



La hospitalidad como poética de la esperanza*

Cecilia Avenatti de Palumbo**
Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires-Argentina

Para citar este artículo: Avenatti de Palumbo, Cecilia. «La hospitalidad como poética de la esperanza». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2017): 175-196.

*No se puede abrir el proceso de la esperanza sin establecer al mismo tiempo el del amor¹.
Un acto de hospitalidad no puede ser sino poético².*

Resumen

Hospitalidad, poética y esperanza son los ejes que arman la figura del título propuesto y también los tres tiempos de nuestra reflexión. En primer lugar, tras las huellas de Paul Ricoeur³, propondremos la

Este artículo fue elaborado sobre la base de la conferencia presentada en la xxxv *Semana Argentina de la Teología*, cuyo tema fue *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*, en el Panel «Memoria y promesa. La transfiguración de la herida», llevado a cabo los días 19-22 de septiembre de 2016 en la Universidad Católica de Salta.

** Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora Titular Ordinaria de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Teología de la misma Universidad. Desde 1998 es directora del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología en la Facultad de Teología, vicepresidente de la Sociedad Argentina de Teología (SAT) y presidente de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (Alalite). Contacto: ceciliapalumbo@sion.com.

1 G. Marcel, «Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza», en *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 2005), 70.

2 J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 10.

3 Para esta primera parte hemos tenido en cuenta los dos artículos en los que el filósofo francés trata específicamente el tema de la imaginación y las dos grandes obras en las que de modo se refiere a la poética aristotélica. Cf. P. Ricoeur, «La imaginación en el discurso y en la acción» y «La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social», en *Del texto a la acción* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 197-218; 349-360; *La metáfora viva* (Madrid: Ediciones Europa, 1980), 17-69; 237-291; *Tiempo y narración 1. Configuración del tiempo en el relato de ficción* (México: Siglo XXI, 1995), 113-161.

poética como la clave hermenéutica que nos permitirá vincular la esperanza con la hospitalidad, para lo cual destacaremos el papel decisivo que tiene la imaginación en dicho proceso⁴. En segundo término, con Jean-Louis Chrétien⁵, consideraremos fenomenológicamente la *esperanza* en la tensión temporal entre lo inolvidable y lo esperado, a fin de situar en una clave de bóveda «espacial» *lo incesante* de ese llegar del huésped que espera habitar y ser habitado. Finalmente, sobre la base de esta paradójica temporalidad espacial de lo incesante, propondremos la *hospitalidad* como un nuevo nombre para la esperanza. Nuestro objetivo final es postular que la hospitalidad absoluta, que Jacques Derrida vincula con el don y el extranjero, pero juzga imposible de alcanzar en el horizonte de lo meramente humano⁶, se vuelve posible al considerar teológicamente el carácter de hospitalidad abierta que presenta la figura de Cristo, propuesta ya por Christophe Theobald como estilo de santidad para nuestro tiempo posmoderno⁷.

-
- 4 La relevancia de la imaginación en la configuración del pensamiento de P. Ricoeur es ya un lugar común. Hemos tenido en cuenta los estudios de J.-L. Amalric, *Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination* (Paris: Hermann Éditeurs, 2013), 9-38; 445-530; M.-F. Begué, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, prefacio de Paul Ricoeur (Buenos Aires: Biblos, 2003), 25-100; M.-F. Begué, «Poética e imaginación creadora en la antropología de Paul Ricoeur», *Escritos de Filosofía* 21-22 (1992): 237-254; M. Foessel, «Introduction. Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire», en P. Ricoeur, *Anthologie* (Paris: Du Seuil, 2007), 7-22; A. Thomasset, «L'imagination dans la pensée de Paul Ricoeur», *Études théologiques et religieuses* 80 (2005/4): 525-541.
 - 5 J.-L. Chrétien, «Lo inolvidable» y «Lo repentino y lo inesperado», en *Lo inolvidable y lo inesperado* (Salamanca: Sígueme, 2002), 97-139; «L'inouï» y «L'hospitalité du silence», en *L'arche de la parole* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), 13-21 y 55-104.
 - 6 Si bien la hospitalidad aparece explícitamente tematizada hacia el final de la obra de Derrida, está presente desde el origen de su pensamiento, a tal punto que atraviesa la misma deconstrucción en tanto ambas consisten en dar la bienvenida al otro. En consecuencia, la hospitalidad afecta sus posiciones éticas y políticas, antropológicas y lingüísticas. Por influencia de E. Lévinas, también se encuentra en el foco de sus reflexiones acerca de la religión. Para este artículo, de la inmensa bibliografía primaria y secundaria existente, hemos consultado: J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta, 1998); J. Derrida, *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003); J. Derrida y J. D. Caputo, *La deconstrucción en una cáscara de nuez* (Buenos Aires: Prometeo, 2009); J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*; B. Peeters, *Derrida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013); G. Michaud, «Jacques Derrida. Une pensée de l'inconditionnel», en *Le livre de l'hospitalité*, dir. A. Montandon (Paris: Bayard, 2004), 1401-1414; E. Falque, *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (Paris: Hemann Éditeurs, 2014).
 - 7 Para la recepción teológica de la hospitalidad hemos considerado fundamentalmente el estudio postmoderno de C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, T. 1. (Paris: du Cerf, 2008), 51-135 y A. Shepherd, *The Gift of the Other. Levinas, Derrida and a Theology of Hospitality* (Eugene-Oregon: Pickwick Publications, 2014).

Palabras clave

Hospitalidad, poética, esperanza, hermenéutica, fenomenología.

Hospitality as poetic of hope

Abstract

Hospitality, poetics and hope are the axes that form the figure of the proposed title and also the three times of our reflection. First, in the footsteps of Paul Ricoeur, we will propose poetics as the hermeneutic key that will allow us to link hope with hospitality, for which we will highlight the decisive role played by the imagination in this process. Secondly, with Jean-Louis Chrétien, we will consider phenomenologically the hope in the temporary tension between the unforgettable and the expected, in order to place in a key of «space» vault the incessant of that arrival of the guest who hopes to inhabit and be inhabited. Finally, on the basis of this paradoxical spatial temporality of the incessant, we will propose hospitality as a new name for hope. Our ultimate goal is to postulate that the unconditional hospitality that Jacques Derrida deems impossible to achieve in the horizon of the merely human is made possible by theologically considering the character of open hospitality presented by the figure of Christ, proposed by Christophe Theobald as style of holiness for our postmodern time

Keywords

Hospitality, poetics, hope, hermeneutics, phenomenology.

1. La *poética* como paso de la hermenéutica a la acción: esperar «es como» hospedar

El hombre es un ser capaz de imaginar y de proyectar hacia el futuro. Una fenomenología de la espera es también una fenomenología

del tiempo⁸. Esperar es imaginar un posible en el tiempo y, sin embargo, aquí imaginaremos la espera como un posible en el espacio. Será la operación *poética* de la *metaforización* la que nos permitirá descubrir en la *hospitalidad* un nuevo campo semántico: el de la dimensión espacial de la *esperanza*. Explicaremos brevemente en qué sentido hablamos de *metaforización* y de *poética*.

En *La Metáfora viva*⁹, P. Ricoeur describe el proceso de *metaforización* a partir del supuesto del pasaje de la semántica de la palabra aislada (teoría de la sustitución) a la semántica del discurso (teoría de la semejanza). La tensión y conflicto entre los términos (aquí espera y espacio) será el suscitado entre dos interpretaciones, no entre dos enunciados. El proceso de metaforizar funciona en dos ritmos. En primer lugar, se trata de *percibir la semejanza*, de un «ver como», que supone la analogía en tanto lugar de encuentro entre lo semejante y lo diferente. En segundo término, se trata de *presentar ante los ojos* al modo de una figura, de pintar lo abstracto bajo rasgos concretos: es el proceso de la figurabilidad que subyace a toda metaforización. Este doble punto de partida –semejanza y figurabilidad– conduce a Ricoeur a recuperar el valor referencial de la metáfora. Reconoce en ella un momento negativo de distanciamiento entre los términos, la *impertinencia semántica*, en el cual se suspende la referencia de primer grado ligada al sentido literal para dar lugar a la colisión semántica por absurdo lógico que acontece entre el primero y el segundo término de comparación. Sobreviene luego el segundo momento, positivo, el de la *innovación semántica*, en el que emerge la referencia de segundo grado. En nuestro caso, la suspensión del sentido literal de comprender la espera en el tiempo se pone en acción ante la figurabilidad del segundo término en el que la espera es comprendida como espacio. La impertinencia semántica de esta interpretación, por efecto de la semejanza que se da en la

8 C. Romano, «Esperar», traducido por Enoc Muñoz y Patricio Mena Malet, *Franciscanum* 156, Vol. LIII (2011): 331.

9 Para el proceso de metaforización cf. P. Ricoeur, «Estudio VI. El trabajo de la semejanza», en *La metáfora viva*, 237-291.

espera, que es común al tiempo y al espacio, suscita la emergencia de un nuevo campo semántico: la hospitalidad como el nombre de la espera que deviene en esperanza. La resolución del conflicto entre tiempo y espacio en relación con la espera se produce por el acto creador, es decir, la construcción del nuevo significado. Se abre un mundo, se propone un nuevo sentido en virtud de una redescipción de lo real que no es un simple repetir, sino que trae una información nueva: es el poder heurístico de la referencia metafórica, vehemencia ontológica por la cual el lenguaje se mantiene abierto a lo que está más allá y que pide ser develado con un nuevo nombre.

Por *poética* entendemos esa capacidad humana de «imaginar» mundos posibles que se expresan en discursos y en acciones que buscan transformar el mundo dado. Superada la concepción clásica que había reducido la imagen a residuo de percepción, limitándola a función reproductora del objeto real en presencia o en ausencia del mismo, la *poética* desarrollada por Ricoeur puso al descubierto la capacidad heurística y creadora de la imagen y del discurso ficcional que en ella se apoya¹⁰. Esta visión positiva de la imagen llevó a valorar los lenguajes del mito, del símbolo y de la metáfora como reveladores de sentido. La «fuerza heurística» a la que se refiere Ricoeur consiste en «la capacidad de abrir y desplegar nuevas dimensiones de realidad gracias a la suspensión de nuestra creencia en una descripción anterior»¹¹. Así comenta este pasaje Marie-France Begué:

Ya en *Le volontaire et l'involontaire*, al hablar del consentimiento Ricoeur la nombraba: «acto de presenciar la eclosión del aparecer». Esto significa que ella también es el testimonio de la eclosión del sentido en el aparecer de los entes. La imaginación recibe el «en-cargo» de esta eclosión y busca decirlo en palabras y figuras. Ella es el acto que responde a la sollicitación de una nueva realidad que busca ser dicha y obrada. Ella viene al encuentro, se pone al servicio de esta exigencia de lo inédito y le abre camino a través de la realidad y del discurso ya conocidos. Por eso, dice también el autor en *Del' interprétation*, la imaginación es esencialmente

10 Cf. J.-L. Amalric, *Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, 9-17; M.-F. Begué, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, 63-66.

11 P. Ricoeur, «La imaginación en el discurso y en la acción», 204.

un «poder de evocación de la posibilidad» y su gracia y su don principal están en «promover el surgimiento de lo posible (43-44). Lejos de ser una huida de la realidad, ella es un llamado lleno de coraje a esa realidad, cuya ontología se asoma detrás del Acto y de la Afirmación donante»¹².

La imaginación se convierte entonces en puerta abierta a nuevos sentidos, lo que genera la emergencia de un «aumento icónico» que opera tanto en el discurso como en la acción. Es precisamente este poder de la imaginación el que nos permite «rehacer la realidad»¹³. Para Ricoeur, «todas las transiciones del discurso a la praxis proceden de esta primera salida de la ficción fuera de sí misma, según el principio del aumento icónico»¹⁴. En efecto, agrega Begué: «La imaginación, que ha captado la manifestación de un nuevo modo de ser en el mundo o de un acontecimiento, lo signa, lo inscribe en una obra realizada»¹⁵.

Desde esta posición mediadora e innovadora, la imaginación pasa entonces a ocupar un lugar central en la configuración del pensar, del actuar y del sufrir. La capacidad de invención, en su doble sentido de descubrir lo dado y de innovar creativamente, encuentra en ella el camino adecuado para manifestar significados que permanecían indescifrables para el concepto. De este modo, el lenguaje imaginativamente libre de las artes y de la literatura le ofrece esquemas que conducirán a la inteligencia a una comprensión más profunda y existencial de cuestiones límites tales como el mal, la libertad, la muerte, el destino. Así, la poética afecta no solo al lenguaje sino también a la acción. En cada torsión o impertinencia semántica, el discurso metafórico y ficcional se abre tanto al mundo de la vida como al de la acción histórica. Desde aquí, ni el pensar ni el actuar podrán prescindir de la fuerza operante de la imaginación: para Ricoeur, ya «no hay acción sin imaginación»¹⁶.

12 M.-F. Begué, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, 65-66.

13 P. Ricoeur, «La imaginación en el discurso y en la acción», 205.

14 P. Ricoeur, «La imaginación en el discurso y en la acción», 205.

15 M.-F. Begué, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, 66.

16 P. Ricoeur, «La imaginación en el discurso y en la acción», 207.

La originalidad ricoeuriana consiste en haber concebido una poética en la que la imaginación productora alcanza tanto al discurso metafórico como a la acción misma. Se trata, por tanto, de una poética tanto discursiva como operativa, que es a la par recepción de lo dado y libre creación. Aquí cobra fuerza su conocida afirmación sobre el hecho de que «la imaginación tiene una función proyectiva que pertenece al dinamismo mismo del actuar»¹⁷.

Lo dado es lo gratuito del ser, el exceso en el discurso y en la acción; la creatividad es la respuesta humana que quita el velo al ser que se dona para transfigurarlo en discurso y en obra. La imaginación atravesó desde el comienzo hasta el fin todo su pensamiento. Y por ello mismo la esperanza y la promesa dependen de la imaginación. Afirma al respecto J.-L. Amalric que:

En la dialéctica última de la interpretación y de la acción donde la vida de la imaginación no cesa de obrar un constante ir y venir entre la poética y lo práctico, aparecen también dibujados los dos temas de la esperanza y de la promesa que ocuparán desde el comienzo un lugar esencial en la obra filosófica de Ricoeur¹⁸.

La proyección de la imaginación desde el discurso hacia la acción es propiamente el lugar en el que situamos aquí la *poética de la esperanza*. Si como decía Aristóteles, metaforizar es percibir la semejanza¹⁹, la metaforización de la espera en el hospedar acontece justamente allí donde percibimos que la semejanza se da no solo en el tiempo sino también en el espacio. El escenario común entre el esperar y el hospedar es la figura del umbral que aparece ante los ojos. Límite entre dos mundos, lugar donde sucede el encuentro entre ambas dimensiones, el umbral es símbolo de separación y de unión a la vez. Vemos aquí operando en toda su potencia la función creadora de nuevos sentidos de la imagen del umbral, que al metaforizarse nos hace ver la semejanza, es decir, vemos el esperar que es temporal

17 P. Ricoeur, «La imaginación en el discurso y en la acción», 206.

18 J.-L. Amalric, *Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, 507.

19 Cf. P. Ricoeur, «La imaginación en el discurso y en la acción», 202.

como el hospedar que es espacial. Y esto sucede ante nuestros ojos, en la figura concreta del umbral, zona fronteriza donde se produce el pasaje y la transformación, donde se miran frente a frente lo mismo y lo otro. Umbral, entendido como puente que une el interior y el exterior, que iguala la asimetría existente entre el anfitrión y el huésped, pero también umbral como línea de separación de mundos que los mantiene distantes y distintos. Por eso, donde se pretenda una integración entendida como asimilación del otro, allí no hay hospitalidad, porque la hospitalidad supone siempre respeto por la alteridad.

Pues bien, en este escenario espacial el esperar y el hospedar se enriquecen uno al otro en la medida en que se reconocen diferentes y se acogen en su recíproca vulnerabilidad sin anularse en su mismidad. Hay un reconocimiento interpersonal que la hospitalidad le regala a la espera. Hay una gratuidad en el don de sí que la espera recibe de la hospitalidad cuando la habita. Esperar deviene entonces la acción de donar y acoger en el umbral. Esperar es hospedar al otro que viene como extranjero (*xénos* en griego es huésped y extranjero a la vez) y también como enemigo (en latín la misma raíz reconocen *hospes* y *hostis*) en el espacio propio. Más aún, si esperar «es como» hospedar, solo puede recibir quien se vacía de sí y en ese vaciamiento es capaz de recibirse a sí mismo como un huésped, como un otro para sí que se habita en el umbral. La paradoja del gesto hospitalario es la de ofrecer preservando la identidad, la de mantener la distancia instaurando la presencia. Por ser hospitalaria la espera se vuelve apertura, ser en estado de salida de sí, ser en tensión hacia los márgenes del otro porque habita en los límites de sus propias fronteras. El centro de sí está entonces en el otro que espera hospedar y de quien espera, a su vez, ser hospedado.

Advertimos resonancias trinitarias en este recíproco hospedarse, en el que el que hospeda y el hospedado se habitan uno en el otro. Ha sido Piero Coda quien, inspirándose en Juan de la Cruz, se refiere al dinamismo trinitario del amor con la expresión «donde uno es el

otro», que bien puede leerse en clave de hospitalidad. En palabras del teólogo:

El esbozo del amado dibujado por el amor en el alma de aquel que ama es tal, que expresa y propicia una transformación recíproca de aquel que ama en aquel que es amado y viceversa. La palabra es fuerte: «transformación», pasaje de una forma a la otra. Significa que la relación de amor con el otro "da forma" de un modo nuevo. Se es transferido, con esto, hacia otra región del ser, en la cual uno se vuelve aquello que ya es por fe. En el conocimiento del amor sucede una transformación recíproca de los amantes. Por ella, entre los dos, se crea una semejanza producida por el amor que se vive y en que se transforman. En el amor, el otro no es más un extraño para mí, sino que tiene algo (todo) en lo que me reconozco a mí mismo. Y el otro reconoce en mí algo (todo) de sí. [...] "Cada uno es el otro". No significa que uno desaparece en el otro, o el otro en el primero. Sino que cada uno es sí mismo, siendo al mismo tiempo el otro y viceversa. Es la ley del amor: eres tú mismo siendo el otro. Pero ¿cómo ese esto posible? ¿Es una simple hipérbole o expresa una realidad distinta de la habitual porque es vivida en otra región del Ser?²⁰

Es justamente la luz trinitaria del mutuo hospedarse de las personas divinas, como dicen los versos del romance *In principio erat Verbum* de Juan de la Cruz –como amado en el amante / uno en otro residía– los que otorgan el fundamento último de la hospitalidad. En el amor trinitario de origen no hay ni fusión, ni pérdida ontológica de lo propio, ni disoluciones, sino unión en la diferencia, lo cual sucede en virtud de la operación del amor. Esto, como señala Coda, solo puede ser vivido «en otra región del Ser». Derrida dice que la hospitalidad absoluta es imposible en la región humana. Solo en el Amor personal que mana de la danza trinitaria es posible hospedar al otro, solo en esa región se opera esa transformación que no deforma sino que hace posible que la forma propia sea plena en la relación de vaciamiento y donación: precisamente allí donde cada uno es el otro.

20 P. Coda, «Donde uno es el otro. Tras las huellas de la matriz primigenia del amor», en C. Avenatti de Palumbo-A. Bertolini, eds., *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia* (Buenos Aires: Agape Libros, 2016), 47.

2. La esperanza como escenario de lo incesante que nos habita y nos sorprende

La metaforización del esperar en el hospedar llevada a cabo en el espacio de la figura del umbral, nos permite ahora dilatar el campo semántico, a fin de pasar de la espera en sentido fenomenológico a la esperanza en sentido teológico. Más que de una fenomenología del tiempo se trata de una fenomenología de la sorpresa. En efecto, si lo que se espera es la realidad futura, la cuestión consiste en saber cómo podemos esperar lo que supera nuestras esperas, es decir, cómo esperar la sorpresa que es siempre novedad. Y, sin embargo, como afirma C. Romano, «lo inesperado, lo que desbarata nuestras esperas, sigue siendo una modalidad de lo esperado»²¹ pues desbarata una espera parcial para integrarse a una espera general. De este modo, la sorpresa no procede de una «espera decepcionada», sino que obedece, añade C. Romano, a una

Comoción crítica de nuestros posibles totales, no solo de nuestras esperas, sino también y primeramente de nuestros proyectos articulados y coordinados unos con otros. Es una ruptura del sentido en la cohesión de nuestra historia. Esta sorpresa, que no cesa una vez que nuestras esperas son restablecidas, es acompañada de la evidencia inmemorial de lo que está ahí desde siempre²².

Precisamente, eso inmemorial es lo que J.-L. Chrétien llama lo inolvidable, situándolo en tensión fenomenológica con lo esperado²³. En griego, el adjetivo *álastos*, lo inolvidable, procede del verbo *lantháno*, estar oculto, olvidar, pasar a silencio. La mitología lo entendió en un sentido negativo como aquel dolor cuyo grito no es posible acallar, por ser un sufrimiento presente y constante: de ahí que el olvido de los males a través del canto fuera el primer don de Mnemosina. Aristóteles, en cambio, desde el punto de vista ético, lo comprendió en sentido positivo, como lo inamisible, aquello que por

21 C. Romano, «Esperar», 343.

22 C. Romano, «Esperar», 348.

23 Cf. J.-L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*, 97-118.

su alto valor no es posible perder en cuanto al fin de la acción. Pero hay un tercer sentido en el que lo inolvidable se refiere a la memoria, aquello que posibilita que la inteligencia piense, su condición de posibilidad, que es precisamente su condición de inmemorial.

Pues bien, este es el lugar de pasaje entre la espera y la esperanza, dado que lo que esperamos es precisamente lo inolvidable, eso que nos destina y que está conservado en la memoria: la promesa de ser en libertad²⁴. Esperamos que se cumpla aquello que nos ha sido prometido y que se aloja como un huésped en nuestra memoria. De este modo, la tensión fenomenológica entre lo inolvidable y lo esperado nos condujo hasta el contenido teológico de la esperanza, entendiéndola de modo correspondiente como tensión entre la memoria y la promesa. Ahora bien, si avanzamos un paso más, descubrimos que tanto en el caso fenomenológico como en el teológico la tensión confluye en la misma clave de bóveda: lo incesante. En palabras de Chrétien:

La incesante venida de Dios a la memoria, por la que resulta inolvidable, no significa que guardemos lo absoluto en nosotros mismos, ni que podamos gozar de él al retirarnos en una ciudadela interior. Él viene a la memoria para herirla con una herida de amor que la eternidad misma no podrá volver a cicatrizar. Y este aflujo que nos desgarrar revela que él pone su mirada en nosotros al crearnos a su imagen. (...) Decir Dios inolvidable es decir que estamos para siempre, en lo más íntimo de nosotros mismos, traspasados por su luz, y no que suframos esta luz siempre del mismo modo. (...) Lo incesante quiere una fidelidad siempre nueva, y solo ello puede requerirla. Lo inolvidable no es adecuado a nuestra memoria, sino que de entrada la excede y, al excederla, la destina²⁵.

Así pues, la promesa ya estaba en la memoria. La memoria es tiempo, sí, pero el lugar último de la promesa es lo inmemorial donde no hay tiempo sino espacio habitado. Por eso la esperanza puede hospedar, porque lo inmemorial responde también a la metáfora del espacio, incluso del espacio sin tiempo. Lo incesante llega justamente

24 Cf. P. Ricoeur, «La libertad según esperanza», en *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 141-163.

25 J.-L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*, 108-109.

a ese lugar profundo de lo inmemorial, allí donde está grabada la huella de la promesa.

Eso incesante que llega es el huésped, el otro que nos altera pero con quien esperamos poder habitar en reciprocidad de amor, lo cual supone un proceso *kenótico* de vaciamiento, de donación y de perdón recíprocos. Porque hospedar al otro nos interpela, nos inquieta, nos pone en peligro, enfrentándonos al escándalo del mal. Y es aquí donde la poética nos hace imaginar y actuar la transformación de las aguas malas y estancadas por encierros y resentimientos, en las aguas de la esperanza que son cristalinas y abiertas, como las vio proféticamente Péguy en su memorable *Pórtico*:

Pero cómo sucede eso
 Que esa fuente Esperanza eternamente corra,
 Que brote eternamente, que surja eternamente,
 Que corra eternamente, Eternamente joven, eternamente pura.
 Eternamente fresca, eternamente corriente.
 Eternamente viva.
 [...]

 Debe haber un secreto allá dentro.
 Algún misterio.
 [...]

 Su misterio no es complicado.
 Y su secreto no es difícil.
 Si fuese con el agua pura con la que ella quisiera hacer manantiales puros,
 Manantiales de agua pura.
 Nunca encontraría suficientes, en (toda) mi creación.
 Porque no hay mucha.
 Pero justamente ella hace sus fuentes de agua pura con las aguas malas.
 Y por eso nunca le faltan.
 Pero también por eso es ella la Esperanza²⁶.

Lo incesante es lo que viene a transfigurar, misteriosamente, las malas heridas en heridas de amor en las que todas las otras heridas encuentran curación y cuidado. Lo incesante, que no cesa de venir una y otra vez, pertenece a la lógica de la sobreabundancia y de la

26 Ch. Péguy, *El pórtico del misterio de la segunda virtud* (Madrid: Encuentro, 1991), 132-133.

gratuidad. Porque no necesita venir en aguas limpias y transparentes, sino que llega en heridas que sangran y duelen. De ahí el epígrafe de G. Marcel que pedía que la apertura del proceso de la esperanza suponía establecer el proceso del amor. Hospedamos en esperanza de que el amor venza al mal. Pues, como bien señala A. Gesché:

Si el mal es una locura, ¿No será otra locura lo que pueda oponérsele? [...] Si el mal es un exceso, ¿no habrá, entonces que invocar otro exceso, llamado Dios, cuyo nombre o título –como bien explicó Pablo– es sobreabundancia, locura, gratuidad, prioridad, profusión, salida de sí mismo, gracia, desmesura, perdón?²⁷

Es la lógica del amor que tanto el poeta Péguy como el teólogo Gesché proponen considerar no desde una perspectiva moralizante sino desde la pascua. Ambos presentan una visión superadora de la reducción del mal a la culpabilidad subjetiva, situando la cuestión en el horizonte objetivo de la Pascua de Jesús que acontece en la noche, esa noche de la que brota la esperanza. Así lo cantan los versos finales de *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, que culminan en la Noche Santa de la gran Esperanza:

Oh noche, mi más bella invención, mi creación augusta entre todas.
Mi más bella criatura. Criatura de la más grande Esperanza.
Que das materia a la Esperanza.
(...)
Pero sobre todo, Noche, tú me recuerdas esa noche.
Y la recordaré eternamente.
La hora nona había sonado. Era en el país de mi pueblo de Israel.
Todo estaba consumado. Esa enorme aventura²⁸.

Es la noche de la transformación del cansancio, del dolor, de la muerte y el mal en amor excesivo e irradiante. Es la Noche pascual de la que brota la esperanza teológica.

27 A. Gesché, *El mal*, Salamanca, Sígueme, 2010, 92-90.

28 Ch. Péguy, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, 156 y 161.

3. La *hospitalidad* como espacio del encuentro con la «Belleza inesperable»

Desde la arcaica sacralidad del Ulises homérico, pasando por las figuras bíblicas de los tres huéspedes que traen el don de la fertilidad a Abraham y Sara, hasta la configuración de la virtud cristiana de ver a Cristo en el peregrino que llega a la puerta sin invitación, la hospitalidad fue dejando huella en la configuración de las relaciones humanas de nuestras culturas de origen bíblico, sin considerar aquí su presencia en otras culturas²⁹. Si bien la literatura y las artes se hicieron eco de la hospitalidad como un «modo de habitar el mundo» (Merleau Ponty), fue solo recientemente que la filosofía la acogió como una categoría destacada a la hora de comprender la situación del hombre de fin de siglo xx y comienzos del XXI.

En efecto, a partir de la década del 60, una nueva caracterización posmoderna de la hospitalidad quedó vinculado con J. Derrida, a tal punto que es «uno de los temas a los que con más frecuencia se verá asociado su nombre»³⁰. En esta emergencia confluyen varias causas: por un lado, la filosofía derridiana de la deconstrucción en tanto es concebida como una forma de hospitalidad, es decir, como un dar bienvenida al extranjero; por otro lado, la situación de la migración como fenómeno global que plantea urgentes cuestionamientos éticos, jurídicos, políticos y culturales. Argelino y judío, Derrida se percibió desde el comienzo como extranjero. Sus biógrafos no dudan en establecer una estrecha relación entre su origen y el lugar destacado de la hospitalidad en su pensamiento. Afirma Peeters al respecto:

29 Cf. A. Montandon, dir., *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures* (Paris: Bayard, 2004). A lo largo de las 1035 páginas, Montandon ha reunido una sorprendente variedad de civilizaciones que han tenido a la hospitalidad como un valor social y cultural: además de la greco-romana bíblica y cristiana, se mencionan la noruega, albana rumana, rusa, china, vietnamita, japonesa, india, polinesa y otras. También se la ha tenido en cuenta en relación con los espacios simbólicos como la arquitectura, los jardines, las montañas, la mitología, la literatura y por último la filosofía, la política y la sociedad en general.

30 B. Peeters, *Derrida*, 567. Coincide también J. Caputo en señalar que «existen referencias a la hospitalidad desperdigadas por todas sus obras publicadas», J. Derrida- J. D. Caputo, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, 131.

«Creo que, en muchos aspectos, los discursos tardíos de Derrida sobre el perdón y la reconciliación, la imposibilidad y la hospitalidad, son como ecos de esa herida argelina»³¹. Ahora bien, la hospitalidad no es un conocimiento objetivo sino una experiencia en la cual se parte hacia el extraño, hacia lo desconocido, lo inesperado. No existe en sí, no está presente, sino que siempre está por venir. Es significativo que el desarrollo de la hospitalidad coincida en su punto de consumación con la muerte de E. Lévinas a quien dedica una despedida en 1995 y luego el discurso titulado «Palabra de acogida». Es en este preciso momento donde propone leer *Totalidad e infinito* como «un inmenso tratado de la hospitalidad»³². Y es aquí donde plantea la cuestión –que luego desarrollará en su Seminario (1995-1997)³³– de la hospitalidad infinita (y por tanto imposible) que acontece cuando el anfitrión se convierte él mismo en huésped en su propia casa, en virtud de la precedencia de la acogida que es preoriginaria al mismo anfitrión. Es precisamente entonces que la hospitalidad comienza a suceder como don absoluto, como lo que abre hacia el rostro que lo acoge³⁴. ¿Cómo regular en una práctica política determinada esta hospitalidad infinita? Entre la hospitalidad incondicional y la ética, el derecho y la política condicionales, existe a la vez una heterogeneidad radical y una indisociabilidad: ambas se invocan, se implican y prescriben³⁵.

Dicha afirmación de la hospitalidad por parte de la filosofía coincidió con la puesta en cuestión del paradigma de la sustancia y la irrupción del paradigma de la alteridad, que en su caso coincidió, al igual que en Lévinas, con el desplazamiento de la metafísica por la ética. Desde esta perspectiva ética la hospitalidad incondicionada resulta imposible y termina traicionándose en su gratuidad absoluta cuando se queda restringida a reglas que, en el fondo, la terminan condicionando. Recordemos solo dos párrafos derridianos respecto

31 B. Peeters, *Derrida*, 155.

32 J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, 39.

33 Este seminario fue publicado como: J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*.

34 Cf. J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, 37-39; 62-65.

35 Cf. J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 146-147.

a los límites de la hospitalidad y a la consecuente articulación entre lo incondicional y lo condicionado:

Hoy una reflexión sobre la hospitalidad supone, entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de los umbrales o de las fronteras: entre lo familiar y lo no familiar, entre lo extranjero y lo no extranjero, el ciudadano y el no ciudadano, pero sobre todo entre lo privado y lo público, el derecho privado y el derecho público. [...]

Dicho de otro modo, habría una antinomia, una antinomia insoluble, una antinomia no dialectizable entre, por una parte, *la ley* de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (dar al que llega todo el propio –lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición), y por otra parte, *las leyes* de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales, tal como los define la tradición grecolatina, incluso judeocristiana, todo el derecho y toda la filosofía del derecho de Kant y Hegel en particular, a través de la familia, la sociedad civil y el Estado³⁶.

Dos pilares sostienen la hospitalidad como fenómeno social: la asimetría y la reciprocidad. La asimetría no desaparece y, sin embargo, la acción hospitalaria tiende a reparar las diferencias. Recordemos que en latín *hostis* (enemigo) comparte la misma raíz con *hospes* (huésped) y con el verbo *hostire* (igualar). La reciprocidad es más profunda ya que los roles entre anfitrión y huésped se intercambian cuando la relación no se basa en la donación y recepción de bienes (sean estos materiales o de orden espiritual), sino fundamentalmente en la vinculación interpersonal en la que uno y otro se reconocen³⁷.

A su vez, se pueden distinguir dos sentidos de hospitalidad: la una es mítica e incondicional, es homérica y bíblica, y su sentido metafórico remite a la gratuidad absoluta; la otra es real e institucional, y está condicionada por reglas que atañen a la vida política. Ambas se necesitan una a la otra. Y a pesar de que la primera actúa como crítica de la segunda, sin embargo, no podría concretarse sin esta y viceversa: la hospitalidad condicionada necesita ir a mirarse

36 J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 51; 81.

37 Cf. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 197-308.

y medirse en la gratuidad de lo incondicionado cada vez que debe pronunciar un juicio en el límite. En el fondo es el juego entre la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la justicia en el que nos movemos los seres humanos. Es también la tensión entre lo finito e infinito, esa desproporción que nos atraviesa, ya que ser hombre no es estar entre el ser y la nada sino tener el ser y la nada dentro de sí mismo y encontrar en sí mismo la propia mediación. La hospitalidad como espacio de la espera, pero también de la imaginación, es el acto de responder primero a la realidad de ser huésped de sí en la tensión de la desproporción descrita, para desde esta mediación interior e íntima hospedar al otro que a su vez nos hospeda.

¿Podemos hablar de una capacidad de hospedar y proponerla junto a la capacidad de imaginar, de sufrir y de actuar del hombre? Creemos que sí. Desde la dimensión espacial se trataría de una capacidad cordial: es el corazón el que espera y el que hospeda. Dice Balthasar: «Todos los corazones viven de la esperanza. Solo ella impide el vértigo que se siente sobre el puente que se balancea al aire, sobre el puente del tiempo, vacilando segundo tras segundo sobre el abismo del no-ser»³⁸. El corazón es un lugar pasivo y activo a la vez. Se trata de hospedar en y desde el corazón, que es el espacio de la memoria. Porque es allí donde las heridas se curan, se restauran, se transfiguran. Este dinamismo cordial nuestro es espejo del ritmo del Corazón de Dios en el que late el mundo. Añade al respecto Balthasar «que no es el éxtasis lo que redime, sino la obediencia, y no dilata el alma la libertad, sino la vinculación y la promesa. Por eso la Palabra de Dios vino al mundo vinculada por la fuerza del amor. (...) Se abrió al mundo. Acogió en sí al mundo. Se convirtió en el corazón del mundo. Se enajenó para ser corazón del mundo»³⁹. El encuentro entre la capacidad de hospedar divina y humana es acción del Espíritu. Porque Dios hospeda nuestras heridas transfigurándolas

38 H. U. von Balthasar, *El corazón del mundo* (Madrid: Encuentro, 1991), 54.

39 H. U. von Balthasar, *El corazón del mundo*, 41.

es que nosotros podemos hospedarnos a nosotros mismos como donados y al otro como hermano.

Si a la poética como clave hermenéutica incorporamos la dimensión de la estética teológica podemos consumir el paso de la espera fenomenológica a la esperanza teológica. No solo lo inolvidable y lo esperado se espejan teológicamente en la memoria y la promesa, sino que la gratuidad y sobreabundancia propias de la belleza permiten introducir un nuevo giro a la espera. Al presentar a san Buenaventura como uno de los estilos estético teológicos, Balthasar destaca que tanto este como Gregorio de Nisa concibieron a Dios como la «belleza inesperable» (*anelpiston kallós*)⁴⁰. La asociación de la belleza con la esperanza se establece de modo negativo por la limitación del lenguaje para expresar el exceso. La variación parece imperceptible y sin embargo, es decisiva, sobre todo en el marco de nuestras incertidumbres y fronteras posmodernas. Como señalamos, desde el punto de vista de la fenomenología, la sorpresa entra dentro del marco general de la espera: por eso está dicho en participio de pasado, es «lo esperado». En cambio, al tratarse del Huésped divino, la sin medida de la esperanza es desbordante y excesiva, no esperable absolutamente o inesperable: sufijo de posibilidad en la que la imaginación juega el papel preponderante pues es la que mueve al sujeto hacia el objeto, atraído por su belleza, imaginando lo inimaginable, pero imaginando.

Aquí coinciden la poética hermenéutica con la estética teológica en conferirle la centralidad a la imaginación: la una, para recordar la promesa; la otra, para imaginar en tensión escatológica que la lógica de la sobreabundancia saldrá vencedora. C. Theobald propone la percepción del misterio de la santidad del Nazareno justamente en la

40 El texto completo dice así: «En Buenaventura la realidad última subsistente no es en modo alguno una belleza medida, sino desbordante e inmensurable, que se expresa en la medida, proviniendo de la inmensa plenitud de Dios y siendo recibida por el hombre en el exceso extático-místico de la admiración u de la adoración inflamada. Para Buenaventura, como para Gregorio de Nisa, Dios es *anelpiston kallos*, "belleza inesperable"». H. U.von Balthasar, «Buenaventura», en *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos Eclesiásticos* (Madrid: Encuentro, 1986), 334.

concordancia entre fondo y forma, que se plasma en el modo peculiar de su estilo de hospitalidad abierta, entendiendo por tal aquella que deja a sus discípulos en libertad de interpretación para expresar su relación con Él y con los hermanos. De este modo, la estética como percepción de los estilos de creer y de teologizar en su misma pluralidad se abre a lo absolutamente inesperable del Huésped, en el que todas las hospitalidades encuentran su sentido último. Esta evidencia de la santidad hospitalaria de Jesús manifestada en la historia es escatológica porque nos confronta con la totalidad última. Solo una aproximación estilística centrada en la posibilidad de percibir estéticamente el testimonio que aparece en las figuras hospitalarias puede evitar la violencia de la imposición de una única verdad que ya no quiere escuchar, justamente por ser violenta, el hombre que quedó fragmentado después de la caída de la razón⁴¹.

La hospitalidad puede ser considerada como un nuevo nombre «espacial» de la esperanza. Su fuerza transfiguradora proviene de su capacidad de hospedar en la noche. En consecuencia, ante las serias dificultades actuales de nuestro mundo globalizado de recibir al diferente, al extranjero, al enemigo que altera nuestra mismidad sea en sentido personal, social, cultural o político. Quizás sólo podamos expresar el deseo de que «esperamos poder hospedar».

Bibliografía

Amalric, Jean-Luc. *Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*. Paris: Hermann Éditeurs, 2013.

Balthasar, Hans Urs von. *El corazón del mundo*. Madrid: Encuentro, 1991.

41 Cf. C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 51-92.

- Balthasar, Hans Urs von. «Buenaventura». En *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos Eclesiásticos*, 253-342. Madrid: Encuentro, 1986.
- Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- _____. «Poética e imaginación creadora en la antropología de Paul Ricoeur». *Escritos de Filosofía* 21-22 (1992): 237-254.
- Chrétien, Jean-Louis. *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. «L'inouï» y «L'hospitalité du silence». En *L'arche de la parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Coda, Piero. «Donde uno es el otro. Tras las huellas de la matriz primigenia del amor». En *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, editado por C. Avenatti de Palumbo y A. Bertolini, 37-58. Buenos Aires: Agape Libros, 2016.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.
- Derrida, Jacques y Caputo, John. *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- Falque, Emmanuel. *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*. Paris: Hermann Éditeurs, 2014.
- Foessel, Michaël. «Introduction. Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire». En Paul Ricoeur, *Anthologie*. Textes choisis et présentés par et Fabien Lamouche, 7-22. Paris: Du Seuil, 2007.

- Gesché, adolphe. *El mal. Dios para pensar I*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Marcel, Gabriel. «Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza». En *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, 41-79. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Michaud, Ginette. «Jacques Derrida. Une pensée de l'inconditionnel». En *Le livre de l'hospitalité*, dirigido por A. Montandon, 1401-1414. Paris: Bayard, 2004.
- Montandon, Alain, dir. *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. Paris: Bayard, 2004.
- Peeters, benoît. *Derrida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Péguy, Charles. *El pórtico del misterio de la segunda virtud*. Madrid: Encuentro, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. «La imaginación en el discurso y en la acción» y «La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social». En *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. «La libertad según esperanza». En *Introducción a la simbólica del mal*, 141-163. Buenos Aires: La aurora, 1976.
- _____. *La Metáfora viva*. Madrid: Ediciones Europa, 1980.
- _____. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995.
- Romano, Claude. «Esperar». Traducido por Enoc Muñoz y Patricio Mena Malet. *Franciscanum* 156, Vol. LIII (2011): 331-355.
- Shepherd, Andrew. *The Gift of the Other. Levinas, Derrida and a Theology of Hospitality*. Eugene-Oregon: Pickwick Publications, 2014.

Theobald, Christophe. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: du Cerf, 2008.

Thomasset, Alain. «L'imagination dans la pensée de Paul Ricoeur». *Études théologiques et religieuses* 80 (2005/4): 525-541.

Recibido: 23 de noviembre de 2016

Aceptado: 8 de enero de 2017

