* (difícilmente) traducible por ‘el prójimo’ (porque para esto es más adecuada la palabra *prochain* que connota proximidad); cuando se presenta precedido por la preposición ‘de’, *d’autrui*, significa ‘ajeno’. [...]. Aquí sería interesante relacionarlo al paralelo hebreo *zulat* que es tanto un sustantivo como una preposición. Como sustantivo denota a la otra persona, normalmente traducida por ‘el prójimo’. Sin embargo, como preposición o palabra de relación, significa ‘sino’ o ‘sólo’ (por ejemplo no queda *sino [solamente]* tal cosa), ‘fuera de’, ‘sin’, es decir, que este vocablo tiene la característica de la *separación* del término al que refiere, su distinción a fuerza de excluir lo demás, el contexto”. Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, pp. 147-148. Asimismo, Véase Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [trad. de Antonio Pintor [42]

Por esto, el exilio judío si bien deja un legado cultural inserto en una tradición religiosa: identidad por la circuncisión, la Torá, el Sabbat, las diferentes fiestas del año litúrgico, entre otros, también ofrece una cultura ética que se sustenta en el exilio, presente en el sentido de la responsabilidad por el otro. Esta preocupación será patente en los diversos tratados del Talmud como consecuencia de la exégesis en la lectura de la Torá¹³⁷ donde Dios demanda cuidado y protección para todo caminante en tierra extraña.

Es así que los judíos se reconocen como pueblo religioso, pero además ético. A través del cumplimiento de la legislación de Dios, el pueblo está en camino a la santidad en la predilección de saberse elegidos, testigos de la eternidad, de Dios. Por ello, los judíos se convierten en modelo de pueblo sin tierra porque son llamados a vivir la hospitalidad como forma de vida. En la hospitalidad hacia el Otro hombre implícitamente nos acogemos a nosotros mismos para no olvidar nuestra propia vulnerabilidad.

Por tanto, el exilio de Abraham enseña a “asumir la responsabilidad individual por el otro dado que es la esencia misma de la religión judía”¹³⁸, según hemos visto. Asimismo, interpretando el pasaje de la Torá que afirma que el ser humano es creado a imagen de Dios, no podemos rechazar al exiliado porque es una “vida humana creada a imagen de Dios, precepto fundamental de la ética judía.”¹³⁹ Por consiguiente, ser indiferente al exiliado es ir contrario a las enseñanzas del judaísmo y a Dios mismo.

Ramos], Salamanca, Sígueme, 1995, p. 148. Por tanto, de ahora en adelante para referirnos a *'l'Autrui'* será “el otro o los otros” así como “el Otro hombre” que expresa la alteridad en la persona del pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero. En otras palabras, el rostro del otro.

¹³⁷ Nunca la lectura de la Torá es individual sino compartida, impregnada de un sentido comunitario, porque se lee para el otro en voz alta para que la propia voz resulte extraña. Así el lector sólo presta su voz para hacer escuchar la voz de Dios a través de su lengua y el mensaje pueda ser escuchado por quien lo acoge. Este es otro ejemplo de Heteronomía al dejar el lugar de preeminencia o enunciación para el otro que la tradición judía reconoce en el imperativo de lectura *bejavruta*: “en compañía”, “en amistad”. Cfr. Silvana Rabinovich, “Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía”, en *Acta Poética*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, núm. 1-2, 2005, pp. 93-120.

¹³⁸ Cfr. P. Johnson, “El Judaísmo”, en *La historia de los judíos* [trad. de Aníbal Leal], Barcelona, Zeta Bolsillo, 2006, p. 104.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 187.

En este sentido, el exilio judío representado en la persona de Abraham muestra el camino para enseñar a la humanidad cómo debe tratar a todo hombre que camina desterrado. Además, el exilio demanda abrir caminos para contrarrestar la indiferencia porque es un llamado a la responsabilidad y atención del otro que casi siempre encuentra hostilidad en su caminar por el mundo, un mundo frío que le ha negado todo por su condición de desplazado dejándolo en lo más frágil de su existencia, vida.

Por esto, es importante no olvidar que todo ser humano es Vida, es decir, vulnerabilidad pura. Así, es una invitación a reconocer, a partir de la vida, la vulnerabilidad de la condición humana para ceder el lugar al otro pues “cada hombre es un símbolo de toda la humanidad, y quien destruye a un hombre destruye en cierto sentido el principio de la vida, del mismo modo que, si salva a un hombre, rescata a la humanidad.”¹⁴⁰

Es así, entonces, que el exilio de Abraham es origen de una tradición y cultura ética que puede comprenderse a través del cuidado de la vida. Por tanto, no debemos olvidar que la legislación judía carece de sentido sino incide en el bienestar del prójimo. Por ello, el pueblo judío expresará esta opción al procurar que todo humano viva una vida digna puesto que reconocen la vulnerabilidad de los otros con base en su propia vulnerabilidad.

De este modo, el exilio abrahámico puede interpretarse como un concepto cultural porque pareciera estar presente no sólo en la biblia sino en otras tradiciones y culturas como el Islam o el Cristianismo que reconocen en el patriarca el inicio de una nueva forma de posicionarse en el mundo a través de la experiencia del exilio¹⁴¹. No obstante, la importancia de Abraham para el judaísmo

¹⁴⁰ Sanedrín 4: 5 *apud Ibidem*, p. 189.

¹⁴¹ Asimismo, Abraham es considerado en los tres monoteísmos como un santo intercesor. Por ejemplo, la Torá presenta tres momentos en que, apelando a la justicia, el patriarca Abraham intercede por su simiente ante Dios: 1. En la destrucción de Sodoma, 2. frente al exilio de Ismael en el desierto y 3. en el monte Moria por Isaac. Justo por esto, la tradición islámica considera a Abraham el primer *abdāl* por ser un santo intercesor y sustituto. Sin embargo, resulta interesante que al considerar a Abraham como un *abdāl* su descendencia, es decir, los hijos de Abraham o “lo que la tradición árabe denomina *abdāl*, ‘los apotropaicos’, herederos de Abraham, [son] dotados con frecuencia sin saberlo, de un poder de intercesión y de compasión reparadora”. L. Massignon, *op. cit.*, p. 65. Por ello, todos los hijos de Abraham son llamados a reparar el mundo y esta idea de [44]

reside en lo que representa él para este pueblo de tradición ancestral. Veamos entonces cómo esta cuestión del exilio se verá en la tradición judía a partir de su interpretación.

reparación estará presente en la mística judía de Isaac Luria interpretándose como la misión del pueblo judío en el exilio, según veremos en el capítulo II.

II

Exilio y tradición judía

El segundo capítulo se centra en la interpretación del exilio en la tradición judía. Esto, porque será necesario comprender cómo se pasa de dicha interpretación del exilio a la acción, misma que se expresará en la *cultura del exilio* propuesta en la filosofía de Martin Buber y Emmanuel Levinas. Para ello, recurrimos a lo que ha dicho el Talmud y la cábala judía sobre la problemática del exilio, pese a que son líneas de pensamiento distintas.

Por un lado, los comentarios del Talmud recordarán al pueblo judío la legislación que rige a la comunidad, donde asistir al exiliado en sus necesidades es uno de los preceptos básicos de la vida judía. Esto es posible porque la Torá interpela a rememorar el pasado exílico del pueblo de haber sido extranjero en tierra extraña. Por tanto, estas palabras, aún presentes en la liturgia judía, permiten no olvidar el caminar del pueblo que posibilitó recuperar la vulnerabilidad de la vida humana.

Por otro lado, los estudios de la cábala recuperarán esta idea de vulnerabilidad al mostrar a Dios como el primero en ir al exilio. De otro modo, no podría existir la creación, según los cabalistas, si Dios no hubiera cedido su lugar para que ésta existiera. En este sentido, la idea de Dios exiliado permitirá al pueblo judío descubrir en su exilio la presencia de Dios. Así, el pueblo se identificará con Dios al estar en exilio y a la vez confortado porque tiene la certeza de que Él los acompaña en su caminar.

Por último, se expone la hospitalidad como un precepto que encontramos en la Torá y en la propia experiencia del exilio judío que enseña cómo debe ser la acogida para todo aquél que viene de lejos. Del mismo modo, este tema estará presente en la cábala a partir de la idea de Dios en exilio que posibilita la vida. Además, en la presencia de Dios que acompaña a su pueblo recordando así la vulnerabilidad del exiliado y por consiguiente la necesidad de la hospitalidad.

2.1 Ecos talmúdicos y cabalísticos

El exilio es inherente a la historia de los judíos. No se podría hablar de judaísmo sin exilio dado que éste, según hemos visto, junto con otros elementos conforman la identidad judía. Es en su caminar por el desierto que los judíos como tribu nómada toman consciencia de su existir lo que les permite constituirse como pueblo, un pueblo que nace en el exilio. “Sin embargo, a pesar de su gran singularidad, a lo largo de toda la historia los judíos han estado caracterizados «solamente» por una diferente cultura de la religión (que incluye elementos comunes como un lenguaje sagrado no hablado, rituales y ceremonias).”¹⁴²

No obstante, el exilio como tema de discusión o análisis está presente en cualquier momento de la vida del judío. Basta con ir a las fuentes para descubrir lo que se ha dicho y comentado sobre el exilio para resaltar el sentido de responsabilidad por el exiliado, el desprotegido, ante quien uno es interpelado a ser hospitalario pues recuerda el Talmud que “la hospitalidad es tan importante como adorar a Dios.”¹⁴³

Así, el pueblo judío con base en el estudio del Talmud encuentra los medios para regirse a sí mismo y en la interacción con los demás seres humanos porque muestra cómo guardar la observancia de la ley. Esto es debido a que el Talmud “recoge el conjunto oficial de la tradición y la interpretación del judaísmo. Formado por la *Mishnah* (ley oral codificada en torno al 200 d.C.) y la *Guemarah* (comentario a la *Mishnah* recopilada entre los siglos III y VI d.C.).”¹⁴⁴

De esto se sigue la importancia que tiene la Torá oral para el pueblo judío porque le otorga identidad, manifiesta la fe y conducta que ha de seguir con base en la aplicación e interpretación de la Ley, entre otros temas, expresada en la literatura rabínica:

La legislación, que traza las directrices de la vida de los judíos hasta en los últimos detalles de su vida diaria, se llama en hebreo *Halajá*. Gran parte de la literatura rabínica tiene un carácter halájico, es decir, que su

¹⁴² Shlomo Sand, “Introducción: asesinato banal y toponimia”, en *La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria* [trad. de José María Amoroto Salido], Madrid, Akal, 2013, p. 18.

¹⁴³ “La hospitalidad”, en José J. de Olañeta [edit.], *La sabiduría del talmud* [trad. de Álex Arrese], Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editores, 2002, p. 62.

¹⁴⁴ César Vidal, “Introducción al Talmud”, en *El talmud*, Madrid, Alianza, 2000, p. 9.

contenido se centra en la Halajá, en el conjunto de reglas o mandamientos legales para las acciones prácticas de cada día. Junto a la Halajá, la literatura rabínica contiene también materiales sobre otros temas. De esa forma, encontramos diversos tipos de elementos folklóricos, al lado de reflexiones teológicas, parábolas, leyendas, historias aparentemente míticas, anécdotas morales, etc., que no se relacionan de un modo directo con la aplicación de las normas legales a la vida diaria. Todo este material no-halájico suele designarse con el término de *Haggadá* (o *Agadá*).¹⁴⁵

Así, la legislación es un tema relevante dentro de la tradición judía al ser ésta una directriz que dota de sentido al pueblo pues debe recordarse que la Ley no es creación de los hombres sino que viene dada por Dios. Por esto, el pueblo judío “definía a una comunidad religiosa”¹⁴⁶ confrontada por las enseñanzas del Talmud y de la Torá, las cuales veremos más adelante, para ser justos con quienes estaban desprovistos de lo más básico para poder subsistir.

No es casual que el pueblo judío sea el pueblo de la tienda, el pueblo que recuerda su caminar en tierra extranjera que pese a las injusticias cometidas hacia ellos no olvidó su sentido de hospitalidad. De este modo, la caridad, por citar un ejemplo, es una de las virtudes que propicia realizar un servicio sin distinción alguna para quien la recibe. No conoce límites porque es tanto para vivos y muertos según muestra el tratado *Sukkah* 49b del Talmud¹⁴⁷. En este sentido, la caridad es apertura de encuentro o acogida para el que camina solo en el exilio, inclusive interpela a dar más de lo que uno puede ofrecer:

<<Mar Uqba tenía un pobre viviendo cerca de él, al que solía enviarle cuatrocientos *zuzim* el día de la Expiación. Un día mandó a su hijo que se los llevara, pero éste regresó y le dijo: “No necesita que lo ayudes”. Le preguntó: “¿Qué es lo que has visto?”. “Vi que le servían vino añejo”. Dijo: “¡De manera que es así de exquisito!”. Y entonces le volvió a enviar con el doble de la cantidad>>. (*Ketubbot* 67b.)¹⁴⁸

¹⁴⁵ J. H. Laenen, *La mística judía. Una introducción* [trad. de Xabier Pikaza], Madrid, Trotta, 2006, p. 28.

¹⁴⁶ Enzo Traverso, *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* [trad. de Gustau Muñoz], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 21.

¹⁴⁷ “<<Nuestros rabinos han enseñado que la caridad es superior a la limosna por tres razones. La limosna sólo puede hacerse con dinero, mientras que la caridad puede practicarse con dinero o mediante un servicio personal. La limosna es para los pobres, pero la caridad puede realizarse tanto en favor de los pobres como de los ricos. La limosna es sólo para los vivos, pero la caridad puede ser de utilidad tanto para vivos como para muertos>>”. “Antología del Talmud”, en César Vidal, *El talmud*, Madrid, Alianza, 2000, p. 114.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 115

Es así como las enseñanzas del Talmud buscan concientizar al pueblo judío sobre el infortunio que aqueja a aquél que está desprovisto de todo. En otras palabras, el Talmud hace que los seres humanos recobren el sentido de *humus* y con dicha actitud humilde puedan asistir en las necesidades del prójimo, para nuestro estudio el exiliado. A propósito, la caridad aquí cobra importancia porque activa el sentido de responsabilidad por el prójimo y faltar al precepto es cometer falta a Dios según muestra la vida de Nachum de Gamos:

De anciano se quedó ciego, le amputaron manos y pies, y tenía el cuerpo lleno de llagas. Los estudiosos le decían: <<Pero, ¿cómo puede ser que tengas tantas afecciones tan dolorosas?>> <<Todo esto –les respondía–, son cosas que yo me he producido. Una vez me dirigía a casa de mi suegro y llevaba tres burros cargados de provisiones y todo tipo de artículos maravillosos. Un hombre apostado en el camino me gritó: ‘¡Rabino, ayudadme!’ Le dije que se esperara a que hubiera descargado los burros. Una vez hube bajado toda la carga de sus lomos, fui a ver al hombre. Pero para gran tristeza mía se había caído y había fallecido. Me tiré sobre su cuerpo y lloré amargamente, gritando: ‘¡Que estos ojos míos que no tuvieron compasión por ti se queden ciegos!’ También dije: ‘¡Que estas manos, que no te asistieron a tiempo, sean amputadas, y también estos pies, que no corrieron prestos en tu ayuda!’ Sin embargo, no quedé satisfecho hasta rogar que me salieran llagas por todo el cuerpo>>. ¹⁴⁹

Por tanto, el judío no puede hacer caso omiso a una de las diversas enseñanzas que contiene el Talmud; la asistencia al pobre, el huérfano, la viuda o el extranjero según enseña también la Torá, porque hacerlo es actuar en contra de la Ley. Así, el Talmud manifiesta el sentido de responsabilidad por aquél que viene de lejos y camina muchas veces sólo acompañado con su soledad.

Asimismo, la Torá expresa la hospitalidad que todo judío debe hacer a ejemplo del patriarca Abraham en *Mamre*¹⁵⁰. Precisamente, en palabras de Louis

¹⁴⁹ “La caridad”, en José J. de Olañeta [edit.], *La sabiduría del talmud*, pp. 32-33.

¹⁵⁰ “El Eterno se le apareció en la planicie de Mamre mientras estaba sentado en la entrada de su tienda, en pleno calor del día. Alzó la vista y miró: he aquí que había tres hombres parados frente a él. Él los vio y corrió hacia ellos desde la entrada de la tienda, y se postró sobre el terreno. Y dijo: «Señor mío, si he hallado gracia en tus ojos, por favor no sigas de largo ante tu sirviente». «Que traigan agua y lavad vuestros pies, y reclinaos debajo del árbol. Iré a buscar un pedazo de pan para que tengan sustento, luego continuaréis, por cuanto ya habréis pasado por el camino de vuestro sirviente». Dijeron ellos: «Pues haz como dices, tal como has dicho». Y Abraham se apresuró a la tienda de Sara y dijo: «¡De prisa! ¡Tres medidas de harina, de sémola; amásala y haz tortas!». Y Abraham fue corriendo al ganado, tomó un ternero, tierno y bueno, y se lo dio al joven, quien lo preparó enseguida. Tomó crema y leche y el ternero que había preparado, y los [50]

Massignon, el gesto de "la hospitalidad de Abraham para con el extranjero posee un valor axial <<trans – social>> [porque] se le puede figurar como una *proyección* fuera del mundo de la trayectoria de la vida de su autor."¹⁵¹

Ahora bien, este sentido de responsabilidad es más notable dentro de la tradición cabalística. Dicha tradición sostiene que todo acto humano correcto o acorde a las enseñanzas de la Torá incide en la reparación del mundo fragmentado. Esto nos lleva a considerar el modo en que los judíos recibieron la Ley oral inserta en la cábala como un "cuerpo de saber teosófico y místico."¹⁵²

Por ello, el conocimiento cabalístico está centrado en el origen mismo de la creación visible e invisible y en la creación del hombre en relación con la creación de todas las cosas. Si bien la historia de la cábala tiene sus orígenes en el siglo XII en Provenza, Gershom Scholem señala que la raíz de la cábala está en "el primer capítulo del profeta Ezequiel y el primer capítulo del Génesis. Estos dieron ímpetu a dos modos de cogitación visionaria, *ma'aseh merkabah* ('la obra del Carro') y *ma'aseh bereshit* ('la obra de la creación')."¹⁵³

No obstante, la aparición del *Sefer Yetzirah* ("Libro de la creación") es el origen de la cábala. El Libro de la creación contiene dos conocimientos: uno teosófico y otro místico. El teosófico muestra cómo Dios crea de la nada la existencia misma de las cosas y el místico expresa cómo los seres humanos pueden tener acceso a Dios o conocimiento de Él a través de la exégesis de la Torá, donde encontramos la narración de la obra perfecta de sus manos, la Creación.

Además, el Libro de la creación introdujo "el concepto estructural central de la cábala, las *sefirot*, que, en obras posteriores, se convirtieron en las emanaciones divinas, gracias a las cuales toda la realidad se estructura."¹⁵⁴ Sin embargo, no fue hasta el Libro Bahir o de la Claridad donde encontramos propiamente una explicación sobre las *sefirot* o "atributos de Dios que emanan de

colocó delante de ellos; y se paró frente a ellos, debajo del árbol, y ellos comieron. Ellos le dijeron: «¿Dónde está Sara tu mujer?». Y él dijo: «Está en la tienda.» Génesis 18: 1-9.

¹⁵¹ L. Massignon, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵² Harold Bloom, *La cábala y la crítica* [trad. de Edison Simons], Caracas, Monte Ávila Editores, 1979, p. 15.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵⁴ *Idem*.

un infinito centro hacia toda posible circunferencia finita. [...] Principios y poderes divinos, luces excelsas que ayudan en la obra de la creación.”¹⁵⁵

Estos atributos divinos son descritos con precisión en otro libro que según los cabalistas es el libro de la cábala por excelencia, el *Sefer ha-Zohar*. El Libro del Zohar o del Esplendor nace al sur de Francia en el siglo XIII y encuentra su florecimiento entre los judíos de España¹⁵⁶. Así, observamos cómo el conocimiento cabalístico ha nacido dentro de un contexto itinerante dado que no ha permanecido en un solo lugar, o si se quiere ver desde otra perspectiva la cábala ha nacido en el exilio de un pueblo.

Por tanto, el Zohar es “la verdadera voz de la cábala”¹⁵⁷ que encuentra resonancia a partir de la expulsión de los judíos de España en 1492. La cábala es dinámica como la creación misma. No puede ser estática porque continuamente está renovándose. El hombre interviene en la creación y es partícipe de ella donde a partir de la cábala resignifica el exilio propio y se descubre a sí mismo como co-creador de la creación. Así, el hombre asume de otro modo la vida al aceptar la misión de reparar el mal que se ha propagado por el mundo, veamos por qué.

A partir del exilio de 1492, los judíos en Safed se vieron en la necesidad de resignificar su expulsión de España. Ante la inminente salida, no podemos negar las diversas experiencias de dolor y sufrimiento que implicó para los judíos dejar su hogar pero tampoco la esperanza que encontraron algunos en el hecho de volver al exilio. En otras palabras, la expulsión hizo que los judíos pudieran regresar a las raíces de su tradición.

En específico, la mística insufló con nuevo aliento una esperanza para el pueblo judío ante la incertidumbre del exilio. Por esto, Scholem afirma que “la mística en cuanto fenómeno histórico es un producto de crisis.”¹⁵⁸ Así, la crisis que provocó el exilio permitió a los judíos pensar que su expulsión se debía a

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵⁶ *Cfr. Idem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵⁸ Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo* [trad. de José Antonio Pardo], Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 35.

incumplir los preceptos de Dios, sobre todo el atarse a la tierra¹⁵⁹ y no poner en práctica la hospitalidad.

Por ello, la salida de España como resultado de la crisis abrió posibilidades de estudio que propiciaron el encuentro en un sentido comunitario para replantear la redención que habría a partir del exilio. Uno de estos círculos de estudio fue la escuela de Isaac Luria quien veía en la expulsión de los judíos de España un momento de crisis que debía llevar al pueblo judío a una reparación interna por el desconcierto de la salida y una redención para todo hombre como consecuencia de aceptar el exilio.

La escuela de Luria o la cábala luriánica se basa en las enseñanzas de los libros cabalísticos de la tradición. A partir de dichos textos resignifica la expulsión y dota de sentido el dolor humano a consecuencia de la salida hispánica. Así, el estudio luriánico reconforta al pueblo judío puesto que a través de dicho análisis encuentra la razón de estar desterrado y se descubre acompañado por Dios, quien fue el primero que salió al exilio.

Ahora bien, como mencionábamos anteriormente, Luria recurre a la tradición para dar cuenta de la expulsión de los judíos de España. Él parte del supuesto que Dios es un ser oculto, “el Ser más recóndito de la Divinidad, por así decirlo, no posee cualidades ni atributos. [Por ello es el] *En-sof*, es decir, el ‘Infinito’.”¹⁶⁰ Sin embargo, a pesar de que Dios está oculto porque es *En-sof*, Él está presente en el mundo y se manifiesta en su *Shejiná*.

La *Shejiná* es el nombre femenino de Dios, que a diferencia de *En-Sof*, está presente en el mundo. Así, *Shejiná* es presencia de Dios que acompaña al pueblo en el exilio, como veremos más adelante, pues también ella salió al exilio. La literatura mística cabalista personifica la *Shejiná* como la Virgen bella que llora

¹⁵⁹ “He aquí que a El Eterno, tu Dios le pertenecen el cielo y el cielo de los cielos, la tierra y todo lo que hay en ella”. “Libro del Deuteronomio 10: 14”, en *La Torá*. Así, “la idea de Dios como único propietario de toda la tierra, una idea incomprensible para el hombre griego, constituye la piedra angular de la concepción social del judaísmo”. Martin Buber, “El camino sagrado. Unas palabras dirigidas a los judíos y las naciones”, en *Ocho discursos sobre el judaísmo* [trad. de Pablo Alejandro Arias Pérez], Madrid, Trotta, 2018, p. 123.

¹⁶⁰ Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía* [trad. de Beatriz Oberländer], Madrid, Siruela, 1996, pp. 229-230.

su propio exilio en el destierro de sus hijos. Las lágrimas de la *Shejiná* expresan el consuelo hacia sus hijos dispersos por el mundo.

Entonces Dios es *En-sof* y *Shejiná*, Él posee estos dos atributos, entre otros más, que “permite una concepción del hombre libre que puede transformar el mundo sin restarle omnipotencia a Dios.”¹⁶¹ Por tanto, la creación es presencia pero también ocultamiento, esto es, Dios se contrae a sí mismo para que exista la creación. En otras palabras, Dios se repliega sobre sí mismo para dar paso a las creaturas y todo cuanto existe por su voluntad:

Lo infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en una contracción que deja un lugar al ser separado. Así, se perfilan las relaciones que se abren un camino fuera del ser. Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar un lugar a un ser separado, existe divinamente. [...]. Las relaciones que se establecen entre el ser separado y lo Infinito rescatan lo que había de disminución en la contracción creadora de lo Infinito. El hombre rescata la creación. La sociedad con Dios no es una adición a Dios, ni un desvanecimiento del intervalo que separa a Dios de la creatura. Por oposición a la totalización, la hemos llamado religión. La limitación del Infinito creador y de la multiplicidad son compatibles con la perfección de lo Infinito. Articulan el sentido de la perfección.¹⁶²

En este sentido, Dios al dejar el lugar que ocupa crea un vacío que favorece a que la creación exista. De ahí se sigue que verdaderamente Dios creó a partir de la nada (*ex nihilo*) todas las cosas que percibimos y también aquellas que desconocemos. Por esto, el acto de Dios mismo de ceder su lugar para que su creación prospere los cabalistas le llaman *tzimtzum* que es contracción. Acto que es de suma relevancia para un pueblo en exilio pues si el Creador de todo está en exilio para dar vida, ellos también están invitados a dar vida a través de su exilio¹⁶³.

¹⁶¹ Mauricio Pilatowsky, “Los abrevaderos cabalistas de la literatura kafkiana”, en *Las voces desterradas. Reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, México, Fes Acatlán UNAM-Plaza y Valdés, 2014, p. 39.

¹⁶² E. Levinas, *Totalidad e Infinito...*, p. 126.

¹⁶³ “El acto primordial consiste en que Dios enseñara; la enseñanza primordial es la escritura. El *zimzum* es, por lo tanto, en primer lugar, *Instrucción*. El *Ein-Sof* se instruye a Sí mismo gracias a la concentración y lo que enseña se hace entonces aparente en el *tehiru* (espacio vacante) como la letra *yod*. Dios Se enseña a Sí Mismo Su propio nombre y así inicia la creación”. G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 73.

Así, el Principio ontológico del exilio de un Dios que cede su lugar al otro y lo otro guarda mucha significación para el pueblo que también se encuentra en exilio. Esto, porque Dios está interrumpiendo siempre, a cada instante de forma antiespacial, en la vulnerabilidad del otro. Precisamente es la equiparación de un pueblo en exilio con su Dios exiliado lo que hace pensar que algún día la armonía del cosmos se re-establecerá con base en la hospitalidad.

Aquí radica la importancia de la acción de los hombres para que la unidad armónica del Dios que se oculta y su *Shejiná* pueda establecerse. Por ello es que los seres humanos en su actuar otorgan sentido a su existencia misma:

En la tradición hebrea, toda representación literaria participaba de la transgresión, a no ser que fuera canónica. Pero el exilio es un profundo estímulo para la angustia humana en lo que atañe a la representación literaria. La Cábala es una doctrina del Exilio, una teoría de la influencia que se elaboró para explicar el Exilio. En un contexto puramente literario, el Exilio va errando de la categoría del espacio a lo largo del tiempo y así se convierte en Retardo. Después del exilio de España, la Cábala intensificó su visión del retardo, intensificación que culminó en el mito de Luria según el cual la Creación misma se convertía en Exilio.¹⁶⁴

De este modo, siguiendo la enseñanza luriánica, Dios y su pueblo están en exilio. El pueblo reconoce que no es la primera vez que caminan como pueblo exiliado pues han pasado otros exilios y Dios ha venido a su encuentro. Sin embargo, ahora se encuentran frente a otro exilio que es distinto a los demás, es un exilio cargado de promesa porque la unidad y el orden del cosmos parecen restaurarse:

Todos los exilios de Israel tuvieron un periodo establecido y cuando terminaba, Israel regresaba a Dios, la virgen de Israel regresaba a su lugar. Pero este último exilio es diferente, y ella no regresará como hasta ahora, lo cual queda indicado en el verso: "La virgen de Israel ha caído y no se levantará jamás". Nótese que no se ha escrito: "No la levantaré jamás". Hay que pensar en un rey que, molesto con su reina, la expulsó de su palacio por un cierto tiempo. Ese tiempo pasó, ella inmediatamente regresó al rey. Esto pasó en varias ocasiones. Entonces, sin embargo, vino un tiempo cuando fue expulsada del palacio del rey por un tiempo largo. El rey dijo: Ahora no es como antes, cuando ella regresaba a mí. Esta vez, iré con todas mis flores a buscarla. Y cuando la encontró, ella estaba en el polvo. Viéndola pisoteada de esta manera y deseándola de nuevo, el rey la tomó de la mano y la levantó y la llevó de regreso al palacio y juró que nunca más la alejaría de ahí. Así con la Comunidad de Israel: cuando previamente estaba en el exilio, en el tiempo indicado, estaba habituada a regresar al Rey. Ahora, en este exilio, el Ser Supremo,

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 75.

bendito sea, irá, la llevará de la mano y la levantará y le dará consuelo y la traerá de regreso a su palacio.¹⁶⁵

No obstante, debe tenerse cuidado de la lectura que se hace sobre este aspecto que señala el *Zóhar* pues una mala interpretación puede llevar a equívocos que en lugar de manifestar actos reparadores se conviertan en actos violentos y hostiles. Tales actos sólo propician la desunión entre los seres humanos creando la falsa ilusión de fomentar la reparación cósmica cuando en realidad está sucediendo todo lo contrario.

En este sentido, no debe olvidarse que el exilio judío más que ser visto como castigo es una oportunidad de reconciliación con la creación y la humanidad. Por ello, la idea de Dios en exilio también puede interpretarse como la oportunidad del pueblo judío para reparar el cosmos a través de la hospitalidad. Así, hablamos de un pueblo que a pesar de vivir en exilio se muestra hospitalario con Dios y para todo aquél que camina desterrado dado que la propia experiencia del exilio les recuerda la fragilidad de la existencia.

Por esto, desde esta doble realidad del exilio, el Dios exiliado se hará presente con su pueblo para acompañarlo pues la presencia de Dios llamada *Shejiná* favorece a que el pueblo haga de la hospitalidad una forma de vida para cuidar la vida. Por tanto, pese a la incertidumbre del exilio, el pueblo judío camina porque tiene la confianza de que Dios los acompaña en su paso por el destierro.

2.2 Un Dios que acompaña a su pueblo

El año 1492 significó para España un año de cambios a nivel político, económico y social que terminaron por configurar un momento decisivo en la historia de este país. El descubrimiento y conquista de territorios lejanos a la Península Ibérica hicieron que la economía de la corona española se fortaleciera. Asimismo, la monarquía legitimó su poder a través de Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, los Reyes Católicos de España, quienes promulgaron el cristianismo católico como la religión oficial del reino.

¹⁶⁵ Gershom Scholem [edit.], "Exilio y redención", en *El Zohar. El libro del esplendor* [trad. de Pura López Colomé], México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1984, pp. 104-105.

Este hecho ocasionó la expulsión de judíos, árabes y otros pueblos residentes en España que se opusieron a la conversión del cristianismo católico como única vía que les permitía seguir viviendo ahí. Por ello, a consideración del filósofo G. Scholem los judíos que salieron del país representaron el momento oportuno de la crisis o fractura histórica que propició el estudio de la cábala.

De este modo, la labor de los místicos judíos consistió en reivindicar el exilio hispánico dotándole otro sentido que mitigara un poco la experiencia dolorosa de la expulsión. Por esto, los místicos recurriendo a su tradición religiosa pudieron, a través de la especulación y experiencia personal, descubrir “nuevos planos de significado en su religión tradicional.”¹⁶⁶

Así, al cabalista en la experiencia mística, la revelación de Dios viene dada como “algo radicalmente vivo, pleno y dinámico.”¹⁶⁷ Recordemos que sólo a través de la mística es que los seres humanos pueden tener acceso al conocimiento de Dios puesto que “está prohibido a aquél que lo aprehenda imaginarlo bajo cualquier tipo de forma o aspecto, ni siquiera con sus letras *hé* y *vav*, ni siquiera con su nombre completo sagrado, ni con cualquier letra o signo de ninguna clase.”¹⁶⁸

Sin embargo, a través de la mística sí fue posible acercarse al conocimiento de Dios. Por ello es que dentro de los diversos estudios de la cábala además de la parte desconocida de Dios y de su presencia en el mundo como *Shejiná* pudieron conocerse en total diez atributos de Dios que muestran el origen mismo de las *sefirot*:

Pero cuando Él hubo creado el aspecto del hombre supremo, fue por una carroza y en ella descendió para ser conocido por el apelativo Y H V H, para que fuera aprehendido por sus atributos y en cada uno en particular para que fuera percibido. [...] De aquí que podamos contar que es así: Uno, es el origen del mar. Una corriente proviene de él dando un vuelco que es *yod*. El origen es uno y lo primero, y la corriente lo segundo, dos. Luego se forma la vasta cavidad conocida como el mar, que es como un canal cavado en la tierra, y se llena con las aguas que provienen del origen; y este mar es la tercera cosa. Esta vasta cavidad se divide en siete canales, semejantes a ese número de largos tubos, y las aguas van del mar hacia los siete canales. Juntos, el origen, la corriente, el mar y los

¹⁶⁶ G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 35.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 103.

¹⁶⁸ G. Scholem [edit.], “Las diez SEFIROT”, en *El Zohar. El libro del esplendor*, p. 71.

siete canales suman diez. [...] De la misma guisa, la Causa de causas ha derivado los diez aspectos de su Ser que se conocen como *sefirot* y nombró a la corona 'la Causa', que es una fuente de luz que-nuca-se-agota de donde él se designa a sí mismo *eyn sof*, el Infinito. Ni aspecto ni forma tiene Él, y no existe vasija que lo contenga, ni modo alguno de aprehenderlo. [...] Después, Él dio forma a una vasija tan diminuta como la letra *yod* y la llenó de Él y la llamó 'Fuente de donde mana la Sabiduría' y se llamó a sí mismo 'Sabio' por ello. Y después, formó una vasija larga llamada mar y la designó como 'Entendimiento' [*binah*] y a sí mismo 'el que entiende' por ello. Tanto 'sabio' como el que 'entiende' es Él, en su propia esencia, mientras que la Sabiduría en sí misma no puede aspirar a ese título sino sólo a través de aquel que es sabio y la ha hecho plena de su origen. [...] Finalmente, "Él divide [al mar] en siete corrientes [Isa. 11: 15], es decir, lo guía hacia siete vasijas preciosas a las que da por nombre Grandeza, Poder, Gloria, Victoria, Majestad, Fundamento, Soberanía.¹⁶⁹

De este modo, las diez *sefirot* (véase anexo figura 2) forman parte de un todo y todas están relacionadas entre sí¹⁷⁰. Todas ellas emanan del *En-sof* y el nombre de Dios proviene de la alegoría de la carroza donde Él mismo desciende para darse a conocer a los hombres a través del tetragrama YHVH. Asimismo, Dios permite ser aprehendido a través de sus atributos divinos con base en el conocimiento que los cabalistas puedan adquirir a través de la mística.

Precisamente es dentro de estos estudios que se sabe que de la Sabiduría brotó la presencia de Dios llamada *Shejiná*. Por esto, "en la literatura talmúdica y en el judaísmo rabínico no cabalista, lo que se entiende por el término [*Shejiná*] – al pie de la letra 'residencia', pero residencia de Dios en el mundo- no es sino Dios mismo en su omnipresencia y actividad en el mundo y en particular en Israel."¹⁷¹

Por ello, los cabalistas tras la crisis sufrida por la expulsión de España se sintieron confortados y acompañados por la presencia de Dios pues entendieron el exilio no como algo trágico sino como una prueba divina que les recordaba su misión reparadora en el mundo. Recordemos que habíamos anunciado con anterioridad que Dios se autoexilia para dar paso a su creación y desde esta

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 71-74.

¹⁷⁰ Para un estudio más detallado sobre las Diez Sefirot véase J. H. Laenen, "La doctrina de las sefirot", en *La mística judía. Una introducción* [trad. de Xabier Pikaza], Madrid, Trotta, 2006, pp. 64-72.

¹⁷¹ G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 115.

perspectiva Dios en su *Shejiná* acompaña en el exilio a su pueblo. En otras palabras es Dios mismo quien se hace presente entre sus hijos exiliados:

El concepto del exilio de la [*Shejiná*] es talmúdico: <<En todo exilio al que tuvo que dirigirse Israel la [*Shejiná*] le acompañaba>>. Sin embargo, esto no tenía otro significado sino que la *presencia* de Dios estaba con Israel en todos sus exilios. Esta idea, por el contrario, quiere decir en la Cábala lo siguiente: *Algo perteneciente a Dios mismo se ha exiliado de Dios*. [...] Este exilio es representado muchas veces como la expulsión de la reina o de la hija del rey por su esposo o padre.¹⁷²

Así, la *Shejiná* es algo que pertenece a Dios mismo pero que se ha exiliado de Dios. Es por esto que la literatura judía la visualiza como *la virgen bella que carece de ojos* porque está deshecha en llanto por el exilio que vive¹⁷³. De este modo, las lágrimas reconfortan al pueblo disperso en el exilio, lágrimas que son promesa de que algún día serán secadas por el inefable amor que siente por ella el esposo¹⁷⁴.

Las lágrimas¹⁷⁵ son el símbolo que recuerda al pueblo el exilio y a su vez son motivación para actuar conforme a las enseñanzas de la Torá. A través de sus actos los judíos podrán reparar el camino a la *Shejiná* hacia su morada –

¹⁷² *Ibidem*, p. 118.

¹⁷³ “La hija del rey, que viene de la <<forma de la luz>>, es, como ya hemos visto, la Sofía interior. Al igual que la <<sabiduría>> en la Biblia y la *Shejiná* en el Talmud, ella desciende sobre los seres terrenales. Ella ya no es meramente la presencia de Dios, sino un momento específico en el despliegue de sus poderes”. Gershom Scholem, *Los orígenes de la cábala*, vol. I [trad. de Radamés Molina y César Mora], Barcelona, Paidós, 2001, p. 222.

¹⁷⁴ “La dispersión [de un pueblo] es soportable, incluso puede llegar a tener sentido si en algún lugar hay una reunión, un núcleo hogareño creciente, una porción de tierra en la que se vive no disperso sino unido, y desde donde el espíritu de reunión pueda llegar a todos los lugares donde reina la dispersión. Cuando esto existe, también hay anhelo, una vida en común, la vida de una comunidad que se atreve a vivir el hoy porque tiene la esperanza de vivir el mañana. [...] La cuestión de nuestro destino judío se encuentra indisolublemente ligada a la posibilidad de la reunión”. Martin Buber, “Carta abierta a Mahatma Gandhi”, en *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe* [trad. de Silvana Rabinovich], Salamanca, Sígueme-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 112-113.

¹⁷⁵ El gesto de las lágrimas “no se reduce en absoluto a un intento de reconfortar a los que lloran, bajo pretexto de que algún día una luz iluminará el largo abismo en el que se hunde tan a menudo la historia humana, privada y colectiva. [...]. Las lágrimas significan, precisamente aquí, el rechazo de este abandono y la perseverancia, tan poco razonable, por no decir miserable y vana a los ojos del mundo, en la no-resignación a una situación marcada por la desgracia de unos y la indiferencia de los otros –porque es necesario, dicen, que la vida siga para ellos-“. Catherine Chalié, “Las lágrimas del Mesías”, en *Tratado de las lágrimas. Fragilidad de Dios, fragilidad del alma* [trad. de Mercedes Hurte Luxán], Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 214-215.

unidad primigenia-, el lugar del que salió. Para ejemplificar esto recurrimos a “la doctrina cabalística de Isaac Luria (s. XVI) [que] alude a una contracción divina (*tzimtzum*) en el momento de la creación, que provoca el exilio de Dios (cuya presencia femenina en el exilio recibe el nombre de *Shjiná*)”¹⁷⁶, y la reparación (*ticún*) conferida a la humanidad como vocación.

Dios, como hemos mencionado anteriormente, para permitir que su creación existiera da “un paso hacia adentro, un movimiento de retracción, de repliegue hacia sí mismo, de retirada hacia dentro de sí.”¹⁷⁷ Sólo así fue posible la creación, creación que proviene de la luz de Dios donde “cada estadio supone un esfuerzo doble, es decir, el de la luz que fluye nuevamente hacia Dios y el de la que emana de Él.”¹⁷⁸

Por esto, se infiere que toda creación de Dios es divina y la creación entera está atravesada por la luz que emana Él. De dicha luz surgió el primer hombre¹⁷⁹, otros seres y formas finitas por lo que fue necesario que la luz o fuerza creadora de Dios fuera depositada en vasijas propias para ello. Entonces ocurrió que en las primeras tres *sefirot* la luz pudo contenerse, pero no sucedió lo mismo con las otras seis inferiores donde la potencia de la luz era tan fuerte que quebró las *sefirot* dejándolas en añicos.¹⁸⁰

La luz al no estar contenida en las vasijas regresó a Dios (*En-sof*) aunque algunos destellos de ella se adhirieron a los restos de las *sefirot* en forma de chispas divinas. A consecuencia de la *ruptura de los recipientes* (*shebirat ha-*

¹⁷⁶ S. Rabinovich, “Exilio domiciliario: Avatares de un destierro diferente”, en *Athenea Digital*, México, vol. 15, núm. 4, 2015, pp. 329-343. Disponible en línea: <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1572>>, consultada el 6 de abril de 2017.

¹⁷⁷G. Scholem, *Las grandes tendencias de...*, p. 286.

¹⁷⁸*Ibidem*, p. 287.

¹⁷⁹ “Con base en la lectura del libro del Génesis que menciona que el primer hombre fue creado de arcilla (2: 7) y a imagen y semejanza de Dios (1: 26-27), la cábala de Luria llama al primer hombre Adam Kadmon por ser el hombre primigenio. No obstante, la particularidad de este ser es que precede a la demás creación pues fue el primer ser creado que ocupó el vacío originado por la contracción de Dios. El origen de este hombre universal proviene de las emanaciones de Dios, las cuales forman un ser humano lleno de la luz del infinito por lo que es *En-sof* y se contiene en las 10 sefirot. Asimismo, él es el arquetipo de todo ser humano habido o por haber porque todos los contiene él según enseña la cábala luriánica” (véase anexo figura 3). Cfr. J. H. Laenen, “Antropomorfismos”, en *La mística judía. Una introducción* [trad. de Xabier Pikaza], Madrid, Trotta, 2006, pp. 89-91.

¹⁸⁰ Cfr. G. Scholem, *Las grandes tendencias de...*, p. 290.

kelim), los restos o añicos de las *sefirot* atraparon las chispas divinas en las caparazones o cáscaras (*quelipot*) de los recipientes, las cuales cayeron y propagaron por el mundo en espera de ser liberadas.¹⁸¹ No obstante, la última *sefirah* se resquebrajó mas no se despedazó.

Así, este hecho sobre la última vasija no destrozada, aunque dañada por las fisuras del impacto al no poder contener la luz divina ha suscitado diversas interpretaciones entre las que destaca la de la cábala luriánica pues ve en ésta la manifestación de reintegrar el orden cósmico con base en la reparación o *ticún* de los seres humanos:

Los recipientes de las Sefirot, que habían de acoger el universo de la emanación procedente de Adam Cadmón, están, por tanto, destrozados. A fin de restañar esa rotura o de reconstruir el edificio, que después de la segregación de las potencias ahora demonizadas de la pura justicia manifiesta una mayor propensión a la definitiva estructura armónica, surgieron de la frente de Adam Cadmón unas luces de naturaleza constructiva y curativa. De su efecto proviene el tercer estadio del proceso simbólico, llamado por los cabalistas *ticún*, 'restitución'.¹⁸²

Por ello, la ruptura de los vasos o vasijas manifiesta la posibilidad de *ticún* por parte de Dios al ser el creador de la creación, pero también del ser humano. Inclusive la creación del ser humano cobra mayor importancia porque a él le ha sido confiada bajo cuidado la creación divina: "No todas las luces que los poderes de las tinieblas mantienen en su cautiverio se liberan por su propio esfuerzo."¹⁸³

He aquí la insistencia de los cabalistas en hacer conscientes a los seres humanos de la co-participación con Dios en la redención de la humanidad y el mundo visto como creación. Recordemos que de las siete *sefirot* inferiores una quedó dañada y las demás se hicieron añicos, así que de la luz que contenían sólo existen chispas divinas en el mundo, chispas dispersas atrapadas en las cortezas de las *sefirot* que esperan ser liberadas:

El mundo es una irradiación de Dios, pero como fue creado en libertad y lucha por ella, puede siempre, en todo momento y lugar, formar una coraza alrededor de sí mismo. Así, de esta manera, la chispa divina que

¹⁸¹ Cfr. Marc-Alain Ouaknin, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Éditions Albin Michel, 1992, p. 33.

¹⁸² G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 124.

¹⁸³ G. Scholem, *Las grandes tendencias de...*, p. 299.

vive en toda cosa y en todo ser, puede encerrarse en una caparazón que la aísla. Solamente el hombre la puede liberar y reunirla con su origen trascendente [...]. De este modo, la inmanencia divina emerge del exilio de los caparazones.¹⁸⁴

Es por esto que los seres humanos tienen la misión de liberar a las chispas divinas que están en exilio para que vuelvan al universo, a formar parte del orden cósmico¹⁸⁵. Esta es la enseñanza que deja la *ruptura de los vasos* (*shevirat ha-kelim*) puesto que nada está en el lugar donde debería estar, todo se encuentra disperso en otra parte. “Pero un ser que no se halla en su lugar se puede decir que está en el exilio. De este modo resulta que todo ser a partir de aquel acto primitivo es un ser en el exilio y se encuentra necesitado de reconducción a su lugar de origen y de redención.”¹⁸⁶

Por ello, todo acto humano realizado con base en las enseñanzas de la Torá ayuda a que la *Shejiná* personificada en la Virgen bella aminore su llanto¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Martin Buber, *El camino del hombre*, p. 57.

¹⁸⁵ “Las *Kelippot*, concebidas primero como corteza, llegaron a considerarse también como cáscaras o conchas o recipientes rotos del mal. Pero incluso en las *kelippot*, según el *Zohar*, mora una chispa salvadora del bien. Este concepto de que en las *kelippot* hay chispas que pueden redimirse y redimirse sólo por los actos de los hombres y no de Dios se convirtió en el punto de partida de la Cábala de Luria”. H. Bloom, *op. cit.*, p. 35. Por ello, “Dios, de acuerdo con la Cábala española del *Zohar*, pero, sobre todo, según la Cábala luriánica, posterior a la expulsión de los judíos de España, al desencadenar su fuerza creativa, hace explotar y difunde las ‘chispas’ de luz que contienen el mal”. No olvidemos que “Dios, después de contraerse, se exterioriza expulsando su luz a través de los llamados ‘vasos’, que son las formas externas de las *sefirot*, ocurre la catástrofe original: los vasos no son capaces de soportar el peso y la fuerza de la luz divina y estallan, se quiebran. La ‘ruptura de los vasos’ (*shevirá*) engendra, en la concepción luriana, el mal”. Esther Cohen, *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*, México, IIFI-UNAM, 2005, pp. 161, 162. Por tanto, los fragmentos de *shevirá ha-kelim* expresan el mal y tanto en la cábala de Luria como en la del *Zohar* son llamados cáscaras o *quelipot* pues “son productos de los desechos de la santidad y guardan chispas de santidad. La quiebra de los vasos es la ruptura de la armonía y equilibrio”. Marc-Alain Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del Talmud* [trad. de Alberto Sucasas], Barcelona, Riopiedras, 1999, p. 359.

¹⁸⁶ G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 123.

¹⁸⁷ “A lo largo de toda la historia de la Cábala se ha puesto gran énfasis en la restauración de la condición original de la realidad. Las diversas corrientes de la Cábala y cabalistas individuales han concebido de forma muy diferente el alcance y la manera en que las acciones humanas podrían contribuir a esta restauración. Sea como fuere, el punto de partida de todos los místicos ha sido la certeza de que una buena acción humana contribuía a remediar la ruptura, mientras que las malas acciones podrían exacerbar esa ruptura que se extendía a lo largo de los mundos. Un aspecto muy importante de la buena acción humana era, por supuesto, la observancia de los mandamientos que se relacionaban con la vida diaria de los judíos”. J. H. Laenen, *op. cit.*, pp. 71-72.

Aquí se expresa el sentido ético de la responsabilidad y cuidado de la vida por parte de los seres humanos en su actuar dado que la existencia real del pueblo de Israel lo vincula intrínsecamente a la experiencia del exilio: “por todas partes y en cualquier lugar del mundo debe Israel mantenerse alerta en su exilio, pues también por todas partes se encuentran chispas de la *Shejiná* a la espera de ser estimuladas, recuperadas y restituidas por un acto de perfección religiosa.”¹⁸⁸

Por esto, la *Shejiná* acompaña al pueblo judío en su exilio y como presencia de Dios se hace presente entre su propio pueblo:

La *Shejiná*, que Dios descienda a establecerse entre los hombres y habite con ellos, es representada como una escisión que tiene lugar en Dios mismo. El propio Dios se escinde de sí; se entrega a su pueblo; sufre con él sus penas; va con él a la miseria del extranjero; comparte sus peregrinaciones.¹⁸⁹

Precisamente *Shejiná* refiere a Dios, es Él quien ha puesto la tienda entre los hombres al ser el primero en salir al exilio, el primero en mostrarse hospitalario con su creación. Por ello, la literatura talmúdica señala que Dios puso su morada entre los hombres que caminan en exilio porque *Shejiná* significa “la <<morada>> de Dios, su presencia y nunca la de un ser creado cualquiera.”¹⁹⁰

2.3 La hospitalidad como precepto

Hasta ahora hemos señalado al pueblo judío como un pueblo en exilio y que en el exilio descubre el sentido de no atarse a la tierra. Esto, porque necesita caminar por el mundo para redimir la creación de Dios, según la cábala, al liberar las chispas divinas atrapadas en este mundo. Por ello, “la historia del hombre es la historia del Ticún.”¹⁹¹

Sin embargo, la mayor enseñanza que deja el exilio al pueblo de Dios es la hospitalidad. Primero es Dios quien se muestra hospitalario al ceder el lugar para su creación y también es Dios en su *Shejiná* que acompaña a su pueblo en el

¹⁸⁸ G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 127.

¹⁸⁹ F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 479.

¹⁹⁰ G. Scholem, *Los orígenes de la cábala*, vol. I, p. 212.

¹⁹¹ M. A. Ouaknin, *op. cit.*, p. 34. La traducción al español ha sido nuestra.

exilio. En un segundo momento, es el pueblo que acoge a Dios manifiesto en su *Shejiná* y es hospitalario con Él cada instante que el pueblo realiza cualquier acto conforme a las enseñanzas de Dios:

En el actual estado irredento y fragmentado del mundo, esta fisura que impide la unión continua de Dios con la *Shejiná* es de algún modo remediada o reparada por los actos religiosos de Israel: Torá, *mitzvot* y oración. La desaparición de la mancha, la *restauración de la armonía*: ese es el significado de la palabra hebrea *TiCÚN*, término empleado por los cabalistas posteriores al *Zóhar* para designar la misión del hombre en este mundo.¹⁹²

De esto se deriva la razón de ser de los actos piadosos pues desde esta perspectiva cada acto o momento que señala la liturgia judía tiene la intención de hacer comunión entre la comunidad y Dios. Así, la comunidad se identifica como una comunidad que repara o restaura los estragos que el mal ha causado en la creación. Por ello, la experiencia del exilio de Dios y del pueblo que camina está marcada por la hospitalidad recíproca que ambos han tenido para consigo mismos, según hemos mencionado líneas atrás, con el doble sentido de la hospitalidad.

Es así que la hospitalidad por antonomasia es el precepto que Dios ha mandado a los hombres. La hospitalidad es sumamente relevante en la tradición judía que las interpretaciones talmúdicas la equiparan con el acto de *adorar a Dios*. Inclusive la misma Torá advierte al pueblo a ser cuidadoso en el trato que debe darse a quien no pertenece a la comunidad y que por razones desconocidas su pueblo lo ha exiliado: “No acosarás ni oprimirás al extranjero, pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto.”¹⁹³

Aquí cabe resaltar la memoria histórica que Dios a través de su revelación en la Torá hace ver al pueblo, dado que quien olvida su historia está condenado a repetir la injusticia de la que fue objeto o puede convertirse en alguien similar, o peor a su opresor. Por ello es que Dios insiste en recordar al pueblo el ser extranjero en tierra extraña para brindar protección a los que ahora encarnan el

¹⁹² G. Scholem, *Las grandes tendencias de...*, p. 257.

¹⁹³ Éxodo 22: 20.

exilio, pues ellos alguna vez también caminaron por la misma senda y narra la Torá que Dios nunca apartó el cuidado de ellos¹⁹⁴.

Por esto, es que el pueblo judío encuentra ecos de su historia de exilio en las enseñanzas de la Torá donde Dios mismo habla y pide ser justos con aquellos que están de camino porque Él mismo ha sido justo con ellos en su paso por tierra extraña: “Él cumple con la justicia del huérfano y la viuda, y ama al prosélito para darle pan y ropa que vestir. Amaréis al prosélito pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto.”¹⁹⁵

Entonces amar es imperativo para el pueblo porque Dios amó primero para que su creación existiera. Él es el primero en hacer patente la hospitalidad al ceder su lugar en un plano ontológico para acoger a la obra de sus manos. Precisamente es dentro de este sentido que la invitación de Dios es amar al exiliado mediante el gesto de la hospitalidad porque en dicho acto implícitamente está la acogida a Dios.

Esto, porque el exiliado es creatura de Dios y es creado a semejanza suya según relata el *Génesis*. Por ello, la Torá enseña por qué “Amarás al Eterno, tu Dios, y guardarás Su custodia, Sus decretos, Sus ordenanzas y Sus preceptos, todos los días”¹⁹⁶ pues Dios nunca ha abandonado a su pueblo, aun en el oprobio, por el infinito amor que tiene por él: “únicamente a tus antepasados El Eterno quiso amar, y Él eligió a su simiente tras de ellos, a vosotros, de entre todos los pueblos, como en este día. Cortaréis la cubierta de vuestro corazón y ya no seréis obstinados.”¹⁹⁷

Así, el pueblo judío jamás puede ser encarnizado en el trato al otro visto como exiliado. Hacerlo es ir en contra de la Torá misma pues el precepto señala ser justo con el exiliado en el trato hacia él. En otras palabras, la Torá interpela al pueblo a recuperar la dignidad de las mujeres, hombres y niños en exilio, casi siempre pisoteada en el caminar, al ofrecer un trato digno sin distinción alguna

¹⁹⁴ La presencia de Dios que acompaña a su pueblo bajo la presencia de su *Shejiná* es manifiesta en el Libro del Éxodo a través de los actos providenciales que Dios tiene para con ellos: la sombra o nube que envuelve al pueblo, el agua que brota de la roca, las codornices y el maná que sirvieron de sustento alimenticio.

¹⁹⁵ Deuteronomio 10: 18-19.

¹⁹⁶ Deuteronomio 11: 1.

¹⁹⁷ Deuteronomio 10: 15-16.

bajo el reconocimiento de saberse iguales¹⁹⁸. Todo esto como muestra del amor de Dios:

Cuando un [exiliado] habite con vosotros en vuestra tierra, no os burléis de él. El [exiliado] que habite con vosotros será como un nativo entre vosotros y lo amaréis como a vosotros mismos, pues fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto. Yo soy El Eterno, vuestro Dios.¹⁹⁹

De este modo, el precepto de hospitalidad está presente en la vida diaria del judío y no le está permitido hacer caso omiso de él porque al igual que la plegaria de *Shemá Israel*²⁰⁰ el recordatorio de ser extranjero en tierra extraña es parte de la vida cotidiana. Así, las diversas interpretaciones que ha suscitado la Torá escrita concernientes a la hospitalidad continuaron en la Torá oral. Ambas están insertas y responden a la tradición porque Dios continúa hablando a su pueblo en exilio, Él es quien interpela a la comunidad en el trato con el exiliado porque Él mismo los acompaña en su caminar.

Por esto, la Torá oral apelando a la exigencia de asistir al extranjero, la viuda, el pobre o el huérfano menciona en una de sus disertaciones que las casas

¹⁹⁸ “<<Un gentil se presentó ante Shammai y le dijo: ‘Me convertiré al judaísmo si puedes enseñarme toda la Ley al completo mientras me apoyo en un solo pie’. Shammai lo echó amenazándolo con el nivel de albañil que llevaba en la mano>>. Entonces el gentil se presentó ante Hillel, y éste le contestó: ‘Lo que no deseas para ti, no lo desees para tu prójimo. En eso consiste toda la Ley y lo demás es sólo un comentario’>>. (Shabbat 31a.)”. “Antología del Talmud”, en C. Vidal, *op. cit.*, p. 78. Con base en Shabbath 15a. del Talmud, Shammai e Hillel fueron escribas judíos que formaron el último de los pares (*zugot*) del Sanedrín. Cada uno de ellos representaba a una escuela de interpretación de la Torá, las cuales llevaban el mismo nombre de ellos sólo que éstas se consideraban rivales por las diferencias en la enseñanza que se impartía. El escriba Shammai era estricto y apegado a vivir la Ley literalmente. Por consiguiente, la escuela de Shammai era severa en la exégesis judía al tratar de imitar a su Maestro mientras que la escuela de Hillel era todo lo contrario. Esto queda visto en el comentario de Shabbat 31a. antes citado.

¹⁹⁹ Levítico 19: 33-34.

²⁰⁰ El *Shema Israel* es una plegaria que recuerda a los judíos la alianza entre Dios y su pueblo. Así, cada vez que se lee esta oración se renueva la fidelidad del pueblo hacia Dios. De ahí su importancia dentro de las diversas celebraciones de la liturgia judía, sobre todo en la apertura del Shabbat: “Oye, oh Israel: El Eterno es nuestro Dios, El Eterno es Uno. Amarás a El Eterno, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todos tus recursos. Y estas palabras que yo te ordeno hoy estarán sobre tu corazón. Las enseñarás con profundidad a tus hijos y hablarás de ellas cuando estés sentado en tu casa, mientras andes en el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes. Átalas como una señal sobre tu brazo y como insignia entre tus ojos. Y escríbelas en las jambas de tu casa y sobre tus portales”. Deuteronomio 6: 4-9. De este modo, el *Shema Israel* es un recordatorio constante de un principio abstracto en la vida cotidiana del individuo que favorece a no olvidar el monoteísmo que explica.

deben ser refugio seguro para asistir al necesitado. De aquí se desprende la necesidad sobre tener las puertas abiertas de la casa como metáfora de recibir al extranjero con el mejor trato posible para aminorar el yugo que carga sobre sí por su condición de exiliado: “Que tu hogar tenga las puertas tan abiertas como las de un refugio, y que los pobres sean acogidos entre sus paredes con cordialidad.”²⁰¹

Así, la tradición vuelve a poner a discusión la hospitalidad para el exiliado como un problema ético que muestra tanto la Torá escrita como la Torá oral. Precisamente la hospitalidad busca rescatar el sentido de responsabilidad que los seres humanos tienen para con aquellos en exilio, en no dejarlos a su suerte sino al contrario, hacer garante la dignidad que todo ser humano tiene y que por la condición de exiliado no es tomada en cuenta.

A propósito, el Talmud muestra en una de sus enseñanzas al pueblo judío cómo puede expresarse también la hospitalidad. Una hospitalidad que es asistencial pero creemos, según muestra el relato, que ante todo es acompañar, es decir, estar con quien sufre o padece. Quizá estos sean ecos que resuenan de las enseñanzas que deja el exilio divino en un plano ontológico y ético al poner al cuidado de los hombres la creación Dios:

<<Dijo R. Abba, hijo de R. Janina: “Todo aquel que visita a un enfermo, cura la sexagésima parte de su enfermedad”. Entonces dijeron: “Si esto es así, ¿significa que sería curado en caso de que le visitaran sesenta personas?...”.>> R. Jelbó cayó enfermo. Entonces R. Kahana avisó: “R. Jelbó está enfermo”. Sin embargo, nadie fue a visitarlo. Entonces se lo reprochó diciendo: “¿No es esto igual que lo que le sucedió a uno de los discípulos de R. Aqivá, que cayó enfermo y los sabios no fueron a visitarlo? Por eso fue a visitarlo R. Aqivá, y porque barrió y regó, se curó y le dijo: ‘Maestro, me has curado’. R. Aqivá salió y explicó: ‘El que no visita a los enfermos es similar al que derrama sangre’.”>> Cuando R. Dimí volvió dijo: “El que visita a un enfermo le hace vivir, y el que no visita a un enfermo le hace morir”.>> (*Nedarim* 39b-40a.).²⁰²

De este modo, quien no es hospitalario con un exiliado lo está condenando él mismo a su propia muerte. Aunado a esta irresponsabilidad, siguiendo a F. Rosenzweig el judío está infringiendo varios aspectos de su tradición como el

²⁰¹ “La hospitalidad”, en José J. de Olañeta [edit.], *La sabiduría del talmud*, p. 62.

²⁰² “Antología del Talmud”, en C. Vidal, *op. cit.*, p. 115.

negar que el pueblo al que pertenece es un pueblo que nace y es para el exilio pues la misión del judío en exilio es ser testigo de la eternidad:

Nosotros, sin embargo, seguimos viviendo, y vivimos eternamente. Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes, hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre. Y este enraizamiento en nosotros y nada más que nosotros garantiza nuestra eternidad.²⁰³

Asimismo, no aceptar la voz de Dios manifiesta en la Torá es hacer oídos sordos a la demanda del cuidado y atención por el prójimo en exilio. Además, implica rechazar el don divino de ser copartícipe de la redención de la creación que también está en exilio y debe integrarse al orden cósmico. Por ello, la relevancia de la hospitalidad como un medio que promueve entre los hombres la acción de reparar el mundo, según enseña la cábala. Una forma de hermanarse los seres humanos a través de la acogida que favorece el reconocimiento como iguales, entre prójimos, de acuerdo a la Torá escrita u oral.

En suma, la preocupación por no dejar al exiliado a su suerte o fomentar la hostilidad hacia él a través de nuestras palabras o actos puesto que nadie está exento de asumir dicha condición. La invitación reside, entonces, en “acoger al otro en su lengua [...] [pues] la lengua es un cuerpo, no se le puede pedir que

²⁰³ F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 363. No obstante, cabe agregar que F. Rosenzweig al aludir a los judíos como pueblo de sangre no se está refiriendo a que exista un gen que constituya lo judío como afirmaba la política nazi, el cual permita notar la diferencia de los judíos entre los demás seres humanos. Al contrario, por comunidad de sangre él refiere a la comunidad judía, el cuerpo orgánico autónomo invocado para dar vida en comunidad. Por ello, el Estado no puede estar en el judío y por consiguiente el judío no puede conformar un Estado como sostiene la política sionista, dado que contradice el ideal comunitario. Además, cabe señalar también que es intraducible la palabra Estado en el hebreo puesto que dicho término surgió personificado hasta el Renacimiento. Lo más próximo a su traducción es Provincia. Sin embargo, esto no es impedimento para que el judío pueda estar en el Estado con base en la validación y respeto a su autonomía comunitaria: “Para nosotros, la mejor defensa no es en un cuerpo endurecido, sino en una piel dura. Y, bajo esta piel dura, un resistente corazón judío”. *Cfr.* Franz Rosenzweig, “Le juif dans l’État”, en *Confluences. Politique, histoire, judaïsme* [traduction by Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay], Paris, Vrin, 2003, pp. 177-179. La traducción al español ha sido nuestra.

renuncie a eso... Se trata de una tradición, de una memoria, de nombres propios”²⁰⁴, una historia, una cultura, una vida, un ser humano.

Por esto, la hospitalidad como precepto viene a recordar la responsabilidad que tenemos por los exiliados. De esta responsabilidad nadie está exento, al contrario nos hace partícipes y compromete a garantizar el bienestar del caminante que viene de lejos en búsqueda de un sitio seguro donde pueda descansar. Por ello, la hospitalidad se convierte en acto que repara el mundo al unir los lazos de la humanidad fracturada por el odio y la indiferencia al otro.

Así, la acogida al exiliado deja atrás el egoísmo que sólo hace ocuparse en uno mismo para dar apertura a la diferencia en el reconocimiento de no sabernos únicos sino diferentes. Precisamente es desde esta diversidad que los seres humanos pueden descubrir cuán importante es el respeto a la vida al salvaguardarla de todo peligro que atenta a ella.

De este modo, la cultura del exilio permite el cuidado de la vida con base en la hospitalidad y por consiguiente esta cultura se hace necesaria para nuestros días porque hace de la acogida una forma de vida donde todo humano puede habitar. Por ello, la cultura del exilio tiene sus raíces en la hospitalidad judía que supieron resignificar los filósofos Martin Buber y Emanuel Levinas al contexto de la época que vivieron.

Por tanto, si el siglo XX se considera el siglo de los crímenes de lesa humanidad también puede interpretarse como el siglo donde la preocupación por lo humano cobra un nuevo sentido al pensar acciones que eviten este tipo de actos inhumanos. En este sentido, Martin Buber y Emmanuel Levinas con base en el legado de su tradición pudieron replantearse el cuidado de lo humano no sólo por lo que vieron sino además por lo que ellos vivieron como exiliados.

Así, a través de la metáfora de caminantes buscamos explorar los caminos filosóficos que recorrieron estos filósofos judíos, mismos que contribuyeron a asumir un posicionamiento respecto al cuidado de la vida como expresión de la responsabilidad por los exiliados. Veamos entonces cómo la problemática del

²⁰⁴ Jacques Derrida, “Sobre la hospitalidad”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte], Madrid, Trotta, 2001, p. 56.

exilio será recibida y analizada en la filosofía de Martin Buber y Emanuel Levinas a partir de su interpretación.

III

Caminantes: Martin Buber y Emmanuel Levinas

En este tercer capítulo se desarrolla la problemática del exilio a partir de las reflexiones que hicieron Martin Buber y Emanuel Levinas. Estas reflexiones, sin duda alguna, mostrarán la riqueza de la tradición judía que cada uno de nuestros autores pudo resignificar con base en el judaísmo que estudió, pero sobre todo de la experiencia del exilio a la que se enfrentaron en algún momento de su vida.

Así, este capítulo se compone de dos partes. La primera trata de comprender el lugar que tiene el exilio en la vida de Martin Buber y Emmanuel Levinas, además de conocer cómo la experiencia de destierro influyó en cada uno de ellos al grado de considerarla dentro de sus proyectos filosóficos. En este sentido, cabe aclarar que se puede hacer un análisis del exilio desde diferentes filósofos pues, aunque pareciera ser un tema marginal, la problemática del exilio ha estado presente en la historia de la filosofía bajo la presencia del excluido.

Por esto, algunos filósofos que han dado razón sobre el exilio como problema filosófico son Hannah Arendt, Günther Anders, Hans Jonas, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Martin Buber, Emmanuel Levinas, entre otros. Precisamente son ellos quienes, a partir de la propia vivencia de ser exiliados, enriquecen su visión crítica sobre el exilio no importando la distancia en los diferentes momentos y circunstancias que los separan.

No obstante, afianzándonos en lo que dijimos anteriormente sobre la influencia del exilio en Buber y Levinas, también este capítulo explora los caminos que trazaron ambos filósofos en el afán de responder por los exiliados que son desplazados en el mundo. De este modo, la responsabilidad surge como una respuesta del hombre frente a la situación de los exiliados, convirtiéndose ésta en uno de los puntos donde podremos encontrar la cercanía –diferenciada– entre el pensamiento de Buber y Levinas.

Esto es porque la responsabilidad por los exiliados será una de las características clave que ayuden a forjar una cultura del exilio. Por ello, la pertinencia de revisar la filosofía de Buber y Levinas a través de la óptica del exilio

porque pareciera ser la constante que está presente en la vida y en los planteamientos filosóficos de nuestros autores.

Así, en un segundo momento expondremos cómo Martin Buber y Emmanuel Levinas abordan la cuestión del exilio para poder llegar al objetivo de esta tesis que es rescatar la hospitalidad para estos tiempos emergentes que vivimos. De este modo, la hospitalidad es el signo visible de la responsabilidad por los exiliados, por lo que a partir de ella estaremos en vía a la construcción de una cultura del exilio que contrarreste la hostilidad cada vez más presente en el mundo para que ningún ser humano perezca.

Por esto, la cultura del exilio busca salvaguardar la dignidad humana a través de la acogida de nuestra frágil existencia puesto que esta cultura permite reconocernos vulnerables al igual que los exiliados. En este sentido, Emmanuel Levinas acierta en proponer en su proyecto filosófico asumir la responsabilidad por los otros al dejarnos persuadir por el llamado que proviene de otro.

No obstante, para Martin Buber esto no es posible pues quien responde por el otro queda vulnerable en su opción de responder al otro. Sin embargo, Buber al pensar la relación Yo-Tú busca que en el encuentro de Yo y Tú ambos se vuelvan custodios uno del otro. Así, puede apreciarse el encuentro de Yo-Tú como hospitalidad que podría efectuarse a través de la palabra, aunque no necesariamente. De este modo, también podemos pensar junto a Jacques Derrida, lector de Levinas, que la palabra es hospitalidad.

Por tanto, estas realidades nos permiten pensar que no hay una sino varias maneras de posicionarse frente al exilio. Sin embargo, lo que trataremos de hacer aquí es ver cómo aunque Buber y Levinas pueden ser totalmente opuestos, intelectualmente hablando, también pueden ayudarnos a entender la noción de exilio como problema filosófico que interpela a la acción, lo cual permite forjar la cultura del exilio.

3.1 Dos vidas atravesadas por el exilio

La problemática del exilio es, sin duda, un tema que trastoca la vida de Martin Buber y Emmanuel Levinas. Esto, debido a que ellos no sólo atestiguaron el destierro de amigos o conocidos a causa del ascenso del nacional socialismo alemán sino, además, por la propia experiencia de exilio que les tocó vivir a consecuencia de esta situación. En este sentido, no es fortuito encontrar en los escritos de ambos filósofos críticas a la opresión del estado, la ideología imperante de la época, la política homogeneizante que expulsa lo distinto o la defensa hacia las víctimas como reclamo de justicia para quien ha sido despojado de todo.

Por esto, antes de iniciar con la interlocución sobre el exilio que consideramos puede establecerse entre Buber y Levinas, creemos conveniente contextualizar a cada uno de ellos para comprender de mejor manera cómo la problemática del exilio permea los planteamientos filosóficos que cada uno elabora. Esto, porque si bien los dos fueron exiliados, cada uno de ellos vivió el exilio y lo resignificó de diferente manera, lo cual deja al descubierto que el exilio no es igual para todos y, por consiguiente, éste no se vive del mismo modo.

Sin mayor preámbulo iniciamos la exposición de nuestros autores. El filósofo Martin Buber nació en Viena en 1878. Llegó a temprana edad a la finca de sus abuelos paternos localizada en la región de Galitzia al norte del Imperio Austro-húngaro, hoy sur de Polonia, debido a que su madre lo abandonó. Ahí, él tuvo conocimiento sobre qué era el *Jasidismo* gracias a su abuelo Salomón Buber, hombre culto y letrado del judaísmo que además estudió el *Midrash*. Pasados los años de infancia, Buber realizó sus estudios universitarios en Viena, Leipzig y Zurich donde estudió filosofía, al igual que literatura e historia del arte.²⁰⁵

Asimismo, Martin Buber participó en varios de los congresos sionistas pues él se consideraba un sionista militante de izquierda, incluso desde antes de su vida en Palestina a partir de 1938. Sin embargo, la militancia política de Buber se hizo notoria en el Congreso Sionista de Basilea de 1901 donde mostró su

²⁰⁵ Cfr. M. Pilatowsky, *La autoridad del exilio...*, pp. 94-95.

oposición a las ideas de Theodor Herzl sobre la creación del Estado judío en Palestina. Por esto, en palabras de Paul Mendes-Flohr:

Buber era conocido por su adhesión a la línea sionista que aspiraba a la soberanía política, pero temía que la consecución de tal soberanía alentase en el desarrollo de aquel tipo de nacionalismo estrecho y arrogante que se difundió y tuvo éxito durante la Primera Guerra Mundial. Como a tantos humanistas europeos, la Primera Guerra Mundial dejó en Buber una profunda desconfianza hacia el fenómeno del nacionalismo. En medio de la lucha interminable, y visto el terrible sufrimiento que acarrearía, cada vez más intelectuales condenaban la guerra. Entre los críticos se encontraban muchos que, al igual que el mismo Buber, al principio respondieron al llamamiento de la bandera con favor patriótico.²⁰⁶

Así, Buber veía que “la mayoría de los líderes sionistas (así como también los dirigidos por ellos) son nacionalistas que no tienen límites (según el ejemplo europeo), imperialistas e incluso mercantilistas inconscientes que se arrodillan ante el éxito. Hablan de refundación y piensan en términos de empresa.”²⁰⁷ De ahí que el filósofo judío dejara en claro su opción hacia la democracia y la paz dentro del sionismo y el Estado de Israel que finalmente se creó en 1948.²⁰⁸

En este sentido, el pacifismo y la democracia eran para Buber las vías que posibilitarían el encuentro y el diálogo de dos pueblos que vivirían dentro de un mismo lugar. Fue así, entonces, que Martin Buber junto a otros intelectuales, entre quienes se encontraba también Gershom Scholem, iniciaron en 1925 el círculo de estudio *Brith Shalom*. Este movimiento a favor del Pacto por la Paz tenía como propósito:

Llegar a un acuerdo entre hebreos y árabes, así como a una forma de relaciones sociales mutuas en Palestina que estén basadas en una igualdad política absoluta de ambos pueblos autónomos y que tengan como fin determinar los principios de su cooperación a favor del desarrollo del país. [Cabe agregar que uno de los medios para lograrlo era la] difusión de información oral y escrita sobre el valor y la cultura de ambos pueblos

²⁰⁶ Paul Mendes-Flohr *apud* Martin Buber, “¿Un estado de cañones, banderas y condecoraciones militares?”, en *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe* [trad. de Silvana Rabinovich], Salamanca, Sígueme-UNAM, 2009, p. 15.

²⁰⁷ Martin Buber, “¿Un estado de cañones, banderas y condecoraciones militares?”, en *Una tierra para dos pueblos...*, p. 18.

²⁰⁸ *Cfr.* M. Pilatowsky, *La autoridad del exilio...*, p. 95.

para hebreos y árabes, y desarrollo de las relaciones de amistad entre ellos.²⁰⁹

De este modo, podemos observar que el nacionalismo que concebía Buber se caracterizaba por la inclusión y el cosmopolitismo, por lo que él “siempre [estuvo] en contra de las consideraciones políticas donde lo nacional se colocaba por encima de lo humano.”²¹⁰ En este sentido, el nacionalismo de Buber “era radicalmente antinacionalista y esto, a nuestro juicio, no deja de ser una manifestación más de la experiencia del exilio.”²¹¹

Por ello, la expulsión de Martin Buber en 1938 de Alemania, a consecuencia del régimen nazi, sería un momento muy importante en el pensamiento del filósofo. Esto, porque ante la decisión de emigrar a Estados Unidos de Norteamérica como destino de otros intelectuales de la época entre los que figuraban Hannah Arendt, Günther Anders o Hans Jonas, por mencionar sólo algunos, él prefirió ir a Palestina.²¹²

Tal como si hubiera tratado de reafirmar el pasado de sus ancestros, en Palestina Martin Buber con voz profética criticó duramente la resolución de la política sionista que incidiría en la creación del Estado de Israel en Palestina. Esto, porque para que el Estado de Israel fuera posible se debía desalojar a quienes ya vivían ahí desde tiempo atrás, los palestinos.

Así, el activismo político de Martin Buber lo llevó a conocer las condiciones precarias que vivían los palestinos a consecuencia de su expulsión masiva. La

²⁰⁹ M. Buber, “Brith Shalom (movimiento <<Pacto de paz>>”, en *Una tierra para dos pueblos...*, p. 61.

²¹⁰ Cfr. M. Pilatowsky, *La autoridad del exilio...*, p. 95.

²¹¹ *Idem*.

²¹² El exilio es uno más de los rostros de la migración. Justo, una de las posibles causas que origina la migración es el conflicto bélico que refleja la crisis de lo humano, la cual se expresa en el acto de desposeer la vida a los otros. Frente a esta realidad, Martin Buber con un agudo sentido crítico elabora su proyecto antropológico en respuesta a la crisis sobre lo humano a consecuencia de la Primera Guerra Mundial. No obstante, años más tarde, los ecos de la Gran Guerra resonarían con mayor fuerza ocasionado la expulsión de miles de personas de sus hogares, quienes, en su mayoría, en un intento de supervivencia sucumbieron ante la inminente guerra. Por esto, es que, en palabras de Renato Huarte, “esta crisis [de lo humano, nuevamente] la identifica Buber justo después de la Segunda Guerra Mundial, aunque para él la Primera fue mucho mayor.” Renato Huarte Cuéllar, “Traducción y educación en la filosofía de Martin Buber”, tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014, p. 128.

Nakba, como acción inmediata de la creación del Estado de Israel en 1948 produjo violaciones a los derechos humanos, mismas que se hicieron escuchar en cartas de palestinos enviadas a Buber pidiendo su intervención para la pronta resolución a este tipo de atropellos:

Nuestros dos pueblos han sufrido, y quien ha probado el sabor del sufrimiento sabe cuán amargado y duro puede volverse uno. Pero para aquellos de nosotros que sobrevivieron al agrio veneno del dolor, resulta lastimoso que el judío haya sido exterminado en un campo de concentración en 1945. Lastima ver que el palestino todavía deambula sin hogar por un campo de refugiados en 1965. El judío que buscaba su identidad la encontró como israelí, a expensas del palestino y de la aniquilación de su identidad. Esto es simplemente la constatación de un hecho: la alambrada de púas que nos divide. (enero de 1965).²¹³

Son este tipo de experiencias de dolor que sensibilizan al filósofo y lo motivan a alzar la voz por aquellos a quienes le ha sido negada con el afán de ser vulnerados en sus derechos y cometer injusticia. Por ejemplo, la política israelí permitía la expropiación de tierras palestinas debido a que los palestinos no podían hacer reclamo alguno en una nación donde carecían de derechos, lo cual dejaba al descubierto “la necesidad de procurar más justicia, mayor democracia y plenos derechos a los ciudadanos árabes. [Esto, porque] ni siquiera [había] una política para los árabes de este país.”²¹⁴

Así, esta acción de expropiar la tierra buscaba ser legalizada para su justificación porque en la práctica el hecho acontecía continuamente, apropiarse de los bienes de palestinos que por la *Nakba* estaban ausentes o de los que permaneciendo en casa eran intimidados para expulsarlos.²¹⁵ De este modo,

²¹³ Anónimo, “Cartas enviadas por árabes a Buber. (1958-1965)”, en M. Buber, *Una tierra para dos pueblos...*, p. 306.

²¹⁴ Farid-Wajdi Tabari, “Cartas enviadas por árabes a Buber. (1958-1965)”, en M. Buber, *Una tierra para dos pueblos...*, p. 304.

²¹⁵ Cabe agregar que desafortunadamente los estragos de la *Nakba* permanecen en las diferentes violaciones a los derechos humanos de los palestinos. En este sentido, la *Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo* (UNRWA) declara que “son 5,6 millones de personas [refugiadas en 360 km² que abarca Gaza. Ahí, ellos viven] en campamentos sitiados en pleno conflicto sirio, zonas sometidas a bloqueo militar, ciudades devastadas por los bombardeos, tiendas de campaña desprovistas de las condiciones mínimas para una vida digna.” UNRWA, *Los refugiados y refugiadas de Siria*, 2020, [en línea] <<https://unrwa.es/refugiados/>>, consultada el 15 de mayo de 2020. Por ello, desde el 30 de marzo de 2018 todos los viernes tiene lugar en Gaza “*La Gran marcha del Retorno*” para demandar a la sociedad el derecho de “permitir a las personas refugiadas palestinas regresar a sus pueblos y ciudades” en el reconocimiento de [76]

Martin Buber pudo continuar su militancia política pensando en soluciones que contrarrestaran la serie de violaciones a los derechos de los palestinos a causa del exilio.²¹⁶

Por ello, en un intento de poner fin a la pugna entre judíos y palestinos, Buber pensó en la coexistencia de estos dos pueblos en una tierra como una vía de solución que promoviera el respeto a la diferencia y la vida pacífica de las comunidades a partir de su forma libre y autónoma para gobernarse a sí mismas.

Por último, Martin Buber continuó su labor filosófica escribiendo en alemán como si tratara de mantener vivo el recuerdo de haber vivido en aquel país, donde, además, cabe la posibilidad de no olvidar la experiencia de exilio que vivió tras su salida de Alemania, y de paso manifestar la incompreensión del actuar humano reflejado en la injusticia cometida hacia los hombres en condiciones vulnerables, misma que pudo testificar hasta su muerte en 1965.

Por su parte, Emmanuel Levinas nació en la ciudad de Kaunas, Lituania, en 1906. A temprana edad tuvo conocimiento de la Biblia hebrea y el estudio del Talmud, además de la literatura de autores como Tolstoi, Pushkin y Dostoievski. A los ocho años emigró con su familia a Ucrania a consecuencia de la primera guerra mundial. Precisamente fue en Ucrania donde, pocos años después a su

las injusticias que viven día tras día. Amnistía Internacional, “Seis meses después: La gran marcha del retorno en Gaza”, en *Amnesty*, octubre 2018, [en línea] <<https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2018/10/gaza-great-march-of-return/>>, consultada el 15 de mayo de 2019. Asimismo, Véase Redacción BBC Mundo, “Qué es la Gran Marcha del Retorno, la masiva protesta de palestinos contra israelíes en Gaza que ya dejó 17 muertos y más de mil heridos”, en *BBC*, 31 de marzo de 2018, [en línea] <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-43594490>>, consultada el 15 de mayo de 2019.

²¹⁶ A propósito, Paul Mendes-Flohr expone que “cientos de miles de árabes que habían huido del territorio que pasó a formar parte del Estado de Israel, dejaron tras de sí un patrimonio enorme.” Por ello, el naciente Estado de Israel buscó legitimar la expropiación de los bienes de los palestinos ausentes y no ausentes a través de la *Ley para la adquisición de tierras* “para fines de asentamiento de inmigrantes judíos y de la fundación de nuevas poblaciones.” Martin Buber criticó duramente esta decisión de la política sionista. Por esto, él intervino ante las autoridades israelíes a favor de la reconsideración de las propiedades de los palestinos: “La *ley para la adquisición de tierras*, significa legalizar un hecho existente, esto es, la expropiación de tierras a ciudadanos árabes habitantes del Estado de Israel por derecho y no por benevolencia (¡no se trata de refugiados!). [Esto, con el propósito de lograr] la expansión de territorio de las poblaciones existentes.” M. Buber, “Protesta contra la expropiación de tierras árabes. (marzo de 1953)”, en *Una tierra para dos pueblos...*, pp. 282-283.

llegada, él tendría una noción más clara sobre los estragos de la guerra debido a la Revolución Rusa de 1917.²¹⁷

Finalizado el movimiento armado, Levinas, junto con su familia, regresó a Lituania en 1920 para establecerse de nuevo. No obstante, fue hasta 1923 que él tuvo que dejar Lituania definitivamente para ir a estudiar a Francia. Los estudios universitarios los realizó en la Universidad de Estrasburgo donde estudió filosofía. Ahí, Emmanuel Levinas conoció a Maurice Blanchot, de quien se hizo cercano al establecer una relación de amistad que trascendería el ámbito humano hasta llegar al intelectual.²¹⁸

Asimismo, de 1928 a 1929 Levinas hizo una estancia en Friburgo que le permitió descubrir *la existencia* a través de las clases de Edmund Husserl donde conoció también a Martin Heidegger. El resultado de estos encuentros académicos fue la tesis doctoral de Levinas *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Sin embargo, al concluir la estancia en Friburgo él intentó volver a Lituania y al no conseguirlo se nacionalizó francés en 1931 adoptando la lengua francesa y a Francia como su nuevo hogar. Este hecho será, uno de otros tantos, decisivo en la vida del filósofo que configuraron la vida de Levinas.²¹⁹

Por esto, podemos pensar a Emmanuel Levinas como un exiliado de Lituania que al establecerse en Francia para vivir ahí se considera a sí mismo un filósofo francés. Los siguientes años que comprenden de 1932 a 1938, Levinas continuó su formación filosófica madurando el pensamiento a través de los cursos de Brunschvig en la Universidad de la Sorbona, las conferencias sobre Hegel dictadas por Kojève, la lectura atenta sobre la filosofía de Gabriel Marcel y Jean Wahl, y su participación en la revista *Spirit* fundada por Emmanuel Mounier.²²⁰

²¹⁷ Cfr. Redacción, "Emmanuel Levinas", en *Trotta Editorial*, s/f, [en línea] <<https://www.trotta.es/autores/emmanuel-levinas/313/>>, consultada el 18 de septiembre de 2019.

²¹⁸ Cfr. *Idem*.

²¹⁹ Cfr. Biografías y Vidas, "Emanuel Levinas", en *La enciclopedia biográfica en línea*, s/f. [en línea] <<https://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/levinas.htm>>, consultada el 18 de septiembre de 2019.

²²⁰ Cfr. Julia Urabayan, "Emmanuel Levinas", en Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado [edits.], *Philosophica: Enciclopedia filosófica*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa [78]

Además, Levinas trabajó en la administración de la Alianza Israelita Universal que le permitió nuevamente reflexionar sobre el pensamiento judío. Precisamente es en esta época que él lee el texto de Franz Rosenzweig *La estrella de la redención*, mismo que sustenta la idea sobre “la existencia judía como un evento o categoría esencial del ser que interpreta la revelación como el amor de Dios al hombre, amor al que hay que responder amando al prójimo, que es en lo que consiste la redención.”²²¹

No obstante, con el inicio de la Segunda Guerra Mundial en 1939 el filósofo lituano-francés viviría en *exilio*. Esto, porque al comienzo de la guerra él fungió como intérprete para los aliados debido a sus conocimientos de ruso y alemán. Asimismo, tras su aprehensión en Bretaña, Levinas fue prisionero de guerra en uno de los *Lager nazis*, viviendo cautivo en un campo de concentración para prisioneros de guerra realizando trabajos forzados. Ahí, el filósofo pudo conocer la miseria humana a través de los actos atroces que el hombre puede hacer a otro hombre al considerarlo no humano.²²²

Cabe agregar que, a pesar de la política de exterminio nazi en contra de los judíos, Emmanuel Levinas no murió en un campo de concentración debido a su condición de militar que lo protegía con base en el tratado de Ginebra. Sin embargo, él “jamás olvidará esta experiencia, y en él quedará grabada la culpabilidad del superviviente, ya que pierde en Auschwitz a toda su familia lituana. La suerte de su mujer y su hija fue más favorable: lograron salvar su vida gracias a que fueron acogidas en el convento católico de San Vicente de Paúl en Orleans.”²²³

Por esto, la experiencia del exilio de Levinas en el campo de concentración para los cautivos de guerra le permite “ahondar en su crítica a la filosofía occidental, el pensamiento de lo mismo, del ser y de la identidad, de Ulises volviendo a Ítaca. El filósofo judío opone a este héroe griego al patriarca judío

Cruz, 2011, [en línea] <<http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html>>, consultada el 18 de setiembre de 2019.

²²¹ *Idem.*

²²² *Idem.*

²²³ *Idem.*

Abraham, dirigiéndose a la tierra prometida por Dios, dejando atrás su tierra y la de sus antepasados para no volver allá.”²²⁴

Asimismo, esta experiencia de exilio hizo al filósofo retornar al pensamiento judío, sobre todo a las fuentes rabínicas donde el tema de la justicia siempre está presente. A partir de esta idea de justicia Levinas intenta comprender el exterminio judío. Por ello, una de las diversas respuestas que plantea él a este problema es la *egología* a causa del olvido del otro, lo cual expresa la ocupación en el cuidado de uno mismo.

De este modo, el desatender al otro hombre bajo el anhelo de libertad es para el filósofo una forma de manifestar la omisión de la justicia en la sociedad que vivimos: “Después de la Shoá, el hombre ha buscado libertad en todo lugar, hasta que llegó aun a liberarse de su responsabilidad hacia otros. Esa responsabilidad debe ser recuperada para sacudirnos el anti-humanismo egoísta que acecha, y aquí el judaísmo cumple un rol esencial por la centralidad que en él tiene la justicia.”²²⁵

Por ello, este regreso al judaísmo no es para Levinas “un ‘idealismo sin riesgos’, no es un espiritualizado ‘humanismo sin nación’. Su destino es la responsabilidad de un grupo: el pueblo judío.”²²⁶ De ahí que, con base en la responsabilidad, el filósofo dé mayor importancia a la ética que a la ontología, inclusive antepone una sobre la otra iniciando una nueva forma de hacer filosofía que “inicia con la responsabilidad ética; no con preguntas metafísicas sobre el ser ni epistemológicas sobre cómo sabemos. La ética precede a la ontología. Y las fuentes de esa responsabilidad las revela en el judaísmo.”²²⁷

Desde entonces, la problemática sobre el otro es el tema medular de la filosofía de Emmanuel Levinas. Ese otro que “no es cognoscible, pero su presencia quiebra nuestro conformismo por medio del deseo, del lenguaje, de la vocación de justicia.”²²⁸ Por esto, el hombre con una identidad, un rostro, un

²²⁴ *Idem*.

²²⁵ Gustavo Daniel Perednik, “Levinas y el existencialismo”, en *Célebres pensadores judíos en la civilización occidental*, Montevideo, ORT, 2007, p. 120.

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ *Ibidem*, p. 122.

²²⁸ *Idem*.

nombre propio y una historia única interpela en el “desafío de la alteridad, [misma que] se refleja en la composición de las palabras hebraicas que, con la adición sucesiva de una letra, van pasando de *hermano a Otro*, y luego a *responsabilidad* (los términos hebreos son: *aj, ajer, ajraiot*).”²²⁹

Así, estas reflexiones sobre la alteridad serán resultado de las vivencias personales del filósofo que en conjunto con los estudios de la Torá y el Talmud convergerán en la idea de que el hombre es responsable por el otro hombre. De esta responsabilidad depende que el ser humano haga justicia por aquellos que están en el oprobio y en última instancia, contrarrestar la deshumanización del hombre a partir del humanismo del otro. Al menos esto creyó Levinas hasta su muerte en 1995.

De este modo, podemos ver cómo el exilio es una experiencia que atraviesa la vida de estos dos filósofos.²³⁰ Cada uno exiliado de diferente manera y en contextos diversos hace pensar que el exilio no se vive del mismo modo, dado que esta experiencia no es igual para todos a pesar de haber similitudes. No obstante, ambos nos dejan en claro que supieron aprovechar su condición de exiliados para alzar la voz por los desterrados en su reclamo de justicia²³¹ por la indiferencia humana.

²²⁹ *Idem*.

²³⁰ Si bien es cierto que la experiencia vivencial de exilio es más notoria en Emmanuel Levinas, no podemos omitir que Martin Buber tuvo una experiencia de desarraigo, que es otra arista de la migración equiparable al exilio, pues él no dejó Alemania convencido de hacerlo por libre elección, más bien, parece haber sido motivado por la intuición del peligro que estaba por acontecer y que amigos suyos en Jerusalén lograban vislumbrar. No obstante, la experiencia de exilio sería un tema recurrente tanto para Buber como para Levinas. Esto, porque ambos tenían conocimiento del exilio de Dios a través de la cábala luriánica: “El exilio se refiere a un estado de ausencia, señala la imperfección del mundo y conserva el deseo de su substitución. Según varias autoridades (principalmente cabalistas), describen el estado de la deidad, es decir, el exilio de Dios de la historia.” Amnon Raz-Krakotzkin, “Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return”, en *Journal of Levantine Studies*, Jerusalén, vol. 3, no. 2, winter 2013, pp. 37-70. Disponible en línea: <<https://levantine-journal.org/product/exile-history-and-the-nationalization-of-jewish-memory-some-reflections-on-the-zionist-notion-of-history-and-return/>>, consultado el 13 de junio de 2020.

²³¹ El ímpetu político de Buber se vuelve más notorio en la decisión de llegar a Palestina para hacer germinar la semilla mesiánica de los esenios. Esto, porque tal como se desarrolló la política sionista resultó ser “una táctica de defensa a través de la asimilación. Bajo la influencia del *Galut*, el espíritu judío cayó desde la venturosa cima de la voluntad de realización a la profunda deshonra de la política del compromiso.” En otras palabras, no se realizó ninguna idea profética. M. Buber, *El camino sagrado...*, p. 135.

Ahora bien, si esto fue posible es porque tanto Buber como Levinas supieron resignificar el exilio a través de su tradición. Esto, porque a pesar de que ambos son judíos, cada uno vivió el judaísmo de diferente manera. Quizás este es el punto que marca la diferencia entre ellos y que los distancia intelectualmente hablando. Como mencionamos líneas atrás, Martin Buber a temprana edad entró en contacto con el jasidismo lo cual le permitió formarse dentro de este movimiento antintelectualista; aunque esto no lo exime de tener conocimiento del Talmud pues durante su infancia lo estudió junto a su abuelo Salomón, mientras que Emmanuel Levinas se inició en el estudio de la Torá y el Talmud, en una edad avanzada, gracias a su maestro Monsieur Chouchani.

Precisamente el conflicto de estas dos corrientes del judaísmo nos remite necesariamente a la ilustración judía del siglo XVIII. De este modo, podremos comprender por qué el misticismo jasídico no fue acogido por los estudiosos de la Torá al grado que, en Lituania el Gaón de Vilna, máxima autoridad de este movimiento excomulgó el movimiento jasídico²³² en 1781:

En cierta medida el aliciente de dicho florecimiento fue una pugna intestina entre dos corrientes judías: los jasidim y los mitnagdim; a la cabeza de éstos se encontraba el célebre Gaón de Vilna, Rabbí Elijah ben Schlomo, y a la cabeza de aquéllos, el famoso Baal Schem Tov. El jasidismo pretendía restaurar la esperanza y alegría de un pueblo en sufrimiento a través del misticismo popular, mientras que los mitnagdim (opositors) veían en la Torá la participación de la vida divina y en su estudio, la tarea contemplativa más excelsa.²³³

Así, podemos observar que el misticismo judío no tiene problema alguno en plantear la idea de establecer un encuentro directo con Dios, cara a cara, como vía de encuentro que posibilita otro tipo de relaciones entre los hombres. Sin

²³² “En el siglo XVIII surge en Ucrania, en torno a la figura de Israel Baal Shem Tov (1698-1760), un movimiento judío crítico de la ortodoxia legalista, que popularizaba aspectos de la Cábala. El nombre *jasidut* se traduce por ‘piedad’, y sostiene la inmanencia de la presencia divina en el mundo. Los *jasidim* consideran que el ejercicio de la piedad se fundamenta en cuatro elementos inherentes a la vida cotidiana: éxtasis (*hitlahavut*), servicio de Dios (*avodá*), intención (*cavaná*) y humildad (*shiflut*). Por estas cuatro vías (y no solamente por el estudio de la Torá) es posible para cualquier piadoso acercarse a Dios en el mundo, dialogar con él (tal vez como lo hizo Abraham cuando intercedió a favor de los justos de Sodoma).” Silvana Rabinovich, “Martin Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”, en Alberto Sucasas y Emmanuel Taub [edits.], *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Lilmod-Prometeo Libros, 2015, p. 120.

²³³ Jorge Medina, “El Gaón de Vilna y Volozhym: creación y contracción”, en *¿El mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*, México, Jus, 2010, p. 85.

embargo, para los estudiosos de la Torá esto es inconcebible dado que Dios no es aprehensible sino próximo. Él se da a conocer en su palabra revelada y desde ahí el hombre puede acercarse a Dios, pero jamás verlo directamente²³⁴.

No obstante, a pesar de que este choque intelectual de las corrientes judías se dio con mayor ahínco en el siglo XVIII, “se puede apreciar que el distanciamiento entre jasidismo y talmudismo no desapareció, y que incluso en el siglo XX hubo dos opositores magistrales de sendas corrientes: Martin Buber y Emmanuel Levinas, respectivamente.”²³⁵ Esto, porque ambos provienen de diferentes tradiciones judías, Buber es un estudioso del jasidismo y Levinas un heredero de los mitnagdim.²³⁶

Ahora bien, a pesar de que Buber y Levinas siguen caminos distintos de pensamiento, ambos convergen en la preocupación por el hombre gracias al judaísmo que ellos conocieron y profesaron. En este sentido, para Martin Buber el hombre está presente en la comunidad dialógica como un Yo-Tú y para Emmanuel Levinas el hombre viene de afuera, dado que es otro que pertenece a una exterioridad hasta entonces desconocida por mí.

Por ello, las pretensiones filosóficas son distintas para cada uno de los autores mencionados, aunque la problemática sobre la responsabilidad frente al hombre será un tema recurrente para ellos a consecuencia del exilio. Así, Martin Buber afirma que “puedo ayudar, sanar, educar, elevar, liberar [porque] el amor es responsabilidad de un Yo por un Tú”²³⁷, el amor visto aquí como el sentimiento que adhiere, junta, convoca, reúne a la comunidad porque la posibilita.

²³⁴ Quizás el ejemplo que ilustra mejor esta situación sucede en el monte Sinaí cuando Dios se hace escuchar a través de la imagen del trueno y el relámpago. Por ello, Moisés respeta la presencia de Dios, escucha y escribe las palabras reveladas para el pueblo en las tablas de la ley, mismas que durante el peregrinaje en el desierto serán la representación de Dios entre su pueblo.

²³⁵ J. Medina, *op. cit.* p. 85.

²³⁶ Este hecho que marca la diferencia entre ambos autores, en palabras de Silvana Rabinovich, responde al contexto histórico, religioso y social en que crecieron tanto Buber como Levinas: “Este dato histórico sobre el lugar donde imperó el movimiento adverso al jasidismo conocido como *mitnagdim* (que significa ‘opositores’) puede dar una pauta para entender el énfasis en la distancia –tantas veces inexplicable– que Levinas (judío lituano) toma de Buber (siempre sospechoso de inmanencia)”. S. Rabinovich, *Martin Buber: diálogos en el camino...*, pp. 120-121.

²³⁷ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 25.

Sin embargo, Levinas tiene en claro que ningún sentimiento es condición para que el hombre actúe con responsabilidad frente a otro hombre. Al contrario, se trata de “aceptar la alteridad aceptando la carga de la responsabilidad que supone que todo un Dios no obrará sin mí, que su justicia no devendrá sin mí. En efecto, todos somos responsables, por todo, ante todos, pero yo más que todos, porque el Todo necesita de *mí* para hacerlo todo.”²³⁸

De este modo, podemos observar la distancia en el pensamiento de Buber y Levinas, además de los caminos distintos a seguir. Sin embargo, esto no fue limitante para que ellos pudieran reconocer la importancia de la responsabilidad por todo hombre, mujer, niño o niña en un mundo que se niega a reconocer la pluralidad manifestada en la diversidad humana. Esto, debido a que en el mundo que vivimos se empeña en homogeneizar a los seres humanos con el único propósito de que respondan a los intereses particulares de unos cuantos.

Así, los dos filósofos comparten en común la tradición judía en sus diferentes manifestaciones y no sólo eso, sino además la respuesta proveniente de la escucha atenta sobre las injusticias que viven los exiliados. Por ello, Levinas responde al problema del exilio ante la necesidad de responsabilizarse por quien ha sido desprovisto de todo, inclusive la dignidad de saberse humano, mientras que Buber asume esta responsabilidad al considerarse causante del exilio palestino²³⁹.

Por esto, aunque ellos vivieron exilios diferentes, elaboran proyectos diferentes y no coinciden en la forma de estudiar y vivir el judaísmo, Buber y Levinas tienen a la vez aproximaciones sobre algunas problemáticas que permiten el diálogo entre ambos filósofos. En este sentido, a través de la responsabilidad por los exiliados buscamos la interlocución entre Buber y Levinas a partir de las ideas de Yo-Tú y la responsabilidad infinita, mismas que

²³⁸ J. Medina, *op. cit.* p. 90.

²³⁹ “No, no basta. No basta con expresar nuestro aborrecimiento. Debemos decir que tenemos parte en esta culpa que despierta nuestra repugnancia. Todos nosotros, cada uno de los que participa en alguna medida, al servicio o influyendo, en la conducción y dirección de este miserable *Yishuv*, todos participamos de este crimen.” Martin Buber, “No basta”, en *Una tierra para dos pueblos...*, p. 200.

consideramos coadyuvan a comprender cómo puede forjarse una cultura del exilio.²⁴⁰

Sin embargo, esta proximidad en la problemática por los exiliados²⁴¹ no exime la distancia en el pensamiento de Martin Buber y Emmanuel Levinas pues las nociones de Yo-Tú y responsabilidad infinita reflejan la influencia del judaísmo que conocieron nuestros autores, según el contexto religioso que les tocó vivir. Por ello, en palabras de Silvana Rabinovich, basta pensar en la cuestión interna (política) judía del jasidismo de Buber intolerable para el judaísmo talmúdico de Levinas, según vimos líneas atrás en la pugna entre los *jasidim* y los *mitnagdim*.²⁴²

No obstante, Martin Buber y Emmanuel Levinas son sugerentes para esta revisión de la cultura del exilio porque ellos mismos vivieron el exilio, conocieron las injusticias que vive un exiliado y supieron hacerse escuchar al alzar la voz por quien en un instante lo pierde todo a causa de ser desplazado. Precisamente es dentro de este contexto que Buber y Levinas nos interpelan a responder por los

²⁴⁰ En este sentido, hay un intercambio epistolar entre Martin Buber y Emmanuel Levinas donde el segundo ofrece razones del por qué no concilia la idea de reciprocidad del Yo-Tú. Esto, porque en palabras del autor “el lugar del yo no es intercambiable con aquel que ocupa el tú”, apelando a la idea de que la relación ética se establece cuando “el otro se encuentra a una altura superior a mí y es más pobre que yo.” Por ello, Buber aclara “que la experiencia enseña lo siguiente: aquel que posee ese acceso a la alteridad del otro ‘sin la solicitud’, lo encontrará también en el seno de la solicitud. Pero aquel que carece de ese acceso podrá a lo largo de las jornadas vestir a aquellos que están desnudos y alimentar a los hambrientos, pero le resultará difícil pronunciar el verdadero ‘tú’. [Por tanto], el verdadero problema ético sólo se volverá visible cuando todos estén vestidos y bien alimentados.” Emmanuel Levinas y Martin Buber, “Objeciones y respuestas”, en Maurice Friedman, Matthew Calarco y Peter Atterton [eds.], *Levinas y Buber: diálogo y diferencias* [trad. de Carolina Kohan y Pablo Dreizik], Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 49, 53. Asimismo, Emmanuel Levinas, *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 45.

²⁴¹ Quizá esta proximidad en nuestros autores sobre el exilio, siguiendo a Amnon Raz-Krakotzkin, se deba a que ven en éste “el núcleo de la conciencia histórica judía.” Por ello, tanto Buber como Levinas descubren en el exilio “un estado de ausencia [que] apunta a la imperfección de mundo y sostiene el deseo de su remplazo.” Amnon Raz-Krakotzkin, “History, exile, and counter-history: jewish perspectives”, en Prasenjit Duara, Viren Murthy and Andrew Sartori [edits.], *A companion to global historical thought*, Oxford, Wiley Blackwell, 2014, pp. 123, 124. La traducción al español ha sido nuestra.

²⁴² Cfr. S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, pp. 354-358.

exiliados, tal cual como ellos lo hicieron, con base en la hospitalidad²⁴³ que adquiere un nuevo sentido ético para la cultura del exilio.

Por tanto, la hospitalidad será la respuesta para todo aquél que camina en exilio, lo cual iremos descubriendo a continuación acompañados de Martin Buber y Emmanuel Levinas en búsqueda de la conformación de la cultura del exilio. Esto, porque la hospitalidad será una nueva forma de posicionarse en el mundo en respuesta a los exiliados, misma que favorece a salvaguardar la dignidad humana evitando así que alguien quede expuesto a ser expulsado de la comunidad.

3.2 Sobre el exilio, Buber y Levinas

La realidad que el mundo presenta hoy en día contradice el proyecto hegemónico de bienestar que se pronuncia como promesa para todos los seres humanos. Cada vez más los hombres están lejos de obtener mejores oportunidades de vida que hagan satisfacer sus necesidades básicas. Los medios de comunicación atestiguan el enriquecimiento ilícito de unos cuantos a merced de la explotación de otros.

Todo esto ha tenido como resultado que la concreción de dicho proyecto trunque la idea de vivir una vida digna. En otras palabras, la carestía de alimentos, agua potable, hogar, seguridad, paz, entre otros, sólo ha propiciado

²⁴³ A propósito, la tradición jasídica cuenta que en una ocasión un hombre no podía cumplir el mandamiento de la hospitalidad debido a que su esposa no le agradaba recibir visitas. Por ello, cuando el hombre llegaba acompañado de personas a su hogar, esto generaba una serie de disputas entre los esposos vulnerando así la paz doméstica. El hombre preocupado por tal situación acudió en ayuda del Rabí Méndel, quien no dudó en explicarle que "agasajar a los huéspedes es una virtud mayor que agasajar a la Divina Presencia. Esto puede parecer exagerado. Pero debemos entenderlo correctamente. Se dice que cuando hay paz entre marido y mujer, la Divina Presencia se aposenta en sus mentes. Por eso se afirma que agasajar a los huéspedes es más importante que agasajar a la Divina Presencia. Incluso si la hospitalidad destruye la paz entre un hombre y su mujer, el mandamiento de ser hospitalario sigue siendo más importante." Martin Buber, *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores I* [trad. de Salomón Merener], Barcelona, Paidós, 1983, pp. 104-105.

que los seres humanos terminen por agotar las posibilidades de vida con las que cuentan²⁴⁴.

Así, algunos de ellos se quedan en el lugar que habitan como acto de resistencia frente a las políticas ilusorias que no terminan por realizarse. Muchos otros salen desplazados por el terror que infunden los Estados como medida de control para no obstaculizar las políticas de empoderamiento. Por tanto, no debe causar extrañeza la oleada masiva de seres humanos en tránsito.

Ejemplo de ello son las personas del norte de África tratando de ingresar al viejo continente, la población siria varada en territorio griego, las expatriaciones de mexicanos por la política migratoria de Estados Unidos de Norteamérica o la deportación de centroamericanos detenidos en la frontera sur mexicana a causa del *Plan Frontera Sur*, sólo por mencionar algunos.

Nadie escapa en el mundo a este escenario desolador e incierto, ningún ser humano está exento de ser desplazado. Sin embargo, todavía queda la esperanza de resistir o salir al encuentro de la *humanidad extraviada* que padece el incremento de la intolerancia hacia el otro y la hostilidad que ésta genera en discursos racistas “contra la presencia del inmigrante que no se tolera en casa. [...] El extranjero [es] responsable de todos nuestros males.”²⁴⁵

Precisamente es aquí donde la labor de la filosofía cobra relevancia al señalar *topías* viables que abran brechas a la escucha de las demandas de

²⁴⁴ La carestía de los servicios básicos para vivir ha provocado que los seres humanos se desplacen hacia otros lugares donde se pueda contar con ellos. Esto, porque en sus lugares de origen el proyecto de justicia social queda truncado por los intereses de unos cuantos, o en su defecto los cambios drásticos del clima influyen en la escasez de los recursos básicos. Así, por motivos climáticos también se emigra siendo éste un fenómeno que pocos han considerado y se prevé que en pocos años será causa de movilidad humana: “Las **migraciones por motivos climáticos** se han convertido en las últimas décadas en uno de los **fenómenos más dramáticos a nivel mundial**. Sin embargo, a pesar de su **impacto social, económico y cultural**, estos desplazamientos no logran alcanzar **la visibilidad de otras crisis humanitarias**. El **cambio climático** está obligando a **millones de personas a abandonar sus hogares** y muchas comunidades se hallan en riesgo de tener que desplazarse en el futuro, según los expertos”. Luis Méndez, “Refugiados climáticos: millones de desplazados por el calentamiento global”, en *El Universal*, 10 de febrero de 2019, [en línea] <<https://www.eluniversal.com.mx/mundo/refugiados-climaticos-millones-de-desplazados-por-el-calentamiento-global>>, consultada el 14 de febrero de 2019.

²⁴⁵ Edmond Jabès, “Un día de vida”, en *El libro de la hospitalidad* [trad. de Sarah Martín], Madrid, Mínima Trotta, 2014, p. 42.

quienes han sido relegados a la periferia. Los seres humanos que la humanidad volcada sobre sí misma no quiere mirar y les niega la voz. De este modo, el filósofo es capaz de dibujar escenarios donde hay cabida para la alteridad. Realidades que surgen de la experiencia de consentir el sufrimiento del otro.

En otras palabras, nos encontramos frente a la imagen del filósofo vulnerado, es decir, tocado por el dolor que no le pertenece pero que, sin embargo, hace suyo porque se reconoce como miembro de esa humanidad herida: “Callarme sería, en cierto modo, aprobar, con mi silencio, lo que me indigna y me subleva; lo que, por lo demás, denuncio y condeno en otros lugares. Y eso sería una traición.”²⁴⁶

Así, queremos aproximarnos al pensamiento de Martin Buber y Emmanuel Levinas que más allá de las diferencias que puede haber en sus planteamientos filosóficos fueron voces que se pronunciaron frente al silencio de la humanidad. En este sentido, ellos al ser testigos de los crímenes realizados a consecuencia de la guerra buscaron plantear nuevos humanismos que respondieran a las crisis de lo humano del siglo XX.

A partir de la reflexión sobre lo humano, tanto Buber como Levinas caminan por sendas distintas en búsqueda de recuperar la dignidad humana perdida a consecuencia del exterminio por la guerra. Sin embargo, esto no fue impedimento para que ambos filósofos de la dignidad coincidieran entre sí, mostrando puntos en común que los hicieran dialogar.

Los dos comprendieron que la filosofía inicia con la pregunta por el otro, pues “únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.”²⁴⁷ En este sentido, “la pregunta misma de la filosofía se expresa – como toda pregunta- de forma dialógica, en una lengua dada, dirigida a otro, y esta cuestión pregunta por la relación al otro, que es la ética.”²⁴⁸

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 44.

²⁴⁷ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* [trad. de Eugenio Ímaz], México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 145.

²⁴⁸ S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, p. 346.

Por ello, Levinas no duda en anteponer la ética como filosofía primera porque esta nace por el cuestionamiento del otro hacia mí y la pre-ocupación del otro. Ética traducida en responsabilidad que asumo por el otro y me es dada desde la exterioridad de ese otro que sale al encuentro. Así, el rostro irrumpe la cotidianidad del Yo estableciendo otra temporalidad que resulta ajena, extraña, desconocida para el Yo que no ve más allá de sí.

De este modo, Levinas entiende “la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro.”²⁴⁹ Es así, entonces, que el rostro posibilita la apertura para el otro, quien se hace cercano no por su proximidad sino “en tanto yo me siento –en tanto yo soy- responsable de él.”²⁵⁰

En esta nueva espacio-temporalidad que inaugura el rostro, la alteridad se muestra sin defensa alguna incitando al sujeto a responder. Por esto, el llamado que espera respuesta propicia la acción de responsabilizarse por el otro desconocido, constituyendo de este modo la subjetividad. No obstante, Martin Buber considera que la subjetividad es posible a partir del diálogo que se establece entre dos entidades. Esto, porque el diálogo permite el encuentro Yo-Tú a través de una relación recíproca que se establece entre ellos, la cual posibilita la comunicación.

En este sentido, Buber piensa que “el reconocimiento del otro como mi tú no se origina en un mero acto de conciencia, pertenece a aquellos elementos de mi pensamiento cuya realidad no puedo probar ni deseo ser capaz de probar.”²⁵¹ Así, el filósofo deja en claro que el encuentro Yo-Tú es una experiencia que se vive por lo que no es una respuesta a un llamado que me obliga a responder. Por consiguiente, el encuentro Yo-Tú no puede conceptualizarse porque coarta la

²⁴⁹ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito* [trad. de Jesús María Ayuso Díez], Madrid, Machado Libros-La balsa de la medusa, 2008, p. 79.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 80.

²⁵¹ Martin Buber, “Interrogaciones filosóficas y respuestas”, en M. Friedman, M. Calarco y P. Atterton [eds.], *op. cit.*, p. 65.

experiencia de dicho encuentro que “se establece como una superación de la distancia entre dos seres.”²⁵²

Por ello, Buber nos dice: “vivo ‘éticamente’ cuando confirmo y promuevo mi tú, con toda su otredad, en el derecho de su existencia y en la meta del desarrollo de su ser. No me encuentro ordenado éticamente a considerarlo y tratarlo como un superior a mí por su otredad.”²⁵³ Esto es porque el encuentro recupera la capacidad de asombro por quien se tiene frente a uno bajo la misma idea de saberse descubierto. Asimismo, el sentido de comunidad impide que “el yo y el tú se ofrezcan uno al otro ‘como objetos’ en la relación”²⁵⁴ para unificarse.

Al contrario, se habla de una correlación entre Yo-Tú que asegura la participación por igual de ambas entidades en la comunidad. Por esto, la correlación de Yo-Tú, además de manifestar la riqueza de la experiencia del encuentro, respeta y salvaguarda la diferencia de los miembros que conforman la comunidad dialógica.

Así, el diálogo funda la subjetividad pues, aunque parezca obvio, no puedo establecer un diálogo conmigo mismo sino a través de un tú, alguien que no soy yo: “El pensamiento monológico es una ilusión de la Modernidad.”²⁵⁵ Por tanto, Buber parte de las palabras principio Yo-Tú como origen de la subjetividad, donde el Tú responde de manera recíproca al diálogo inaugurado por el Yo, lo cual deja expuesto la relación simétrica entre Yo-Tú.

De este modo, la existencia humana para el filósofo del diálogo es la que se establece entre hombre-hombre porque Yo-Tú expresa la auténtica relación en el diálogo²⁵⁶. La autenticidad de Yo y Tú reside en el despojo de todo aquello que

²⁵² *Ibidem*, p. 63.

²⁵³ *Ibidem*, p. 64.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 63.

²⁵⁵ S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, p. 346.

²⁵⁶ De acuerdo con la antropología que propone Martin Buber, la relación Yo-Tú expresa el auténtico diálogo que puede establecerse de un hombre a otro hombre. Esto es porque ante la pregunta ¿qué es el hombre? la respuesta nos aproxima a considerarlo como un ser dialógico en continuo encuentro de él con el otro. *Cfr.* M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, pp. 150-151. Sin embargo, esta relación de hombre-hombre o propiamente el diálogo, entre un hombre con otro hombre, puede ir más allá del ámbito humano. Así, “las relaciones intersubjetivas se dan obviamente entre los seres humanos, pero también acontecen con el mundo exterior”. S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, pp. 348-349. Recordemos que esto es posible para [90]

les brinda seguridad para mostrar su esencia que deja al descubierto la propia fragilidad, es decir, comunican entre sí su vulnerabilidad. Esta vulnerabilidad pensada, aquí, como la manera de conocer que Buber describe en *Yo y Tú*.²⁵⁷

Sin embargo, Levinas no queda satisfecho con la respuesta que ofrece Buber sobre el origen de la otredad. Por ello, el filósofo lituano hace ver a Buber que el otro en la relación Yo-Tú corre el riesgo de ser aprehendido y por consiguiente tematizado, reducido a lo Mismo²⁵⁸. Por esto, la alteridad, siguiendo a Levinas, es otro que proviene de lejos porque llega de una exterioridad más allá de mis horizontes.

No obstante, frente a esta discrepancia Levinas reconoce que Buber al instaurar las palabras primordiales en el discurso filosófico posibilita “significar la subjetividad de otro modo, esto es, abierta a la relación con algo exterior.”²⁵⁹ Así, Levinas no encuentra la alteridad en el origen sino antes del origen, es decir, dando “un paso más –en dirección a lo preoriginario- en lo que concierne a la relación intersubjetiva haciendo hincapié en la *asimetría* de la relación, en su *no-reciprocidad*, ya que dicha relación no tiene lugar con un Tú sino con el *Otro*.”²⁶⁰

El otro²⁶¹, venido de lejos, intercepta al yo como pasividad y actividad. Pasividad, porque el yo está sujetado al otro en espera de acatar la orden de responsabilidad y actividad, porque al responder el llamado de la alteridad no puede quedar estático el yo ante la exigencia impuesta por el otro, requiere de una acción ética: “La simetría de la relación intersubjetiva debe ser explicada por

Buber debido a la influencia del misticismo jasídico, por lo que el hombre puede entrar en relación con entidades no humanas como el árbol o el caballo que a pesar de ser relaciones Yo-Ello están en miras a ser relaciones Yo-Tú. Esto es porque “el Tú se me pone enfrente. Pero yo me pongo en la relación inmediata respecto a él”. M. Buber, *Yo y Tú*, p. 60.

²⁵⁷ Cfr. M. Buber, *Yo y Tú*, pp. 16-18.

²⁵⁸ “La pretensión de reciprocidad en la relación al otro sería una manera de violar su exterioridad y su finitud, sería negar su condición de Otro encerrándolo en una totalidad (diferente de la que postula una relación objetiva, pero sería una totalidad intersubjetiva que ignoraría la infinitud de la alteridad)”. S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, pp. 350-351.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 348.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 347.

²⁶¹ “El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado”. E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, p. 228.

una asimetría anterior, una fase an-árquica que se caracteriza por la pasividad de la apertura al otro.”²⁶²

En la proximidad con el otro, el yo descubre en la alteridad “la huella de un pasado absoluto, que indica la heteronomía constitutiva del sujeto, marca la imposibilidad de aprehenderlo, de reducirlo a la semejanza.”²⁶³ Por ello, “la responsabilidad cuyo origen es el infinito, y cuya huella se encuentra en el rostro del otro, requiere salir del marco conceptual ontológico regido por el ser y puede de esta manera postular otro modo de la temporalidad que parte de la ética.”²⁶⁴

No obstante, pese a la polémica en las reflexiones que puede haber entre Buber y Levinas queda expuesta la interlocución que sostienen ambos sobre el hombre visto como Yo-Tú y otro respectivamente. Por diferentes caminos ellos descubren que “la relación con el Otro se cumple como servicio y como hospitalidad”²⁶⁵, así como en escucha y pronunciamiento para defender los derechos básicos de todo humano.

Asimismo, la crítica de los dos filósofos frente a la persona del exiliado vislumbra la responsabilidad que posee todo ser humano en la concreción de hacer válida la justicia. Un mundo donde el hombre pueda ceder el lugar al otro aceptando la realidad que vive puesto que no la asume para no sentirse vulnerado: “La *tzdká* es un precepto, es decir, un imperativo. No se trata de un acto voluntario, sino más bien de la *obligación de responsabilizarse por el estado de injusticia* en que se encuentra el mundo.”²⁶⁶

Por esto, independientemente de que el encuentro con el hombre inicie por el diálogo de Yo-Tú o en la epifanía del rostro como Yo-Otro, o si desde una perspectiva ética la relación simétrica queda subordinada a la relación asimétrica, Martin Buber y Emmanuel Levinas son caminantes que pregonan en su andar la injusticia que aqueja a los seres humanos exiliados. Son voces que se resisten a ser silenciadas.

²⁶² S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, p. 349.

²⁶³ *Ibidem*, p. 350.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 356.

²⁶⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, p. 304.

²⁶⁶ S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, p. 361.

Así, el encuentro personal con el migrante, en su condición de hombre exiliado, posibilita el diálogo que logramos escuchar entre nuestros autores. La interlocución de ambos filósofos contribuye a señalar el camino que repara el mal moral propagado por el mundo. En este sentido, el libro del Génesis recuerda que en el principio “fue creado un equilibrio y una equidad (*tzédek*, justicia) que la humanidad destruyó y debe restituir. Este desequilibrio actual –la desigualdad social, así como toda otra forma de violencia- debe ser remediado.”²⁶⁷

Las líneas que prosiguen a continuación muestran la cercanía de Martin Buber y Emmanuel Levinas en la conversación constante sobre el otro, a quien el filósofo del diálogo considera su responsabilidad por el hecho de haberle arrebatado la tierra. Por ello, es Buber con Levinas porque a través de sus palabras nos convocan “a la responsabilidad inalienable”²⁶⁸ por el exiliado como rostro de la alteridad. No necesariamente desde un acto pre-originario como afirma Levinas sino, además, en el ámbito político que Buber supo vislumbrar.

Además, es Buber con Levinas porque ambos fueron desplazados por su condición judía, lo que propició vivir la experiencia de exilio. Ambos, herederos de su tradición, lograron comprender que el exilio también brinda una oportunidad de redención²⁶⁹ para la humanidad sin que se tenga que negar el sufrimiento humano que provoca el hecho de ser desplazado.

A partir de la experiencia de ser desplazados, Buber y Levinas pudieron leer en el exilio un problema ético que atañe al rechazo a la diferencia en la persona del extranjero. Así, los dos filósofos muestran el lado positivo del exilio, al ejercer su privilegio epistemológico, vislumbrando la posibilidad de hospitalidad.

²⁶⁷ *Idem.*

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ Al igual que Buber creemos que en el exilio habita una posibilidad de redención. Esto, porque el filósofo del diálogo reconoce, a propósito, en los esenios “una comunidad íntegra y viva, independiente en el terreno económico y socialmente cohesionada.” Así, esta comunidad alejada de la vida social de la gran ciudad supo ser en el desierto semilla mesiánica “de hombres firmes y decididos a los que su propia vida, una vida no dividida, les basta como primer grano de arena para la construcción del reino mesiánico. Este mesianismo es una intención viva, llena de pureza y unidad que, en medio del caos y la confusión de una sociedad prácticamente desintegrada, se atreve a realizar el sentido divino y la comunidad en una misma cosa, se atreve a realizar a Dios en la comunidad.” M. Buber, *El camino sagrado...*, p. 127.

Desde el no-lugar observan lo que nadie quiere ver y escuchan el grito de quienes fueron relegados a la periferia por la indiferencia humana²⁷⁰.

No obstante, ir y permanecer en el no-lugar²⁷¹ no es tarea fácil dado que nadie quiere abandonar la vida cómoda que ciega la presencia de la alteridad. En este sentido, cabe preguntarse entonces ¿quién está dispuesto a renunciar a sí mismo para ir a abrazar al desplazado? ¿Quién es capaz de salir al encuentro del exiliado?

Cuando el hombre, por la opresión y el terror, cae como fuera de sí, allí donde pierde toda perspectiva, todo punto de referencia y toda diferencia, entregado así a un tiempo sin demora que él soporta como la perpetuidad de un presente indiferente, entonces su último recurso, en el momento en que se vuelve el desconocido y el extranjero, es decir, destino para consigo mismo, es saberse golpeado, [rechazado] no por los elementos, sino por los hombres.²⁷²

De este modo, Levinas reconoce que el acto de excluir, rechazar, relegar o marginar algo tiene su raíz en la filosofía del todo. Así, el filósofo lituano-francés al leer a Franz Rosenzweig concluyó que la filosofía occidental, en su afán de felicidad, excluyó todo pensamiento que transgredía los horizontes del Ser:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive de la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta

²⁷⁰ Dice Edmond Jabés, a propósito de la exclusión que, “excluir es, en cierto modo, excluirse a uno mismo. El rechazo de la diferencia conduce a la negación del otro. ¿Hemos olvidado que decir ‘Yo’ es, ya, nombrar la *diferencia*?” E. Jabés, *Un día de vida*, p. 42.

²⁷¹ El no-lugar, además de posibilitar ver lo que nadie quiere ver y escuchar las voces silenciadas por la injusticia, también propicia el pronunciamiento de quien se ha dejado afectar por lo que ha vivido ahí. Precisamente, consideramos que gran parte de la militancia política de Martin Buber se nutre desde este no-lugar. Así, puede comprenderse el sentimiento de odio hacia él por parte de algunos sionistas y religiosos ortodoxos que lo consideraban un tonto humanista, inclusive, no faltó quien de ellos festejara su muerte. Esto, porque Buber en su crítica al nacionalismo siempre tuvo la convicción de que éste «es, en el fondo, la conciencia de que algo falta, de una enfermedad, o dolencia» y de que «el nacionalismo que entusiasma al pueblo y lo conduce a la lucha por su liberación [...] se vuelve opresor de otros pueblos.» Martin Buber, *Sionismo y universalidad*, Buenos Aires, Editorial Porteñas-AMIA, 1978, pp. 62, 43. Por ello, el filósofo del diálogo afirmó que “jamás estaría de acuerdo con la idea de que aquí es posible volver justicia la injusticia alegando valores o destinos.” Martin Buber, “Política y Moral”, en *Una tierra para dos pueblos...*, p. 177. Asimismo, Cfr. Silvana Rabinovich, “Martin Buber”, en *Revista pensamiento de los confines*, Argentina, núm. 25, noviembre de 2009, pp. 111-118.

²⁷² Maurice Blanchot, “Lo indestructible”, en *El diálogo inconcluso: Ensayo* [trad. de Pierre de Place], Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 168.

en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la tierra.²⁷³

En consecuencia, Rosenzweig “describe por dentro el terror infinito del cual nació la filosofía: la aniquilación concreta de un yo se concibe bajo la especie de su transformación en un ello, y justamente ésta es una expresión bastante apropiada para describir la experiencia cotidiana de la muerte.”²⁷⁴

Por esto, Rosenzweig²⁷⁵ critica a la filosofía tradicional por proclamarse como la Ciencia del Todo debido a que desde sus orígenes todo lo ha reducido a lo Uno-Todo en un intento de igualar las entidades²⁷⁶. Por ello, para autores como Hegel no existe posibilidad alguna para pensar la alteridad porque todo está lleno u ocupado por el absoluto que se consume a través de la historia. Es así que se clausura (cierra) la totalidad.

La tacha del idealismo. ¿Qué entiende exactamente por ello? No se refiere sólo a esa parte de la historia de la filosofía que solemos llamar “idealismo alemán”, sino al conjunto de la filosofía occidental, la que va “desde los jónicos hasta Jena”, desde los presocráticos hasta Hegel.²⁷⁷

²⁷³ F. Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, p. 43.

²⁷⁴ Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 237.

²⁷⁵ “El diagnóstico de Rosenzweig es que por miedo a la muerte el hombre se ha amparado en una casa de pensamientos que definitivamente son enemigos de la vida. [...] En otras palabras: la filosofía ha sido siempre nihilismo, como veremos cuando termina, justamente por un exceso de miedo a la nada”. *Idem*.

²⁷⁶ La crítica que hace Franz Rosenzweig a la filosofía tradicional radica en reducir *Todo* al *Es*. De ahí que el filósofo alemán afirme que la filosofía padece un mal, sentido común enfermo, que la ha llevado a preguntarse la esencia de las cosas. Esto, porque el conocimiento de las entidades se basa en el qué y el cuál que terminan por agotar el campo epistémico de la filosofía de sus tres problemas fundamentales: hombre, mundo y Dios: “Mientras que el sano sentido común se conforma con la estabilidad de los nombres, sean éstos palabras, nombres propios o designaciones, y les concede a las cosas, a las vivencias y a los acontecimientos su libertad indudable, el que ha enfermado se desentiende de los nombres como de algo sin valor y retiene las cosas, vivencias y acontecimientos para preguntarles por su ¿qué-es? Claro está que así tiene que convertirse, a través de esa oscura respuesta que obtiene y que todo lo iguala”. Franz Rosenzweig, *El libro del sentido común sano y enfermo* [trad. de Alejandro del Río Herrmann], Madrid, Caparrós, 2001, p. 32.

²⁷⁷ Reyes Mate, *op. cit.*, p. 73.

Entonces se trataba sólo de “una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”²⁷⁸ Así, la totalidad cerrada en sí misma ofrecía sentido a todo desde una misma perspectiva, donde no había forma alguna para pensar el sufrimiento humano a no ser desde el lugar al cual fue confinado, la eternidad del silencio.

Por tanto, Rosenzweig insiste en que los seres humanos deben despertar del sueño en el que sólo se contemplan a sí mismos. De igual modo, invita a que los hombres sean capaces de atreverse a ir más allá de dicha totalidad donde habitan todos aquellos a quienes les ha sido negada la voz y la escucha. Esta es la vía por la cual se rompe con la atadura egoísta que enajena al uno consigo mismo:

¿Cómo podría salir el sí mismo? ¿Quién podría llamarlo? Él es sordo. ¿Qué podría atraerlo con su aspecto? Él es ciego. ¿Qué iba él a hacer afuera? Es mudo. Vive totalmente hacia dentro. [...] Nadie sentía lo humano como lo humano en otros, sino que todos los sentían sólo inmediatamente en el propio sí-mismo. El sí-mismo carecía todavía de mirada que viera más allá de sus muros. [...] La humanidad de la que sabía era únicamente la que había entre sus cuatro paredes.²⁷⁹

Ahora bien, Martin Buber quien tradujo junto a su amigo Franz Rosenzweig la Biblia del hebreo al alemán, descubrió que el hombre de hoy, es decir, el lector que lea la traducción bíblica realizada por ellos, cada vez que lea en voz alta el libro escuchará la palabra que él mismo pronunciará convirtiendo su presente en hospitalidad para acogerla.²⁸⁰ Esto, porque la lengua es extranjerizante debido a la pluralidad de voces que acoge, lo cual evita que éstas perezcan.

Además, la hospitalidad de la lengua²⁸¹ permite conservar la diferencia de cada una de las voces impidiendo así que sean homogeneizadas a la lengua oficial. En caso contrario, la lengua sería una sola voz repitiéndose a sí misma y

²⁷⁸ E. Levinas, *op. cit.*, p. 67.

²⁷⁹ F. Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, p. 124.

²⁸⁰ *Cfr.* Martin Buber, *Une nouvelle traduction de la Bible*, [trad. de Marc de Launay], Paris, Bayard, 2004, p. 24.

²⁸¹ *Cfr.* J. Derrida, *Sobre la hospitalidad*, p. 50. Por esto, Derrida llegará a decir acorde con Levinas que “la lengua está en el otro, viene del otro, es la venida del otro”. Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen* [trad. de Horacio Pons], Buenos Aires, Manantial, 2012, p. 109.

en su repetición se legitimaría como única al excluir a toda otra voz que se pronuncie.

De este modo, cada voz pronunciada transforma la lengua porque da paso a la voz extranjera para descubrir realidades desconocidas. Por ello, el exilio enriquece el lenguaje y permite a éste ser hospitalario para que la voz no se extinga por la indiferencia, no perezca por la cerrazón y no sea silenciada por la injusticia. En este sentido, Buber pudo reafirmar la labor de traducción que conocía junto a Rosenzweig, misma que además de hacerse en sentido literal, también abre la posibilidad de realizarse en sentido ético.

La misma experiencia de traducción lo muestra pues no se traduce para uno sino para los otros. “Quien habla, traduce su pensamiento a eso que espera sea comprendido por otro, [...]. Quien oye, traduce palabras que resuenan en su oído, en su intelecto, o dicho concretamente: en el lenguaje de su boca.”²⁸² En este sentido la interlocución coadyuva a descubrirme como un ser relacional, un ser para el otro que reconozco como otro dado que “cada particular es particular respecto de otro, con miras a otro; pero estas miras no las ve él.”²⁸³

Asimismo, el ejercicio de traducción de la Biblia implicó para Rosenzweig y Buber recuperar el sentido originario de la palabra *Torá*, que más que ser ley es enseñanza. Por tanto, la Biblia además de enseñar, muestra por qué y cómo el ser humano debe ser hospitalario para con su prójimo.

De este modo, Buber insiste que el reconocimiento del otro viene a través de la experiencia del encuentro con aquél que no soy yo sino un tú. Esto, porque *Yo y Tú* es una invitación de apertura que permite descubrirme relacionado con otro ser. Por consiguiente, no puedo hacer caso omiso de él porque en la relación Yo-Tú soy partícipe del cuidado de dicho ser que me hace consciente de mi yo y de su existencia:

La palabra responsabilidad viene de responder; y la falta de responsabilidad es cuando no respondemos al otro, es cuando permanecemos encerrados en nosotros mismos, dentro de nuestros

²⁸² Franz Rosenzweig, “La Biblia y Lutero”, en *Lo humano, lo divino y lo mundano: escritos* [trad. de Marcelo G. Burello], Buenos Aires, Lilmod-Libros de Araucaria, 2007, p. 343.

²⁸³ F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, p. 86.

esquemas e ideas, escondiéndonos detrás de nuestras barreras defensivas, bloqueando de esta manera la presencia del otro.²⁸⁴

Por esto, es importante la presencia del Tú para el Yo porque sólo así es posible realizar el encuentro de Yo-Tú en una comunidad previamente establecida que favorece dicho encuentro. Esto, Levinas lo pone manifiesto cuando entiende la responsabilidad por alguien como la respuesta a su llamada. Así, el que se pronuncia o llama es otro puesto que no puedo ser yo que sólo estoy posibilitado para responder.

En otras palabras, “no puedo tener relación conmigo mismo, con mi «estar en casa», más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad.”²⁸⁵ De aquí la necesidad de que Yo y Tú se encuentren. Por ello, cuando Yo y Tú se reencuentran en la espontaneidad de cualquier espacio, pero para nuestro contexto el exilio, a pesar de la extrañeza se reconocen cercanos por ser miembros de la misma comunidad.

Ambos, Yo y Tú, hacen comunidad en torno al dolor y el sufrimiento de cualquier ser humano desplazado porque también ellos fueron desterrados, caminan y llevan sobre sí el yugo de cualquier exiliado. Precisamente el exilio permite el sentido de compañía porque los desplazados se encuentran con otros que caminan en el destierro, están de camino y aunque parezca que caminan solos reconocen que van acompañados.

Así, el momento del encuentro puede considerarse como estar en el desfiladero porque no hay más certeza para un Yo, caminante en la penumbra de su existencia, que la certeza de conocer aquello que desconoce porque aún no ha sido descubierto. Por tanto, nos referimos a un Yo aislado, volcado en sí mismo que no quiere ver más allá del espejismo que lo refleja sólo a él. No obstante, es dichoso el Yo que, cansado de vivir solo, bajo la ilusión que él mismo se ha creado, se atreve a observar lo que hay más allá de su egoísmo.

Entonces el Yo que está en una relación Yo-Ello reconoce su miedo a sentir, donde roza su existencia con la existencia de otro, a quien desconoce,

²⁸⁴ M. Buber, *El camino del hombre*, p. 16.

²⁸⁵ J. Derrida, *Sobre la hospitalidad*, p. 51.

pero sin importarle sale a su paso para realizar el encuentro. De este modo, Buber muestra “el encuentro como la categoría fundamental de la existencia humana”²⁸⁶ porque propicia su reconocimiento a través de las palabras que articula.

Sin embargo, este encuentro entendido como rostro para Levinas, concierne a lo incategorizable para el filósofo del diálogo. Esto, porque no hay categorías en el pensamiento de Buber, a excepción de la del ser: “al comienzo es la relación, como categoría del ser, una disposición de acogida.”²⁸⁷ Por el contrario, sólo existen pares de palabras en las cuales se sustenta el proyecto dialógico del filósofo:

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él. La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar. Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello.²⁸⁸

En este sentido, “podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta ‘¿Qué es el hombre?’ si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’.”²⁸⁹ Por tanto, el encuentro es el paso previo para el diálogo entre un Yo y un Tú.

No puede haber un diálogo sin encuentro porque el diálogo es “la base del resto de relaciones que el Yo mantiene con el mundo y con los otros.”²⁹⁰ Además, el diálogo en su carácter de encuentro es y remite a la comunidad como “fraternidad previa de la humanidad”²⁹¹ pues fue el modo de establecer vínculos

²⁸⁶ Olga Belmonte García, “Decir Tú para llegar a ser Yo. Levinas-Buber”, en Jorge Medina y Julia Urabayen [comps.], *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014, p. 13.

²⁸⁷ Martin Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva visión, 1969, p. 29. Aquí, decidimos utilizar otra traducción de la obra *Yo y tú* debido a que la traducción utilizada en esta investigación dista de la interpretación que aquí hemos recuperado, misma que remite a la acogida entendida también como hospitalidad.

²⁸⁸ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 11.

²⁸⁹ M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, pp. 150-151.

²⁹⁰ O. Belmonte García, *op. cit.*, p. 15.

²⁹¹ Emmanuel Levinas, *Fuera del sujeto* [trad. de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal], Madrid, Caparrós, 2002, p. 31. Aquí, justo podemos observar un punto cercano entre Buber y Levinas al considerar que primero es la comunidad porque en ella acontece “la auténtica vida en

entre los primeros seres humanos al reconocerse como miembros de pequeñas comunidades y reconocer a otros integrantes de éstas.

Por ello es probable que las personas exiliadas puedan reconocer a otros compañeros de camino a través de los vínculos fraternos que funda el diálogo, puesto que “decir ‘Tú’ es entrar ya en relación, pero no con algo del mundo, no con un ‘Ello’, sino con el otro. El encuentro con el otro no es una experiencia, sino el acontecimiento del ‘Tú’.”²⁹² Una mirada que nos encuentra, según Levinas, antes de que podamos alcanzarla:

La presencia del Tú, del Otro, es *ipso facto* una palabra a mí dirigida y que está exigiendo respuesta. [...]. Es imposible permanecer como espectador del Tú, pues su existencia como Tú es la palabra que él me dirige. Y solamente un ser responsable para otro puede mantenerse en diálogo con él. Esta responsabilidad, en el sentido etimológico del término, más que el intercambio de palabras, es el *diálogo*, en el cual se lleva a cabo el Encuentro.²⁹³

De este modo, el Yo responde al Tú porque por gracia es que el Tú viene al Yo, “no se lo encuentra buscando. [...]. El Tú me sale al encuentro. Pero yo entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir”²⁹⁴, oír y ser escuchado, hablar y ser pronunciado, afectar y ser afectado, acompañar y ser acompañado, etc.

Por ello, el verdadero diálogo no niega a sus interlocutores, por el contrario, los afirma y reconoce como iguales: “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú.”²⁹⁵ En este sentido, el diálogo rompe con toda yoicidad al abrir la esfera de lo interhumano, no puedo hablar conmigo mismo pues el diálogo involucra a los dos, y cada palabra que se pronuncia “resurge una y otra vez

común de [los] hombres de naturaleza similar o complementaria, pero con distintas posiciones [...] [donde se puede] someter a prueba la responsabilidad común”. Maurice Friedman, *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martin Buber*, Buenos Aires, Planeta, 1993, pp. 217, 259.

²⁹² O. Belmonte García, *op. cit.*, p. 16.

²⁹³ Emmanuel Levinas, “Buber”, en *Nombres propios* [trad. Carlos Díaz], Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2008, p. 31.

²⁹⁴ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 20.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 21.

substancialmente entre los hombres que son abrazados y abiertos por la dinámica de un ser-uno-con-otro en su profundidad.”²⁹⁶

Así, cabe la posibilidad de que los seres humanos en exilio puedan ser refugio para otros que viven en la misma condición. El exilio es posibilidad de hospitalidad hacia el otro, quien a su vez transforma en refugio, es él quien me acoge a través de la palabra. Esto, porque a través del diálogo, que es encuentro, es viable pensar en la acogida, la hospitalidad, el reconocimiento del otro como compañero de viaje, compañero del “auténtico diálogo, [a quien] le digo Sí en cuanto persona.”²⁹⁷

Por tanto, la actividad dialógica presupone la constante comunicación e interacción entre los seres humanos. Buber no duda en afirmar que “toda vida verdadera es encuentro.”²⁹⁸ En la vivencia del encuentro, Yo y Tú se abrazan simultáneamente a través del diálogo²⁹⁹, el encuentro propicia el contacto con la corporalidad que es ajena, el Yo roza con su existencia al Tú y el Tú al Yo, ambos saliendo al encuentro del otro por la gracia. ¿Qué significa esto? “Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en el que ‘yo’ y ‘tú’ se encuentran se halla el ámbito del ‘entre’.”³⁰⁰

De acuerdo con Buber, lo que hay detrás de todo encuentro entre un Yo y un Tú, o propiamente dicho, lo que posibilita el abrazo entre el Yo y el Tú es el espíritu comunitario que envuelve, vincula, acoge, “espíritu que se convierte en palabra, espíritu que se convierte en forma.”³⁰¹

[Así], “todo aquel al que lo ha interpelado el espíritu y que no se ha cerrado a él sabe en algún grado, respecto de lo básicamente fáctico, que

²⁹⁶ Martin Buber, *Diálogo y otros escritos* [trad. César Moreno Márquez], Barcelona, Riopiedras, 1997, p. 88.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 87.

²⁹⁸ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 21.

²⁹⁹ “Buber desarrolló su filosofía de la ‘palabra’, la palabra hablada, el discurso como suceso y el suceso como discurso, el mundo como palabra y la existencia humana como dirigirse al otro y recibir su respuesta. El discurso oral en oposición al discurso escrito es el gran descubrimiento o redescubrimiento de la vida del diálogo”. M. Friedman, *Encuentro en el desfiladero...*, p. 146. En este sentido, “la invitación, la acogida, el asilo, el albergue, pasan por la lengua o por el mensaje a otro [a través de la palabra]. Como lo dice desde otro punto de vista Levinas, el lenguaje es hospitalidad”. J. Derrida, *La hospitalidad*, p. 133.

³⁰⁰ M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 149.

³⁰¹ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 156.

eso no germina y crece sin sembrar en el mundo de los seres humanos, sino que resulta de sus encuentros con el otro.”³⁰²

Precisamente es a través del encuentro de dos voluntades que germina la comunidad. Afirmar la existencia del Yo-Tú es dar paso a la comunidad ética, comunidad originaria que acoge a otras comunidades conformada de varios Yo-Tú para otros Yo-Tú.³⁰³ Por esto, la comunidad es eminentemente relacional, porque vincula entre sí a los seres humanos que la integran.

Además, la comunidad recibe a todo aquél que decida formar parte de ella, no puede ser una comunidad cerrada porque excluiría a cualquier ser humano que quiera pertenecer a ésta. De ahí que la comunidad sea dialógica, consensual porque se interesa y ocupa de las necesidades de sus integrantes, en ocasiones teniendo que ceder la voluntad hacia las acciones prioritarias en favor de la comunidad.

De este modo, la actividad dialógica da sentido a la existencia de los seres humanos. La vida humana no se comprende a través del Yo sino por el encuentro con el Tú, ese otro que acepta la otredad del otro sin condición alguna afirmándola en su ser. “De manera que el hombre toma parte con plena libertad y espontaneidad en el diálogo entre ambos [Yo y Tú] que constituye la *esencia de la existencia*.”³⁰⁴

No obstante, las relaciones Yo-Ello siempre están presentes por ser las más comunes a suscitarse en lo que llamamos realidad. No pueden dejarse de lado o quedar fuera puesto que éstas son el nudo de la comunidad, sin ellas la comunidad cae, parece y no precisamente por la fugacidad de las relaciones Yo-Ello. Por esto, Buber aclara que “sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano.”³⁰⁵

³⁰² *Idem*.

³⁰³ Quizá desde esta perspectiva puede comenzar a vislumbrarse la idea de Buber sobre la *Confederación de sociedades* sostenidas bajo el espíritu verdadero de comunidad: “Conjunto de autonomías que se enlazan entre sí’ para formar una ‘sociedad de sociedades’.” Martin Buber, *Caminos de utopía* [trad. J. Rovira Armengol], México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 77.

³⁰⁴ Martin Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* [trad. Luis Miguel Arroyo y José María Hernández], Salamanca, Sígueme, 2003, p. 95.

³⁰⁵ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 46.

Ahora bien, si damos por hecho que el núcleo de la existencia es Yo-Tú no debemos olvidar que lo que permite su encuentro es el sentido comunitario, espíritu ético traducido en palabra que abraza, envuelve y requiere respuesta al contacto de la corporalidad que despierta mi sensibilidad a través de su voz. La voz³⁰⁶ es la manifestación viva de lo humano y expresa la manera en que cada uno de nosotros puede responder en la comunidad.

La palabra de Dios dirigida a los seres humanos empapa el acontecer en la propia vida de cada uno de nosotros y todo acontecer en el mundo de nuestro alrededor, todo lo biográfico y todo lo histórico, y lo convierte para ti y para mí en orden, en exigencia. Acontecimiento tras acontecimiento, situación tras situación, capacita y habilita mediante el lenguaje personal para exigir de la persona humana perseverancia y decisión.³⁰⁷

El ser humano, entonces, debe resistir al deseo de individualidad porque el individualismo coarta toda posibilidad de diálogo, y por consiguiente se pierde la entereza del carácter comunitario. Somos individuos por el egoísmo, somos personas cuando pronunciamos Yo-Tú y se establece la relación con el hombre. De este modo, “quien con todo su ser sale al encuentro de su Tú y le hace presente todo el ser del mundo, encuentra a aquel que no se puede buscar.”³⁰⁸

En este sentido, la relación ética que establece Yo-Tú no está en función de una comunidad egoísta, “sino [en] un tercero, la presencia central del Tú; aún más, para decirlo con veracidad, el Tú central acogido en la presencia.”³⁰⁹ Por ello, el Tú eterno se hace presente cada vez que está en relación con todo humano a través de la palabra viva que los vincula, pues “el ser humano que se dirige a Él no necesita, pues, apartarse de ninguna otra relación Yo-Tú; legítimamente las pone en relación consigo, y las deja glorificarse «en el rostro de Dios».”³¹⁰

³⁰⁶ “La trascendencia habla a nuestros corazones en los momentos esenciales de la vida personal. Y existe un lenguaje en el cual podemos responderle: el lenguaje de nuestros actos y actitudes, nuestras reacciones y nuestras abstenciones; la totalidad de esta respuesta es lo que, podemos llamar nuestro ‘responder por nosotros mismos’ en el sentido más adecuado de la expresión”. Martín Buber, “El diálogo entre el cielo y la tierra”, en *Judaísmo y civilización*, México, Tribuna, 1973, p. 35.

³⁰⁷ M. Buber, *Yo y Tú*, p. 164.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 98.

³⁰⁹ *Ibidem*, pp. 59-60.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 163.

Así, “las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno. Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno.”³¹¹ Consideramos, entonces, que el Yo vislumbra en el Tú singular la presencia de Aquél que representa la heteronomía, en palabras de Levinas, la vulnerabilidad pura refutada por la modernidad.

El encuentro Yo-Tú es responsabilidad real, por consiguiente, requiere cuidado en el diálogo que puede establecerse entre ambas entidades vinculadas por el par de palabras Yo-Tú³¹². Por esto, el Yo es temeroso frente al Tú porque lo reconoce, lo respeta y lo acoge transformándose en hospitalidad para él:

Sólo hay auténtica responsabilidad allí donde hay responder verdadero. ¿Responder a qué? A lo que a uno le sucede, a lo que se acoge para ver, escuchar, percibir. Para quien presta atención es lenguaje cada hora concreta, con su contenido de mundo y destino, que es concedida a la persona.³¹³

De este modo, acoger al hombre implica hospedar al Tú en una relación Yo-Tú. Este es el signo que descifra el Yo, el llamado a la responsabilidad por el Tú. Ambos, Yo y Tú, están vinculados por una relación dialógica que podría traducirse en responsabilidad del uno hacia el otro, nadie puede no estarlo porque son miembros de la misma comunidad. Todos participan activamente en las decisiones consensuadas que toma la comunidad porque todos comprenden que la responsabilidad, como gesto de amor, interpela:

El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú: en esto consiste la igualdad –y no en ningún tipo de sentimiento– de todos los que se aman, desde el más pequeño hasta el más grande, y desde el anímicamente guarecido, aquel cuya vida se halla incluida en la de un ser amado, hasta el de por vida escarnecido en la cruz del mundo, aquel que pide y aventura lo tremendo: amar a *los seres humanos*.³¹⁴

³¹¹ *Ibidem*, p. 93.

³¹² “Pero quien ejercita la responsabilidad real, dialógica, no necesita nombrar al emisor de la palabra a la que responde, sino que lo conoce en la substancia de la palabra que agolpándose, penetrando, aceptando la cadencia de una interioridad, le mueve el corazón del corazón. Uno puede, con toda su fuerza, rechazar que ‘Dios’ esté ahí y, sin embargo, lo prueba en el estricto sacramento del diálogo”. M. Buber, *Diálogo y otros escritos*, p. 37.

³¹³ *Ibidem*, p. 35.

³¹⁴ M. Buber, *Yo y tú*, p. 25.

No obstante, pese a este llamado a la responsabilidad “ciertamente pensamos a menudo que no hay nada que oír; sin embargo, desde hace mucho tiempo nos hemos echado a nosotros mismos cera en los oídos”³¹⁵ para no escuchar la voz del otro que siempre se pronuncia. Es la voz del Tú que en todo momento está ahí, presente, en espera de ser acogida. Es la invitación a no permanecer estático sino actuar, puesto que quien escucha debe responder al llamado que invoca. En esto radica la libertad, en mi capacidad de responder.

Por esto, la comunidad de los hombres se edifica “con los materiales reacios de nuestro momento histórico, libres de romanticismos, viviendo en el presente.”³¹⁶ Una comunidad que se hace escuchar para responder a las necesidades que sus integrantes tienen con las problemáticas que les ha tocado vivir. La comunidad auténtica de los Yo y Tú:

De hombres que, precisamente como compañeros, estén abiertos y dispuestos unos para otros. Es comunidad auténtica aquella que en *cualquier* punto de su existencia tiene carácter de comunidad [...] fundada psicológicamente en una necesidad eterna del hombre, bien que muy a menudo reprimida y hasta aturdida: la de poder sentir su casa como un aposento de un edificio mayor, al cual pertenezca espiritualmente y cuyos moradores le confirmen su propia esencia y vida, en su convivencia con él y en su trabajo con él. Esta necesidad no puede satisfacerse a base de una unión fundada en la mera convergencia de opiniones y aspiraciones; sólo puede satisfacerla una unión que constituya vida comunitaria.³¹⁷

Así, Yo y Tú, al ser miembros de la comunidad como origen, llevan consigo la esperanza de un mejor porvenir porque ellos son las células orgánicas que dan vida a la propia comunidad. El corazón, que es encuentro, bombea las relaciones Yo-Tú; la sangre que fluye por las venas de la comunidad que transportan las emociones, los sentimientos, los temores que los hombres sienten y expresan a través del contacto con el otro, es decir, por medio de la comunicación auténtica, el diálogo: “Dos hombres que están dialógicamente vinculados tienen que estar abiertamente dirigidos uno a otro, haberse dirigido, por tanto, uno a otro.”³¹⁸

³¹⁵ *Ibidem*, p. 164.

³¹⁶ Martin Buber, *Caminos de utopía*, p. 27.

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 183-184, 177.

³¹⁸ M. Buber, *Diálogo y otros escritos*, p. 26.

De este modo, la relación Yo-Tú, leída desde la cultura del exilio, favorece a pensar que el ser humano exiliado encuentra descanso en el Tú. El Tú es la tienda que acoge al Yo, según hemos visto, aunque por relación recíproca puede que sea el Tú quien acoja al Yo. Asimismo, podemos afirmar que el hombre que camina en búsqueda de una tierra prometida, la encuentra. ¿Cómo es posible esto? Precisamente, es a través del acto del encuentro que se le revela al hombre exiliado que *la tierra* siempre ha estado ahí, caminando quizá junto a él. Es el compañero de viaje que le abre camino, el otro que se revela frente a sus ojos.

Por tanto, no hay mayor heredad prometida que la que descubro en el otro, ese otro que me invita a hacer comunidad con él³¹⁹, según muestra Buber a través de la “religiosidad romántica y mística, impregnada de crítica social y nostalgia comunitaria”³²⁰ frente a un mundo frío, desolado, saturado por relaciones individuales, muchas veces hostiles, que no han sabido comprender lo maravilloso del encuentro con el otro.

No obstante, Emmanuel Levinas, al leer los escritos de Franz Rosenzweig, toma una postura diferente a la del filósofo del diálogo a pesar de haber confesado que “a partir de la obra de Buber había llegado a reflexionar sobre la alteridad del Otro.”³²¹ Por esto, el filósofo lituano-francés no duda en afirmar en *Totalidad e infinito* que Rosenzweig está “demasiado presente en este libro como para ser citado.”³²²

En este sentido, Levinas reconoce ser heredero de la filosofía del *nuevo pensamiento* de Rosenzweig, la cual surge en los márgenes de la propia filosofía desde lo que nadie quiere ver ni oír. Esto permite al filósofo iniciar con la crítica a la filosofía occidental del Todo que excluye el sufrimiento humano, expresado en el olvido del otro que se encuentra más allá de mí.

³¹⁹ Cfr. Martin Buber, “Sobre la comunidad y su realización”, en Carlos Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991, p. 36. Asimismo, Cfr. M. Buber, *Caminos de utopía*, pp. 68, 81.

³²⁰ Michael Löwy, “La utopía comunitaria de Martin Buber”, en *Judíos heterodoxos: romanticismo, mesianismo utopía* [trad. Daniel Barreto], México, Anthropos-UAM-I, 2015, p. 119.

³²¹ Emmanuel Levinas, “Sobre Buber”, en Maurice Friedman, Matthew Calarco y Peter Atterton [eds.], *op. cit.*, p. 45.

³²² E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, p. 54.

Por ello, Levinas es incisivo frente al posicionamiento del humanismo que impera en nuestros días, es decir, el humanismo que hemos construido en nuestras sociedades donde “la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad.”³²³ Sin embargo, cabe señalar que la inmoralidad del hombre no reside en él, sino que proviene de la indiferencia al otro que está más allá de él:

No tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivase. Despreciado y evitado de la gente, un hombre habituado a sufrir, curtido en el dolor; al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada.³²⁴

Precisamente, la indiferencia suscita el olvido de la alteridad debido a la nula posibilidad que se ofrece al otro para ser escuchado en nuestra sociedad. Las sociedades de hoy sobrevaloran al Yo cortando toda posibilidad de encuentro: “Ésta, en efecto, es la experiencia del cadáver de otro: de la conversión de un tú, o sea de otro yo, en un ello.”³²⁵

Por tanto, los seres humanos al buscar sólo el bienestar propio, la seguridad particular o la realización personal olvidan el sentido de lo humano, ser y estar vinculado con el otro. En otras palabras, corresponde a estar en relación con la alteridad que interpela, requiere cuidado y demanda ser escuchada.

Así, frente a esta inmoralidad expresa en el olvido del otro Levinas cambia la ontología, filosofía que se interroga por el Ser según muestra la tradición filosófica, por la ética como filosofía primera que muestra cuál es nuestro deber para con la alteridad, es decir, el prójimo.

La ética no enfatiza en el ser, sino que lo trasciende; “saca” al ser del sí mismo, del uno, y coloca el énfasis en el otro. La ética es la posibilidad del más allá del ser, y ello la contrapone con la reflexión ontológica, característica de la filosofía occidental europea, que destaca al ser, y su perseverancia en él mismo. Para Levinas ética y trascendencia se relacionan en el sentido de que la trascendencia y el infinito insisten en el más allá del ser; y éste se logra en la proximidad al otro, en la

³²³ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* [trad. de José Luis Pardo], Valencia, Pre-textos, 2001, p. 123.

³²⁴ Isaías 53: 2-3.

³²⁵ M. García Baró, *op. cit.*, p. 237.

responsabilidad por él. La ética se coloca más allá de la ontología, superando la distancia entre el yo y el otro.³²⁶

Por ello, la filosofía de Levinas permite ir al encuentro del otro, o propiamente dicho, es apertura porque el otro es quien sale al encuentro. El rostro del otro me interpela y debo responder por él “antes de que él me responda y aun cuando no me responda; sólo esta responsabilidad, al margen de cualquier intercambio de informaciones, me constituye como sujeto único que ni puede evadirse ni dejar su puesto a otro”³²⁷ para responder.

“En la ética, entendida como responsabilidad, se anuda el mismo nudo de lo subjetivo.”³²⁸ Las relaciones humanas, entonces, adquieren un compromiso ético porque deben responder a las necesidades de los menos favorecidos. Por esto, el ser humano reconoce que previo a su libertad está la responsabilidad por los otros porque se descubre como un sujeto sujetado a las demandas de ellos:

El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo que de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad [...]. Dia-conía antes de todo diálogo; analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro –más allá de la imagen que del otro hombre me hago–, su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos, rostro), fuera lo que me *ordena* servirle. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden significada.³²⁹

Así, la ética como filosofía primera consiste en asumir la responsabilidad del otro a partir de su proximidad. El llamado del otro exige la respuesta pronta del ‘Heme aquí’ porque su rostro está “desprotegido, pobre, desnudo, amenazado, sin defensa alguna.”³³⁰ Por ello, ante la pregunta ¿somos responsables de los exiliados? No existe otra posibilidad de respuesta más que sí. Con base en la heteronomía levinasiana puedo entrar en contacto con el otro a través de la huella

³²⁶ Patricia Corres Ayala, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009, p. 115.

³²⁷ Antonio Pintor-Ramos, “Introducción a la edición castellana”, en Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [trad. de Antonio Pintor Ramos], Salamanca, Sígueme, 1995, p. 27.

³²⁸ E. Levinas, *Ética e infinito*, p. 79.

³²⁹ *Ibidem*, pp. 81-82.

³³⁰ *Cfr. Ibidem*, p. 71.

que ha impreso en mí, es decir, “me descubro sin defensa alguna, me entrego a la afección de ese otro que no soy yo.”³³¹

Por tanto, la heteronomía que es vulnerabilidad vincula con el otro porque el sujeto se descubre “sin defensa alguna, entregado [a la afección]”³³² del otro a quien está sujetado. De este modo, reconocer dicha vulnerabilidad implica aceptar la condición heterónoma de la humanidad, la cual revela que somos humanos heridos y faltos de atención.

Por consiguiente, el exiliado al vivir su destierro y estar de paso exige hospitalidad, demanda cuidado, atención, inclusive sufrir por él pues “sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él [...] misericordia «conmoción de las entrañas».”³³³ El dolor es lo que permite consentir el sufrimiento del otro por la afección de su padecer. Por el dolor, de quien nadie está exento, todo ser humano se conoce y permite reconocer entre sí a la alteridad:

La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida [...]. En la sensibilidad, “se pone al descubierto”, se expone un desnudo más desnudo que el de la piel que, forma y belleza, inspira a las artes plásticas; desnudo de una piel ofrecida al contacto, a la caricia que siempre, y aun en la voluptuosidad equívocamente, es sufrimiento por el sufrimiento del otro.³³⁴

En este sentido, todo ser humano está convocado por el llamado del otro a ser hospitalario. La afección por el reclamo del otro que camina a su suerte me permite contemplar el rostro del exiliado, marcado por el dolor, que revela la responsabilidad infinita que tengo para con él: “El prójimo me golpea antes de golpearme, como si ya lo hubiese oído antes de hablarme. El rostro del prójimo me obsesiona mediante esa miseria. «Me mira», todo en él me mira, nada me es indiferente.”³³⁵

³³¹ Cfr. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* [trad. de Daniel Enrique Guillot], México, Siglo XXI, 2005, p. 124.

³³² *Ibidem*, p. 124.

³³³ *Ibidem*, pp. 124-125.

³³⁴ *Ibidem*, pp. 122-123.

³³⁵ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, pp. 150, 156.

Así, el dolor del exiliado es también nuestro dolor pues en su *humanidad inhumana*³³⁶ está presente mi humanidad. Por esto, la afección es la apertura al encuentro del otro, al no-lugar al que ha sido desterrado y desde el cual me llama, lugar idóneo donde mi propio dolor se transforma en “sufrimiento por el sufrimiento –incluso inexorable– del otro.”³³⁷

Por tanto, ser yo implica estar sujeto a otro que padece³³⁸. A partir de sus dolores comprendo la responsabilidad absoluta que tengo hacia él desde “la perspectiva interhumana de *mi* responsabilidad respecto del otro hombre, sin esperanza de reciprocidad, de la exigencia gratuita de auxiliarle, de la asimetría de la relación entre el *uno* y el *otro*.”³³⁹

De este modo, el vínculo yo-otro es asimétrico porque el yo no espera recompensa a la gratuidad fortuita de su responsabilidad. Más bien dice *aquí*

³³⁶ “Los que vivís seguros / En vuestras casas caldeadas / Los que os encontráis, al volver por la tarde, / La comida caliente y los rostros de amigos: / Considerad si es un hombre / Quien trabaja en el fango / Quien no conoce la paz / Quien lucha por la mitad de un panecillo / Quien muere por un sí o por un no. / Considerad si es una mujer / Quien no tiene cabellos ni nombre / Ni fuerzas para recordarlo / Vacía la mirada y frío el regazo / Como una rana invernal. / Pensad que esto ha sucedido: / Os encomiendo estas palabras. / Grabadlas en vuestros corazones / Al estar en casa, al ir por la calle, / Al acostaros, al levantaros; / Repetídselas a vuestros hijos. / O que vuestra casa se derrumbe, / La enfermedad os imposibilite, / Vuestros descendientes os vuelvan el rostro.”. Primo Levi, *Si esto es un hombre* [trad. de Pilar Gómez Bedate], Barcelona, Ediciones Península, 2014, p. 10. Este poema es un imperativo de la memoria que nos recuerda la crueldad de la *humanidad inhumana* que se vivía a cada instante en los campos de concentración nazis. Por ello, Primo Levi interpela a no olvidar los alcances a los que puede llegar el ser humano en su afán de dominación y exterminio del otro. Además, las palabras de apertura de *Si esto es un hombre* son rememoración de un pasado presente pues en su dolor reclaman, inclusive con la “ironía”, solicitar al lector que *considere* y *determine* si ese otro sojuzgado, deshumanizado por la sociedad, es acaso un humano. A propósito, esta interpelación hoy es tan vigente que el hecho de pensar las situaciones precarias a las que se enfrentan los migrantes en su tránsito hacia el lugar de destino, nos hacen cuestionar si el migrante realmente es un humano: sobrevive al paso de los días sin probar alimento alguno, camina sediento bajo el calor del sol o naufragando en balsas sobre el mar, colgado al tren bajo el temor de quedar mutilado, encerrado en semirremolques a expensas de perder la vida asfixiado, mujeres migrantes violentadas frente a sus hijos, hijos secuestrados para servir al sicariato... ¿Son estos un hombre? El poema, de este modo, concluye de manera análoga al *Shema Israel* porque en sus últimas palabras el tono de la oración judía se puede leer entre líneas, las cuales expresan el compromiso de preservar la memoria y aceptar la verdad sobre lo acontecido. De ahí que no olvidar es el precepto que preserva la memoria generación tras generación en búsqueda de justicia para todo ser humano que le es arrebatada su humanidad.

³³⁷ E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para...*, p. 119.

³³⁸ “La humanidad del hombre que sufre se halla abrumada por el mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como le abruma la no-libertad; de un modo violento y cruel [...]. Todo mal remite al sufrimiento”. *Ibidem*, p. 116.

³³⁹ *Ibidem*, pp. 125-126.

estoy bajo principio de *diaconía* para asistir las demandas del otro sin importar un “vaciamiento de sí”³⁴⁰:

Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación, porque el *contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad, obsesión del otro, ser-uno-para-el-otro*; se trata del propio nacimiento de la *significación* más allá del ser.³⁴¹

En otras palabras, nos encontramos frente a un yo que a través de la revelación del rostro del otro contempla el sufrimiento que lleva consigo el exiliado; un yo que se niega a sí mismo para ir más allá de la totalidad que habita, abrazar su sufrimiento y así poder responder al sufrimiento del otro. Pero ¿quién puede cumplir con tal encomienda? Levinas responde que todo aquél que se reconoce y asume como Yo:

El Yo como Yo, haciéndose cargo de todo el sufrimiento del Mundo, se designa solo para cumplir con ese rol. Designarse así, no busca eludir, al punto de responder aun antes que el llamado resuene, eso es precisamente ser Yo. [...] Sólo puede llamarse “Yo” en la medida en que ya cargó consigo ese sufrimiento.³⁴²

Por ello, “la subjetividad es la sujeción al ser ante el cual se desvanece.”³⁴³ El yo es Yo en tanto que es herido por el dolor del otro. Un yo vulnerado que pese a su propio dolor abraza el dolor de la humanidad doliente implícito en la corporalidad de quien camina desplazado. El otro marcado por la indiferencia, señalado por ser diferente en la osadía de ser otro, asume el destierro como destino.

Desde la obscuridad de la existencia, por el grito de horror silenciado, en la invisibilidad de quien carga sobre sí la inmoralidad humana, la imagen del exiliado replantea el sentido del sufrimiento. Precisamente, el exilio cuestiona cualquier humanismo ante su inminente fracaso al no poder integrar al excluido sin buscar asimilarlo.

³⁴⁰ Cfr. E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 156.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 153.

³⁴² Emmanuel Levinas, “Textos mesiánicos”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* [trad. de Nilda Prados], Buenos Aires, Lilmod, 2004, pp. 318, 319.

³⁴³ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo* [trad. María Luisa Rodríguez Tapia], Madrid, Cátedra, 2005, p. 177.

Es entonces a partir del sufrimiento del desplazado que la humanidad debe aprender a humanizarse. El dolor despierta la sensibilidad adormecida a quien con-siente el sufrimiento que no es suyo porque viene de fuera. Por el dolor me humanizo y me dejo enseñar porque activa en mí la responsabilidad ética de aliviar las heridas a consecuencia del caminar.

El mal del sufrimiento –pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad–, ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y, también, merced a su no integración en un orden y en un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro yo cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación? Apertura originaria al auxilio en la que se impone [...] la categoría antropológica primordial, irreductible, ética, de lo médico.³⁴⁴

No obstante, ¿el dolor del exiliado es razón suficiente para conducir a los seres humanos a su humanización? No olvidemos que Levinas critica con dureza la inmoralidad que propicia una ética aún permeada de vestigios ontológicos. Esta ética justifica el sufrimiento de la alteridad por la mala voluntad manifiesta en el actuar de los hombres: “¿no es la experiencia humana el testimonio histórico de la maldad y de la mala voluntad?”³⁴⁵

Por esto, el filósofo lleva a conocer la frontera del pensamiento para hacer caer en cuenta a los seres humanos de la contradicción lógica que habitan. Frente a la inconmensurabilidad de la razón Levinas invita a ir más allá de los confines del pensamiento donde está lo no totalizable, es decir, lo infinito. En este sentido, ir hacia lo infinito³⁴⁶ implica renunciar al yo solipsista para dar paso al sujeto heterónimo.

Así, el sujeto es heterónimo porque ha escuchado la voz que lo invoca desde fuera. Él reconoce en la voz de la alteridad su vocación a servir porque fue

³⁴⁴ E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para...*, pp. 117-118.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 120.

³⁴⁶ “La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el fragmento bíblico (*Génesis*, XVIII, 23 y ss.) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham está espantado por la muerte de los demás y asume la responsabilidad de interceder”. E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 139.

capaz de dejar afectar sus oídos ante el reclamo del otro: “[Él] me abrió el oído: yo no me resistí ni me eché atrás.”³⁴⁷

Asimismo, Levinas reconoce que el Yo en la epifanía del rostro descubre el sufrimiento que carga consigo el exiliado. La contemplación del rostro, entonces, devela al Yo responder por el sufrimiento del otro asumiendo el sufrimiento propio. Esto, porque el Yo para poder responder tiene que ejercer violencia sobre sí para poder trasgredir la totalidad que él habita:

El Mesías es el justo que sufre, el que cargó sobre sí el sufrimiento de los otros. ¿Pero quién carga sobre sí el sufrimiento de los otros, sino todo aquel que dice “Yo”? El hecho de no eludir la carga impuesta por el sufrimiento de los otros define la ipseidad misma. Todas las personas son el Mesías. [...] El Mesianismo [...] es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco ese poder y mi responsabilidad universal.³⁴⁸

En sintonía con su tradición, Levinas no duda en equiparar al Yo Sujeto con la figura del Mesías. El mesías es quien carga el sufrimiento del otro y de los otros porque reconoce la deuda que tiene la humanidad hacia ellos³⁴⁹. Ante la orfandad que se padece en el exilio, el mesías es quien soporta el dolor causado por el estigma de ser desplazado. Él es quien abraza el yugo del otro para aligerar su pesadez existencial puesto que soy mesías por el otro, es decir, en la medida en que estoy para el otro y respondo por ese otro³⁵⁰.

De este modo, el sufrimiento leído en perspectiva heterónoma favorece a reconocer al exiliado como prójimo. El prójimo que revela la relación ética que me

³⁴⁷ Isaías 50: 5.

³⁴⁸ E. Levinas, *Textos mesiánicos*, pp. 318, 319.

³⁴⁹ “Este mesías no es un sujeto autónomo, ni una personalidad exclusiva, más bien viene a ser una figura, quizá extrema, de la heteronomía. Él encuentra una nueva identidad en el extravío hacia los otros que sufren. El sufrimiento le da al otro el estatuto de otro y el mesías es quien sufre por el otro. El mesías es, entonces, un sujeto atravesado por el sufrimiento de los que sufren”. Ángel Aviña, Bernardo Cortés, Mario Orospe *et al*, “Fragmentos de una aproximación en común a la noción de justicia heterónoma”, en Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, México, IIFI-UNAM, 2018, p. 208.

³⁵⁰ “Pasividad extrema de la <<encarnación>>; estar expuesto a la enfermedad, al sufrimiento, a la muerte es estar expuesto a la compasión y el sí mismo al don que cuesta. Más acá del grado cero de la inercia y de la nada, deficiente de ser en sí y no en el ser, precisamente sin sitio para colocar la cabeza, en el no-lugar y, de este modo, sin condición, el sí mismo se mostrará portador del mundo –llevándolo, sufriendolo, fracaso del reposo y de la patria y correlativo de la persecución–, es decir, substitución del otro”. E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 176.

vincula a él como alteridad absoluta. “La ética es una óptica de lo divino. [...] [Y] lo Divino no puede manifestarse sino a través del prójimo.”³⁵¹ Por ello, Levinas afirma que “Dios más que mostrarse a sí mismo, «ama al extranjero» hacia el otro hombre del que tengo que responder.”³⁵²

Es a partir del amor al extranjero que el filósofo lituano-francés introduce a la ética una reconsideración que se sustenta en la noción del rostro. Por el rostro el Yo descubre su vínculo con el otro puesto que “sólo la subjetividad encarnada es capaz de entrega moral. No lo sería un sujeto sin cuerpo, y, por tanto, sin los sufrimientos y enfermedades propias de un ser encarnado.”³⁵³

Así, como mencionamos con anterioridad, la epifanía del rostro me devela a mi prójimo “desprotegido, sin defensa alguna. Me confronta en la paradoja de incitarme a ejercer sobre él violencia, pero al mismo instante me imposibilita moralmente a hacerlo.”³⁵⁴ La prohibición a matar se gesta en el rostro porque “enuncia, en su paradoja, la responsabilidad de cada instante para todo hombre y toda mujer.”³⁵⁵

Por tanto, ‘No matarás’ se vuelve imperativo ético que exige respetar la Vida misma, al abrir horizontes de comprensión a los otros. Así, este imperativo salvaguarda la existencia de todo ser humano en destierro pues en el encuentro con la alteridad, es decir, en la hospitalidad al exiliado “el aspecto de la responsabilidad del hombre por su prójimo parte precisamente de su interpretación de la trascendencia.”³⁵⁶

Una se reserva la posibilidad de reservar la cualidad de lo radicalmente otro, dicho de otro modo, de *infinitamente otro*, a Dios, a un único otro en todo caso. La otra partitura atribuye o reconoce esta alteridad infinita de lo radicalmente otro a cualquier otro: en otras palabras, a todos, a cada uno,

³⁵¹ E. Levinas, “El pensamiento judío hoy”, en *Difícil libertad...*, p. 187.

³⁵² Emmanuel Levinas, “Prefacio”, en *De Dios que viene a la idea* [trad. de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez], Madrid, Caparrós, 2001, p. 15.

³⁵³ Marta López Gil y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad: Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, p. 123.

³⁵⁴ Cfr. E. Levinas, *Ética e infinito*, pp. 71-72.

³⁵⁵ Jacques Derrida, *Dar la muerte* [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte], Barcelona, Paidós, 2006, p. 90.

³⁵⁶ M. Pilatowsky, “Levinas; El dios de la responsabilidad frente al dios del cielo de los niños”, en *Las voces desterradas. Reflexiones en torno a...*, p. 115.

por ejemplo, a cada hombre o mujer, incluso a todo ser vivo, humano o no.³⁵⁷

De este modo, el radicalmente otro en la persona del desterrado sale al encuentro, *está en la puerta y llama* a la hospitalidad³⁵⁸. Por esto, la filosofía primera además de ser ética es “sabiduría del amor al servicio del amor”³⁵⁹ porque se instaura en la diaconía de la hospitalidad, en el servicio que el Yo ofrece al otro por la responsabilidad que tiene para con él.

Por esto, la ontología no puede abarcar todo el sentido de lo humano. Más bien es con base en la ética que la relación yo-otro sobrepasa los límites ontológicos irrumpiendo así la inmanencia de lo *mismo*. En otras palabras, *el Mismo* sólo puede salir de sí por la invocación, que es exigencia, de la exterioridad a través de la relación ética del cara-a-cara, pues “la epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad”³⁶⁰:

El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se *une* a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor.³⁶¹

En este sentido, Levinas aboga por una humanidad hospitalaria que sea capaz de acoger al extranjero, humanidad afectada por el sufrimiento del exiliado; una humanidad heterónoma que derrumbe los muros de la indiferencia, abierta al porvenir por el reclamo de justicia del pasado, que anteponga “la diferencia a la

³⁵⁷ J. Derrida, *Dar la muerte*, p. 95.

³⁵⁸ “Menguado de mí, ajeno a mí mismo, lo que se afirma en mi lugar es la extrañeza del prójimo – el hombre como absolutamente otro, extranjero y desconocido, el desposeído y el errante, [...] el hombre inimaginable – por cuya presencia pasa la afirmación de una presencia infinita”. M. Blanchot, *op. cit.*, p. 170. Y, sin embargo, a pesar de la extrañeza del extranjero como otro, “soy en cierto modo el rehén del otro, y esta situación del rehén en la que ya soy el invitado del otro al acoger al otro en mi casa, en la que soy en mi casa el invitado del otro, esta situación de rehén define mi propia responsabilidad. [...] Y la ética ha de fundarse en esa estructura de rehén”. J. Derrida, *Sobre la hospitalidad*, p. 51.

³⁵⁹ E. Levinas, *De otro modo que ser...*, p. 243.

³⁶⁰ E. Levinas, *Totalidad e Infinito...*, p. 226.

³⁶¹ *Idem*.

identidad, el Otro al Mismo, la escucha a la palabra proferida, la hospitalidad a la posesión.”³⁶²

Por tanto, “es necesario que la sociedad sea una comunidad fraternal para adecuarse a la medida de la lealtad –de la proximidad por excelencia- en la que el rostro se presenta a mi recibimiento.”³⁶³ La hospitalidad garantizará la acogida a todo ser humano con base en su condición de extranjería³⁶⁴ pues ésta carece de límites y se ofrece al caminante para el descanso.

De igual modo, el recibimiento del otro expresa la responsabilidad adquirida por el cuidado de la vida frágil y vulnerable. Implica ceder el paso y dejarlo estar. Es no negarle la oportunidad de vivir al extranjero para así combatir acciones marcadas de odio e indiferencia, alentadas por discursos racistas y xenófobos, tan recurrentes en estos tiempos.

Quizá la hospitalidad es la vía que nos aproxime a la realización de una comunidad ética capaz de acoger al extranjero pues todo gesto o acción humana incide en la realización de aquello que llamamos “cultura”³⁶⁵. Por ello, no dudamos en nombrar a esta forma de concebir al exiliado en su interacción con los otros y el mundo *Cultura del Exilio* porque es respuesta que compromete en la responsabilidad de acogida al otro.

Así, esta nueva cultura nace de la afección por el sufrimiento del desterrado, donde el recibimiento hospitalario es palabra que mitiga el dolor de quien se sabe rechazado. La *Cultura del Exilio* busca hacer sentir en casa al exiliado, ser humano poseedor de una dignidad invaluable de la cual soy custodio y debo responder³⁶⁶:

³⁶² S. Rabinovich, “‘Exilio domiciliario’: Avatares de un destierro diferente”, en *Athenea Digital*, México, vol. 15, núm. 4, 2015, pp. 329-343. Disponible en línea: <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1572>>, consultado el 21 de noviembre de 2018.

³⁶³ E. Levinas, *Totalidad e Infinito...*, p. 228.

³⁶⁴ La condición de extranjería es reconocer que somos *extranjeros* sobre la tierra que habitamos y recordar que fuimos esclavos en tierra de Egipto. Cfr. Levítico 25: 23 y Deuteronomio 5: 1-21.

³⁶⁵ *Vid supra*, pp. 1-2.

³⁶⁶ A propósito Martin Buber dirá “Responsabilidad presupone un ser primario que me dirige la palabra desde una región independiente de mí, a la cual yo debo dar cuenta”, es decir, responder. Martin Buber citado en Robert Fernando Bolaños, “Elementos de alteridad y convivencia social a partir de la Filosofía Dialógica de Martin Buber”, en *Sophia. Pensamiento, sociedad y complejidad: miradas desde la filosofía de la educación*, Ecuador, núm. 8, enero-junio 2010, pp. 11-31.

El *para* es la manera de acercarse el hombre a su prójimo, la forma en la que se instaura, con el otro, una relación que supera los propios límites. Es una relación de proximidad, en la que se comprueba la responsabilidad del uno hacia el otro. En dicha relación hay una inteligibilidad no tematizable, es una relación sensata gracias a sí misma y no como resultado de un tema o una tematización.³⁶⁷

De este modo, tanto la filosofía de Martin Buber como la de Emmanuel Levinas están permeadas por la experiencia de exilio que ambos conocieron ante el ascenso del nacional socialismo alemán. Por ello, ambos autores al vivir y hacer suya la experiencia del camino buscaron trazar *topías* para rescatar a la humanidad perdida en sí misma:

[Buber y Levinas] están profundamente arraigados en el judaísmo. Ambos filósofos han roto con la idea central de la filosofía, que va de Platón a Heidegger, en favor de una relación radical con la otredad, la alteridad. Están preocupados principalmente por la ética y vinculan la relación con Dios a la relación con nuestros prójimos. Los dos pensadores vivieron, escribieron y actuaron en el siglo XX.³⁶⁸

Quizás esto sea un intento de respuesta que pueda acompañar a todo exiliado habido y por haber dado que tristemente la indiferencia³⁶⁹ humana cada vez cobra más espacio en la vida de los hombres permeándose a diversos ámbitos de lo humano como el político, social, económico, ecológico, etc. Sin embargo, la hospitalidad es la forma de hacer resistencia a este mal que aqueja pues expresa la “*débil* fuerza mesiánica”³⁷⁰ que busca contrarrestar a como dé lugar la indiferencia.

Pensar la ética heterónoma con relación al imperativo de la memoria, es el reverso de ese “derecho” del pasado, que es el derecho del otro. La “*débil*

Disponible en línea: <<https://doi.org/10.17163/soph.n8.2010.01>>, consultada el 12 de febrero de 2019.

³⁶⁷ E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 187.

³⁶⁸ Maurice Friedman, “Martin Buber y Emmanuel Levinas: una indagación ética”, en M. Friedman, M. Calarco y P. Atterton [eds.], *op. cit.*, p. 133.

³⁶⁹ El filósofo Walter Benjamin menciona en sus *Tesis sobre la historia* que el fascismo es el “enemigo que no ha cesado de vencer”. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [trad. de Bolívar Echeverría], México, Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, tesis VI. No obstante, consideramos, con base en esta investigación, que el enemigo de nuestro tiempo es la indiferencia humana que cierra los ojos y oídos ante la injusticia, el desinterés común por los problemas que aquejan a los otros. En otras palabras, la indiferencia humana (ensimismamiento) es el enemigo a vencer pues no permite responder al llamado del otro.

³⁷⁰ *Ibidem*, tesis II.

fuerza mesiánica” de ese tiempo otro (AJaRít Hayamím), días postreros, es la tarea de pensarse de manera heterónoma, de aguzar oídos, de prestarse como “médium” para escuchar la exigencia del otro, traducirla a nuestro presente, y lanzarla al porvenir. [...]. La memoria –siempre intersubjetiva- es inherente a las generaciones.³⁷¹

Precisamente porque “hay un deber de justicia para con las generaciones pasadas y con las que vendrán”³⁷² huyendo de contextos violentos o carencia de medios para vivir dignamente, la búsqueda de hospitalidad también se concretizará en sitios de estadía segura. Estos sitios comúnmente conocidos como albergues o santuarios permiten continuar el tránsito al emigrante una vez que se ha concluido el reposo necesario para retomar el camino cargado de promesa, o en caso contrario la estancia en dicho lugar.³⁷³

Hasta aquí algunos apuntes *grosso modo* que bien pueden aproximarnos a una comunidad ética que se caracterice en la acogida al exiliado. Así, esta comunidad salvaguarda el libre tránsito de los emigrantes por el mundo ante la imposición y creación de muros o fronteras³⁷⁴. Por tanto, la comunidad ética es

³⁷¹ S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, p. 440.

³⁷² *Ibidem*, p. 442.

³⁷³ Existen seres humanos que no importándoles poner en riesgo su propia vida, al convertirse en traductores de la escucha del reclamo del otro, dan todo lo que tienen como la viuda pobre que ofrece cuanto tiene para vivir (Cfr. Lc. 21: 1-4). Personas que dejándose afectar por las dolencias de quien padece el infortunio de ser etiquetado como extranjero y rechazado por considerarlo criminal abren espacios de acogida para los migrantes en su tránsito hacia la tierra que anhelan llegar. Estos espacios, en México, son llamados casas de migrantes o albergues para migrantes que han nacido por la preocupación social de quien reconoce la humanidad deshumanizada de los otros. Asimismo, las asociaciones civiles o grupos colectivos a favor del trato digno hacia los migrantes han insistido a los gobiernos locales en cambiar las leyes y el estatus de las ciudades a modo de que puedan ser ciudades hospitalarias o ciudades santuario, donde los migrantes puedan hacer válidos sus derechos humanos y sentirse seguros: El migrante “no es un ser humano que no vale, es una persona que vale por lo que es, y que no necesariamente [*sic*] tenemos que discriminarlo, sino más bien conocerlo, que lo tratemos, que lo oigamos”. Norma Romero Vázquez, en “Inmigrantes como moscas”, Video de Elpais.com, 14:36, publicado por El país, 21 de enero de 2011, <https://elpais.com/cultura/2011/01/21/videos/1295564401_870215.html>, consultado el 3 de mayo de 2019. Cabe agregar que estas iniciativas en atención al migrante no son del agrado de la ciudadanía, y por consiguiente han sido criticadas por la mayoría de los ciudadanos cegados en su mismidad por lo que la existencia de estos sitios dentro de estos contextos hostiles es prueba de resistencia nutrida por la *débil fuerza mesiánica* de quien ha decidido responsabilizarse por el otro.

³⁷⁴ “Consagrar un derecho universal a la hospitalidad, es decir, incondicional, presupone, concluye, la ‘des-absolutización de las fronteras, es decir, la restitución, a todos los habitantes de la Tierra, humanos y no humanos, del derecho inalienable a moverse libremente en este planeta’. ‘La libertad de moverse, dice Michel Agier, es la condición de la ‘ciudadanía del mundo’”. Danièle [118]

garantía de abrir brechas de hospitalidad, diálogo, escucha, responsabilidad, que coadyuven a la formación de una cultura que sea capaz de responder a los problemas de nuestro tiempo, es decir, la *Cultura del Exilio*.

Por ello, analizar la realidad que vivimos de estos tiempos migratorios acompañados de Martin Buber y Emmanuel Levinas es pertinente para pensar la cultura del exilio. Esto, porque ambos a través del camino tanto personal como filosófico que hicieron, supieron escuchar el reclamo del hombre exiliado dejándose afectar por las injusticias que padece durante su caminar en exilio.

Por esto, no es fortuito que Buber y Levinas hayan cedido su lugar a los otros para ser escuchados. Al contrario, se trata de un acto de justicia que proviene de dar el lugar al hombre exiliado en una relación Yo-Tú, siguiendo a Martin Buber, que hasta entonces se encontraba en una relación Yo-Ello. Aunque también, siguiendo a Emmanuel Levinas, este hecho proviene de la heteronomía en acto que interpela a no ser indiferente al dolor que no es propio pero que puede llegar a serlo.

De este modo, la cultura del exilio nos convoca a la justicia por los exiliados como acto que repara el mal moral propagado en el mundo. Así, esta cultura nos impide olvidar al exiliado dejándolo a su suerte porque nos sujeta a responder por su bienestar al tenerlo presente en nuestras vidas. Por consiguiente, esta cultura trae de vuelta al exiliado a casa porque deja atrás el egoísmo de una humanidad enferma de egolatría que sólo se piensa a sí misma.

Por tanto, la cultura del exilio es promesa porque permite recuperar nuestra humanidad sucumbida por la complicidad y mezquinidad que niega la existencia de los otros pues en la fragilidad de los exiliados, expresión de su humanidad, está presente también nuestra humanidad. De ahí que la vía del reencuentro con nuestra humanidad sea posible a través de la hospitalidad pues a partir de ella podemos pensar un lugar de acogida para los exiliados pero también para nosotros dado que nadie está exento de salir al exilio.

Lochak, "La soberanía estatal contra la libertad de circulación", en *VientoSur*, 22 de febrero de 2019, [en línea] <<https://www.vientosur.info/spip.php?article14618>>, consultada el 27 de febrero de 2019.

Conclusión [es]

Apertura: Un lugar para ellos, un lugar para todos

La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al *éthos*, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás como con los suyos o como extraños, la *ética* es hospitalidad.³⁷⁵

Jacques Derrida

Esta investigación, atravesada por aquello que llamamos heteronomía, a través de sus páginas ha permitido aproximarnos a la Cultura del Exilio, cultura emergente para este tiempo donde expulsar³⁷⁶ al extraño se ha convertido en una práctica política implementada por los Estados. Por si fuera poco, el problema crece cada vez que esta política despierta en los hombres sentimientos racistas³⁷⁷ contra quienes son diferentes a ellos. Así, el rechazo al otro, leído como xenofobia, rompe toda posibilidad de relación con el extranjero.

De este modo, el ser humano ante la negación de su existencia se convierte en desterrado porque no hay lugar para él en la comunidad que niega la pluralidad. El exiliado pierde su vida y todo lo que nutre a ella. No puede llevar nada consigo porque todo le es arrebatado por el lugar que no quiso acogerlo:

Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianidad de la vida familiar. Perdimos nuestra ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. [...] lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas.³⁷⁸

³⁷⁵ Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* [trad. de Julián Mateo Ballorca], Valladolid, Cuatro. ediciones, 1996, p. 41.

³⁷⁶ “[Las] personas [son] obligadas a exiliarse porque sus <<vidas o sus libertades se encuentran amenazadas en razón de su raza, de su religión o de sus opiniones políticas>>”. J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, p. 26.

³⁷⁷ “Pensar que el discurso racista sólo traduce, en su vehemencia, la incapacidad, sin duda lamentable, de tolerar al otro en su integridad, de aceptarlo tal y como es, es absurdo; porque el racismo no es más que una expresión renovada de la negación del hombre, de todo hombre, en su riqueza y en su infinita pobreza”. Edmond Jabès, *Un día de vida*, p. 43.

³⁷⁸ Hannah Arendt, “Nosotros, los refugiados”, en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* [trad. de Miguel Candel], Barcelona, Paidós, 2005, p. 2. Asimismo, Hannah Arendt afirma que el

En este sentido, “el exilio es la vida sacada de su orden habitual.”³⁷⁹ Por tanto, el ser humano al verse desprovisto de todo aquello que lo significa “trata de reivindicar su derecho de existir en un mundo donde ya no [hay sitio para él].”³⁸⁰ Relegado, en búsqueda de un sitio seguro, el exiliado “vive una existencia anómala y miserable con el estigma de ser un extranjero.”³⁸¹

Pese a ello, él camina por el mundo desafiando a los opresores, alza la voz a pesar de serle negada porque aunque parezca contradictorio, el destierro lo sitúa “en una posición <<privilegiada>> para comprender y criticar el mecanismo perverso del que [es] víctima.”³⁸² Así, el exiliado “que representa la exclusión y el destierro”³⁸³ “cruza fronteras, rompe barreras de pensamiento y de experiencia.”³⁸⁴

Por esto, cómo hemos mencionado en el capítulo I, siguiendo a Enzo Traverso, el *privilegio epistemológico del exilio* entendido como esa otra mirada del exiliado que muestra la crudeza de la realidad en que vive y que nadie quiere ver recurrimos a la filosofía de Martin Buber y Emmanuel Levinas quienes, a nuestra consideración, supieron aprovechar su propio privilegio epistemológico del exilio para alzar la voz sobre la preocupación de los exiliados. Asimismo, ambos filósofos a través de la crítica buscaron hacerse escuchar ante una humanidad indolente, distante e indiferente por los problemas que aquejan al otro.

Estado una vez que no reconoce al ser humano pierde sus derechos. Por ello, ante la carencia de las garantías básicas que *garanticen* a los desplazados sobrevivir, los desterrados quedan expuestos a que se cometan en ellos innumerables atropellos hacia su persona puesto que no existe un Estado (sistema jurídico) que responda por ellos: “Una vez que abandonaron su país, quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su estado, se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la tierra”. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* [trad. de Guillermo Solana], Madrid, Taurus, 2001, p. 343.

³⁷⁹ E. W. Said, *op. cit.*, p. 195.

³⁸⁰ Enzo Traverso, “La <<Imagen del Infierno>>. Hannah Arendt.”, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* [trad. de David Chiner], Barcelona, Herder, 2001, p. 80.

³⁸¹ E. W. Said, *op. cit.*, p. 188.

³⁸² E. Traverso, *La <<Imagen del Infierno>>...*, p. 81.

³⁸³ Karla Alejandra Hernández Alvarado, “Paria consciente, condición decisiva para reconceptualizar el mal”, en *Intersticios, Filosofía, Arte, Religión*, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 22, núm. 47, 2017, pp. 125-136.

³⁸⁴ E. W. Said, *op. cit.*, p. 193.

En este sentido, Buber y Levinas afectados por el sufrimiento de los otros pudieron ofrecernos lecciones de dignidad atravesadas por la condición extranjera del que viene de lejos, el emigrante. Sin embargo, estas lecciones sobre responsabilidad y hospitalidad no hubieran sido posibles sin recurrir a las fuentes judías. Permeados por su tradición, ambos filósofos pudieron responder al problema de los exiliados desde el binomio exilio-hospitalidad, uno de los temas básicos del judaísmo.

Entonces, exilio-hospitalidad se convierte un referente para el pueblo judío porque recuerda que emana de la propia experiencia del exilio. A través de asumirse como un pueblo en destierro es que, precisamente, los judíos se hacen conscientes de su misión en la tierra que no les pertenece³⁸⁵. Sin embargo, el pueblo de Israel no está solo pues Dios en su presencia divina los acompaña en su caminar para reparar el mal que aqueja en el mundo:

El pueblo descubrió cómo, en efecto, no sólo él mismo había marchado al exilio, sino que también lo había hecho la Sejiná, la Presencia divina que habita entre los humanos. La morada de la Sejiná yace en todo lugar donde hay una voluntad imperiosa de unirse a Dios y se aspira fuertemente a la realización de Dios, en todo lugar donde el hombre se propone vivir ante la mirada de lo incondicional.³⁸⁶

En este sentido, la intervención de los hombres en la acción reparadora de Dios es fundamental porque los hace co-partícipes de su creación. Por ello, la humanidad tiene la firme responsabilidad de hacer obras buenas, apegadas a la legislación de la Torá, que incidan en la redención de la creación. De este modo, Dios al permitir la ayuda de los hombres en la acción reparadora del mundo muestra el camino a la heteronomía que reside en ceder el lugar al otro, dejarse guiar o acompañar por el otro que sufre:

Para vosotros, Dios es aquel que un día creó y no hizo nada más. Para nosotros, es aquel del que el pueblo dice que 'renueva la obra de la creación en cada día' y que renueva, efectivamente, en nosotros a través de nosotros, y desea, a través de nosotros, acceder a una nueva realidad.

³⁸⁵ "Hay una verdad del exilio, hay una vocación del exilio, y si ser judío consiste en estar encomendado a la dispersión, es porque la dispersión, lo mismo que convoca a una residencia sin lugar, lo mismo que arruina toda relación fija entre el poder y *un* individuo, *un* grupo o *un* Estado, despeja también, frente a la exigencia del Todo, otra exigencia, y finalmente impide la tentación de la Unidad-Identidad". M. Blanchot, *op. cit.*, p. 160.

³⁸⁶ M. Buber, *El camino sagrado...*, p. 133.

De la misma forma en que se contrajo y se limitó para hacer surgir el mundo, se contrajo y se limitó en nosotros para hacer surgir la obra de la humanidad.³⁸⁷

Así, la heteronomía como concepto filosófico nos muestra que “es preciso, en cualquier momento, estar listo para ponerse en camino, porque salir (ir afuera) es la exigencia a la que uno no puede sustraerse si quiere mantener la posibilidad de una relación de justicia. Exigencia de arrancamiento, afirmación de la verdad nómada.”³⁸⁸

De este modo, el pueblo descendiente de Abraham nace en el exilio. A través del destierro el pueblo de Dios asume su vocación de no adherirse a la tierra para evitar echar raíces. La heteronomía del pueblo judío se concretiza al mostrarse como un pueblo itinerante sin la seguridad que brinda el atarse a la tierra: “Así nació el judío. El judío es el hombre de los orígenes, que se relaciona con el origen, no permaneciendo, sino alejándose, diciendo así que la verdad del comienzo está en la separación.”³⁸⁹

En este sentido, “los judíos prestan el testimonio de la relación con la diferencia, [...] el rostro humano [...] aporta su revelación y nos confía su responsabilidad.”³⁹⁰ Precisamente, la responsabilidad que demanda el rostro del otro incide en ofrecer protección y cuidado para aquél que sale al encuentro, el que viene de lejos y más allá del horizonte que percibo, el emigrante.

La protección al emigrante que está de paso se da en el gesto de hospitalidad porque la acogida es respuesta a la demanda del desplazado. Por ello, una forma de expresar la hospitalidad es a través del refugio. Brindar refugio al emigrante debe ser el precepto de cualquier ser humano que se ha dejado trastocar por la vulnerabilidad del otro. De este modo, el ser humano al atender el reclamo de orfandad de los desplazados buscará alternativas que permitan un tránsito seguro en su caminar por el mundo.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 139.

³⁸⁸ M. Blanchot, *op. cit.*, p. 160.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 161.

³⁹⁰ *Ibidem*, pp. 164-165.

Una de estas alternativas son las ciudades-refugio³⁹¹, espacios que garantizan hacer cumplir y respetar los derechos más básicos del ser humano. Las ciudades-refugio fueron creadas como espacios seguros para los exiliados donde pudieran continuar viviendo aun después del destierro.

[...] [las ciudades refugio] no pueden ser sino ciudades medianas, ni pequeños pueblos, ni grandes metrópolis; son instaladas en sitios en los que hay agua; y si no se cuenta con agua suficiente, se la hace llegar; sólo se fundan en lugares en los que hay espacio suficiente para los mercados, allí donde la circulación es importante; si la circulación es escasa se la incrementa; y si el número de habitantes disminuye, se llama a los *cohanim*, levitas e israelitas; y no se vende ni armas ni trampas [...] para evitar que “el vengador de la sangre” se acerque.³⁹²

Así, las ciudades-refugio³⁹³ son una posibilidad de vida frente al exilio pues recordemos que el hombre condenado al destierro, según los romanos, estaba imposibilitado de cualquier modo de subsistencia o ayuda, por lo que quedaba expuesto a morir o convertirse en esclavo de sus captores³⁹⁴. Por ello, las

³⁹¹ “Hemos elegido, sin duda, el término <<ciudad-refugio>> porque tiene títulos históricos con respecto a nosotros y con respecto a cualquiera que cultive la ética de la hospitalidad”. J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, p. 40. “La *ciudad-refugio* que es ‘ciudad de exiliados’, según la Biblia (Números XXXV), estas ciudades servían de refugio a aquellos asesinos no intencionales: mitad culpables y mitad inocentes. Esta clase de híbridos –aquellos que retan la ley lógica del tercero excluido- al no poder ser asimilados por la sociedad, necesitaban un lugar exterior para salvarse”. En este sentido, cabe recordar que “lo Otro [...] es la imposibilidad de asimilar la alteridad”. S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, pp. 142-143.

³⁹² Emmanuel Levinas, “Las ciudades-refugio”, en *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* [trad. de Manuel Mauer], Buenos Aires, Llimod, 2006, p. 65.

³⁹³ “Lo que llamamos ciudad-refugio se entiende en un principio, me parece, en el cruce de varias tradiciones occidentales, europeas o para-europeas. Consideraremos por una parte, en una tradición hebraica, esas ciudades que debían acoger y proteger a aquellos que podían venir a refugiarse cuando eran perseguidos por una justicia ciega y vengadora o por lo que los textos llaman el <<vengador de la sangre>> por un crimen del que eran inocentes”. J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, p. 43. A propósito la Biblia nos recuerda que la privación de la vida no puede quedar impune pues “la voz de la sangre de tu hermano clama a [Dios] desde la tierra” (Génesis 4: 10). Por ello, la muerte ocurrida por asesinato requiere ser reclamada por la injusticia cometida al justo. De acuerdo con la ley judía, el vengador de la sangre era el familiar varón cercano al fallecido pues sobre él recaía la responsabilidad de vengar la sangre de su familiar muerto. No obstante, ante los casos de muerte sin dolo, en defensa de la propia vida o de otros, el señalamiento de asesino no desaparece porque la acción fue realizada y por consiguiente, la vida del asesino no intencional está en peligro (Véase Génesis 4: 13-16). Por esto, las ciudades-refugio funcionaron como espacios donde el perpetrador involuntario podría establecerse para realizar su vida sin temor de ser agredido y consumir el acto de venganza.

³⁹⁴ “Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política. Bien, es verdad que nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros nunca soñó con tener una opinión política radical.

ciudades-refugio es el esfuerzo de los hombres por “hacer todo lo necesario para que [el exiliado] pueda vivir [una verdadera vida].”³⁹⁵

En este sentido, estos santuarios de la hospitalidad manifiestan la heteronomía de los seres humanos por la pre-ocupación que tiene por aquellos que vienen de lejos. Esto es lo que motiva a ceder el espacio necesario para que el exiliado pueda vivir lejos del hostigamiento de quien le niega la humanidad³⁹⁶. “La única vía de acceso a la salvación es la que pasa por el hogar de los hombres. Allí radica el simbolismo esencial de esa ciudad. [...] Se trata de ciudades inspiradas por un auténtico humanismo, ciudades altamente civilizadas.”³⁹⁷

De este modo, se busca preservar la Vida por la vida misma sin importar quién es la persona, cuál es su etnia o nacionalidad, la cultura o la lengua que habla pues las ciudades-refugio se sustentan en el reconocimiento de la dignidad de todo humano:

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 ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre [porque puede pensar que es una forma de violentarlo].³⁹⁸

Por tanto, la “Vida no puede significar sino una vida plena, una vida digna de ese nombre; exilio ciertamente, pero no prisión, ni campo de concentración. Humanismo o humanitarismo de las ciudades-refugio.”³⁹⁹ Así, las ciudades-refugio son lugares comunitarios dentro de las grandes urbes porque tienen la función de educar (cultivar) en nosotros la responsabilidad por aquellos que fueron

Con nosotros, el significado del término <<refugiado>> ha cambiado. Ahora, <<refugiados>> son aquellos de nosotros que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir ayuda de comités de refugiados”. H. Arendt, *Nosotros, los refugiados*, p. 1.

³⁹⁵ E. Levinas, *Las ciudades-refugio*, p. 65.

³⁹⁶ “Hospitalidad (*Hospitalität (Wirtbarkeit)*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro”. Immanuel Kant *apud* J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, p. 53.

³⁹⁷ E. Levinas, *Las ciudades-refugio*, p. 70.

³⁹⁸ J. Derrida, *La hospitalidad*, p. 31.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 76.

desechados⁴⁰⁰. Además, las comunidades-refugio se establecen lo más próximo a los habitantes de la ciudad para recordarles su vulnerabilidad, característica común que compartimos todos los seres humanos.

A partir de la vulnerabilidad del exiliado, entonces, me dejo enseñar por el otro, por la nostalgia del otro al no estar en casa. Acoger al desterrado coadyuva a que se sienta seguro como en su hogar, acompañado y no echado a su suerte. Por ello, las ciudades-refugio además de ser signo de la hospitalidad garantizan “al refugiado una sociedad que conserve la estructura de una sociedad [...] normal.”⁴⁰¹

En consecuencia, estos santuarios de la vida no pueden quedar excluidos de la vida social porque necesitan estar en diálogo para generar y permitir que fluya la vida:

Hablar con alguien es aceptar no introducirlo en el sistema de las cosas por saber o de los seres por conocer, es reconocerlo como desconocido y acogerlo como extranjero, sin obligarle a romper su diferencia. En este sentido, el habla es la tierra de promisión en la que el exilio se realiza en morada, puesto que no se trata de estar en ella en su casa, sino siempre en el Afuera, en un movimiento dentro del cual lo ajeno del Extranjero se libera sin renunciarse.⁴⁰²

Conversar, entonces, favorece la proximidad con el distante en palabras de Blanchot. Por ello, conversar se convierte en la antesala a la hospitalidad que no

⁴⁰⁰ “La producción de <<residuos humanos>> o, para ser más exactos, seres humanos residuales (los <<excedentes>> y <<superfluos>>, es decir, la población de aquellos que o bien no querían ser reconocidos, o bien no se deseaba que lo fuesen o que se les permitiese la permanencia), es una consecuencia inevitable de la modernización y una compañera inseparable de la modernidad. Es un ineludible efecto secundario de la *construcción del orden* (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de <<fuera de lugar>>, <<no aptas>> o <<indeseables>>) y del *progreso económico* (incapaz de proceder sin degradar y devaluar los modos de <<ganarse la vida>> antaño efectivos y que, por consiguiente, no puede sino privar de su sustento a quienes ejercen dichas ocupaciones). [...]. La propagación global de la forma de vida moderna liberó y puso en movimiento cantidades ingentes, y en constante aumento, de seres humanos despojados de sus hasta ahora adecuados modos y medios de supervivencia, tanto en el sentido biológico como sociocultural del término. [...]. De ahí las alarmas concernientes a la superpoblación del globo terráqueo; de ahí también la nueva centralidad de los problemas de los <<inmigrantes>> y los <<solicitantes de asilo>> para la agenda política contemporánea”. Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* [trad. de Pablo Hermida Lazcano], México, Paidós, 2018, pp. 16, 17-18.

⁴⁰¹ E. Levinas, *Las ciudades-refugio*, p. 75.

⁴⁰² M. Blanchot, *op. cit.*, p. 163.

niega la alteridad sino la reafirma “con El Otro, El Otro es lo lejano, lo ajeno, más si invierto la relación, El Otro se relaciona conmigo como si yo fuese Lo Otro y entonces me hace salir de mi identidad”⁴⁰³ mostrándome vulnerable al igual que él. A través del lenguaje que es hospitalidad el ser humano puede recibir “el grito de socorro sin término al que nadie más que [él] pudiera responder”⁴⁰⁴ del otro⁴⁰⁵.

Así, somos convocados a cambiar “la historia del derecho de asilo o del deber de hospitalidad”⁴⁰⁶ pues la condición de refugiado no puede estar sujeta a merced de las leyes que implemente el Estado. Esto, porque los Estados crean leyes que en lugar de dar acogida a los desplazados terminan por condicionar su estancia dentro del territorio que ejerce la soberanía el Estado. El peor de los casos acontece cuando estas leyes se utilizan en el discurso oficial para justificar el no recibimiento, y en consecuencia su deportación.

Por esto, las leyes estatales no operan dentro de las ciudades-refugio porque atentan el fin con el que fueron creadas. No obstante, la única ley aplicable para las ciudades-refugio⁴⁰⁷, misma que nace de este contexto migratorio, es “la gran Ley de la Hospitalidad, esa Ley incondicional, singular y universal a la vez, que ordena [abrir] las puertas a cada uno y a cada una, a

⁴⁰³ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* [trad. de Pierre de Place], Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, p. 23.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁰⁵ “Pese a la gran influencia tanto de Shakespeare como de Dostoievski sobre Levinas, sin duda alguna el gran literato que más penetró en el pensamiento del filósofo lituano fue Maurice Blanchot. Este escritor y crítico literario, nacido en 1907, sólo un año después que Levinas, coincidió con éste en la universidad de Estrasburgo; allí nació una amistad que sólo la muerte separaría. Blanchot y Levinas compartieron la historia, el suelo, los anhelos y los dolores de la época. De ninguna manera se puede afirmar que sólo Blanchot sea influencia de Levinas, ni que éste sea de aquél: se implican mutuamente. [De esto se desprende la cercanía en los planteamientos de sus escritos con respecto a la alteridad]. Late en ambos la misma ansia: el encuentro con el otro tras la salida de sí. Levinas dedicó su libro, *Sobre Maurice Blanchot*, a la reflexión sobre el aporte literario de su amigo, mientras que éste testimonió a lo largo de sus escritos, pero, sobre todo en *La escritura del desastre* y *El diálogo inconcluso*, la deuda con Emmanuel Levinas”. Jorge Medina, “Blanchot o la presencia de la ausencia”, en J. Medina, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰⁶ J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, p. 9.

⁴⁰⁷ A propósito de Ley en las ciudades-refugio, “la hermenéutica de la *Guemará* deduce que la Torá de Moisés es una ciudad-refugio”. E. Levinas, *Las ciudades-refugio*, p. 79.

cualquier otro, a todo el que [llega], sin pregunta alguna, sin identificación siquiera, viniera de donde viniera y fuera quien fuera.”⁴⁰⁸

Por ello, la insistencia de que las ciudades-refugio sean espacios abiertos para todo exiliado que requiera salvaguardarse de cualquier peligro ocasionado por otro o el Estado. El ingreso a estas ciudades no debe estar condicionado por nada pues en el momento que sucede lo contrario, inmediatamente deja ser lugar de refugio y perdería su esencia, la acogida sin distinción alguna. Es así que las “<<ciudades-refugio>>, [deben ser] numerosas y sobre todo autónomas, tan independientes entre sí e independientes de los Estados como fuera posible, pero ciudades-refugio no obstante aliadas según formas de solidaridad.”⁴⁰⁹

Así, las ciudades-santuario introducen un “concepto inédito de la hospitalidad, del deber de hospitalidad y del derecho a la hospitalidad”⁴¹⁰ a la cultura como manifestación de la vida. Esta forma de estar en el mundo es la *Cultura del Exilio*, cultura ética que redime a la humanidad enferma de sí misma porque el ensimismamiento la ciega, la ensordece e insensibiliza. La cultura del exilio es la oportunidad de recuperar⁴¹¹ la humanidad en el exiliado pues en su humanidad está nuestra humanidad:

La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al *éthos*, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás

⁴⁰⁸ J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, p. 45.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁴¹⁰ *Ibidem*, pp. 11-12. En este sentido, “el derecho a la hospitalidad compromete a una casa, a una descendencia, a una familia, a un grupo familiar o étnico que recibe a un grupo familiar o étnico. Justamente porque está inscrito en un derecho, una costumbre, un *ethos* y un *Sittlichkeit*; esa moralidad objetiva de la que hablábamos la última vez supone el estatuto social y familiar de los contratantes, la posibilidad para ellos de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, de ser sujetos de derecho, interpelados y pasibles, imputables, responsables, dotados de una identidad nombrable, y de un nombre propio”. J. Derrida, *La hospitalidad*, p. 29.

⁴¹¹ La cábala de Luria enseña que la redención es tarea de todos. La redención es una labor que también se hace en comunidad: “<<De esta generación podemos decir que es una generación del saber, pero también cada cual desea tan solo su perfeccionamiento y no se ocupa de la comunidad. La redención depende sin embargo de que se desee el perfeccionamiento del mundo>>. Ningún hombre solo puede alcanzar el nido del pájaro (así es como denomina el *Zohar* la morada del Mesías), pero cien hombres unidos sí pueden hacerlo si, subiéndose unos a los hombros de los otros, construyen una escalera que llegue al cielo”. M. Buber, *El camino sagrado...*, p. 135.

como con los suyos o como extraños, la *ética es hospitalidad*, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad.⁴¹²

Así, “nos referimos a la ciudad, más que al Estado, porque esperamos de una nueva figura de la ciudad lo que casi renunciamos a esperar del Estado.”⁴¹³ Por esto, las ciudades-refugio “[deben] modificar la política de los Estados”⁴¹⁴ para que quizás en un trabajo conjunto entre ciudadanos-Estado puedan responder a la demanda ética de hospitalidad y por consiguiente no exista impedimento alguno para salvaguardar la vida de los exiliados.

Para finalizar, sólo quisiéramos mencionar que por tradición académica se pide concluir el trabajo de investigación con el objetivo de dar por terminado o resuelto el problema de análisis. Sin embargo, aquí sucede lo contrario, pues dar por concluida esta investigación implicaría aceptar que el fenómeno de la emigración se ha acabado, ojalá fuera así. Pero la realidad nos confronta día con día, ante los flujos migratorios cada vez más recurrentes sólo resta estar preparado.

Al igual que disponemos y proveemos todo lo necesario para recibir a algún familiar que llega de visita a casa, también el ser humano es invitado a prepararse para hospedar a aquél que llega de lejos. De este modo, el hombre asume el compromiso de hacer válida la hospitalidad sin distinción alguna para todo aquél que la requiera, de fomentar la creación de ciudades-refugio⁴¹⁵ que más allá de

⁴¹² J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, p. 41.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 14.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁴¹⁵ “Las ciudades santuario son consideradas refugios para inmigrantes. En sus inicios, las ciudades santuario surgen en respuesta a la crisis humanitaria en los años 80. Fueron iglesias y grupos de apoyo a la inmigración que instaban a las comunidades en Estados Unidos a crear albergues para las víctimas de guerras civiles que se vivían en países de Sudamérica y Centroamérica. Con el tiempo, las necesidades cambiaron y esta vez los que necesitaban protección eran los inmigrantes indocumentados. El movimiento de las ciudades santuario resurge al implementarse leyes más estrictas contra los indocumentados, luego de los ataques del 11 de septiembre [de 2001]. Específicamente, las ciudades santuario, que se extienden por más de 25 estados, vuelven a tomar fuerza en respuesta a la política conocida como Comunidades Seguras y que autoriza a la policía local a intercambiar información con el servicio de inmigración. [...] Las primeras ciudades en convertirse en especie de refugios para inmigrantes indocumentados fueron Berkeley, California, y St. Paul, Minnesota. Hoy en día ciudades estadounidenses catalogadas como santuario son: San Diego, Los Ángeles, San Francisco, Miami, Chicago, Seattle, Houston, Phoenix, Austin, Dallas, Washington D.C., Detroit, Salt Lake City, Minneapolis, Baltimore, Portland [130]

ser un espacio físico, es un símbolo que garantiza la hospitalidad para todos pues como hemos dicho a través de esta investigación, nadie está exento al exilio.

En este sentido, “es a partir de una falta que nos decidimos a escribir, que hablamos. Este punto es, de alguna manera, la visibilidad de la falta.”⁴¹⁶ No se puede vivir evadiendo la realidad donde la violencia aniquila al otro, en un país como México que cierra los ojos ante los cuerpos masacrados de las fosas clandestinas como en San Fernando⁴¹⁷. En una nación que cierra sus fronteras para detener caravanas de centroamericanos que están de paso en búsqueda de un destino que ofrezca seguridad.

Tan sólo durante el ingreso y recorrido de las caravanas en territorio mexicano, los migrantes sufren diversas violaciones a sus derechos humanos. Ellos son perseguidos inclusive acorralados hasta debilitar el frente migratorio y así resulte fácil la captura en manos de sus perpetradores para deportarlos. Vidas

(ambas, Maine y Oregon), Denver, la ciudad de New York, Chicago y todo el estado de New Jersey.” Voz de América-Redacción, “El origen de las ciudades santuario en EE. UU.”, en VOA, 11 de agosto de 2016, [en línea] <<https://www.voanoticias.com/a/origen-ciudades-santuario-refugio-inmigrantes-indocumentados/3460355.html>>, consultada el 3 de mayo de 2019. Actualmente, ante el incremento de la emigración, han comenzado a surgir nuevas ciudades-refugio en otras latitudes en respuesta al llamado del otro. Recordemos que la emigración no es exclusiva de cierto sector poblacional o geográfico, cualquier ser humano puede ser emigrante con base en las circunstancias que los llevan a salir de su lugar de origen. Por esto, la apertura a la escucha del reclamo del otro ha incidido en abrir las puertas de las ciudades para convertirse en nuevas ciudades-refugio o ciudades-santuario de la hospitalidad para acoger a los desplazados. Algunas de estas ciudades son México, Quito y demás ciudades de Ecuador, Barcelona, Cádiz, Zaragoza, Santiago de Compostela, Aragón (España), París (Francia), Lesbos (Grecia), Lampedusa (Italia). Véase Red de Municipios de Acogida de Refugiados de la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP), Red Internacional de Ciudades del Refugio (ICORN), y la Protección Internacional de refugiados en las Américas de ACNUR-ONU.

⁴¹⁶ Edmond Jabès *apud* Marta López Gil y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad: Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, p. 121.

⁴¹⁷ La masacre de San Fernando, Tamaulipas, es uno de los episodios más cruentos en los últimos años de la historia de México. En agosto de 2010 se hallaron con la ayuda de un sobreviviente “72 migrantes tirados en el suelo y asesinados a bocajarro. 58 hombres y 14 mujeres –la mayoría centroamericanos pero también ecuatorianos, brasileños y un indio- vestidos con gorras de béisbol y ropa desgastada, yacían formados en fila maniatados.” Esto mostró lo que colectivos promigrantes y defensores de Derechos Humanos en México ya habían advertido: “México es una gigantesca fosa común para los migrantes centroamericanos que atraviesan el país en dirección a Estados Unidos”. Sin embargo, “la matanza incluía otro dato: el secuestro de migrantes era un nuevo rubro en el negocio del ‘narco’.” Jacobo García, “La masacre de 72 migrantes que conmovió a Centroamérica, impune siete años después”, en *El País*, 23 de agosto de 2017, [en línea] <https://elpais.com/internacional/2017/08/23/mexico/1503503716_558953.html>, consultada el 16 de septiembre de 2019.

humanas víctimas de extorsiones y secuestros obligadas a trabajar para el sicariato, donde los seres humanos que sobreviven no están a salvo de quedar mutilados o perder la vida a bordo de “La Bestia”.

Estos son escenarios que acontecen en la cotidianidad de la vida, son experiencias que tristemente se repiten a cada instante en otros lugares donde el delito resulta ser siempre el mismo, “traficar con la Vida”. Precisamente, es frente a estos hechos que no podemos dejar que la vida continúe como si esto no aconteciera.

Así, estas palabras finales que interpelan en la falta de justicia son en realidad palabras de apertura. Por esto, en un acto de heteronomía⁴¹⁸ cedemos el lugar al otro para dejarse escuchar pues esta apertura está hecha de palabras que provienen de otros. De igual modo, nosotros unidos a estas voces escribimos aquí dejándonos afectar por la vulnerabilidad de los otros, aguzando el oído en la escucha atenta de algunas historias de viva voz en la estación migratoria de Ciudad de México y albergues para migrantes en Tijuana, Tapachula y Tecún Umán, Guatemala.

Otras voces más llegaron de los familiares que se quedan en casa, donde el autor pudo resignificar su propia historia atravesada por la migración. De este modo, pudimos compartir la impotencia, junto a otros compañeros de camino, de no poder hacer nada por ellos pero que con el paso del tiempo comprendimos que la escucha atenta hacia los migrantes, traducida como acto de resistencia, fue bálsamo para su vida.

Por ello, esta conclusión es *apertura* porque es una invitación a leer estos sucesos desde otro lugar, con otros ojos y oídos para abrirse a la experiencia del otro. Por tanto, nos exige el compromiso en la responsabilidad por el otro, es decir, el emigrante en sus diferentes rostros dado que “nuestro tiempo [...] es

⁴¹⁸ “¿Por qué poner el acento en la heteronomía, en la pasividad y la fragilidad del sujeto? Por la responsabilidad que nos obliga para con aquellos otros que se encuentran hoy vivos e invisibilizados por el orden jurídico que instituye la injusticia de la que somos cómplices”. S. Rabinovich, *La huella en el palimpsesto...*, p. 442.

ciertamente la era del refugiado, de la persona desplazada, de la inmigración masiva.”⁴¹⁹

Sin embargo, “a pesar de todo esto tenemos esperanzas, a pesar de todo tenemos proyectos y a pesar de todo esto comenzamos”⁴²⁰ porque “salimos del desorden en el que cada existente se preocupa tan solo por su propia existencia, para ingresar en un orden en el que el otro hombre se vuelve por fin visible.”⁴²¹ En este sentido, la alteridad inaugura otro tiempo donde el otro después de su caminar en el exilio nos recuerda que “todos nosotros somos sobrevivientes [*survivants*] [de estos tiempos,] en espera [*en sursis*] [...] del derecho a una vida digna de ser vivida.”⁴²²

⁴¹⁹ E. W. Said, *op. cit.*, p. 180.

⁴²⁰ M. Buber, *El camino sagrado*, p. 148.

⁴²¹ E. Levinas, *Las ciudades-refugio*, p. 88.

⁴²² Jacques Derrida, “Estoy en guerra contra mí mismo. Entrevista realizada por Jean Birnbaum”, en *Le monde* [trad. de Simón Royo], 19 de agosto de 2004, Derrida en castellano, [en línea] <<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/lemonde.htm>>, consultado el 3 de mayo de 2019.

Obras consultadas

- Abellán, José Luis, *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Adorno, Theodor W., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* [trad. de Manuel Sacristán], Barcelona, Ariel, 1962.
- Alonso Schökel, Luis [edit.], *La Biblia de nuestro pueblo*, China, Ediciones Mensajero-Pastoral Bible Foundation, 2008.
- Amnistía Internacional, “Seis meses después: La gran marcha del retorno en Gaza”, en *Amnesty*, octubre 2018, [en línea] <<https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2018/10/gaza-great-march-of-return/>>, consultada el 15 de mayo de 2019.
- Arendt, Hannah, *La condición humana* [trad. de Ramón Gil Novales], Buenos Aires, Paidós, 2009.
- , “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* [trad. de Ana Poljak], Barcelona, Ediciones Península, 1996.
- , *Los orígenes del totalitarismo* [trad. de Guillermo Solana], Madrid, Taurus, 2001.
- , “Nosotros, los refugiados”, en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* [trad. de Miguel Candel], Barcelona, Paidós, 2005.
- Aristóteles, *Constitución de los atenienses* [trad. de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos, 1984.
- , *Política* [trad. de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos, 1988.
- Aviña, Ángel, Bernardo Cortés, Mario Orospe *et al*, “Fragmentos de una aproximación en común a la noción de justicia heterónoma”, en Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, México, IIFI-UNAM, 2018.
- Bauman, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* [trad. de Pablo Hermida Lazcano], México, Paidós, 2018.
- Belmonte García, Olga, “Decir Tú para llegar a ser Yo. Levinas-Buber”, en Jorge Medina y Julia Urabayen [comps.], *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014.

- Ben Itzjak, Daniel [edit.], *La Torá* [trad. de Daniel ben Itzjak], Barcelona, Ediciones Martínez Roca (Grupo Planeta), 1999.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* [trad. de Roberto Blatt], Madrid, Taurus, 1998.
- , *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [trad. de Bolívar Echeverría], México, Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Bernstein, Richard J., *El mal radical. Una indagación filosófica* [trad. de Marcelo G. Burello], Buenos Aires, Lilmod, 2004.
- Biografías y Vidas, "Emanuel Levinas", en *La enciclopedia biográfica en línea*, s/f. [en línea] <<https://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/levinas.htm>>, consultada el 18 de septiembre de 2019.
- Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre* [trad. de Pierre de Place], Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- , "Lo indestructible", en *El diálogo inconcluso: Ensayo* [trad. de Pierre de Place], Caracas, Monte Ávila, 1970.
- Blasco, Meritxell, "Hitos más importantes de la historia del judaísmo", en Juan José Tamayo-Acosta [dir.], *Judaísmo, Cristianismo e Islam: Tres religiones en diálogo*, Madrid, Dykinson, 2010.
- Bloom, Harold, *La cábala y la crítica* [trad. de Edison Simons], Caracas, Monte Ávila Editores, 1979.
- Bolaños, Robert Fernando, "Elementos de alteridad y convivencia social a partir de la Filosofía Dialógica de Martin Buber", en *Sophia. Pensamiento, sociedad y complejidad: miradas desde la filosofía de la educación*, Ecuador, núm. 8, enero-junio 2010, pp. 11-31. Disponible en línea: <<https://doi.org/10.17163/soph.n8.2010.01>>, consultada el 12 de febrero de 2019.
- Bouretz, Pierre, "Introducción", en *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo* [trad. de Alberto Sucasas], Madrid, Trotta, 2012.
- Buber, Martin, *Caminos de utopía* [trad. de J. Rovira Armengol], México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- , *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores I* [trad. de Salomón Merener], Barcelona, Paidós, 1983.

- , *Diálogo y otros escritos* [trad. de César Moreno Márquez], Barcelona, Riopiedras, 1997.
- , *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* [trad. de Luis Miguel Arroyo y José María Hernández], Salamanca, Sígueme, 2003.
- , *El camino del hombre*, Buenos Aires, Altamira, 2004.
- , “El camino sagrado. Unas palabras dirigidas a los judíos y las naciones”, en Ocho discursos sobre el judaísmo [trad. de Pablo Alejandro Arias Pérez], Madrid, Trotta, 2018.
- , “El diálogo entre el cielo y la tierra”, en *Judaísmo y civilización*, México, Tribuna, 1973.
- , *¿Qué es el hombre?* [trad. de Eugenio Ímaz], México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Sionismo y universalidad*, Buenos Aires, Editorial Porteñas-AMIA, 1978.
- , “Sobre la comunidad y su realización”, en Carlos Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991.
- , *Une nouvelle traduction de la Bible*, [trad. de Marc de Launay], Paris, Bayard, 2004.
- , *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe* [trad. de Silvana Rabinovich], Salamanca, Sígueme-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- , *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva visión, 1969.
- , *Yo y Tú* [trad. de Carlos Díaz Hernández], Barcelona, Herder, 2017.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* [trad. de Eugenio Ímaz], México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Castillo-González, María Concepción, “La cultura de paz como meta, principio y cuidado”, en Dora Elvira García-González [edit.], *Razones para la paz*, México, Tecnológico de Monterrey-UNESCO-CONACYT, 2017.
- Chalier, Catherine, *Tratado de las lágrimas. Fragilidad de Dios, fragilidad del alma* [trad. de Mercedes Hurte Luxán], Salamanca, Sígueme, 2007.
- Cohen, Esther, *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*, México, IIFI-UNAM, 2005.

- Corres Ayala, Patricia, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009.
- De Olañeta, José J. [edit.], *La sabiduría del talmud* [trad. de Álex Arrese], Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2002.
- Derrida, Jacques, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* [trad. de Julián Mateo Ballorca], Valladolid, Cuatro. ediciones, 1996.
- , *Dar la muerte* [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte], Barcelona, Paidós, 2006.
- , *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen* [trad. de Horacio Pons], Buenos Aires, Manantial, 2012.
- , “Estoy en guerra contra mí mismo. Entrevista realizada por Jean Birnbaum”, en *Le monde* [trad. de Simón Royo], 19 de agosto de 2004, Derrida en castellano, [en línea] <<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/lemonde.htm>>, consultado el 3 de mayo de 2019.
- , *La hospitalidad* [trad. de Mirta Segoviano], Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008.
- , “Sobre la hospitalidad”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte], Madrid, Trotta, 2001.
- Dussel, Enrique D., *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- , *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- Fackenheim, Emil, *¿Qué es el judaísmo?: Una interpretación para nuestra época*, [trad. de Mariana Kosmal], Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2005.
- Forcano, Manuel [edit.], *Libro de la Creación* [trad. de Manuel Forcano], Barcelona, Fragmenta, 2013.
- Forensic Oceanography, “Death by rescue. The lethal effects of the EU’s policies of non-assistance”, en *Forensic Architecture*, s/f, [en línea] <<https://deathbyrescue.org/>>, consultada el 2 de febrero de 2019.

- Fornet-Betancourt, Raúl, "La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis", en *Problemata: Revista Internacional de Filosofía.*, Brasil, vol. 7, núm. 3, 2016, pp. 203-216.
- Forster, Ricardo y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005.
- Friedman, Maurice, *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martin Buber*, Buenos Aires, Planeta, 1993.
- Friedman, Maurice, Matthew Calarco y Peter Atterton [eds.], *Levinas y Buber: diálogo y diferencias* [trad. de Carolina Kohan y Pablo Dreizik], Buenos Aires, Lilmod, 2006.
- García, Jacobo, "La masacre de 72 migrantes que conmovió a Centroamérica, impune siete años después", en *El País*, 23 de agosto de 2017, [en línea]
<https://elpais.com/internacional/2017/08/23/mexico/1503503716_558953.html>, consultada el 16 de septiembre de 2019.
- García-Baró, Miguel, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* [trad. de Alberto L. Bixio], Barcelona, Gedisa, 2003.
- Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* [trad. de Carmen Cienfuegos W.], Barcelona, Paidós, 1993.
- Hernández Alvarado, Karla Alejandra, "La banalidad del mal en un mundo tecnológico. Una reflexión desde la teoría del juicio arendtiana", tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.
- , "Paria consciente, condición decisiva para reconceptualizar el mal", en *Intersticios, Filosofía, Arte, Religión*, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 22, núm. 47, 2017, pp. 125-136.
- Huarte Cuéllar, Renato, "Traducción y educación en la filosofía de Martin Buber", tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.

- Jabès, Edmond, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen* [trad. de Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sánchez], Madrid, Trotta, 2000.
- , "Un día de vida", en *El libro de la hospitalidad* [trad. de Sarah Martín], Madrid, Mínima Trotta, 2014.
- Johnson, Paul, *La historia de los judíos* [trad. de Aníbal Leal], Barcelona, Zeta Bolsillo, 2006.
- Kropotkin, Piotr, *La ayuda mutua* [trad. de Eduardo Gasca], Caracas, Monte Ávila Editores, 2009.
- Küng, Hans, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro* [trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera y Gilberto Canal Marcos], Madrid, Trotta, 2007.
- Laenen, J. H., *La mística judía. Una introducción* [trad. de Xabier Pikaza], Madrid, Trotta, 2006.
- Latour, Bruno, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* [trad. de Ariel Dillon], Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.
- Levi, Primo, *Si esto es un hombre* [trad. de Pilar Gómez Bedate], Barcelona, Ediciones Península, 2014.
- Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea* [trad. de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez], Madrid, Caparrós, 2001.
- , *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [trad. de Antonio Pintor Ramos], Salamanca, Sígueme, 1995.
- , *Dios, la muerte y el tiempo* [trad. de María Luisa Rodríguez Tapia], Madrid, Cátedra, 2005.
- , *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* [trad. de José Luis Pardo], Valencia, Pre-textos, 2001.
- , *Ética e infinito* [trad. de Jesús María Ayuso Díez], Madrid, Machado Libros-La balsa de la medusa, 2008.
- , *Fuera del sujeto*, [trad. de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal], Madrid, Caparrós, 2002.
- , *Humanismo del otro hombre* [trad. de Daniel Enrique Guillot], México, Siglo XXI, 2005.
- , "Las ciudades-refugio", en *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* [trad. de Manuel Mauer], Buenos Aires, Lilmod, 2006.

- , *Nombres propios* [trad. de Carlos Díaz], Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2008.
- , *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- , “Textos mesiánicos”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* [trad. de Nilda Prados], Buenos Aires, Lilmod, 2004.
- , *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [trad. de Daniel E. Guillot], Salamanca, Sígueme, 1999.
- Lochak, Danièle, “La soberanía estatal contra la libertad de circulación”, en *VientoSur*, 22 de febrero de 2019, [en línea] <<https://www.vientosur.info/spip.php?article14618>>, consultada el 27 de febrero de 2019.
- López Gil, Marta y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad: Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.
- Löwy, Michael, “La utopía comunitaria de Martin Buber”, en *Judíos heterodoxos: romanticismo, mesianismo utopía* [trad. de Daniel Barreto], México, Anthropos-UAM-I, 2015.
- Massignon, Louis, *Ciencia de la compasión. Escritos del Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica* [trad. de Jesús Moreno Sanz], Madrid, Trotta, 1999.
- Medina, Jorge, “Blanchot o la presencia de la ausencia”, en *¿El mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*, México, Jus, 2010.
- Méndez, Luis, “Refugiados climáticos: millones de desplazados por el calentamiento global”, en *El Universal*, 10 de febrero de 2019, [en línea] <<https://www.eluniversal.com.mx/mundo/refugiados-climaticos-millones-de-desplazados-por-el-calentamiento-global>>, consultada el 14 de febrero de 2019.
- Mertz-Baumgartner, Birgit, “Introducción. Experiencias de exilio y procesos de transculturación. ¿Dos perspectivas de una misma realidad?”, en Birgit Mertz-Baumgartner y Erna Pfeiffer [edits.], *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación (1970-2002)*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- Moliner, María, *Diccionario de uso del español. A-I*, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Diccionario de uso del español. J-Z*, Madrid, Gredos, 2007.

- Mondragón, Rafael, *La escuela como espacio de utopía. Algunas propuestas de la tradición anarquista*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 2018.
- Mosterín, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993.
- Muñiz-Huberman, Angelina, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la cábala hispanohebraea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- OMI, ICS y ACNUR, “Salvamento en el mar. Una guía sobre los principios y prácticas aplicables a refugiados y migrantes”, en *Organización Marítima Internacional*, 3 de junio de 2015, [en línea] <<http://www.imo.org/en/MediaCentre/HotTopics/seamigration/Documents/RescueatSea-GuideESPANOL.pdf>>, consultada el 2 de febrero de 2019.
- Ouaknin, Marc-Alain, *El libro quemado. Filosofía del Talmud* [trad. de Alberto Sucasas], Barcelona, Riopiedras, 1999.
- , *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Éditions Albin Michel, 1992.
- Ovidio, *Tristes* [trad. de José González Vázquez], Madrid, Gredos, 1992.
- Perednik, Gustavo Daniel, “Levinas y el existencialismo”, en *Célebres pensadores judíos en la civilización occidental*, Montevideo, ORT, 2007.
- Petar Bojanic, “La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo (Números 16)”, en *Acta Poética*, Publicación semestral del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 31-1, núm. 1, 2010.
- Pikaza, Xabier, “Exilio”, en Xabier Pikaza y Abdelmumin Aya, *Diccionario de las tres Religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Navarra, Verbo divino, 2009.
- Pilatowsky, Mauricio, *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México, FES Acatlán UNAM-Plaza y Valdés, 2008.
- , *Las voces desterradas. Reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, México, Fes Acatlán UNAM-Plaza y Valdés, 2014.
- Platón, *Apología* [trad. de Julio Calonge], Madrid, Gredos, 2010.

- , *Leyes* [trad. de Francisco Lisi], Madrid, Gredos, 1991.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* [trad. de Rosa María Aguilar], t. VIII, Madrid, Gredos, 1996.
- Rabinovich, Silvana, “‘Exilio domiciliario’: Avatares de un destierro diferente”, en *Athenea Digital*, México, vol. 15, núm. 4, 2015, pp. 329-343. Disponible en línea: <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1572>>, consultado el 7 de abril de 2016.
- , “Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía”, en *Acta Poética*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, núm. 1-2, 2005, pp. 93-120.
- , “Heteronomía y ‘Semitismos’”, en Dora Elvira García G. [coord.], *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas. Horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa, 2011.
- , “Introducción. Para que reviva el águila (Crónicas del vuelo de un poema)”, en *Retornos del Discurso del ‘Indio’ (para Mahmud Darwish)*, México, Apofis-Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 2017.
- , “La huella en el nombre”, en *Nadja. Lo inquietante en la cultura*, Rosario, núm. 3, abril de 2001, pp. 49-61.
- , *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005.
- , “Martin Buber”, en *Revista pensamiento de los confines*, Argentina, núm. 25, noviembre de 2009, pp. 111-118.
- , “Martin Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”, en Alberto Sucasas y Emmanuel Taub [edits.], *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Lilmod-Prometeo Libros, 2015.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, *Exil et souveraineté: judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La fabrique éditions, 2007.
- , “History, exile, and counter-history: jewish perspectives”, en Prasenjit Duara, Viren Murthy and Andrew Sartori [edits.], *A companion to global historical thought*, Oxford, Wiley Blackwell, 2014.
- Reclus, Eliseo, *El hombre y la tierra* [trad. de Anselmo Lorenzo], t. I, Barcelona, Escuela Moderna, 1906.

- Redacción, "Emmanuel Levinas", en *Trotta Editorial*, s/f, [en línea] <<https://www.trotta.es/autores/emmanuel-levinas/313/>>, consultada el 18 de septiembre de 2019.
- Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo: y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Romero Vázquez, Norma, en "Inmigrantes como moscas", Video de Elpais.com, 14:36, publicado por El país, 21 de enero de 2011, <https://elpais.com/cultura/2011/01/21/videos/1295564401_870215.html>, consultado el 3 de mayo de 2019.
- Rosenzweig, Franz, *El libro del sentido común sano y enfermo* [trad. de Alejandro del Río Herrmann], Madrid, Caparrós, 2001.
- , "La Biblia y Lutero", en *Lo humano, lo divino y lo mundano: escritos* [trad. de Marcelo G. Burello], Buenos Aires, Lilmod-Libros de Araucaria, 2007.
- , *La estrella de la redención* [trad. de Miguel García-Baró], Salamanca, Sígueme, 2006.
- , "Le juif dans l'État", en *Confluences. Politique, histoire, judaïsme* [traduction by Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay], Paris, Vrin, 2003.
- Said, Edward, *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales* [trad. de Ricardo García Pérez], Barcelona, Debate, 2005.
- Sand, Shlomo, *La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria* [trad. de José María Amoroto Salido], Madrid, Akal, 2013.
- Scholem, Gershom [edit.], *El Zohar. El libro del esplendor* [trad. de Pura López Colomé], México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1984.
- , *La cábala y su simbolismo* [trad. de José Antonio Pardo], Madrid, Siglo XXI, 1978.
- , *Las grandes tendencias de la mística judía* [trad. de Beatriz Oberländer], Madrid, Siruela, 1996.
- , *Los orígenes de la cábala*, vol. I [trad. de Radamés Molina y César Mora], Barcelona, Paidós, 2001.
- Seco, Manuel, Olimpia Andrés y Gabino Ramos, *Diccionario del español actual*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1999.

- Sefchovich, Sara, *La marca indeleble de la cultura*, México, Coordinadas 2050, 2016.
- Sobrevilla, David [edit.], *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta-CSIC, 2006.
- Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura* [trad. de Alberto L. Budo], Barcelona, Gedisa, 2013.
- Taub, Emmanuel, *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.
- Traverso, Enzo, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán* [trad. de Silvana Rabinovich], México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM-Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004.
- , *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* [trad. de Gustau Muñoz], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- , "La <<Imagen del Infierno>>. Hannah Arendt.", *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* [trad. de David Chiner], Barcelona, Herder, 2001.
- UNRWA, *Los refugiados y refugiadas de Siria*, 2020, [en línea] <<https://unrwa.es/refugiados/>>, consultada el 30 de julio de 2020.
- Urabayen, Julia, "Emmanuel Levinas", en Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado [edits.], *Philosophica: Enciclopedia filosófica*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2011, [en línea] <<http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html>>, consultada el 18 de setiembre de 2019.
- Vázquez Morales, Hugo César, "¡Decidimos no mirar! Nosotros los hijos de Trump!", en *Intersticios, Filosofía, Arte, Religión*, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 23, núm. 49, 2018, pp. 95-108.
- Vidal, César, *El talmud*, Madrid, Alianza, 2000.
- Voz de América-Redacción, "El origen de las ciudades santuario en EE. UU.", en VOA, 11 de agosto de 2016, [en línea] <<https://www.voanoticias.com/a/origen-ciudades-santuario-refugio-inmigrantes-indocumentados/3460355.html>>, consultada el 3 de mayo de 2019.

Anexos

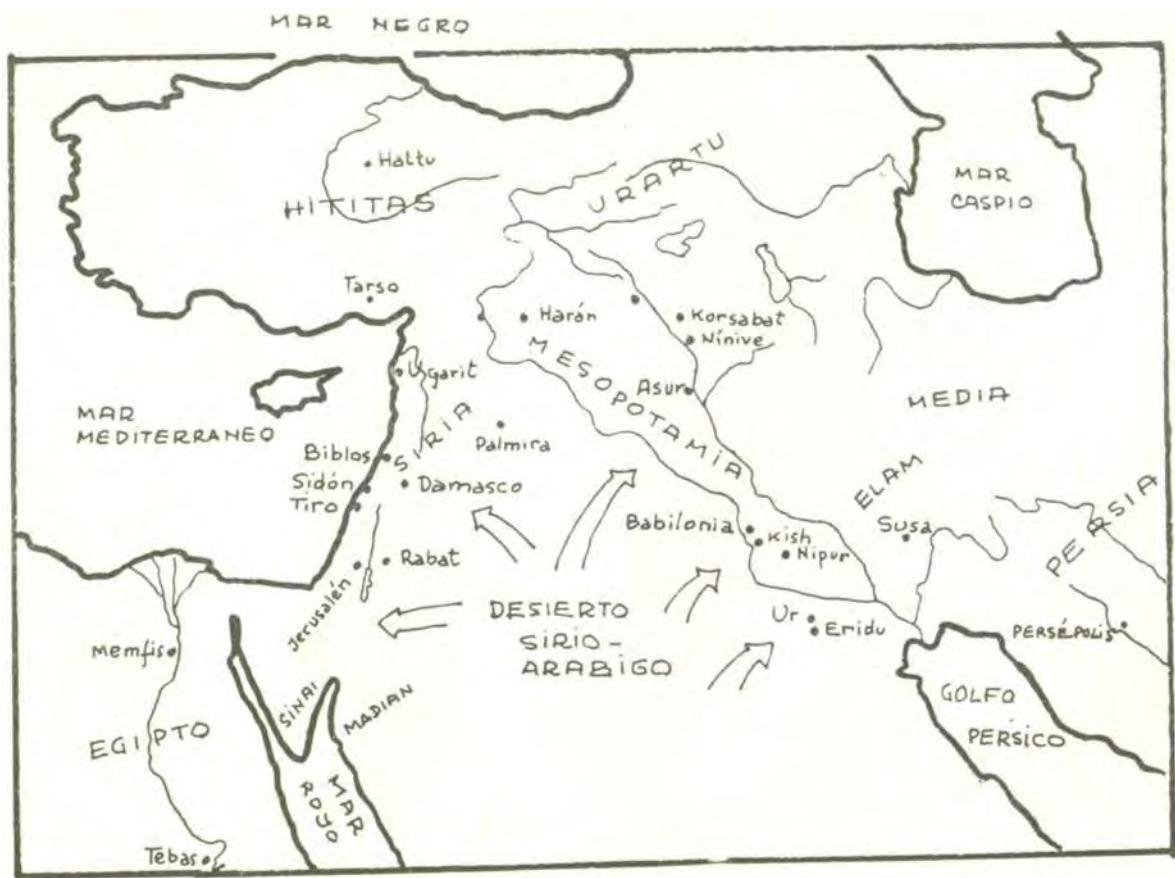


Figura 1. El mundo semita originario⁴²³

⁴²³ E. Dussel, *El humanismo semita*, p. 8.

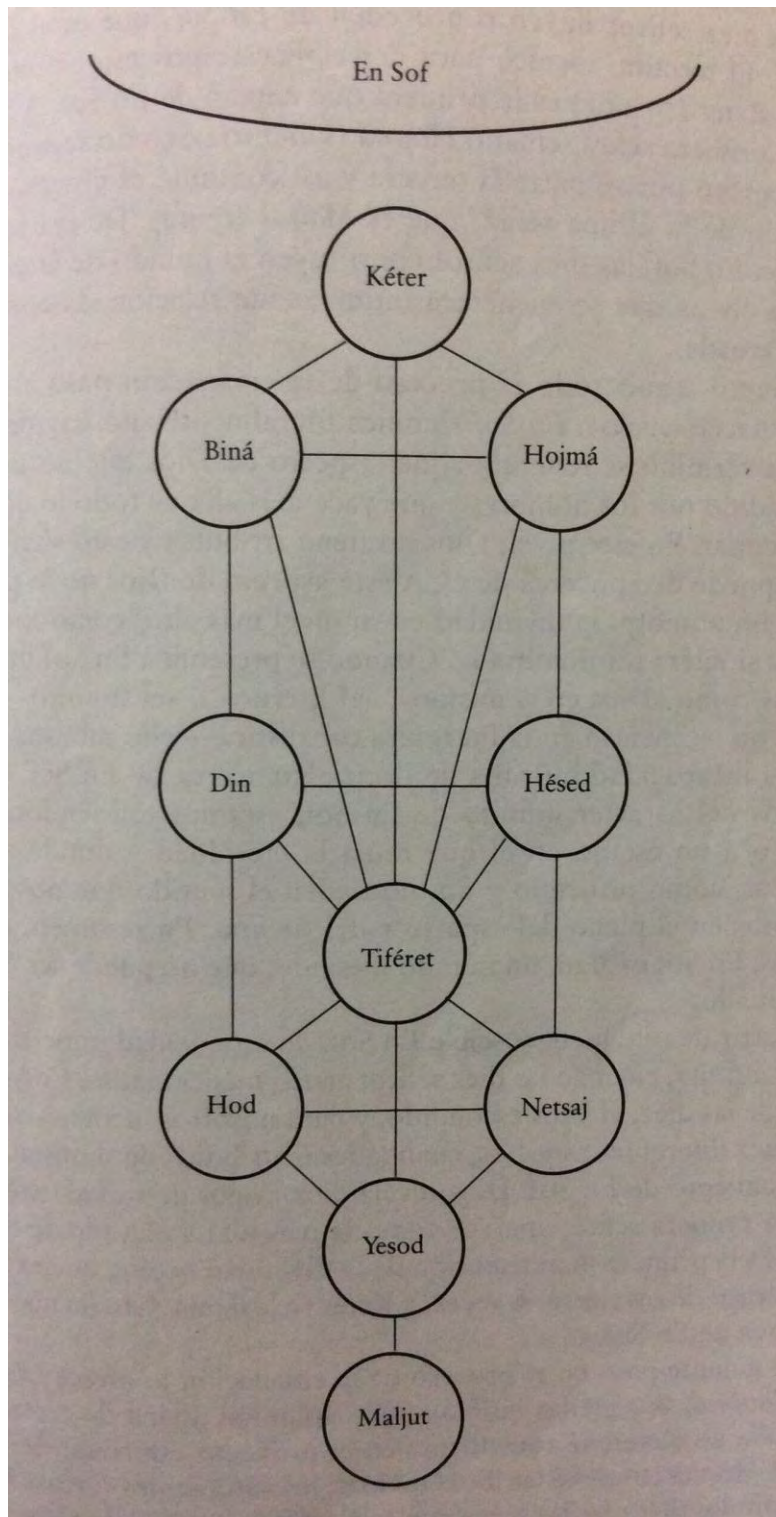


Figura 2. Representación esquemática del Mundo Sefirótico.⁴²⁴

⁴²⁴ J. H. Laenen, *op. cit.*, p. 65. Asimismo Angelina Muñiz-Huberman presenta el *Árbol Sefirótico* con los siguientes atributos: Keter Corona, Biná Entendimiento, Hojmá Sabiduría, Gevurá Juicio, Hésed Compasión, Tiferet Belleza, Hod Reverberación, Nézaj Eternidad, Yesod Fundamento y Maljut Reino (Shejiná). Angelina Muñiz-Huberman, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la cábala hispanohebraica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 26.

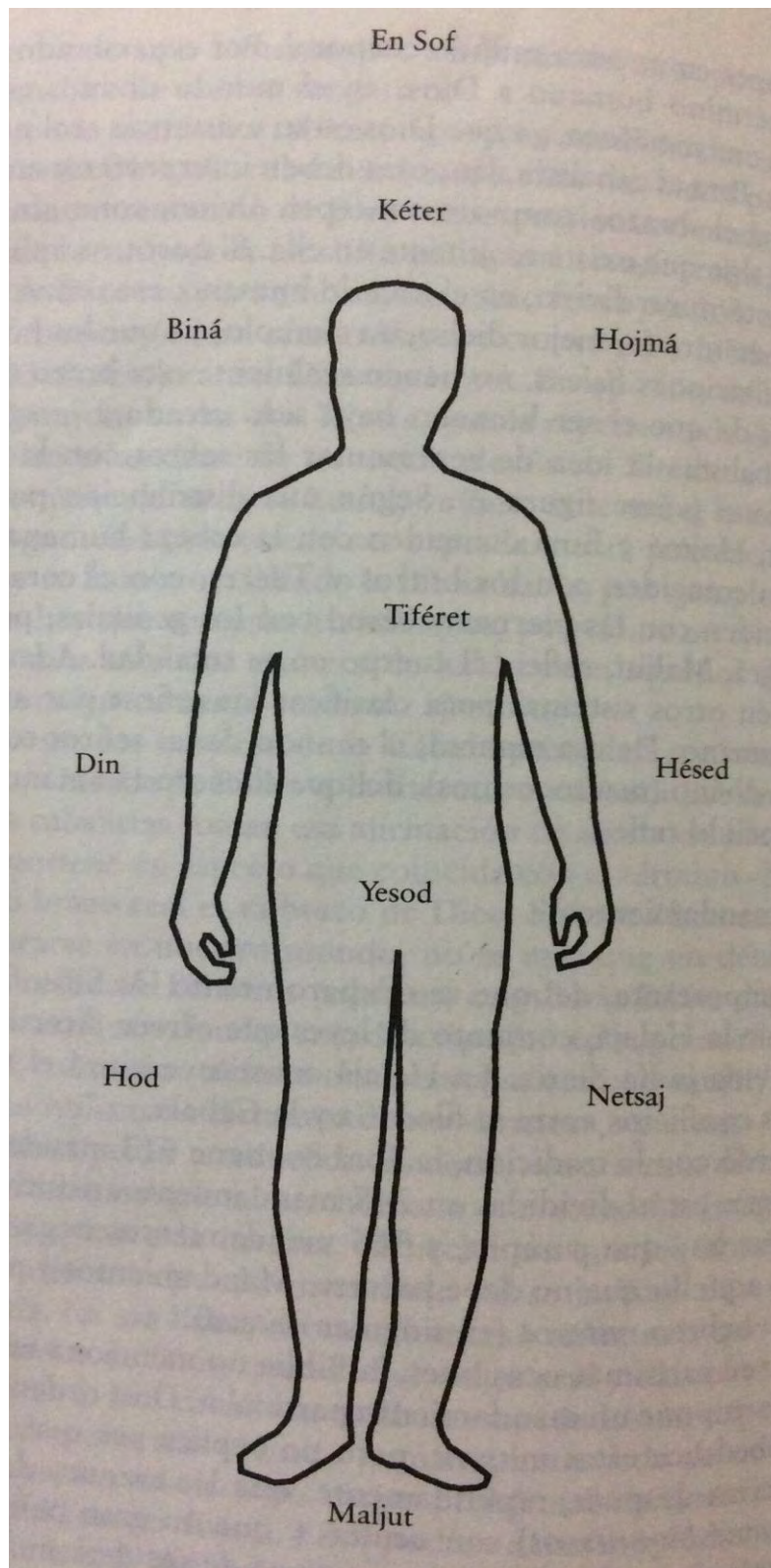


Figura 3. Analogía entre las sefirot y el cuerpo humano.⁴²⁵

⁴²⁵ J. H. Laenen, *op. cit.*, p. 92.