

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LITERATURA, FENOMENOLOGÍA Y HOSPITALIDAD

LITERATURE, PHENOMENOLOGY AND HOSPITALITY

ceciliapalumbo52@gmail.com

Recepción: 04/05/2020

Aceptación: 01/06/2020

RESUMEN

En base a la aporía de la hospitalidad planteada por Derrida como forma radical de reciprocidad que crea el espacio para recibir al extranjero como huésped, y el posterior desarrollo teológico de Theobald, quien identifica el estilo de la hospitalidad abierta del Nazareno con su santidad, aplicaremos la noción de hospitalidad al diálogo entre literatura, fenomenología y teología. La hospitalidad es una experiencia y como tal es resistente a la abstracción. La corporeidad y la relacionalidad son dos dimensiones de la humanidad común que hospitalidad y literatura comparten. Por un lado, la operación poética, tanto en la gestación de la palabra como en su proceso hermenéutico, resulta enriquecida al ser considerada desde la hospitalidad, en la medida en que ésta la abre al horizonte de la alteridad. Por otro lado, la hospitalidad como estilo teológico encuentra en el lenguaje de la singularidad de la literatura un espacio para gestar una escritura creativa y significativa para la cultura actual.

PALABRAS CLAVE

Hospitalidad, interdisciplinariedad, K. Hemmerle, J.-L. Chrétien, D. Alighieri, P. Claudel.

ABSTRACT

Based on the *aporia* of hospitality raised by J. Derrida as a radical way of reciprocity which creates de space to receive the foreigner as a guest, and the theological post-development carried out by Christoph Theobald who identifies the Nazaren's open style of hospitality with his holiness, this article applies the notion of hospitality to the dialogue between literature and theology. Hospitality is an experience and as such, resistant to abstraction. Being corporeal and relational are two ordinary human dimensions shared by hospitality and literature. On the one hand, the poetic operation, both in its word gestation and its hermeneutic process, becomes enriched when regarded from a hospitality point of view, inasmuch as it opens the horizon to alterity. On the other hand, hospitality as a theological style finds in the language of literature singularity, a space to generate a creative and significant writing for the present culture.

KEY WORDS

Hospitality, interdisciplinarity, K. Hemmerle, J.-L. Chrétien, D. Alighieri, P. Claudel.

1. INTRODUCCIÓN: EL MARCO EPISTEMOLÓGICO DE LA HOSPITALIDAD EN LA POSMODERNIDAD

El objeto de esta exposición es proponer la hospitalidad como una nueva clave para el diálogo entre literatura y teología. Fenomenológicamente considerada, la hospitalidad presenta dos dimensiones que la definen como experiencia y la vuelven resistente a la abstracción y a la instrumentalización objetivadora, a saber, la corporeidad y la relacionalidad interpersonal. Huésped es el otro diverso de mí que sale a mi encuentro de modo inesperado y al hacerlo circunscribe un espacio. Las culturas antiguas no dudaron en otorgarle al huésped un carácter sagrado, cuya acogida revestía una condición absoluta.

“No se olviden de practicar la hospitalidad, ya que gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a los ángeles”, dice la Carta a los Hebreos 13, 2, en referencia al episodio abrahámico de Mambré. La palabra *xenophilía*, amor al extranjero, indica claramente que la lengua griega no distingue entre huésped y extranjero, así como tampoco entre anfitrión y huésped, con la consecuente ambigüedad de roles. Por su parte, el latín pone de manifiesto la complejidad de la palabra huésped, “*hospes*”, cuya raíz etimológica se halla emparentada con la palabra enemigo, “*hostis*” (Albanel, 2017, pp. 15-40). La alteridad como cuestión filosófica condujo a Jacques Derrida hasta la hospitalidad. Su análisis destaca la paradójica situación que se da entre la Ley sagrada de la hospitalidad, que es incondicional, y las leyes que necesariamente la condicionan, lo cual plantea una antinomia insoluble (Derrida y Dufourmantelle, 2014, pp. 31, 81, 83 y 85). El teólogo Christoph Theobald (2007; 2016; 2019a; 2019b) transforma esta aporía en el punto de partida del giro estético y pneumatológico de la teología desde el momento que propone considerar a la persona de Jesús de Nazareth como el lugar donde se vuelve efectivamente posible una hospitalidad sin condiciones, abierta a todos, y en consecuencia, inclusiva y plural. La concordancia absoluta entre fondo y forma, es decir, entre lo que es y lo que hace, constituye para Theobald el “estilo” de santidad hospitalaria de Jesús (Theobald, 2007, pp. 18-19; 2019a, pp. 51-52 y 60-62). En consecuencia, el pensamiento teológico en la posmodernidad debería desarrollarse a partir de esta matriz estilística de origen estético para poder pronunciar su voz en el concierto de las manifestaciones de la cultura secular. Hacer teología es desde este horizonte “el emblema de un modo de habitar el mundo” (Theobald, 2007, pp. 55-69). La voz del Espíritu, que gime en el interior de cada ser humano, orientará al teólogo a descubrir los tesoros ocultos en las expresiones plurales de nuestra cultura. En el centro de este giro estético y pneumatológico de la teología, Theobald destaca el rol de la literatura como “reservorio espiritual” de una humanidad hospitalaria.¹

¹ “La noción de ‘hospitalidad’ y la realidad compleja que designa nos reconducen en primer lugar a los *fundamentos mismos de lo humano*. Todas las culturas y todos los pueblos de nuestro planeta están interesados en este tema. [...] Las características principales de nuestro tiempo son bien conocidas. Positivamente, debemos mencionar el pluralismo radical de las cosmovisiones dentro de nuestras sociedades y la creciente individualización de nuestros estilos de vida. Negativamente, esta situación infranqueable significa el fin de toda metafísica que quiera que *una* de estas visiones o uno de estos estilos fuera un estándar universal de referencia para todas las demás culturas. [...] Es aquí donde nuestro patrimonio literario encuentra su verdadero lugar epistemológico. Porque si ninguna religión, ninguna cosmovisión, ningún estilo en particular puede ya transformarse en una norma universal para todas las culturas, podemos esperar que la literatura mundial en su

Sobre la base de esta breve referencia al marco epistemológico, plantearé ahora la hospitalidad como lenguaje y mediación para el diálogo entre literatura y teología, a fin de construir los cimientos de una renovación metodológica. El desarrollo apuntará a demostrar que la hospitalidad es el núcleo originario de la operación poética, tanto en la gestación de la palabra como en su proceso hermenéutico. Para ello, en la primera parte, presentaré la hospitalidad poética desde la perspectiva de la fenomenología de la dilatación de Jean-Louis Chrétien (2007; 2008; 2010; 2017), lo cual llevaré a cabo a partir de la hermenéutica de un verso emblemático de *La Divina Comedia* (Alighieri, 1972) y de la recepción creadora de la *Oda Jubilar* (Claudel, 1979) que Paul Claudel dedicó a Dante en el sexto centenario de su muerte. En la segunda parte, siguiendo la huella de la ontología de Klaus Hemmerle (1998; 2005; 2014; 2018), propondré las notas que, configurarían un pensamiento y un lenguaje hospitalarios para el diálogo “transdisciplinario” que presentaré. En esta encrucijada del lenguaje gestante del cuerpo y la apertura a la trascendencia por el acto de la palabra que piensa en diálogo, situaremos el giro estético y dramático de la teología.

2. HOSPITALIDAD POÉTICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA DILATACIÓN: LA ALEGRÍA ESPACIOSA

“*S’io m’antuassi, come tu t’inmii*”

Dante, *Paraíso* IX, 81

“*Réunis le monde en un seul vers qui cesse d’être dès qu’on l’a dit.*

Expire-la tout entière enfin d’un seul coup, cette image transitoire de ce qui ne peut passer!”

Paul Claudel, *Oda Jubilar*

(1979, pp. 68-69)

Las voces de Dante Alighieri y de Paul Claudel se hospedan mutuamente en una operación poética en la que la hermenéutica se convierte en una nueva creación. El verso dantesco corresponde al tercer cielo de Venus, justamente allí donde se encuentran los espíritus amantes. El interlocutor es un monje cisterciense que ha transfigurado su sed de amor en amor místico. Todos los elementos de la fenomenología de la hospitalidad como clave del diálogo entre literatura y teología que plantharemos en esta exposición se encuentran en este verso ponderado por la oda claudeliana cuando le dice al florentino: “Reúne el mundo en un solo verso.” Y con razón, pues el juego logrado en la contraposición de los movimientos de los neologismos “*intuarsi*” e “*inmiarsi*” hace fracasar todo intento de traducción: el poeta desea “ser-en-el tú” como una respuesta al “ser-en-el-yo” que acontece siempre previamente. La comprensión del sentido sucede en la circularidad del

diversidad y poder creador, pero también el cine y el arte, desempeñen el rol de *reservorio espiritual*, capaz de inspirar no solo la “estilización” o la “configuración” de nuestras existencias individuales, sino también nuestras formas particulares de hacer sociedad y de comportarnos respecto de nuestro planeta Tierra. En efecto, la literatura *simplemente* cristaliza y reúne una multitud de *estilos*, a saber, formas de expresión y géneros muy diversos, abiertos a una gran cantidad de estilos de vida.” (Theobald 2019a, pp. 20, 26 y 27).

“mutuo entranarse”. En realidad no es “en-el-yo” sino “en-mí”, pues la declinación del pronombre refiere a una identidad relacional. Esta estructura de dos movimientos contrastados, el del amor y el conocimiento unidos en una sola acción —el poeta desea saber—, es reforzada por la especularidad de la dinámica extática que indica la salida primera del tú hacia el yo y, recíprocamente, del yo hacia el tú. En un juego cruzado los pronombres personales yo y tú son a la vez el sujeto y el contenido de la acción del encuentro que se da en el espacio “entre dos”, en el umbral. Esta espacialidad se encuentra en el prefijo “in”, que constituye el tercero de la relación que es a la vez inmanencia y distancia pues une y separa: allí es donde propiamente acontece la unidad en la diferencia de las alteridades. En el conocimiento del amor se trata verdaderamente de un “*inaltrarsi*”, un “ser-sí mismo-en-el-otro”, un “vivir-en-el-otro”, un “devenir-el-otro”. En español podríamos decir que se trata de un “entranarse”, como bien traduce A. Battistessa otro neologismo dantesco “*inventrarsi*” en Dios, que corresponde al mismo campo semántico y se ubica en el séptimo cielo:

*Poi rispuose l'amor che v'era dentro:
“Luce divina sopra me s'appunta,
penetrando per questa in ch'io m'inventro”.*
Luego el amor que en ella estaba dijo:
“Una luz divina en mí descende,
penetrando por esta en que me entranó.”
(*Paraíso XXI*, 84)

O también podría tratarse de un “adentrarse”, tal como lo sugiere el neologismo “*inlearsi*”, término que en labios de Beatriz indica el movimiento de profundización interior en el misterio siempre más luminoso, que sucede en el paso al octavo cielo de los espíritus triunfantes.² Este dinamismo dantesco circular se convierte en el eje de la oda claudeliana que presenta la operación poética como la acción de “reunir” y “exhalar” la totalidad en el fragmento.

Pues bien, la respiración, señala Jean-Louis Chrétien (2007), es la palabra decisiva de todo el pensamiento claudeliano de la dilatación (p. 229). La operación poética sucede según el ritmo de la respiración que es contracción y dilatación: aspirar el mundo reuniéndolo en sí y exhalar la palabra poética. Claudel introduce así una variante significativa en su interpretación del poema dantesco pues con el esquema respiratorio la operación poética puede ser comprendida como hospitalidad, dado que coinciden en sus determinaciones constitutivas, a saber: la alteridad y el vaciamiento (Chrétien, 2007, pp. 232-233). En primer lugar, la alteridad, porque el acto de respirar, en el que se afirma la propia vida y el deseo de vivir, es siempre un acto que incorpora lo que viene del exterior: el medio, el mundo, los otros seres humanos, Dios. De modo tal que la dilatación constituye a la vez una afirmación de sí y la confesión de la propia indigencia, la cual se manifiesta

² “E però prima che tu più t'inlei”; “Mas antes de adentrarte más arriba” (*Paraíso*, XXII, 127). Es muy alta la probabilidad de que estos neologismos del Paraíso dantesco hayan sido la fuente principal del concepto del “*inaltrarsi*” de Antonio Rosmini (Pilli, 2015, pp. 602-603).

como deseo y demanda incesante al otro. La afirmación de sí atesta la alteridad: yo no soy sino por el otro, con el otro, que está en mí porque lo hospedo. Por ello, “la dilatación no puede ser sino acogida, hospitalidad, incorporación, dependencia, heteronomía” (Chrétien, 2007, p. 233). En segundo lugar, el vaciamiento, pues la dilatación sólo acontece cuando dejo espacio al aire que ingresa en mí como lo otro diverso de mí. De acuerdo con esto, la palabra que el poeta “exhala” es precedida por el “inhalar” al otro. Cuando el “vacío” aspira la “alteridad” respirable, la vida se acrecienta. La palabra poética que se gesta a partir de este esquema respiratorio convierte la voz en deseo de unidad, al que Chrétien llama “receptividad demandante” o “demanda hospitalaria” (Chrétien, 2007, pp. 236-237). El esquema respiratorio de la dilatación interior afecta tanto al acto creador como al acto receptor. Esta doble dilatación inaugura un nuevo espacio que antes no existía: el de la unidad que es el “entre” donde acontece el encuentro. Este espacio dilatado es fuente de la felicidad. Así lo expresa Claudel (1979, pp. 58-59) en su oda cuando interpelando a Dante, le implora:

Réunit mystérieusement, poète, ces choses qui gémissent d'être séparées.

[...]

*Prends toutes les créatures de Dieu avec toi, prends le monde pour y retrouver
Mon nom qui est Béatitude !*

Reúne misteriosamente, poeta, esas cosas que gimen por estar separadas.

Toma todas las criaturas de Dios contigo, toma el mundo para reencontrar en él
¡Mi nombre que es Beatitud!

La alegría congénita de la dilatación consiste en respirar a Dios. Respirando al mundo, respiro a Dios, respirando a Dios, mi respiración del mundo alcanza su plenitud (Chrétien, 2007, p. 239). En su lectura fenomenológica de la escritura claudeliana, Chrétien (2007) destaca la respiración cósmica como clave de lectura de toda su obra. Pensador de sentidos espirituales e intersensorialidad (“El oído escucha” es el nombre de uno de sus ensayos), su esquema respiratorio va más allá de la nariz como órgano de la respiración, la mirada también respira y la respiración ve: hay pues una mirada respiratoria y rítmica que con su soplo aspira las otras presencias (pp. 241-242). En realidad, Chrétien considera que Claudel establece por su propio camino la unidad inseparable de la percepción y del movimiento establecido por la fenomenología, pero otorgándole un alcance más amplio aún: no hay nada que no respire rítmicamente (Chrétien, 2007, p. 243). Así lo interpreta Claudel (1979) en otro verso de su *Oda Jubilar*, haciendo propio el deseo dantesco: “*Que je la sente s'éveiller enfin, la profonde respiration unanime!*” “¡Que la sienta despertar por fin, la profunda respiración unánime!” (pp. 30-31).

El acto de Beatriz es un acto de amor y salvación, y es también el centro de la operación poética como hospitalidad originaria que Dante encuentra en el ritmo interpersonal de la belleza del rostro que provoca el deseo del amor: Beatriz es una mediación. Así lo interpreta Claudel (1979), cuando le hace decir a Dante: “*J'entends ta première parole, mon amour, cependant que j'écris ce dernier verso*” “Oigo tu primera

palabra, mi amor, mientras escribo este último verso” (pp. 44-45), que es ciertamente el verso final en el que el Amor adquiere dimensión de totalidad: “*L’amor che move il sole e l’altre stelle*” “El amor que al sol mueve y las estrellas” (*Paraíso XXXIII*, 145) del cual el amor humano interpersonal es figura teológica. Así se lo revela a Dante la Beatriz de la oda claudeliana:

*Elle fut ta mère comme la mienne et c’est elle que a fait mon visage et ton désir.
Il n’y avait vraiment pas d’autre moyen que de te rompre pour t’ouvrir.
Pour que le ciel avec la terre entre en toi, pour que Dieu pénètre.
Pardonne qu’une autre main n’aurait su approfondir
La blessure que j’avais faite.
[...]
Si d’abord tu ne l’avais vu dans mes yeux, est-ce que tu aurais eu tellement besoin du Ciel ?
Est-ce toi qui as fait le premier mouvement entre nous pour rompre ces liens et cette barrière ?
Tes vers, est-ce qu’ils font autre chose que provoquer, soutenir une autre voix avant la tienne
qui s’y mêle ?
Est-ce que tu aurais trouvé la porte, mon désir, si cette simple n’était passée la première ?*

Fue tu madre como la mía, ella hizo mi rostro y tu deseo.
No había verdaderamente otra manera de romperte para abrirte.
Para que el cielo con la tierra entre en ti, para que Dios penetre,
Perdona que otra mano no hubiese sabido profundizar
La herida que yo había hecho.”

[...]
Si no hubieses visto primero en mis ojos, ¿tendrías acaso tanta necesidad del Cielo?
¿Eres tú el que has dado el primer paso entre nosotros para romper esos vínculos y esa barrera?
Tus versos, ¿acaso hacen otra cosa que provocar, sostener otra voz que se mezcla antes que la tuya?
¿Acaso habrías encontrado la puerta, mi deseo, si esta simple no hubiese pasado primero?
(Claudel, 1979, pp. 62-63 y 76-77)

La belleza opera la dilatación mediante la apertura de una herida que aviva la memoria del origen. La belleza no viene a llenar un vacío sino a inaugurar un nuevo espacio, despertándonos del olvido. “El encuentro no es la aparición frente a frente de un ser nuevo en un espacio preexistente, ya conocido y ya nuestro, sino ante todo la apertura de un espacio nuevo, irrigado de una alteridad indeterminada. [...] No es la realización de un posible que ya es nuestro, sino el surgimiento de un otro posible” (Chrétien, 2008, p. 16). Precisamente aquí, en este espacio nuevo abierto por la herida de la belleza nos descubrimos capaces de hospedar a Dios y de que él nos hospede. El binomio “*intuarsi-inmiarsi*” alcanza así su pleno significado. Dante y Claudel se inscriben de este modo en la tradición agustiniana del hombre como “*capax Dei*”, es decir, capaz de acoger en sí por la dilatación del deseo la vida divina tal como se le dona. Por esta capacidad, concluye Chrétien (2007), podemos respirar a pulmón pleno al Espíritu Santo y hacer de nosotros mismos lo que Dios quiere que seamos (p. 237). En la circularidad del amor acontece para Claudel la teofanía poética:

*Ce que nous nous donnons l'un à l'autre, c'est Dieu sous des espèces différentes.
Le voici refait d'un homme et d'une femme enfin cet être qui existait dans le Paradis !
Comme nous sommes parfaits, notre amour l'est devenu aussi.
L'horreur de ce bien que tu me donnes, il y a une femme en toi pour s'y anéantir !
Ah, tu le vois que la Croix a triomphé à la fin et que Jésus suffit,
Y boire pour resplendir !*

Lo que nos damos el uno al otro, es Dios bajo especies diferentes.
¡Helo aquí rehecho de un hombre y de una mujer por fin este ser que existía en el Paraíso!
Como somos perfectos, nuestro amor se ha transformado también.
El horror de este bien que me das, ¡hay una mujer en ti para anonadarse!
Ah, lo ves que la Cruz ha triunfado por fin y que Jesús basta,
¡Beber en Él para resplandecer! (Claudel, 1979, pp. 80-81)

La belleza es incoación de la gloria, señala Chrétien (2010) en deuda con Hans Urs von Balthasar: “Lo bello que llama es él mismo llamado, verticalmente, por el fondo del cual proviene y que lo excede —porque la belleza que promete es ella misma promesa de la gloria” (p. 303). De ahí el carácter incoativo de la belleza cuya huella Dios ha dejado en la creación como la incoación del don de sí. “*Inchoatio* no es una palabra más, [...] es una palabra para nombrar un comienzo nuevo, un pensamiento completamente nuevo del comienzo, que no puede abrirse sino a partir de la Revelación de Dios y su revelación última en Cristo” (p. 297). La “dilatación hospitalaria” y la “hospitalidad dilatante” refieren a esta *inchoatio*: a la inmovilidad de los ídolos ambos poetas oponen la movilidad del Dios viviente que se les manifiesta en la figura del amor humano (Chrétien, 2007, p. 12), cuya belleza es *inchoatio* de la gloria. El poeta se construye como tal a través del proceso de poetización de la mujer amada, lo que significa que se configura a sí mismo desde el otro que lo confronta, transfigurando el amor en poesía. La unión se da en el mismo poetizar, la poesía los une. El esquema respiratorio de la dilatación de la operación poética se extiende al acto de interpretar, en tanto éste es comprendido como el dejarse “inhalar” por la alteridad para luego “exhalar” una palabra que es respuesta vital. Esta es la dimensión estética de una poética de “la alegría espaciosa”, que acontece en la operación poética de la hospitalidad que dilata.

3. HOSPITALIDAD DEL PENSAR COMO RECONOCIMIENTO AGRADECIDO

“El Otro es como yo – pero Dios es como el Otro.”³
Klaus Hemmerle

Luego de considerar la hospitalidad poética, es necesario avanzar sobre la hospitalidad del pensamiento para cerrar el círculo hermenéutico de renovación del diálogo entre literatura y teología que proponemos. ¿Qué significa la fórmula del epígrafe en el

³ La afirmación de Klaus Hemmerle: “«El Otro es como yo – pero Dios es como el Otro» [Gott und Denken nach Schellings Spätphilosophie. Freiburg, 1968, pp. 325-329] puede constituirse en una suerte de faro que permite orientarnos en el interior de su pensamiento teológico y filosófico”. (Hünnerman, 1996, p. 59)

horizonte epistemológico de este diálogo que llamaremos a partir de aquí “transdisciplinario”, por razones que enseguida explicaremos? Huésped es el que, inesperadamente, me sale al encuentro como un Tú, como sí mismo, cualitativamente irreductible, absoluto en la propia unicidad incomparable (Hünnerman, 1996, p. 66). En el encuentro se abre un nuevo espacio, que no es ni el del yo ni el del tú, sino el nuevo espacio del evento de la *forma Christi*, en donde se produce el acuerdo entre mundos diversos: aquí el literario y el teológico. En una extensa carta de felicitación a Balthasar con ocasión de su septuagésimo aniversario, que tituló *Tesis para una ontología trinitaria*, Klaus Hemmerle (2005, p. 21) propone una fenomenología del amor que consiste en “leer de manera nueva la fenomenalidad de todo lo que es, partiendo del amor, del darse a sí mismo” (Hemmerle, 2005, p. 50). La construcción poética de la Beatriz de Dante es figura de la Teología, cuyo centro se halla en el darse de los amantes entre sí en el espacio abierto por el amor divino que es trinitario, como lo expresa la imagen de la rosa luminosa al final del Paraíso. Por ello, en su interpretación de la *Comedia*, Balthasar (1987, pp. 41-60) se resiste a considerar a Beatriz como alegoría y la presenta como figura viviente transfigurada en poesía. Este es el hecho estético literario. ¿En qué consistiría leerlo según esta manera nueva? En la tesis vigésima de su ontología trinitaria, Hemmerle ofrece una clave de la unidad de acontecimiento y pensamiento cuando dice que:

El principio en el amor, en el darse a sí mismo es principio en el acontecer, en la realización. [...] El pensar no es retroceso hacia lo que está detrás del acontecimiento para construirlo desde un punto original aislado, sino que lejos de eso, el pensar se encuentra ya, es decir, se encuentra ante todo en el suceso mismo. La palabra clave de tal pensamiento no es ya el sustantivo sino el verbo. (Hemmerle, 2005, pp. 50-51)

En la restitución del sustantivo a partir del verbo se halla el giro dialógico que estamos proponiendo. El darse a sí mismo es el principio ontológico y metodológico de este “juego transdisciplinario”, que Hemmerle postula para la relación entre teología y filosofía y nosotros transponemos aquí a la relación entre literatura y teología mediada por la filosofía. De acuerdo con ello, el encuentro de las disciplinas acontece en un diálogo en el que “el otro es como yo y Dios es como el otro”. Este evento central en el que la fenomenología del amor se identifica con la fenomenología del ser tiene una estructura lúdica que abarca al evento mismo y se despliega como un pensar que no pierde la relación originaria con la vida, cuyo modo de ser es la “intensificación del crecimiento” y por consiguiente la “transformación dramática” (Hemmerle, 2005, p. 55). La estructura lúdica es, por tanto, la estructura de todo proceso de vida y de pensamiento:

Yo juego, sí pero de mi juego sale algo que me sorprende, algo que me pone en una nueva situación, ante la cual yo reacciono. Yo me siento nuevo en el juego, y aquello a lo que se juega llega a ser nuevo en el juego —tal es, por ejemplo, la tensión de toda interpretación artística—. Sólo si interpreto bien a Mozart, Mozart sigue siendo Mozart. Pero si lo interpreto muy bien, entonces Mozart llega a ser más Mozart, y yo llego a ser más yo. [...] En el fondo,

todos los procesos, todos los ámbitos, todas las relaciones pueden leerse de manera más abarcante cuando se leen en relación con su estructura lúdica.⁴ (Hemmerle, 2005, p. 56)

El darse presupone la alteridad y exige una reciprocidad en el juego interpersonal. Así también en el “juego transdisciplinario”, donde cada disciplina encuentra en sí misma a la otra y se encuentra a sí misma en la otra. Entrar en esta dimensión exige una continua “conversión intelectual”, ya que el sentido de la realidad no consiste en hacer o construir sistemas interpretativos conceptuales sino en el dejar que la realidad misma del evento se diga a sí misma en el acontecer entre las personas, dinámica del darse que se actúa dramáticamente en el espacio definido del umbral (Clemenzia y Gaudiano, 2019, p. 11). A partir de la fórmula del epígrafe, Hemmerle propone un pensar con y junto a los otros, orientando el acuerdo hacia el espacio del “entre”, por ello se trata de un pensar desde y en la frontera. Este pensamiento es circular dado que el centro de gravedad se ha desplazado hacia el movimiento y la relación del darse inaugurando el nuevo espacio (Hemmerle, 2005, pp. 49-50). Por ello es un pensar perijorético, en el sentido teológico de reciprocidad trinitaria, y en consecuencia, hospitalario. “En su obra se manifiesta una nueva imagen de la teología, una nueva relación de reciprocidad entre teología y filosofía, que se podría definir como una acción perijorética” (Hünnerman, 1996, p. 63).

Es de destacar la importancia de este nuevo modo de pensar en el contexto de una cultura que se aferra a las propias ideas y esquemas sin dejar lugar al otro (Hagemann, 2019, pp. 18-21). En un temprano escrito sobre el pensar y lo sagrado, Hemmerle (2018, pp. 62-15) presentó tres modos de pensar que arrojan luz sobre nuestra búsqueda de un nuevo camino transdisciplinario. El primero es el “*fassendes Denken*” (Hemmerle, 2018, p. 72), pensamiento que busca aferrar y poseer al objeto como concepto. El segundo es el movimiento contrario, el “*lassendes Denken*” (Hemmerle, 2018, p. 86), es decir, pensamiento que suelta de tal modo que se abandona y se vacía de sí, lo cual implica entrar en un espacio de silencio hasta dejarse alcanzar en lo más íntimo de sí por el objeto: el sujeto es tocado, impreso y configurado por el otro que viene al encuentro. Al tercero lo llama “*verdankendens Denken*” comprendiéndolo como pensamiento pleno de gratitud, que brinda un reconocimiento agradecido al don que le ha sido dado (Hemmerle, 2018, 100-103). Al juego entre *denken* y *danken*, pensar y agradecer, que ya había sido señalado por Heidegger, Hemmerle añade una variante significativa introduciendo el prefijo intensificador “*ver*” por medio del cual la semántica se enriquece cualitativamente: *verdanken* no es simplemente agradecer sino ir hasta el fondo de la gratitud, ir en profundidad hasta allí donde el agradecimiento reconoce la deuda de la donación del otro. El pensar que reconoce agradecido es el pensar que suscita la presencia de lo sagrado, transfigurando el *tremendum* y *fascinosum* en el reconocimiento agradecido del mutuo darse interpersonal. Se trata de una dialógica que incluye la hermenéutica superándola, puesto que no es un pensar solitario sino un pensar con el otro, junto al otro, en el otro: un pensar perijorético, en comunidad. El

⁴ Cabe destacar que en alemán como en otras lenguas romances se utiliza el verbo “spielen” para referirse tanto a la interpretación musical como a la acción de jugar. Esto se pierde completamente en la traducción al español.

pensar hospitalario deja ser, acoge con gratitud y se dona libremente al misterio como fuente originaria de lo sagrado, sin por ello renunciar a la pregunta por lo sagrado mismo que vuelve una y otra vez. La belleza es gratuidad. El giro estético y dramático de la teología es el giro hacia la hospitalidad de un pensar agradecido.

Se trata de seguir las reglas del diálogo no aferrándose a los preceptos disciplinares sino dando lugar a la sorpresa. Al entrar en juego un sujeto que despierta a la novedad del objeto se liberan fuerzas antes desconocidas. Es precisamente aquí que ingresa la hospitalidad como mediación. El juego entre literatura, fenomenología y teología abre el espacio de estas disciplinas a la mutua hospitalidad que acontece en un nuevo espacio. Mediante la hospitalidad se evita el riesgo de la abstracción y el esteticismo, pues la hospitalidad es siempre experiencia abierta a la acción. La dimensión de imprevisibilidad del don que adviene se afianza sobre la dimensión comunitaria en la que entra en juego el tercero. Esto genera una relación nueva que no es el fruto de una acción común, sino que el acaecer de la unidad misma es la que origina la novedad relacional (Baccarini, 2018, 101-110). El juego es tal en su dinámico incremento y sorpresa: es renovación constante. La dimensión comunitaria del juego no hace referencia a la relación entre dos o más sujetos, sino que introduce la unidad como evento que acontece “entre” las personas implicadas. El campo de juego es el espacio de la reciprocidad entre quienes de modo comunitario perciben y afirman lo que es. Allí donde la intelección personal asume la forma esencial del juego, sólo se actúa una única cosa: el darse que presupone la alteridad. La gratitud y el reconocimiento son dos dimensiones de la hospitalidad. En la no apropiación está la posibilidad de dejarse acoger por el otro y ser acogido por sí mismo. Es justamente allí donde se da la generatividad grata del pensar: se acoge la palabra cuando se la reconoce con gratitud y entonces en el agradecimiento la palabra vuelve a ser original. No puede haber nuevo pensamiento sin gratitud (Gaudiano, 2018, p. 32). El pensamiento dialógico, hospitalario y perijorético, resulta más amplio que el hermenéutico porque abre el espacio a la unidad danzante de las disciplinas y de las personas en juego.

De este modo se produce el paso a la transdisciplinariedad que consiste en establecer un vínculo entre disciplinas que buscan expresar una nueva visión de la realidad. Su objetivo no es formalizar un nuevo campo interdisciplinar o constituir una superdisciplina, sino expresar un nuevo lenguaje sobre el mundo, inaugurando un espacio relacional donde cada saber puede ubicarse con su propio método. Esto exige el coraje del despojamiento de sí en el plano intelectual, ya que se ha de aceptar que no se ofrecen verdades conclusas, sino verdades que son siempre y dinámicamente contribuciones al proceso. En el pensar desde la unidad en la valoración de lo diverso y lo plural, cada uno se trasciende hacia el otro permaneciendo fiel a sí mismo (Rondinara, 2008, pp. 61-70).

4. CONCLUSIÓN: LA HOSPITALIDAD COMO NUEVO ESPACIO TRANSDISCIPLINAR

Pensar a partir del evento es pensar a partir del otro como lo imprevisible, lo inédito, lo inesperado: esta es la fuente fecunda del pensamiento. Si el pensamiento no se origina en una herida es estéril. El evento es irrupción y esto es lo que hace pensar. El pensamiento se

vuelve entonces revelador. El evento es forma y esta forma es esencialmente dramática porque el darse y el exponerse es su naturaleza intrínseca (Coda, 2018, pp. 11-13 y pp. 97-98). La *forma Christi* actúa históricamente en las figuras en las cuales expresándose se desarrolla y, a su vez, ellas encuentran su consumación en la *forma Christi*. Este es el lugar de la hospitalidad entre la literatura, hecha de figuras, y la teología que revela el misterio en la *forma Christi*.

La hospitalidad poética que analizamos desde la fenomenología de la dilatación, cuyo dinamismo era la alteridad y el vaciamiento, encuentra en la hospitalidad del pensar desarrollado por la fenomenología del amor y su consecuente unidad en lo diverso, una estructura que permite renovar la relación entre las disciplinas y conducir las hacia el nuevo espacio de una transdisciplinariedad hospitalaria y comunitaria.

De este modo la hospitalidad crea un nuevo espacio que antes no existía. La hospitalidad es el coraje de existir y ser en relación (Theobald, 2019a, p. 38). Este espacio es frágil ya que puede quebrarse desde dentro de la relación. “La hospitalidad se presenta como un puente frágil y peligroso entre dos mundos: el exterior y el interior. La hospitalidad es rito de pasaje, don temporal de un espacio” (Grassi, 2004, p. 21).

La relación transdisciplinaria que inaugura la hospitalidad se quiebra cada vez que la abstracción busca dominar el espacio y busca aferrar la vida en conceptos absolutos, y también cada vez que se pierde de vista el espacio del tercero donde acontece la unidad. El rostro de la fragilidad es el lugar mismo de la humanidad como indefensión, es la desnudez del nacimiento y de la muerte (Chrétien, 2017, p. 35). La transfiguración de la fragilidad conduce a la humildad como lugar de la acogida, la de saber que nadie posee la verdad, que todos la buscamos. Cuando la fragilidad se flexibiliza y se vuelve dúctil, el corazón se dilata y la hospitalidad deviene una mediación promisorias para el diálogo entre literatura y teología, en la que lo sagrado es el rostro del tú que me interpela, como lo expresó de modo admirablemente el verso dantesco con el que comenzamos y concluimos esta meditación: “*S’io m’antuassi, come tu t’inmii.*”

SOBRE LA AUTORA

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Desde su graduación, en 1984, se ha dedicado a la enseñanza e investigación en Estética y al diálogo entre Literatura y Teología. Actualmente se desempeña como *Profesora Titular Ordinaria* de Estética en la *Facultad de Filosofía y Letras* y en la *Facultad de Teología* (UCA). Ha sido Profesora Invitada Extranjera para el dictado de cursos regulares en la *Facultad de Humanidades* (Universidad de Montevideo- Uruguay) y en el *Magister y Doctorado en Letras* (PUC-Chile). Desde 1998 dirige el *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología* en la Facultad de Teología (UCA) y desde 2002 es Investigadora en la *Facultad de Filosofía y Letras* (UCA), donde ha coordinado las 7 ediciones de las *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología*. Entre libros, capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales especializadas con referato ha publicado alrededor de 250 títulos. Entre los

libros propios se destacan: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad* (Salamanca: 2002), *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos* (Juiz de Fora – Buenos Aires: 2007), *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética, y poesía* (Buenos Aires: 2011), *Presencia y ternura. La metáfora nupcial* (Buenos Aires: 2014). Publicó en coautoría: *Dios, el sediento Amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes* (Buenos Aires, 2016); *La casa en el puente. Christophe Lebreton, huésped de fronteras* (Buenos Aires: 2017); *El sacramento de la amistad* (2019). Dirigió obras colectivas: *El camino de la belleza. Documento y comentarios* (Buenos Aires: 2009), *Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología* (Buenos Aires: 2010); *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, (Buenos Aires: 2011), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia* (Buenos Aires: 2016); *Hospitalidad: encuentro y desafío* (Buenos Aires, Letras 80: 2020). Recibió el *Premio Teatro del Mundo* otorgado por la Universidad Nacional de Buenos Aires (2007) y el *Xº Premio Juntos Educar*, otorgado por el Arzobispado de Buenos Aires (2009).

BIBLIOGRAFÍA

- Albanel, V. (2017). Hospitalité, hostilité : une dualité toujours d'actualité. En E. Grieu (et alt), *N'oubliez pas l'hospitalité... (He 13,2)* (pp. 15-40). Paris: Médiasèvres.
- Alighieri, D. (1972). *La Divina Comedia*. Ed. bilingüe, trad. prólogos y notas de Angel J. Battistessa. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Baccarini, E. (2019). Pensare dall'unità. En A. Clemenzia y V. Gaudiano (eds), *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 101-110). Roma: Città Nuova.
- Balthasar, H. U. von. (1987). Dante. En: *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos laicales* (pp. 41-60. Madrid: Encuentro, 1987. ISBN 84-7490-161-8.
- Chrétien, J.-L. (2007). *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*. Paris: Minuit. ISBN 978-2-7073-1976-0.
- Chrétien, J.-L. (2008). *L'effroi du beau*. Paris: Cerf.
- Chrétien, J.-L. (2010). La beauté comme inchoation de la gloire (Sur Hans Urs von Balthasar) (pp. 295-308). *Reconnaisances philosophiques*. Paris: Cerf. ISBN 078-2-204-09100-8.
- Chrétien, J.-L. (2017). *Fragilité*. Paris: Minuit. ISBN 978-2-7073-4355-0.

- Claudel, P. (1979). *Oda Jubilar. Para el sexto centenario de la muerte de Dante*. Ed. bilingüe, trad. Victoria Ocampo. Buenos Aires: Revista Sur.
- Clemenzia, A. y Gaudiano, V. (eds) (2019). Introduzione. En *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 5-13). Roma: Città Nuova.
- Coda, P. (2018). *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*. Buenos Aires: Agape Libros. ISBN 97-97-640-522-5.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2014). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. ISBN 978-950-515-2551.
- Gaudiano, V. (2019). L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia. En A. Clemenzia y V. Gaudiano (eds.), *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 25-33). Roma: Città Nuova.
- Grassi, M.-C. (2004). Passer le seuil. En A. Montandon (dir.) (2004), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures* (pp. 21-34). Paris: Bayard. ISBN 2-227-47207-3.
- Hagemann, W. (2019). Pensare il sacro. En A. Clemenzia y V. Gaudiano (eds), *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 17-24). Roma: Città Nuova.
- Hemmerle, K. (1998). *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*. Roma: Città Nuova.
- Hemmerle, K. (2005). *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme. ISBN 84-301-1571-4.
- Hemmerle, K. (2014). L'ontologia del "Paradiso" 49. *Sophia* VI, 2. ISSN 20136-5047.
- Hemmerle, K. (2018). Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen (pp. 62-185) / Il sacro e il pensiero per una fenomenologia filosofica del sacro (pp. 63-186). En Testo tedesco a fronte a cura di V. Gaudiano *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*. Prefazione di Piero Coda. Roma: Città Nuova-Istituto Universitario Sophia. ISBN 978-88-311-0854-6.
- Hünnerman, P. (1996). «L'Altro è come me – ma Dio è come l'Altro.» Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle. En *Nuova Umanità* XVIII,1, pp. 59-74.

- Pilli, E. (2015). *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 3, pp. 595-622.
- Rondinara, S. (2008). Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemológica. *Sophia* 1,0, pp. 61-70. ISSN 2036-5047.
- Theobald, C. (2007). *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: Cerf. ISBN 978-2-202-08534-2.
- Theobald, C. (2016). *El estilo de la vida cristiana*. Salamanca: Sígueme. ISBN 978-84-301-1933-2.
- Theobald, C. (2019). *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*. Pról. Cecilia Avenatti de Palumbo-Eduardo Casarotti. Buenos Aires: Agape Libros. ISBN 978-987-640-559-1.
- Theobald, C. (2019). *Transmitir un Evangelio de libertad*. Buenos Aires: Agape Libros. ISBN 978-987-640-544-7.