Check for updates

Forma de citar este artículo en APA:
Avenatti de Palumbo, C. (2020). Dramática del espacio interior. Cubiculum cordis y templum mentis: dos tópicos agustinianos en la fenomenología de la hospitalidad de Jean-Louis Chrétien. *Perseitas, 8,* pp. 423-444.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.3671

DRAMÁTICA DEL ESPACIO INTERIOR. CUBICULUM CORDIS Y TEMPLUM MENTIS: DOS TÓPICOS AGUSTINIANOS EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA HOSPITALIDAD DE JEAN-LOUIS CHRÉTIEN[a]

Drama of the internal space. Cubiculum Cordis and Templum Mentis: two Augustinian topics in the phenomenology of hospitality by Jean-Louis Chrétien

Artículo de reflexión no derivado de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.3671

Recibido: 23 de octubre de 2019 / Aceptado: 16 de junio de 2020 / Publicado: 22 de julio de 2020

Cecilia Avenatti de Palumbo[*]

[a] Este artículo fue elaborado sobre la base de la conferencia pronunciada por la autora en el "Seminario Agostino e la sua heredità" que tuvo lugar en la Scuola di Formazione Patristica de la Università Vita -Salute San Raffaele (Milán) del 20 al 22 de septiembre de 2019.

[*] Doctora en Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina, Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología. Contacto: ceciliapalumbo52@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2654-5901

OPEN ACCESS

Resumen

El artículo se propone desarrollar una fenomenología de la hospitalidad que se halla implícita en la obra de Jean-Louis Chrétien, sobre todo en aquellos textos que responden a la influencia de san Agustín. En la primera parte se presentan los tópicos medievales del *cubiculum cordis* y *templum mentis* en el horizonte fenomenológico del esquema del espacio interior. En la segunda, se desarrolla propiamente la fenomenología de la hospitalidad a partir de tres ejes que se desprenden del tópico del espacio interior: la hospitalidad de la escucha, de la carne y de la fragilidad.

Palabras clave

Cubiculum Cordis; Espacio interior; Fenomenología de la hospitalidad; Fragilidad; Hospitalidad; Jean-Louis Chrétien; San Agustín; Templum Mentis.

Abstract

The article aims to develop a phenomenology of hospitality that is implicit in the work of Jean-Louis Chrétien, especially in those texts that respond to the influence of St. Augustine. In the first part, the medieval topics of Cubiculum Cordis and Templum Mentis are presented in the phenomenological horizon of the internal space scheme. In the second, the phenomenology of hospitality is properly developed from three axes that emerge from the topic of internal space, they are: hospitality of listening, of flesh and of fragility.

Keywords

Cubiculum Cordis; Internal space; Hospitality phenomenology; Fragility; Hospitality; Jean-Louis Chrétien; Saint Augustine; Templum Mentis.

Un estilo incoativo y abisal: herencia y promesa

Filósofo, poeta y teólogo, en el sentido amplio y genuino de quien responde con la llamada del Dios de la revelación en el misterio del mundo y de la historia, Jean-Louis Chrétien (París, 1952-2019) es una de las voces representativas del giro teológico de la fenomenología francesa (Janicaud, 2009; Restrepo, 2010, pp. 115-126; Arboleda Mora, 2012, pp. 257-273). Su muerte repentina, ocurrida el 28 de junio de 2019, se produjo mientras estaba elaborando la conferencia que fue la base de este artículo, lo cual me llevó a recibir su pensamiento como un legado y a escribir este texto desde el horizonte de una misión cumplida.

Bajo la temprana influencia de Heidegger, su pertenencia a la constelación fenomenológica, junto a Lévinas, Jean-Luc Marion y Michel Henry, no le impidió desarrollar una extraordinaria familiaridad con las fuentes patrísticas y medievales, entre las que destaca la figura de san Agustín. Si bien su pensamiento atraviesa toda la producción de Chrétien, hay libros y capítulos que le están específicamente dedicados, lo cual ha orientado el recorte del corpus para nuestra disertación. Subrayaremos aquí las tesis agustinianas presentes desde el comienzo según el orden de aparición de sus obras: *L´effroi du beau* (1987), que se despliegan en *L´inoubliable et l´inespéré* (1991), *L´appel et la réponse* (1992), *L´arche de la parole* (1998) y *Le regard de l´amour* (2000), hasta alcanzar su punto máximo de maduración en la trilogía conformada por *San Agustin et les actes de parole* (2002), *La joie spacieuse* (2007) y *L´espace interieur* (2014), coronada por *Fragilité* (2017).

"Toda escritura verdadera tiene algo de incoativo. Este *exceso* del encuentro con las cosas, el otro, el mundo y Dios, es lo central del proyecto del que este libro procede" (Chrétien, 2002, p. 143), dice el autor a propósito de *L´inoubliable et l´inesperé*. Incoación (*inchoatio*) como sello del origen divino en la creación, eso es precisamente el exceso de lo bello, la *mensura sine mensura* agustiniana, que se consuma de modo definitivo como "nuevo comienzo" a partir de la revelación de Dios en Cristo (Chrétien, 2010, pp. 295–308). Precisamente cuando la forma finita de la belleza "resucita en Dios como figura", deja de ser nostalgia trágica de lo infinito para devenir pregustación (*praelibatio*) de la gloria. En deuda con Balthasar, también para Chrétien el cristianismo

DOI: https://doi.org/ 10.21501/23461780.3671

es considerado por ello como principio desbordante e innegable de toda estética (2010, p. 305). Pensar y nombrar desde esta sobreabundancia del origen, como respuesta a la llamada que se manifiesta como promesa en el "vaso frágil de lo bello" (Chrétien, 2017, pp. 57-59), es el núcleo del *estilo incoativo* de la obra entera de Jean-Louis Chrétien, *abisal* en altura y anchura, pues brota del abismo luminoso del encuentro con las cosas en su condición originaria.

"¿Cómo decir el todo? ¿Cómo responder a aquello que hay de propiamente excesivo y desmesurado con relación a todas nuestras posibilidades en el encuentro con el mundo?" (Chrétien, 2002, p. 143), se preguntaba el autor en una retrospectiva escrita a mitad de camino. Esa misma impotencia admirativa es la que nosotros experimentamos ante su prolífico corpus (1979-2019), en el que poesía y fenomenología, si bien comparten la exigencia de ir a las cosas mismas en la inmediatez de su estado naciente para captar el sentido surgente, a la vez sensible pero aun no concebido ni percibido, lo realizan con mediaciones radicalmente diferentes (Depraz, 1999, pp. 90-100). Imposible hacer justicia aquí a este pensamiento oceánico portador de una cultura inabarcable. Baste señalar que en su libro *Reconnaisances philosophiques* (Chrétien, 2010), en el doble sentido de gratitud manifestada y atestada en relación con su propia *anagnôsis* comprendida como acto de leer o exploración de un territorio desconocido, figuran Platón y Aristóteles, Plotino y Agustín, Joseph Joubert y Kant, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, Michel Henry, Heidegger, Maldiney y Hans Urs von Balthasar, entre tantos otros.

Desde el umbral del fragmento elegido para mostrar la heredad de san Agustín, nos ceñiremos aquí a mostrar que, considerados desde el horizonte de su fenomenología de la palabra, los tópicos del *cubiculum cordis* y *templum mentis* ofrecen las bases para el desarrollo de una fenomenología de la hospitalidad, a fin de responder a una cuestión de innegable actualidad. La pregunta por lo fenomenológico propiamente tal en la lectura contemporánea del hiponense se halla en la relevancia conferida a la indisponibilidad del origen como llamada y su relación con la fragilidad como respuesta.

Hemos dividido la exposición de dos partes. En la primera, situaremos ambos tópicos en el horizonte fenomenológico del esquema dramático del espacio interior; en la segunda, desarrollaremos una fenomenología de la hospitalidad implícita en el pensamiento del autor a partir de tres ejes que se desprenden del tópico del espacio interior, a saber: la hospitalidad de la escucha, de la carne y de la fragilidad.

> Ce qui a été tenté, c´est un livre avec lui, et non pas un livre sur lui. Il a été pris comme moniteur afin que l´attention à sa parole puisse conduire à ce qu´il lui a été donné de voir dans l´unique lumière commune, et d´entendre de l´unique Maître. Que parler comme écrire soit encore une façon d´écouter et d´inviter à l´écoute, nul mieux que lui ne l´a montré. [Lo que he intentado —dice al comienzo del libro dedicado a Agustín— es un libro *con* él y no un libro *sobre* él. Él fue tomado como guía, a fin de que la atención a su palabra pueda conducir a lo que le ha sido dado ver en la única luz común y de escuchar del único Maestro. Que hablar como escribir sean todavía una manera de escuchar y de invitar a la escucha, ninguno mejor que él lo ha mostrado] (Chrétien, 2013, p. 10).

Me permito apropiarme del elogio de Chrétien y lo hago extensivo a su figura, esperando que ambos pensadores arrojen luz sobreabundante sobre el tiempo que vivimos.

Cubiculum cordis y *templum mentis* como esquemas del espacio interior

El esquematismo fenomenológico del espacio interior

El interés de Chrétien por el esquema espacial está vinculado, por un lado, con la configuración de la *identidad* que no puede formarse ni subsistir sin relación a un *lugar* y a una *alteridad* (2014, p. 8), y por otro lado, con la *palabra*, ya que "parler, c'est toujours spatialiser, organiser le sens selon des directions et des rapports spatiaux, et la pensée de l'intériorité, comme le montre ce mot même, a toujours produit des schèmes variés qui la figurent et la font saisir" [hablar es siempre espacializar, organizar el sentido según la dirección y las relaciones espaciales, [y] el pensamiento de la interioridad, como lo muestra la misma palabra, ha producido siempre esquemas variados que la figuran y la vuelven asible] (2014, p. 9).

En continuidad con la orientación de su obra *Symbolique du corps*, donde ya había realizado una descripción sistemática de las potencias y actos de la interioridad sobre el modelo de los órganos y miembros del cuerpo a partir del texto *Cantar de los Cantares*, Chrétien (2014) dedicó *L´espace interieur*, su anteúltima obra, a demostrar la vigencia y actualidad de los tópicos cristianos del *cubiculum cordis* y el *templum mentis*. Su intención es claramente ofrecer una lectura renovada de los mismos a partir de la aplicación del esquematismo fenomenológico. Su valoración es proporcional a la importancia de recuperarla para nuestro tiempo, puesto que

> la chambre du cœur, cubiculum cordis en latín, ainsi que le nomment les Pères de l'Eglise, est assurément l'une des figures spatiales de l'intériorité psychique et spirituelle les plus décisives et les plus durables dans la pensée occidentale, même si cette affirmation peut surprendre nos contemporains, à la plupart desquels elle est tout simplement inconnue. [la habitación del corazón, *cubiculum cordis* en latín, como la llaman los Padres de la Iglesia, es seguramente una de las figuras espaciales de la interioridad psíquica y espiritual más decisivas y más durables en el pensamiento occidental, a pesar de que esta afirmación puede sorprender a nuestros contemporáneos, a la mayoría de los cuales le resulta totalmente desconocida] (Chrétien, 2014, p. 29).

Fenomenológicamente considerados, dichos esquemas, que *espacializan* o exteriorizan las facultades del alma o las potencialidades de la conciencia, no son simples alegorías didácticas que reemplazan conceptos por imágenes, sino que cumplen una doble función: por un lado, descriptiva, exploratoria o heurística y, por otro, prescriptiva en tanto buscan ejercer una orientación transformadora de la existencia. En el proceso de esquematización juega un rol decisivo el cuerpo que posee un poder de figuración y de *figurabilidad* inagotables. El cuerpo con sus miembros y gestos se presenta como un esquema (en un sentido análogo al de Kant) que permite construir figuraciones, las cuales de otro modo permanecerían inimaginables. Este esquema del cuerpo es un esquema dinámico, una fuente de figuraciones siempre nuevas. Es la flexibilidad esquematizante lo que constituye la fuerza de este lenguaje (2014, p. 11; 2005a, pp. 34-37). Estos esquemas pueden explorar más allá de los límites de los conceptos, hacerlos mover o desplazarlos, suscitar cuestiones nuevas. Figurar (en el sentido de darse por la imaginación una figura espacial) es siempre también configurarse, formarse y construirse a sí mismo según ciertas

direcciones de sentido, abrir el espacio para nuevas posibilidades de ser. Este esquema interior no debe ser hipostasiado como si existiera por sí mismo, sino que su función es suscitar actos de palabra, a fin de generar decisiones prácticas en orden a la configuración siempre renovada de la identidad personal.

Para Chrétien, el espacio interior, que la patrística y el medioevo esquematizan en los tópicos del *cubiculum cordis* y el *templum mentis*, no es el espacio del "hombre interior" (*ho entos anthrôpos*) en oposición al espacio exterior, al que Platón se refiere en la *República* (1986, IX, 589 A), sino el espacio bíblico de la "escucha orante" y del "altar del sacrificio".

El cubiculum cordis como tópico de la tradición cristiana

El origen del *cubiculum cordis* se halla en el Evangelio de Mateo: "Tú, en cambio, cuando ores, retírate a tu *habitación*, cierra la puerta y ora a tu Padre que está en lo secreto, y tu Padre que ve en lo secreto, te recompensará" (El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/1990, Mt. 6: 5-6). Es el espacio de la escucha y la oración, un esquema espacial que designa la intimidad e identidad personal habitada por la presencia de Dios, lugar secreto para los otros y para sí mismo, cuyo testigo es Dios, lugar de la verdad y del encuentro, donde la persona escucha y habla con su Padre. *Cubiculum* es en latín la habitación para dormir, el lugar de reposo y de paz, y también el lugar de la intimidad amorosa. De ahí que la otra fuente bíblica sea la palabra hebrea *tameion* que designa la habitación secreta del rey del *Cantar de los cantares*: "Llévame contigo: ¡corramos! El rey me introdujo en sus habitaciones: gocémonos y alegrémonos contigo, ¡celebremos tus amores más que el vino!" (El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/1990, Cant. 1: 4). Esta habitación no es en sí misma mística, sino el lugar de toda verdadera oración, que es ciertamente la condición de la unión mística. Cuando Dios viene a habitar el corazón, lo convierte en "su" habitación. Fenomenológicamente el movimiento es del Huésped superior y sin medida hacia la interioridad del que hospeda, lo cual quiebra la asimetría: la propia interioridad es agrandada, dilatada, iluminada por el Huésped (Chrétien, 2014, pp. 49-50). En su análisis filosófico de otro pasaje del *Cantar*, que la exégesis atribuye tanto al Esposo como a la esposa —"Yo duermo y mi corazón vela" El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/1990, Cant. 5: 2)— desarrolla una

fenomenología de la atención y del deseo, amoroso secreto entre el Amado y la amada que acontece en el fondo del alma: no puede ser divulgado, pero que no queda sin efecto (Chrétien, 2008a, pp. 69-70). Las tres fuentes bíblicas refieren el orden de la acción: orar, amar, velar.

Este paradigma arquitectónico de la tradición cristiana responde al modelo de una construcción. Es tratado antes y después de Agustín por los padres griegos y latinos (Orígenes, Hilario de Poitier, Ambrosio de Milán, Clemente de Alejandría, Gregorio el Grande), por los medievales (Guillermo de Saint Thierry, Anselmo, Bernardo) y por los modernos (Teresa de Ávila, Francisco de Sales). Como esquema, presenta una dualidad entre la morada habitada por el *Tú* divino, a la que hay que entrar y descubrir, y la morada que la persona ha de edificar. Sin embargo, como veremos, la exploración y la construcción de la identidad no se oponen, sino que pertenecen al mismo camino de purificación, conocimiento y santificación (Chrétien, 2014, p. 201). En tanto creado a imagen del Dios trino, el esquema del *cubiculum cordis* hace referencia a una identidad humana relacional, activa y dinámica, cuyo modo de ser es la acogida y la hospitalidad.

Dramática del cubiculum cordis y templum mentis agustiniano

La obra de Agustín representa para Chrétien un aporte decisivo para el desarrollo, continuidad y vigencia actual de ambos tópicos. Entre los aspectos propios destaca: el dramatismo de la lucha interior, la hospitalidad de la memoria como morada, la dilatación del corazón como acción divina y la oración como generadora de interioridad dialógica en virtud de la cual la habitación del corazón se convierte en templo del espíritu.

Agustín es un pensador agónico, de la lucha y del combate, y por ello su esquema del *cubiculum cordis* posee una potencia única que reside en la dramática aguda con que experimenta el combate para entrar en la propia habitación y permanecer en una intimidad que descubre desagarrada por conflictos y en la que se manifiesta la magnitud de la herida. Por ello, "seulement là où le

combat est au plus vif que la victoire peut s'atteindre, et la paix s'obtenir" [sólo allí donde el combate es más vivo, puede lograrse la victoria y alcanzar la paz] (Chrétien, 2014, p. 57).

En *Confesiones* solo dos veces menciona el *cubiculum cordis*: la primera aparece inmediatamente antes del relato de su conversión cuando evoca el combate en su casa interior, "en medio de aquel gran combate de mi casa interior, que yo había suscitado violentamente con mi alma, en lo más recóndito que tenemos, en mi corazón" (Agustín de Hipona, 2005, p. 225, libro VIII, capítulo 8, parágrafo 19). La segunda mención concierne a la presencia del otro en nosotros, a la hospitalidad que ofrecemos a Dios: "¿Pero dónde habitas en mi memoria, Señor, dónde habitas allí? ¿Qué cuarto (*cubile*) fabricaste allí para ti? ¿Qué santuario te edificaste?" (Agustín de Hipona, 2005, p. 291, libro X, capítulo 25, parágrafo 36). Dios está en la habitación de mi corazón antes que yo y me espera allí. Solo el acto de la oración abre o entreabre la puerta (Chrétien, 2014, p. 57).

Para Chrétien, es sobre todo en sus *Sermones*, y en particular en sus *Comentarios de los Salmos*, donde Agustín pone en obra la dramática de la habitación del corazón, a partir de situaciones comunes y cotidianas. Es importante destacar que, en la concepción agustiniana, la purificación del *cubibulum cordis* no constituye un acto realizado por la persona a fin de que Dios pueda hacerse presente. Dios viene por sí mismo y por su propia iniciativa, de lo contrario, no sería Él quien viene, sino un ídolo forjado por mí. "Nuestra habitación es nuestro corazón: allí sufrimos el tumulto de la mala conciencia y también es allí encontramos el reposo cuando la conciencia es buena" (Agustín de Hipona, 1946, Ps. 35, 5). ¿Qué significa cerrar la puerta? Que le pides a Dios lo que solo Dios sabe cómo dar. Si lo que le pedimos a Dios viene solo de Él, estará más allá de lo que podemos imaginar y representarnos, y lo deseable será mayor que nuestro propio deseo, y lo dilatará. Dios, dice Agustín, "busca nuestro secreto gimiendo", lo cual interpreta Chrétien (2014) como la tensión de un deseo más fuerte y más alto que nosotros, y no la exhibición orgullosa de nuestra pretendida justicia (p. 64). Esta presencia de Dios en el centro de mi ser es, para Agustín, condición de posibilidad de la presencia en mí de los que amo y del amor mismo que yo les tengo, por el cual pienso en ellos, como lo muestran

estas palabras decisivas del *De Trinitate*: el que ama "conoce mejor en efecto el amor con el que ama que a su hermano al que ama" Agustín de Hipona, 1948, VIII, 8,12). Para Chrétien, es legítimo filosóficamente concentrarse en la presencia divina como fundamento de la propia identidad y de los otros con quienes nos relacionamos de modo determinante para ser nosotros mismos, a las que lejos de excluir, hace posibles en el amor. Por tanto, en la habitación del corazón no hay nada de solipsismo, como lo indica el uso de la preposición *coram*, ante, frente a. Según Chrétien, "para san Agustín, la existencia humana es en el fondo relacional: yo no soy lo que soy sino en la medida en que estoy ante, ante Dios o ante los hombres" (2005b, p. 20).

En la habitación del corazón el alma busca y configura su identidad en la oración: *coram Deo* y *coram multibus testibus* (Confesiones X I, 1). "La porte des lèvres ou de la bouche du cœur, décrite plus haute, es une porte intime de sortie, du dedans au dedans, celle qui laisse prononcer et se former le verbe mental de notre décision" [La puerta de los labios o de la boca del corazón —dice Chrétien en referencia al Salmo 65,22— es una puerta íntima de salida, desde adentro hacia adentro, donde se pronuncia y se forma el verbo mental de nuestra decisión] (2014, p. 70). Justamente por ello, permanecer en la habitación no es una conversión de la mirada en sentido platónico, sino la conversión del *ser-mirado*, de la desnudez de estar expuesto a la mirada y a la acción de otro. Este es el momento de la dramática agustiniana donde ubica Chrétien el paso del *cubiculum cordis* al *templum mentis*. Por la oración, la habitación del corazón se convierte en el templo del espíritu (2014, p. 73).

El esquema del *templo mentis*, en el sentido de edificio, refuerza la condición de construcción de la interioridad ya planteada en el *cubiculum cordis*, pero agrega la dimensión cultual de sacrificio en el altar como centro del corazón. Es en *De Magistro* (Agustín de Hipona, 1982, I, 2) donde Agustín asienta que la diferencia entre habitación y templo radica justamente en el acto de ofrenda (Chrétien, 2014, pp. 116-117). El sacrificio interior por el cual nuestro espíritu se convierte en templo es la humildad: el camino de la intimidad es el del abajamiento y la reconciliación. "Si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas de que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja tu ofrenda ante el altar, ve a reconciliarte con tu hermano, y sólo entonces vuelve a presentar tu ofrenda"

(El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia, 1981/19904, Mt. 5: 23-24). La oración y el sacrificio suponen siempre la dimensión comunitaria. La interioridad del templo no es autónoma, sino que implica la pertenencia a un cuerpo colectivo, sin el cual yo no sería quien soy. El templo es para Agustín la habitación santificada devenida lugar sacrificial, no como autodestrucción, sino como dilatación de la misericordia. Este esquema permite integrar en el culto el conjunto de mis actos interiores, en un movimiento que va de Dios a Dios. "Vivre activement l'espace intime qui est celui de notre esprit comme «temple», et son centre comme un autel, c'est là une des plus hautes pensées de la dignité humaine, laquelle ne peut se renverser en culte de soi" [Vivir activamente el espacio íntimo, que es el de nuestro espíritu como templo y el de su centro como altar, es uno de los más altos pensamientos de la dignidad humama, la que no puede volverse culto de sí] (Chrétien, 2014, p. 128).

En síntesis, podemos concluir esta primera parte de la disertación afirmando que la identidad puede ser recibida por otros o por Dios, a condición de que suceda un "segundo nacimiento" que consiste en un "reconocimiento", conversión que se da en el vaciamiento y donación (Chrétien, 2014, p. 142). Mi propia habitación deviene para mí un lugar inhabitable y su intimidad, un infierno, cuando no estoy más que yo en ella, pues ese no es mi destino: esto es capital para distinguirla de las concepciones modernas, en las que el tópico se aleja de su sentido bíblico y la habitación deviene espacio privado, inhabitado, que Chrétien (2014) describe como "sinistre métamorphose du cubiculum cordis" [siniestra metamorfosis del *cubiculum cordis*] (p. 105). La oración, en cambio, es generadora de interioridad: la hace surgir y la desarrolla. La identidad no es algo natural, sino *ipseidad* a construir para luchar contra el olvido y ocultamiento de lo recibido y de la promesa sellada. En la identidad a construir para preservar lo recibido el sentido de habitar y del hospedar es esencial (2014, p. 143). Es por excelencia una construcción de Dios, un acto eclesiológico pues no nos construimos los unos a los otros sino en el seno de la comunidad. De este modo, el espacio interior se agranda sin medida, abrazando los espacios del mundo, lo que lo convierte en un *sacrificium laudis* (2014, p. 156).

Chrétien afirma la importancia del pensamiento del hombre como *imago Dei* que Agustín desarrolla en la segunda parte de *De Trinitate*, para comprender la posibilidad de una habitación de Dios en nosotros, de una "hospitalidad esencial" (Agustín de Hipona, 1948, VIII, 8,12). Que el *cubiculum cordis* y el *templum mentis* sean "hospitalidad para Dios" es "verdaderamente el centro del tópico" del espacio interior (Chrétien, 2014, pp. 20-21) y la característica "plus décisif pour une confrontation de ce paradigme avec celui de notre contemporanéité" [más decisiva para una confrontación de este paradigma de la tradición cristiana con el pensamiento contemporáneo] (2014, p. 19). En consecuencia, la segunda parte de nuestra exposición tiene por objeto proponer una fenomenología de la hospitalidad a partir de tres núcleos claves del pensamiento de Chrétien que reconocen como punto de partida el esquema de los tópicos agustinianos: la hospitalidad de la escucha, la hospitalidad de la carne y la hospitalidad de la fragilidad.

Fenomenología de la hospitalidad

La hospitalidad de la escucha

> Le première hospitalité n´est autre que l´écoute. [...] De toutes les autres hospitalités, elle forme la condition. [...] Et l´ultime hospitalité, celle du Seigneur, ne sera-t-elle pas de tomber, vertigineusement, dans l´écoute lumineuse du Verbe, l´écoutant pour parler, parlant pour l´écouter? L´écoute est grosse d´éternité. [La primera hospitalidad es la de la escucha. (...) Ella es la condición de todas las otras hospitalidades. (...) Y la última hospitalidad, la del Señor, ¿no será la de caer, vertiginosamente, en la escucha luminosa del Verbo, escuchándolo para hablar, hablando para escucharlo? La escucha es rica en eternidad] (Chrétien, 1998, p. 13).

Así comienza Chrétien el primer capítulo de *L´arche de la parole*, que lleva por título "Lo inaudito", lo cual se halla en sintonía con la dramática de la escucha bíblica y la gestación de la palabra planteada en el esquema del *cubiculum cordis* y del *templum mentis* agustinianos. La hospitalidad se halla en el principio y en el final de la vida, ella es el nombre de lo eterno.

DOI: https://doi.org/ 10.21501/23461780.3671

Para Chrétien, escucha y hospitalidad comienzan por el vacío y el desasimiento, los cuales se corresponden con la desnudez epifánica del establo donde se manifestó sin palabras el Verbo de Dios (1998, p. 17). Esta palabra originaria e inaudita es el fundamento de la llamada que el autor identifica con la belleza. "Peut-on penser l´appel comme origine de la parole?" [¿Se puede pensar la llamada como origen de la palabra?] (1992, p. 15), se preguntaba en *L´appel et la réponse.* El camino de su indagación por el origen de la palabra lo conduce a la belleza: del verbo griego *kaléin*, lo bello, *kalón,* refiere al doble sentido de llamar como interpelar y como nombrar (1992, p. 17), al que se añade *kélein*, encantar atrayendo a sí (1992, pp. 22-23). "Est beau ce qui appelle en se manifestant et se manifeste en appelant" [Es bello lo que llama manifestándose y se manifiesta llamando] (1992, p. 19). Se trata de una llamada a ser sí mismo como respuesta por la acción de la alteridad. Dicha llamada de lo bello es ella misma respuesta a una llamada originaria lo que provoca "ese estremecimiento" (2008b, p. 22) que nos reconduce a un origen que se nos manifiesta como indisponible (p. 11), pues la sobreabundancia de la llamada no proviene de uno mismo sino de la misma llamada cuya irradiación nos envuelve (p. 25). La reconocemos porque la plenitud de lo bello deja una herida que, señala Chrétien, no viene a colmar un vacío preexistente en el ser humano sino a abrir un hueco que no existía, a herir al hombre con una herida de la que por sí mismo no podría ni huir ni curarse (2008b, p. 24).

Esta llamada originaria de lo bello no se escucha sino en el irreductible retardo de nuestra respuesta a través de nuestra voz alterada (1992, p. 57). De modo tal que la identidad se configura en la alteridad de la herida de la llamada de la belleza: somos respuesta en la palabra. La belleza es la voz visible que muestra por alusión. La belleza es la voz misma de las cosas, llama y al hacerlo establece un diálogo (1992, p. 47). Cada iniciativa que el hombre emprende es, para Chrétien, una continuación del sí inmemorial en la pausa de un doble exceso: el exceso infinito de la llamada y el exceso del sí inmemorial pronunciado como respuesta que supera cada sí dado en la vida. Por eso cada palabra tiembla y resuena entre dos abismos: el origen abisal de la llamada que la hace posible y el fin abisal de la respuesta cumplida, que es apocalíptica y coral (1992, p. 31). Este exceso abisal del origen que se manifiesta en lo bello no puede ser sometido a las categorías del yo. La llamada a ser es pensada como palabra, el

sujeto nace a la palabra en la medida en que responde a la interpelación de lo bello. No hay sujeto propiamente dicho que se constituya antes de la escucha de la llamada, sino que la identidad acontece como la respuesta que se da a la llamada (Thirion, 2002, pp. 742-761).

> Ce qui, de ma part, ouvre et déploie l'espace intime et vaste à la fois de cette chambre est l'acte de la prière, cette adresse en moi à ce qui n' est pas moi, laquelle forme toujours une réponse à son appel. [Lo que de mi parte abre y despliega el espacio, íntimo y vasto a la vez, de la habitación del corazón es el acto de la oración, este dirigirme en mí a quien no soy yo, la cual forma siempre una respuesta a su llamada] (Chrétien 2014, p. 72).

Retomando lo desarrollado en la primera parte, podemos afirmar que si para Agustín, "la plus haute possibilité de la parole humaine est assurément la prière et le sacrifice de louange" [la más alta posibilidad de la palabra humana es la oración y el sacrificio de alabanza] (2013, p. 10), la llamada y la respuesta, como los actos propios de la identidad, pertenecen a la hospitalidad del espacio interior.

La hospitalidad de la carne

El análisis de la sensibilidad, que es el lugar de la primera presencia en el mundo, es determinante para comprender que el hombre a quien la belleza llama habita en el mundo y que ha de responder con la totalidad de su existencia pronunciando en respuesta una palabra carnal. Pues bien, fenomenológicamente esta palabra es voz y como tal es carne vivida. La voz humana es el lugar de la irrupción del espíritu (cuerpo y alma) en el mundo: algo de mí se altera y se quiebra perdiéndose en el don. La voz es carnal (1992, p. 101), el ojo escucha y la voz mira, extáticamente (1992, p. 51). La carne no es un órgano, sino un ámbito, un medio que llevo siempre conmigo, sobre mí, en mí. El ámbito de la carne exige la distancia de la herida ya que la absoluta proximidad la extingue (1992, pp. 149-150).

La fenomenología de la palabra como llamada y respuesta nos había mostrado que la ipseidad se constituye en el encuentro con la alteridad, a la cual consiente desde lo más profundo de sí: es este acontecer lo que la voz traduce.

"Cette voix intérieure n´a jamais été une «voix» presente au fond de l´esprit ou de la conscience, elle a toujours résonné dans le monde, là où nous sommes" [Esta voz interior no es una voz presente en el fondo del espíritu o de la conciencia, ella ha resonado desde siempre en el mundo, allí donde nosotros somos] (1992, p. 99). La obra que Chrétien dedica a Agustín constituye el desarrollo de esta fenomenología de la palabra siguiendo el hilo conductor de sus actos que son "verbos" del corazón o del espíritu (2013, p. 8). Todos los actos de palabra son actos del cuerpo. El "interrogar" es un acto de la vista y como el "escuchar" es acontecimiento transformador: se ha de vivir la palabra escuchada (2013, pp. 29-31), por ello, para Agustín, se ha de "comer" y "beber" la palabra como alimento, es decir, se ha de acogerla y hospedarla activamente, hacerla penetrar en nosotros por actos que son nuestros (p. 43): "rumiarla", no repetitivamente sino como acto sabroso y gozoso (pp. 51-56), para "eructarla" reenviándola y proclamándola (p. 60). De aquí procede el acto de "traducir" sobre el presupuesto de una comunidad de lenguaje (2013, p. 65), el acto de "leer" y el de "escribir" como camino existencial que nos conduce a nosotros mismos y nos revelan lo que no sabíamos (pp. 81 y 85). Por su parte, el "callarse" se presenta como forma de *kénosis* en un silencio que está en continuidad con la palabra (pp. 93 y 98); el "enseñar" no como un escuchar al maestro, sino como un escuchar con el maestro (p. 100); el "mentir" y el confesar" como estar o no en la verdad *coram Deo*, *coram multis testibus*, lo cual supone cesar de infatuarse afirmándose en la propia justicia (2013, pp. 122 y 128); el "atestiguar" el amor (p. 142); el "cantar" la novedad como acto existencial que dilata el alma en la voz (pp. 51 y 153); el "gritar" silencioso como dimensión de la palabra en la habitación del corazón; la oración que va de Dios a Dios, que es siempre grito del pobre y del Espíritu (pp. 161-162, 168 y 172); el "bendecir" la victoria sobre la muerte (p. 181); el "conceder" y "prometer" como lugar por excelencia del don (2013, pp. 192 y 201); el "recordar" como retorno al Verbo no al Uno (p. 211); el "perdonar" como acto del verbo divino (pp. 223-224); el "bautizar" como prolongación en la teología sacramental de la potencia parlante del cuerpo que Agustín propuso en relación con la belleza (p. 238); el "gemir" por amor como la paloma del Cantar y como el Espíritu a causa de los dolores de parto, exultación trémula del ya pero todavía no (pp. 250-254) y por último, el "gozar", que es

siempre vocal, corporal, pascua del lenguaje: gozo coral y universal del Alelluia, júbilo que pone en juego el lugar insustituible del cuerpo en la contemplación (pp. 262-266).

La visibilidad del cuerpo es uno de los lugares privilegiados para Chrétien de la expresividad humana, por lo que afirma Falque (2014, pp. 239-262) que aquí el arca de la carne es más originaria que el arca de la palabra: para nombrar primero Adán debió acoger las cosas y hospedarlas en su silencio. "C'est de tout son corps qu'on écoute, l'acte de parole n'étant jamais séparable d'un acte du corps. La vérité toujours inachevée de l'écoute est une vérité cordiale". [Es con todo el cuerpo que se escucha, el acto de la palabra no es jamás separable del cuerpo. La verdad siempre inconclusa de la escucha es una verdad cordial] (2014, p. 21). La hospitalidad es resistente a todo intento de abstracción: siempre se acoge en la carne vivida que es cuerpo y alma.

"Jusqu´où va notre hospitalité? Jusqu´où peut-elle aller? Que pouvons-nous accueillir, recueillir, et comment?" [¿Hasta dónde llega nuestra hospitalidad? ¿Hasta dónde puede llegar? ¿Qué podemos acoger, recoger, y cómo?] (1998, p. 1). La hospitalidad del arca alcanza a toda la creación, dado que la palabra humana, dice Chrétien (1998):

> Cependant, cet entretien ne saurait avoir lieu dans le vide, il est au monde, ce monde que nous ne cessons de partager, entre nous, mais aussi bien avec d´autres formes de présence, celle des animaux, celle des végétaux, celle des choses. Dans la parole, nous répondons également d´elles, tout comme nous leur répondons. [Sin embargo este encuentro no tendría lugar en el vacío, existe en el mundo, en este mundo que no sólo compartimos entre nosotros, sino también con las otras formas de presencia, las de los animales, los vegetales, las cosas; en la palabra respondemos igualmente por ellos, así como les respondemos a ellos] (p.1).

Nuestra voz hospeda el silencio de las creaturas para nombrarlas, no como acto de dominio, sino en la mirada y la escucha: podemos nombrar porque podemos hospedar. La dimensión agónica de la palabra se juega en este cuerpo a cuerpo con el silencio, con lo que no puede ser dicho y que, sin embargo, ha de ser dicho. La palabra se arriesga porque es siempre lo inaudito lo que quiere decir. Lo que hay de silencioso en los acontecimientos, esto es lo que buscamos llevar a la palabra. De ahí que "notre voix ne peut bâtir l´arche

de la parole, où tout será hébergé et reçu, qu´à la mesure de l´hospitalité de son silence" [nuestra voz no puede construir el arca de la palabra, donde todo será hospedado y recibido, sino en la medida de la hospitalidad de su silencio] (1998, p. 103), que es vía de la adoración al Dios que llega y se hospeda y no el objeto de esta adoración (p. 100).

En un nivel de mayor profundidad, junto al silencio de la escucha y de la respuesta, Chrétien considera una tercera dimensión: el silencio como éxtasis o exceso, el silencio místico "où la parole reçoit, dans la surprise et la passivité, le don d´un silence plus haut" [donde la palabra recibe en la sorpresa y la pasividad, el don de un silencio más alto] (1998, p. 68). El encuentro inaugurado por el *Cantar de los cantares* acontece en el silencio elocuente de la donación nupcial, donde paradójicamente la palabra es llevada a su máxima plenitud (1998, p. 85). Una mística cristiana no puede ser sino una mística del amor recibido y donado, tal como se dio en el principio en Dios mismo. Por ello, el más alto silencio cristiano es silencio amoroso, silencio de la unión con Dios (1998, pp. 101-104). En esta hospitalidad del amor místico se revela con toda su fuerza el carácter insustituible de la espacialidad.

La hospitalidad de la fragilidad

Para Chrétien, la fragilidad es un concepto central y decisivo de la patrística latina, y sobre todo de Agustín, para designar el núcleo de la condición humana (2017, pp. 158 y 209). Frágil, del verbo *frangere*, es lo que puede quebrarse desde adentro, como el vaso. Se distingue de vulnerabilidad, lo que puede ser herido desde afuera, y de debilidad, en tanto esta designa la inclinación al mal. Mientras debilidad se opone a fuerza, el antónimo de fragilidad radica en la imposibilidad de quebrarse, lo cual corresponde al orden de lo divino (2017, pp. 7-12).). "Le Verbe vient «habiter» en nous, c´est-à-dire dans notre fragilité" [El Verbo viene a 'habitar' en nosotros, es decir, en nuestra fragilidad] (2017, p. 203). Para Agustín, la fragilidad va a la par de la dimensión agónica de la condición humana que consiste en luchar contra la desesperanza (2017, p. 206). La fragilidad no puede ser abolida ni suprimida, sino transfigurada para volverse dúctil a la acción del Huésped divino (2017, p. 163).

El corazón humano tiene conciencia de su propia fragilidad: en un sentido negativo, como posibilidad de quebrarse a cada instante, lo cual lo humilla y vacía de orgullo; en un sentido positivo, la fragilidad lo dilata y lo vuelve flexible a recibir al Huésped. La hospitalidad acontece en la fragilidad, en esta *dilatatio cordis*, término central de la antropología bíblica (2007, p. 11). De ahí que para Chrétien (2007),

> Cette dilatation de l´âme par Dieu pour qu´il puisse y habiter est le sommet, la fin, et donc aussi le principe organisateur de la méditation augustinienne de l´espace intérieur. [...] Seul le désir de Dieu découvre que notre cœur n´est ni assez grand ni assez pur pour Lui donner l´hospitalité. [Esta dilatación del alma por Dios para que él pueda habitarla es la cumbre, el fin, y por tanto el principio organizador de la meditación agustiniana del espacio interior. [...] Sólo el deseo de Dios descubre que nuestro corazón no es ni lo bastante grande ni lo bastante puro para darle hospitalidad] (p. 37).

La condición de posibilidad de la hospitalidad es la alteridad, es su acción y presencia la que produce la dilatación gozosa del espacio interior (2007, pp. 40-41). El pensamiento de la "dilatation hospitalière et de l´hospitalité dilatante" [dilatación hospitalaria y la hospitalidad dilatante] recorre toda la obra del hiponense (2007, p. 42). La *dilatatio cordis*, cuyo signo es la alegría, "est pensé par saint Augustin comme hospitalité, où les deux sens de l´hôte (host et guest en anglais) ne peuvent être distingués" [es pensada por Agustín como hospitalidad, donde los dos sentidos de huésped (*host* y *guest* en inglés) ya no se pueden distinguir] (2007, p. 62).

En su "generosa opulencia", es la acción del Espíritu Santo la que viene a dilatar y a ampliar nuestro espíritu para permanecer en él: no es un Huésped de paso, si lo recibo puede quedarse toda mi vida (2007, p. 43). La dilatación del corazón hace que nos convirtamos en un "une place aux eaux surabondantes" [lugar de aguas desbordantes]. La hospitalidad es un don, "que ne devient posible que parce que la venue de l´hôte dilate l´espace du cœur" [deviene posible porque la venida del Huésped dilata el espacio del corazón] (2007, p. 61). Para Chrétien, esta dilatación, ligada a lo que la filosofía contemporánea llama la *alteridad*, no es solamente ampliación del espacio ya existente, sino la fundación de un espacio nuevo.

La fragilidad hace posible la dilatación del corazón, abriéndolo al horizonte de la promesa. "L´espérance est la face lumieuse de la fragilité" [La esperanza es la cara luminosa de la fragilidad] (2017, p. 169). "Comment je serais dans cette fragilité [...] comment j´existerai ma fragilité ?" [¿Cómo soy y existo en mi fragilidad?] (2017, p. 26), se pregunta Chrétien, a lo cual responde: con un corazón dilatado que hospeda la promesa de la incesante venida de Dios y que el autor concibe como espacio que se configura entre lo inolvidable y lo inesperado en su fenomenología de palabra y de la promesa.

Lo inolvidable, *alastós*, es lo que no podemos ocultar, aquello que hace gritar al corazón, lo desgarra, es presencia de la ausencia (Chrétien, 2002, pp. 97-100). El sufrimiento inolvidable acontece en el presente, no atañe a la memoria, éxtasis pasivo, no deja de arrojarnos fuera de nosotros. Por eso el primer don procede de *Mnemosine*: el olvido de los males por el engendramiento del canto, la música, la palabra. Al éxtasis del sufrimiento se le opone el éxtasis de la palabra. Al sufrimiento que no puede ser alejado, el canto opone el poder de la lejanía. Lo que acontece es la "incesante venida de lo inolvidable", la promesa de un futuro que no cesa de regresar (2002, p. 106). La memoria nos destina, ella es el lugar de la promesa porque se acuerda de aquel que promete. Solo ella abre el futuro para siempre. La incesante venida de Dios a la memoria, por la que su presencia 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 desgarra 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. Lo inolvidable no es adecuado a nuestra memoria, sino que de entrada la excede y al excederla la destina. Lo inolvidable no es aquello que aprehendemos a perpetuidad y que no puede sustraerse a la memoria, sino aquello que no cesa de aprehendernos y a lo que no podemos sustraernos. Lo inolvidable está siempre por hacerse: no es la perennidad de un recuerdo grabado una vez para siempre en nuestra memoria. Solo respira por su futuro siempre nuevo. Lo inolvidable que velamos y guardamos se funda en aquello que para Dios y por Dios mismo resulta inolvidable. Tiene su origen en lo inesperado.

La espera se disocia de todo cálculo. Cuando surge lo inesperado tiene necesariamente el carácter de lo repentino y discontinuo. La anticipación de lo que no se puede anticipar es la del encuentro que nos expone a la alteridad. El huésped es siempre el inesperado. El obstáculo principal no está del lado de lo inesperado, sino del nuestro, de nuestra ausencia de espera, en nuestros recogernos a nuestras preocupaciones habituales donde solo buscamos lo que por anticipado sabemos que podemos encontrar sin cambio alguno por nuestra parte. El instante del don hace que se reúna lo inolvidable y lo inesperado en la gratuidad del exceso. Encontrar sin buscar es dejarse a sí mismo encontrar sin haber tenido la iniciativa. La correlación entre lo repentino, lo que tiene lugar de una vez por todas, lo inolvidable y lo inesperado caracteriza a todo pensamiento de la promesa. La promesa de Dios reúne lo inmemorial, lo inolvidable y lo inesperado: la escena de Abrahám y Sara es paradigma de la hospitalidad. En la actitud de espera hospitalaria acontece la irrupción de lo inesperado como nacimiento de lo nuevo: Isaac.

El estilo incoativo del pensamiento de Chrétien es una promesa abierta que acoge hospitalariamente la heredad agustiniana y la recrea en su fenomenología de la escucha, la carne y la fragilidad. Que el abismo luminoso del origen resuene con esperanza en estas palabras suyas referidas al *Cantar de los cantares* con las que concluimos nuestra meditación:

> Seul le simple est inépuisable. Et les paroles les plus abyssales [...] celle dont l´exposition a une telle nudité qu´elle expose et met à un aussi leur auditeur ou leur lecteur. L´abyssal a un bruit de source: il n´est pas le lieu où l´on n´arrive jamais, mais l´événement dont on ne revient pas. [Sólo lo simple es inagotable. Y las palabras más abisales [...] son las que están expuestas a tal desnudez que exponen y colocan al desnudo también a sus lectores. Lo abisal posee un rumor de fuente: no es el lugar adonde nunca se llega, sino el acontecimiento del que no se regresa] (2008a, p. 7).

Conflicto de interés

La autora declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

Agustín de Hipona, (1946). "Enarraciones sobre los salmos", Tomo XXII. En Obras de san Agustín. Madrid: BAC.

Agustín de Hipona, (1948). "De Trinitate". En Obras de san Agustín. Madrid: BAC.

Agustín de Hipona, (1982). "De Magistro". En Obras de san Agustín. Madrid: BAC

Agustín de Hipona, (2005). Confesiones. Buenos Aires: Ed. Losada.

Arboleda Mora, C. (2012). El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía. *Escritos*, *20*(45), 257-273. Recuperado de https://bit.ly/343Jx6w

Chrétien, J-L. (1987). L´effroi du beau. Paris : Cerf.

Chrétien, J-L. (1991). L´inoubliable et l´inespéré. Bilbao: Desclée de Brouwer

Chrétien, J-L. (1992). *L´appel et la réponse*. París: Minuit.

Chrétien, J-L. (1998). *L´arche de la parole*. París: Puf.

Chrétien, J-L. (2000). Le regard de l´amour. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Chrétien, J-L. (2002). San Agustin et les actes de parole. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Chrétien, J-L. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Sígueme.

Chrétien, J-L. (2005a). *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. Paris: Puf.

Chrétien, J-L. (2005b). *La mirada del amor*. Salamanca: Sígueme.

Chrétien, J-L. (2007). *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation.* París: Minuit.

Chrétien, J-L. (2008a). *Le lumineux abîme du Cantique des cantiques*. París: Parole et Silence.

Chrétien, J-L. (2008b). *L´effroi du beau*. París: Cerf.

Chrétien, J-L. (2010). *Reconnaissances philosophiques*. París: Cerf.

Chrétien, J-L. (2013). *Saint Augustin et les actes de parole*. París: Puf.

Chrétien, J-L. (2014). *L´espace intérieur*. París: Minuit.

Chrétien, J-L. (2017). *Fragilité*. París: Minuit.

Depraz, N. (1999). *Écrire en phénoménologie: une autre époque de l´écriture*. París: Encre Marine.

Falque, E. (2014). Adam ou l´arche de la chair (Jean-Louis Chrétien). En *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*. París: Hermann.

Janicaud, D. (2009). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Editions de l'Eclat.

Platón, (1986). La República. Madrid: Gredos

Restrepo, C. E. (2010). El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate. *Pensamiento y cultura, 13*(2), 115-126. Recuperado de https://bit.ly/3iDgHho

Thirion, B. (2002). Par une blesure engendré... Introduction à la notion d´appel chez Jean-Louis Chrétien. *Revue Philosophique de Louvain*, *100*(4), 742-761. Recuperado de https://bit.ly/3iGJWzW