

Mario Di Giacomo

## Alteridad, indigencia y esperanza. Una lectura de la fenomenología de la plegaria según Jean-Louis Chrétien

*L'homme du XXI<sup>e</sup> siècle se présente comme  
l'artisan de son destin, sûr de lui et autosuffisant.*

Benoît XVI dans son message de Noël 2006

Este es un texto concerniente a Chrétien y Janicaud, sobre la plegaria y su invisible destinatario. Pero también es una reflexión sobre la propia actitud oracional,<sup>1</sup> sobre esa Ausencia presente que la misma plegaria señala. Hay días que son, como diría Vallejo, como de la ira de Dios, pero hay jornadas todavía peores: esas cuando ni siquiera la ira se

---

Mario Di Giacomo — ISFODOSU, Santo Domingo, Dominican Republic  
e-mail: panisangelicus@gmail.com • ORCID: 0000-0001-5170-5906

<sup>1</sup> Entiendo por “actitud oracional” el talante pragmático del orante al entablar un acto comunicativo religioso, dirigido en este caso a un Desconocido, una actitud que no implica, en términos fenomenológicos, hacer énfasis en la condición creyente de quien se expone en este acto de habla (o de silencio, pues el silencio puede ser una forma de plegaria) cuando pronuncia una *parole sans abri*, una palabra sin abrigo, citando a Chrétien. En este contexto, es tanto una expresión que alude tanto a una de las funciones del lenguaje (relación entre hablantes), como a la tercera de las acepciones (religiosa, *lato sensu*) del *Diccionario de la Real Academia Española*. También es una expresión usada en textos que versan sobre espiritualidad. Es, pues, una actitud religiosa-relacional que cae bajo el análisis de la mirada fenomenológica, mirada que prescinde de Dios, de su existencia, de su Revelación. Se trata, por consiguiente, de examinar dicha actitud sin ir más allá de ella, se trata de analizar el residuo fenomenológico (la plegaria y su emisor) luego de haber puesto entre paréntesis la religión positiva, establecida o instituida (*epojé*).



halla presente. La plegaria asume como suyas las Ausencias a las cuales atiende, la del Dios desconocido, la del hombre que se vacía en un texto denominado “oración.” Más que a Dios, la fenomenología de la plegaria atendería al hombre que la musita, a la voz simplemente humana cautiva de una impotencia en la que el sujeto se recrea. Si la plegaria no llega a su destino, si su destino hace oídos sordos al murmullo del orante, no obstante, el acto oracional descubre en sus líneas a quien lo profiere, escucha en sus demandas su propia astenia, denuncia mediante él un abajamiento de su autosuficiencia. Plegaria es humildad, voz desnuda emitida por un cuerpo desnudo, por una vida desnuda. No sé si a Cristo aún le faltan un montón de padecimientos humanos, una muchedumbre de tribulaciones que no se han cumplido en su cuerpo, el martirologio de unos cuerpos que no son el Suyo, no sé si la estética contenida en una plegaria llame la atención de una Ausencia, pero sí creo comprender que ella, la plegaria, es un texto luchando consigo mismo para que, aun sin Dios, la belleza sea posible. Por eso, ella se queda antes que Dios, es decir, permanece en el cerco de una antropología desesperada, de una intemperie que desespera de sí, del agradecimiento por la libertad de la palabra y del silencio: lo que menos se da en estas incertidumbres es la *plenitudo potestatis* de nadie, de ningún hombre en particular, aunque su dignidad de oficiante parezca haber llegado a la cima del mundo. El *homo religiosus*, desde la óptica de Chrétien, no tendría por qué ser ni siquiera creyente: su voz oracional se detiene en ella misma y es analizada en ese no más allá que es la dimensión humana. Y si el sujeto pertenece a una comunidad de fe, poco importa desde este punto de vista fenomenológico, pues no se trata aquí del análisis, *per se* imposible, del Gran Separado, sino de una inmanencia que se contempla a sí misma como *homo indigenes*, como indigencia, como hombre necesitado. Metodológicamente, el Dios de las religiones queda fuera, entre paréntesis, “hors de circuit.” A veces, el *homo novus* es el resultado de una plegaria que quizás nunca alcance su Destino, ni

siquiera con el corazón genuflexo. Solamente hay hombre nuevo allí donde se reconocen las propias indigencias. Se funda desde la indigencia, se renueva desde la penuria.

### Abajamiento del egocentrismo

Hablando de las relaciones entre fenomenología y teología, Janicaud no cavila en lo absoluto al calificar de perversión un esfuerzo fenomenológico que no es más que una criptoteología, una teología encubierta bajo el ropaje del método fenomenológico. Contra Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, y Michel Henry, Janicaud enfilará sus críticas tratando de devolver el puesto que corresponde a la auténtica disciplina metodológica, pues, en sus propias palabras, “The theological veering is too obvious,”<sup>2</sup> de modo que la filosofía de Chrétien derivará, injustificadamente, hacia una “phénoménologie chrétienne.”<sup>3</sup> De allí que la fenomenología atea se habría desplazado hacia una fenomenología espiritualista, es decir, que si el maestro de la fenomenología se había convencido de haber colocado con suma precaución metodológica la trascendencia de Dios “out of circuit,”<sup>4</sup> otros fenomenólogos se han apartado por completo de ese cuidado en una empresa de edificación espiritual. Este artículo discute la concepción que de la plegaria sostiene Chrétien, en el marco de lo que se ha llamado “el giro teológico de la fenomenología francesa,” expresión crítica de Janicaud en contra de las fenomenologías que explícita o implícitamente cuestionan justamente, dice Janicaud, aquello que a la fenomenología da fundamento, la presencia. Su crítica es, por consiguiente, una crítica a la

---

<sup>2</sup> D. Janicaud, “The Theological Turn of French Phenomenology,” en: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion and P. Ricoeur, *Phenomenology and the “Theological Turn.” The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2000), 67.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>4</sup> *Ibid.*

“critique of philosophies of presence,”<sup>5</sup> bajo la cual cae también Jean-Louis Chrétien. Erosionando sus propios fundamentos metódicos, semejante fenomenología espiritualista corre el riesgo de no ser ya fenomenología, sino una teología que vuelve por sus fueros, pero disimuladamente, como si mencionar explícitamente a Dios fuese una mácula en el pensamiento contemporáneo, purgado y auto-expurgado de esa vergüenza (cristiana) que históricamente ha cumplido más de dos mil años y que durante más de diez centurias fue la médula de la cultura europea.

¿Es capaz el análisis fenomenológico de conducir al sujeto, ora en la autoafección, ora en el rostro, ora en la llamada pura,<sup>6</sup> al umbral de una religión todavía posible al centrarse en lo que no aparece a la luz de un horizonte de limitación propio del *ego* constitutivo, es decir, un análisis enfocado en lo que no aparece por obra y gracia de la fenomenología “of the unapparent”?<sup>7</sup> ¿Es capaz ese mismo análisis de dejarnos en el umbral de la religión, en el quicio de lo que calificaríamos como *homo religiosus*, sin entrar por eso en las consideraciones propias de la teología y de la religión positiva, o dejando por ahora aparte el prejuicio heideggeriano según el cual la teología es “enemigo mortal (*Todfeind*) de la filosofía”?<sup>8</sup> ¿Podemos simplemente permanecer en el umbral que está antes que Dios y sus misterios, concentrando el análisis en el hombre desnudo en la emisión de su plegaria? ¿Es posible una fenomenología de tal umbral y únicamente de tal umbral, aunque ello equivalga a una fenomenología de lo invisible, a una inversión de la fenomenología, en suma, a una traición de la fenomenología tradicional? Es posible deslindar un campo de aplicación fenomenológico que “disturbe” con

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>6</sup> *Cfr. ibid.*, 62.

<sup>7</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>8</sup> C. E. Restrepo, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate,” *Pensamiento y Cultura* 13, no. 2 (Diciembre 2010): 115–126.

su tipo de objeto el procedimiento fenomenológico clásico (“disturb the classic phenomenological procedure?”<sup>9</sup>).

Alega Chrétien que la plegaria es el fenómeno religioso por excelencia. La oración nos coloca de cara ante lo invisible, diciendo a lo invisible lo que éste ya sabe, confiando a él lo que él ya sabe. El misterio oracional encuentra aquí o sus límites de actuación o el horizonte que permite una actuación más allá de lo propiamente visible. Según Chrétien cuando la palabra agoniza por su verdad se convierte en una ordalía (*ordeal*),<sup>10</sup> cuando el orante clama *de profundis* para testimoniar una falta que Dios conoce o para solicitar una asistencia que Dios no deja de desconocer somete el lenguaje, la palabra que vehicula faltas y asistencias, a la tortura misma de la palabra cuyo cuerpo debe manifestar semánticamente una tortura interior a la que sólo muy pocos poseen un acceso privilegiado: el orante y Dios. A veces el testimonio interior no puede saldar cuentas con la palabra que expondría en la filigrana del dolor mismo lo abismático de una angustia. Allí el silencio toma el lugar de la palabra, mientras que aquél, el silencio, “is still allocution,”<sup>11</sup> sinceridad mediante la cual lo íntimo deja el discurso de lado para evitar trivializar el propio dolor, la solicitud ante Dios o su tornátil presencia. La oración nos arroja ante otro mediante el cual, con sinceridad cordial (*parrèsia*<sup>12</sup>), damos testimonio de nosotros mismos ante Él, Él que escruta el hondón espiritual que nos gana o nos pierde. La oración que sale de los labios en movimiento o de los labios silentes lleva a cabo una doble confesión: la confesión del pecado, *confessio peccatis*, y la confesión de la esperanza, *confessio laudis*, de un Tú que se encuen-

---

<sup>9</sup> J.-F. Courtine, “Introduction: Phenomenology and Hermeneutics of Religion,” en: Janicaud *et al.*, *Phenomenology and the “Theological Turn,”* 123.

<sup>10</sup> J.-L. Chrétien, “The Wounded Word: The Phenomenology of Prayer,” en: Janicaud *et al.*, *Phenomenology and the “Theological Turn,”* 161.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 159.

tra a la escucha. Aún más, el acto performativo por el cual mi llamada oracional se abre a la escucha de un Tú sólo es posible si el Tú ha formulado *in primis* el llamado, si mi propio llamado es la respuesta rezada de alguien que ya siempre ha hablado. En todo caso, se trata de una salida de sí mismo bajo la suposición siempre frágil de que hay un escucha al otro lado del hilo oracional, porque se vive de un vago presente, de un tiempo ya caducado, aun en su no-caducidad real, abandonándose el orante a la posibilidad de que un futuro último, un futuro sin futuro ni fin, acabe de una vez con un presente vacío y con un tiempo moribundo. Pero sólo tal vez, porque en la plegaria no triunfa la ultimidad, ni mucho menos, sino lo penúltimo, el deseo por lo último, cuya coronación ni siquiera se divisa *inter umbras* en el registro del ser finito.

No estoy seguro de que podamos calificar a esta operación de “erótica teológica,” como si otro pudiese sacarme de mí, de mis altivas suficiencias, para que yo al fin sea algo más que simplemente “yo.” Pero sí que da la impresión de que la autoidentidad del ser humano sólo puede ser fracturada allí donde la alteridad, la visitación y el sobresalto rompen con la tranquilidad de un sujeto que no va a ningún sitio sin una intervención exterior. La alteridad es la ocasión de mi identidad, íntima, irrecusable, eucaristizable (ser el pan de otro sin dejar de ser uno mismo<sup>13</sup>). La oración sabe que delante de ella está lo divino, también detrás, que no deja de estar ni arriba ni por debajo de la alocución que explícitamente formulamos. Pero la oración, cada oración, cada solicitud, cada llamada posee una irreductible unicidad, posee su *lex orandi*, independientemente de la individualidad de quien hace plegaria. Diga-

---

<sup>13</sup> Cfr. J. A. Quelas, “Dios de carne. El cuerpo como experiencia corpóreo-psicoteológico en la teología de Adolphe Gesché” [en línea], en: *Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia,”* VI, 17–19 mayo 2016 (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología), 21. Available online—see the section *References* for details.

mos que el tiempo de la desesperación y del vaciamiento del alma hacia quien mejor conoce nuestra alma contiene su propia especificidad: varía con el dolor y la pena; con la alegría y la beatitud. La oración se acompaña de la paciencia, de la espera, de una reciprocidad imposible, porque entre lo que se espera y quien espera no hay medida posible, porque lo inconmensurable es lo que se espera, mientras lo medido espera. Como ha escrito Lacoste, citado por Schrijvers, “patience is the liturgical virtue par excellence.”<sup>14</sup>

¿Puede un alma volcarse ante lo invisible, desahogar las brumas de su yo abismático, deshacerse de sus acuñadas omnipotencias y decir que sí a la presencia del Dios invisible, mejor aún, decir sí a la esperanza de que lo invisible puede ser su más fiel escucha *in sigillo confessionis*? Por más que seamos los mismos quienes entramos en oración, la oración posee su propio ritmo, su propia verdad y su propio desahogo: oramos con palabras distintas, modulamos junto a las palabras, proferidas o no, nuestro propio cuerpo. Rezamos con todo el cuerpo, teopáticos tanto en la carne con el espíritu, si es que cabe distinguirlos ontológicamente, en vez de analíticamente. Recursiva no es la plegaria, aunque pueda parecerlo. No lo es porque se dirige siempre a otro, aunque la paradoja de toda plegaria, de la palabra que lucha en ordalía por manifestar la verdad de un sentimiento que sofoca es una lucha del suplicante consigo mismo, es una lucha de él contra la palabra, es una lucha en contra de una cierta idea de lo divino. Por eso la lucha del discurso consigo mismo, de la antropomaquia, se convierte en una actividad transformadora. Sacudidos quedamos cuando advertimos, dice Chrétien citando a Kierkegaard, que la verdadera oración, que la ordalía de la plegaria es una lucha con Dios donde uno vence gracias a la victoria de Dios sobre uno mismo.<sup>15</sup> Esa palabra abismática, que querría excomul-

---

<sup>14</sup> J. Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology* (Albany: SUNY, 2011), 44.

<sup>15</sup> *Cfr.* Chrétien, “The Wounded Word,” 158.

gar el traumatismo que ha calado en lo más hondo de uno, señala que mi yo ha perdido todo su ensoberbecimiento en el socorro por el que llama, despojándose de su egocentrismo,<sup>16</sup> e indica que su sí mismo, la voluntad de su sí mismo se achica hasta el punto de que no sabe llegar a sí (acaso perdonándose) si no es a través de esa vía purgativa que debe pasar por el rodeo de un otro,<sup>17</sup> por su gloria. La confianza en la ple-garia, la fe, explica Alvis, se refiere, por tanto, a una debilidad activa para ir más allá de uno mismo al desplazar, replantear y reinventar lo ordinario como infundido con el sentido de lo Absoluto. También implica la separación activa entre aquello en lo que uno pone fe (aquí, relacionado con la disciplina espiritual de “discernimiento” o hacer distinciones), y aquello en lo que uno no. Sin embargo, está co-calificado; no es el sujeto el que “tiene” fe, ya que esto también implicaría una reducción rápida de la fe en sí mismo (confianza en los propios actos de fe) y el encierro, lo que equivale a una toma de relación entre uno mismo y el Absoluto (“puedo hacerme del Absoluto, análogo a un acto de hechicero, mando sobre una realidad infinitamente superior a mí mismo,” lo cual es, desde luego, absurdo). De hecho, es precisamente esta auto-fe y auto-encierro nihilista lo que en parte marca la crisis de la que uno anhela escapar por la fe. Como Chrétien lo expresa en otra parte con respecto a la oración: “Toda oración . . . nos priva de nuestro ego-centrismo,” toda oración se encuentra herida de alteridad. Otridad a la que apunta, pero que jamás contiene, más allá que interpela, reino cuyo

---

<sup>16</sup> *Cfr. ibid.*, 153.

<sup>17</sup> “Es imposible recorrer todos los textos en los cuales la tradición occidental no ha cesado de indicarnos que el mal es la egoidad o el egoísmo, que es el sí relacionándose consigo mismo. En consecuencia el pecado, en cierta manera es la cerrazón . . . La santidad no es . . . la observancia de la ley, sino la apertura a aquello que es dirigido hacia la fe, la apertura hacia el anuncio, la palabra hacia el otro.” J.-L. Nancy, “La de-construcción del cristianismo,” *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, no. 205 (2004): 61.



umbral jamás, desde aquí, estaremos seguros de poder cruzar.<sup>18</sup> Por eso, más que de una inversión fenomenológica a secas, parece preferible hablar de una fenomenología de la inversión fenomenológica, en la cual la conciencia lleva a efecto una íntima autoinspección, pero ya no desde la perspectiva de figura constituyente del mundo, sino como figura instituida o constituida, deponiendo su alto primado, tomando muy en serio la modestia que a partir de ahora la embarga, es decir, se examina a sí misma desde la alteridad que la afecta, desde ya y siempre. La plegaria no encierra en un mismo recinto al orante y al destinatario de la oración, por el contrario, es este encierro el que va a ser vulnerado en una apertura (la fe) que nada asegura, en una oración que nada garantiza. Aunque la conciencia haya sido caracterizada por Husserl como aquello que no necesita de nada para existir. “*El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla ‘re’ indiget ad existendum,*”<sup>19</sup> indicando *pari passu* con esa afirmación una autosuficiencia rayana en lo absoluto, cual un Dios intramundano que no se deja afectar, estando como por encima de ellos, del espacio y del tiempo, del lenguaje y de la historia, derivando en consecuencia en un solip-sismo trascendental único, aunque inmanente.<sup>20</sup> Lo inadvertido en la

---

<sup>18</sup> “Faith thus concerns an active weakness to go beyond oneself by displacing, reframing, and reimagining the ordinary as infused with the sense of the Absolute. It also involves the active separation between that which one does put faith in (here, related to the spiritual discipline of ‘discernment’ or making distinctions), and that which one does not. Yet it is co-qualified; it is not the subject who ‘has’ faith, for this would also entail a quick reduction to self-faith (trust in one’s own faith acts) and self-enclosure, thus amounting to a seizure of relation between oneself and the Absolute. *Indeed, it is precisely this self-faith and nihilistic self-enclosure that in part marks the crisis from which one yearns to escape through faith!* As Chrétien puts it elsewhere in regard to prayer: ‘All prayer . . . dispossesses us of our geocentricism.’” J. W. Alvis, “Faith and Forgetfulness: *Homo Religiosus*, Jean-Louis Chrétien, and Heidegger,” *Religions* 10, no. 264 (2019): 13/16.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: FCE, 1962), 113.

<sup>20</sup> Si bien la conciencia es considerada como absoluta, lugar en que se constituye lo trascendente, habría que tomar en cuenta la distinción esbozada por el mismo Husserl

fórmula *nulla re indiget ad existendum* es que ya para haberse visto como existente y haberse concebido como autosuficiente no ha podido, no obstante, prescindir de una alteridad que atraviesa toda presunta pureza, así como las ínfulas de una soledad que se reconoce ya atravesada por una presencia que no es ella misma. Las purificaciones de la conciencia, esa suerte de ascetismo trascendental al que se aspira para elevarse sobre todo aquello que ella constituye, sin ser afectada en el acto de constitución por lo que se encuentra bajo su mando, sigue sin advertir que el *solus* nunca es *ipse*, ni que el *ipse* es *solus*, o que es *ipse* sólo en la medida en que ha admitido toda mediación constitutiva que debería descubrirlo a sí mismo como constituido: la soledad filosófica se halla, pues, en compañía, nunca la soledad ha estado más acompañada.

La inversión fenomenológica da cuenta de esta situación, enfocando el poder de la conciencia bajo la rúbrica de una modestia a la que cierta concepción de la trascendencia se rehúsa a colocarle su venera, las vestimentas de una cultura: lo originario se auto-revela en su propia no originariedad. La conciencia, como elevada sobre el mundo al que constituye interminablemente de manera intencional, muestra sus costuras: se inserta en sus sombras, es decir, admite una alienación cuya pureza ha querido desterrar en balde. No es simplemente afirmar sin amagos que “la conciencia no está en el mundo, sino que el mundo está

---

entre *Ideas I* e *Ideas II*, en el sentido de que aquélla representa una fenomenología estática, mientras que ésta es una “fenomenología genética,” impensable sin una corporalidad, sin un cuerpo vivo (*Leibkörper*) atravesado por una vida “vívida desde dentro.” Desde esta nueva perspectiva, “el cuerpo constituye uno de los ejes centrales para el análisis de la intersubjetividad en Husserl y uno de los puntos de acceso es justamente a través de la empatía. Pero, para decirlo con Merleau-Ponty, en Husserl mismo la intersubjetividad aparece como intercorporeidad, es decir, como sujetos cuya presencia corporal está dada de manera originaria . . .” Véase R. Sánchez Muñoz y J. Medina Delgado, “El cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl,” *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 40 (Agosto 2018): 9–28.

para la conciencia,”<sup>21</sup> en una interminable actitud de enfocar y reenforzar el mundo (potencialidad de la significación de la conciencia que se sobrepone al mundo previamente significado, ora por la misma conciencia que no puede operar *in vacuo*, ora elaborando nuevas significaciones sobre los rendimientos significativos asentados, los cuales constituyen parte de un acervo cultural determinado). Potencia contra poder, para decirlo de otra manera. Sin embargo, una cuña del afuera ya siempre se ha instalado en el campo constituyente de la conciencia: si ya el afuera está dentro, entonces es posible pensar la conciencia como alterada por el hecho de una presencia que la deja impactada, tomada por el asombro, o balbuciente ante un evento. Es sobre esta posibilidad que se abre el texto de la inversión fenomenológica o la fenomenología de dicha inversión, analizando, entonces, no la altura irredenta de un ser en el mundo, pero actuando como por encima de él, sino de un ser que, incluso en su carácter constituyente a través de la figura de la intencionalidad, es capaz de volver sobre sí para analizar los efectos de una afección que su situación siempre alienada ha procurado sobre ella. No es ausencia de conciencia, es conciencia des-endiosada para ahora describir la afección suscitada en el clamor del des-endiosamiento, de su propio des-endiosamiento. Eso equivale a afirmar que su soledad ha sido perturbada con bastonazos externos, así como que la plenitud autosuficiente ha depuesto sus altas murallas. La perseidad reconoce su otro dentro de ella, de modo que la perseidad misma se encuentra siempre heteroalterada, necesitando del *alter* para poder emplear incluso los términos, y la cultura inscrita en ella, de reducción, *epojé*, transcendencia. Así, pues, “no es cierto que para existir no tenga necesidad de otro ser que no sea ella misma—como quiera que lo que es, pudiendo también no ser, no puede ser por sí, sino por otro.”<sup>22</sup> No es que la conciencia

---

<sup>21</sup> Cfr. L. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de certeza* (Madrid: Alianza, 1977), 61.

<sup>22</sup> A. Millán-Puelles, “Teoría del objeto puro,” en: *Obras Completas*, vol. VIII (Madrid: Rialp, 1990), 53.

haya perdido poder y potencia de significar y constituir, es que ahora puede saberse como significada y constituida desde otro orden significativo, renunciando así a su autosuficiencia. Sin embargo, el poder de la descripción de su vaciamiento omnipotente sigue estando en sus manos, por así decir, indicando por ende el rezago en que se halla con respecto a un acontecimiento y unos medios que no provienen de únicamente ella.

Supongamos por un instante que esta fenomenología no desee pernoctar dentro de los linderos de una religión positiva, no desea permanecer perimetrada ni por la Gracia ni por los sacramentos. Sin embargo, todo acto oracional nos sitúa: hay un alguien que puede aliviar a través de mi propia oración donde confieso lo que confieso sin que quede poso en el alma. Acaso a esto no se le pueda denominar teofanía, tal como escribe Chrétien, sino, ante todo, una antropofanía (*anthropophany*),<sup>23</sup> una manifestación del hombre ante sí mismo en la revelación que de sí hace ante ése que escucha. Revelación de la esperanza de que alguien escuche. De esta guisa, yo y otro, el otro y yo mismo establecemos prácticamente una relación de copertenencia en la plegaria por la cual uno recibe aquello de lo que el otro se vacía. Aquí el hombre se encuentra “questionné, l’homme lui-même s’est mis en question,” es decir, aquí, en la plegaria, en el acto oracional en el cual comprometemos cuerpo y alma también cuestionamos nuestras profundas certezas y las verdades a las que prometimos adherir. Orar es perderse y encontrarse, pero sobre todo es un tratar de encontrarse debido a la ocasión de un extravío primero que nos compromete existencialmente, no sólo y apenas teóricamente, no apenas y sólo intelectualmente. Lo que tocamos en la plegaria es el tejido deshilachado de lo que hemos dejado de ser, de lo que nunca fuimos, de lo que no resucitará ya jamás en nosotros.

---

<sup>23</sup> Chrétien, “The Wounded Word,” 150.

Genuinamente desposeídos de lo que nunca fuimos, disminuida por ventura la dimensión de nuestro egocentrismo, la plegaria obra y asegura esas desposesión y disminución autocentradas, es decir,

In place of a privileged, autonomous subject, he sees us as intersubjectively constituted, so that our voice is never fully our own. Chrétien pushes this intersubjectivity to a point where the idea of the “self” as discrete is seriously challenged . . .<sup>24</sup>

Parecida desposesión de nuestro egocentrismo se encuentran también en autores como Levinas y Marion, comentan Aaron y Simmons.<sup>25</sup> Salir al encuentro del otro, Dios, prójimo, cercano, implica la asunción del itinerario de la llamada. La llamada busca sus afueras, se pierde en ellos, para poder retornar con más entereza hasta sí misma. La antropogénesis se lleva a cabo aquí en medio de un conjunto de curiosas pérdidas: pérdida de lo visible como posibilidad de hospitalidad de una solicitud, pérdida de un yo soberano, ejemplo de una muy moderna autosuficiencia, pérdida de la propia creencia en los atributos que nos adosamos a nosotros mismos. La llamada oracional asume para sí que el alguien sito en el afuera que escucha posee algún rasgo propio de lo divino, por lo tanto, ese Tú que está más allá de la más íntima creencia que el hombre posee de sí podrá devolver a éste algo que ha perdido.

### ¿Christliche Weltanschauung?

*Il convient de prier et de reconnaître  
qu'un Autre nous précède.*

Saint Bonaventure

La plegaria habla de faltas, pérdidas, extravíos y ocasos. Pero también es *confessio laudis*, tal vez al Dios desconocido, tal vez al um-

<sup>24</sup> J. A. Simmons and B. E. Benson, *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction* (New York: Bloomsbury Publishing, 2013), 103.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 104.

bral que se encuentra un poco antes que Dios. Pero el esfuerzo de la palabra por ser digna bien sea de Dios bien sea del umbral que lo antecede (y que quizás nunca nos conduzca hasta él) debe encarnar en sí el agobio por empalabrar ora el sufrimiento, ora las gracias por una solicitud aparentemente compensada. Dios queda lejos en nuestro esfuerzo por darle expresión adecuada a la *lex orandi*<sup>26</sup> que caracteriza una pena, que compone una alegría. Tan lejos, como hemos dicho, que a veces la *lex orandi* es sencillamente el silencio, tal como exclamaba santo Tomás que había que honrar a Dios. Saber componer pausas oracionales es todavía de la esencia de la plegaria. Acaso el quiasmo que separa a un vocablo del siguiente sea el núcleo de la plegaria, el silencio que más nos dice que nos desdice; la palabra que queda anulada en la pausa que la detiene. Pero quedémonos todavía sin Dios, porque en la fenomenología de la plegaria ni siquiera los santos son santos, la Gracia no es Gracia y Dios no puede ser Dios. Para ser rigurosos, es menester permanecer en los umbrales, esos espacios donde únicamente existen anuncios, no positivities, no esencias, no consuelos definidos. Pero lo mínimo que ha de asumir el suplicante, en su pena o en su *gratias agere*, es que incluso en ese umbral donde nada propiamente religioso institucional se anuncia, algo se anuncia. Incluso permaneciendo más acá de la teología revelada, incluso no sobrepasando la presunta frontera marcada entre filosofía y teología, no es suficiente el simple trazado fronterizo custodiado por los aduaneros de los bordes y de los límites, de las orillas y de los márgenes para definir el desde dónde de la plegaria. Que algunos pretendan hablar de la firmeza incommovible de esa frontera no descalifica a quienes se preguntan por ella, señalando en su misma pregunta si la plegaria, por el solo hecho de ser plegaria, no es ya una alocución que responde a la presunta firmeza de semejante trazado.

---

<sup>26</sup> Chrétien, "The Wounded Word," 149.

“Les douaniers de la philosophie”<sup>27</sup> parecen no haber percibido con suficiente claridad que la historia del *logos* no puede quedar interrumpida en la filosofía de los griegos, como si los mil años de la omnipresencia histórica de Dios fuese una fruslería en términos conceptuales. Desde la perspectiva de Chrétien, la historia del *logos* no puede evitar verse envuelta con su cristianización, con su bautismo:

L’histoire de notre logos est aussi celle de sa christianisation. L’enjeu d’une telle philosophie, tirant profit au-delà de Heidegger des leçons même de Heidegger, est alors de laisser ce logos christianisé advenir lui-même à la parole.<sup>28</sup>

Entonces, el trazado fronterizo implica la irrupción de una presencia, la presencia de un evento que marca la historia e impide la normalidad del curso que había venido siguiendo. Ni siquiera es una segunda navegación, es, por el contrario, un cambio completo de rumbo que implica el evento crístico y la ascunción, con él, de la promesa, es decir, de una donación cuya plenitud en esta vida no puede ser realizada: si la plenitud de la promesa no puede ser realizada, la misma palabra que la invoca en su presencia posible quedará siempre corta con respecto a lo que en ella se anuncia. Sin embargo, pese a la cristianización del *logos*, pese a los guardagujas y aduaneros de la filosofía, la doctrina que nos propone Chrétien no nos insta a creer en una religión sellada por el evento de la encarnación. Más bien, se trata de un enfoque descriptivo de lo que va implícito en la *praxis* de la plegaria (cada plegaria es irreductiblemente única, porque aquí no se habla del rezo repitiendo de determinados contenidos canónicos, de letanías y cánticos preestablecidos, como tampoco de oraciones proferidas al caletre), más concretamente, en la actitud en la que se funda todo *homo religiosus*, abierto al más allá configurado por una promesa, promesa que, ceñida a la plegaria, se eleva “por enci-

---

<sup>27</sup> Ph. Grosos, “L’irreversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien,” *Revue de Théologie et de Philosophie* 135, no. 3 (2003): 224.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 232.

ma de toda imagen y concepto.”<sup>29</sup> Así, pues, “l’oeuvre de Jean-Louis Chrétien ne nous contraint pas à adopter une quelconque croyance. Il ne s’agit pas ici d’une” christliche Weltanschauung,<sup>30</sup> fundada sobre argumentos de autoridad y comunidades de interpretación de la palabra bíblica, pero sí se trata de pensar más allá del *logos grec*,<sup>31</sup> o, por lo menos, de manera distinta a los abordajes teóricos que desde él se proponen. Se trata de pensar el exceso que se anuncia, ante el cual la palabra siempre se halla disminuida, y por ello es siempre palabra envuelta por la propia *praxis* de una desmesura que enfrenta. Que no se conmine a entrar bajo la bóveda de una visión cristiana de mundo no significa, empero, pensar como si esa visión no hubiese existido en los anales de la filosofía, que su influjo no se haya sentido en la tradición del pensamiento, que la perspectiva de Dios nada haya aportado a la del hombre.

Justamente es el exceso de esa doctrina lo que Chrétien desea pensar, sin por ello militar en la canónica cristiana, es precisamente eso que al pensamiento abate porque no se deja atrapar como un ente mundano, obligando así al pensamiento a no detenerse jamás dentro de los márgenes de una finitud en que lo Otro se anuncia. Si lo que se anuncia es un exceso, todo lo que se enuncie acerca de él, desde aquí, será por definición, con respecto a él, un defecto. Con defecto se responde al exceso: aquello que es del linaje del milagro, de lo inesperado, de lo repentino, eso que rompe con los marcos de comprensión consagrados haciendo de la humillación gloria y de la gloria humillación, convirtiendo los cadalsos mundanos, la cruz, en altares atentos a otro mundo, a otro tiempo (*stat crux, volvitur orbis*), implica una desmesura a la cual

---

<sup>29</sup> F. Díez Fischer, “La Plegaria como Protoinstitución,” en: *Perspectivas investigativas sobre el pensamiento de san Buenaventura de Bagnoreggio y otros estudios*, ed. J. C. Barrera y Fray L. F. Benítez A. OFM (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2018), 400–437.

<sup>30</sup> Grosos, “L’irreversible excès,” 239.

<sup>31</sup> *Ibid.*



el concepto atiende, mas no comprende del todo. Lo anterior no hace sino confirmar nuestra fragilidad, nuestra debilidad y nuestra incompletitud. Pero no es en términos fenomenológicos esa fragilidad un *échec*,<sup>32</sup> pues es ella, la fragilidad, constituida desde el exceso, comprendida desde éste, la que se encuentra al interior de una dinámica perpetuamente renovada: la de tratar con el exceso, la de dotarse de voz para alcanzar lo inalcanzable, constituyéndose entonces la fragilidad (la finitud) a partir del conjunto indefinido de abordajes elaborados sobre ese exceso. El poder de la palabra que nada atrapa, confisca o hace suyo se yergue sobre sí mismo hasta el punto en que la misma palabra se convierte en ese acto performativo por el cual nos re-hacemos a nosotros mismos, en nuestra *penía* y nuestra indigencia. El *homo indigens* no escapa de su *paupertas* inexorablemente inscrita en la plegaria, su pobreza es una pobreza siempre presente, pero enriquecida en la articulación viviente, somática y espiritual a la una, que nos devuelve a nosotros mismos, renovados en la performatividad de la plegaria. Un *homo renatus*, aunque siempre indigente, renueva su subjetividad en el recuerdo mismo de su indigencia, cuya palabra recoge las viejas miserias, uniéndolas a las presentes, ofreciéndolas a un consuelo eventual, del cual, sin embargo, no hay garantía. El porvenir se imbrica en estos tiempos que la plegaria une en su cuerpo, es decir, la indigencia se sabe nunca contrarrestada, nunca anulada, nunca disuelta, por lo tanto, el porvenir es también de la plegaria, que lanza al mundo la precariedad de la existencia.

### **La huella de la plegaria: protología y escatología inciertas**

La auto-renovación antropológica no culmina en la calle ciega de una historia acabada, ya que la relación entre el *vetus homo* y el *homo*

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 234.

*novus* es díscola, no *ad interim*, sino *ad perpetuam vitam*. Abierto al tiempo, el hombre se hace a sí mismo en esa indigencia que aguarda más allá del tedio de las horas, por eventos y auto-revisiones que permitan una reprobación del hombre que se es, enfilándose así a esa noche de lo que aún no es. Si la plegaria es hábito, lo será a condición de no dormir sobre una reiteración monótona de sus enunciados, a fin de que su magro sostén, el *homo religiosus*, habite verdaderamente de la agonia que corre entre el vivir y el morir espiritual, esto es, entre el vivir muriendo y el morir viviendo, sin renunciar jamás a las indefinidas resurrecciones espirituales que hacen de la cruz la enseña de una fundación que está en la base de semejante movimiento, pero fundación que no deja atrás una dinámica que la conduce más allá de la paralizada, estática, característica de los fundamentos: “toda plegaria es ‘reproducción posterior como habito propio actualizado’ (Hua IV, 269).”<sup>33</sup> En ese proceso de “repetición o más bien de ‘ejercicio’ como proceso de fortalecimiento y constante reactivación de una posesión habitual, la plegaria permite continuar fundando originalmente de nuevo al hombre religioso.”<sup>34</sup> No obstante, cualquier fundación se inscribe dentro de una determinada historicidad, cultura y tradición, no habla desde el punto de vista de Sirius, porque ni siquiera, en términos creyentes, el Absoluto se ha resistido a la prueba del tiempo.

La plegaria continúa viejas plegarias, personales y comunitarias, la plegaria se autoconstituye en un horizonte viejísimo de plegarias en las que el hombre se ha narrado desde sus más profundas miserias invocando el nombre de una redención siempre posible, fuera de la historia, pero obrando en ella: siempre posible, pero ni obligada ni segura, que en esta dinámica oracional las certezas están de más, pues con la afirmación de la certeza la plegaria se dispararía como tal. Intencionalidad

---

<sup>33</sup> Citado en Díez, “La Plegaria como Protointitución.”

<sup>34</sup> *Ibid.*

sin cumplimiento intuitivo van de mano de la plegaria, pues ella atiende no a lo propiamente entitativo, sino a aquello que se hurta a cualquier determinación óptica, como tampoco cubre de conceptos el elusivo destino al cual vuelve su mirada, mirada envuelta en oscuridad, mirada que no se sabe correspondida, ofertorio entregado sin la garantía de una respuesta. Una liturgia del dispendio se apodera de la palabra que entrega un montón de indigencias en la plegaria. El acto intencional que la anima es, ante todo, íntimo, revestido por las indigencias de un sujeto que no sabe sino hacerse cargo precariamente de sí mismo dando la palabra a la palabra misma, ésa que lo constituye en una reformatión incesante dentro del tiempo. La plegaria no está desprovista de intención, no es una intención vacía porque no encuentre cumplimiento intuitivo ni porque el concepto que daría cuenta de aquello a lo que se enfila se le escabulle. Dios sería el nombre de ese exceso al cual se refiere una intencionalidad cuyo cumplimiento raya en la penuria. Asimismo, lo que en la plegaria el orante solicita no está domesticado por una indigencia a la que irremediamente se dará respuesta. Ni bien se “ejercita” la plegaria, en ese mismo momento sólo hay espera y escucha, espera de aquello que (acaso) vendrá y escucha, en principio, de una subjetividad volcada a decirse desde sus entrañas, pero también a desdecirse desde ellas:

Derrida termina por confesar que toda oración auténtica es en última instancia una oración de imposibilidad, una oración del don. En términos fenomenológicos, esto significa que la plegaria se ocupa de lo que está siempre por venir, de lo que, absolutamente y sin pruebas claras de éxito, avanza sin llegar nunca,<sup>35</sup>

porque está fuera de la dinámica de los contratos y del comercio, del toma y daca, de los pactos y de la juridicidad que éstos invocan. La plegaria es un texto de insuperable asimetría: hace de la palabra liturgia de

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

la pobreza, donación de sentido a esa intimidad que se renueva en la misma indigencia empalabrada, infinitamente empalabrada, sin término ni fin, pero también sin el coronamiento seguro en una gloria.

Apostando con el exceso al que se dirige, la plegaria cumple con sus propios excesos semánticos, quizás con violencias sintácticas, tal vez adosando paradojas para intentar hablar de lo imposible, llevando el lenguaje al extremo de sí mismo, punto en el cual el mismo lenguaje prefiere callar modestamente, abrazado en el límite por su propia impotencia. Eso sí, toda la dinámica se encuentra marcada inalienablemente por una finitud que es su límite. La plegaria es, pues “performativa,”<sup>36</sup> se remite a un “destino incierto,”<sup>37</sup> se ciñe a un exceso efímero para poder entregarse a ese exceso inefable ante el cual su portador se desnuda, aunque portador y plegaria sean en esencia una y la misma realidad. La liturgia de la palabra, el ensalzamiento de la palabra que aguarda por la Gracia, el tropel de violencias que merece el lenguaje para ser (in)adecuado a aquello que prescinde de él se justifican en la medida en que su obra se dirige a un continuo elusivo: el hombre se reinventa en la palabra que se inventa en una plegaria que pone de nuevo en juego la herida de una indigencia. Nada más alejado a esta herida que la autosuficiencia antropológica, el lenguaje pagado de sí mismo, las esencias tecnificadas por las cuales nos apoderamos (hostilmente o no) del mundo. Indigencia, acicate de una refundación perpetua. Plegaria, el resultado del *perpetuum mobile* llamado “indigencia.” Mas el don de la plegaria, su exceso finito y la finitud de su exceso no obligan el don de una retribución que pacificaría la mortificación de la indigencia: traspasar el umbral de la plegaria hacia el ámbito de la Gracia santificante es ya ingresar al templo de una religión positiva. La plegaria se detiene en el umbral, no osa traspasarlo, aunque ella misma pueda ser calificada de

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

“protoinstitución” (*Urstiftung*) religiosa, recogida y transmitida por la tradición, y renovada, reelaborada y reactivada constantemente en su seno (*Neustiftung, Nachstiftung*).<sup>38</sup>

El hombre, desde esta perspectiva, no puede cesar de renovarse. Quien se niegue a ello, estará muerto para el mundo, pero, ante todo, para sí mismo. Tiempo e historia, continuamente vividos y, por eso mismo, activados, impiden el gesto de la renuncia. Las heridas tienen palabra en la plegaria, se desnudan en ella, la elocuencia de los discursos encubridores pueden perder, al menos por un momento, las banderas de la victoria, como pueden perderlas los discursos enfocados sobre todo en el mundo óptico. La teología de la cruz no significa solamente la renuncia divina a la propia omnipotencia, sino que señala a la finitud el camino a su propia composición endeble, restaurada una y otra vez, sin por eso completarse a sí misma en ningún futuro eventual, ni bastándose a sí misma porque se sabe superada en un exceso al que sólo se accede incompletamente en la forma de la oración o de la plegaria, más que en el concepto, desvinculado del orden de las promesas. Incluso puede aseverarse que la indigencia es de “tal calidad” que la misma plegaria debe antecederse a sí misma como plegaria, solicitando, como proto-plegaria, la fuerza para poder llegar a ser plegaria, plegaria ofrecida al exceso desde la fuente de la indigencia. Acaso solamente una entidad numinosa nos permita “rezar para que se pueda rezar”<sup>39</sup> (“dame, oh, Señor, la fortaleza para cumplir con una oración que esté a tu Altura”), cumplir con una proto-plegaria para poder llegar a formular la plegaria, pero esto no lo sabremos con certeza y, en términos filosóficos, poco importa saberlo, pues de lo que se trata es de mantenerse en los umbrales, en las fronteras y en los límites, porque somos ya siempre umbral, frontera y límite, es decir, herida que no se sobrepone a sí mis-

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

ma desde sí misma, únicamente indigencia que amerita un tú para poder decir profundamente la herida del yo.

Si la promesa ha sido formulada (si el ser es y está allí antes que toda pregunta por él), entonces la propia voz llega retardadamente a lo que ya ha sido anunciado; lo que se nos impone es ante todo y primitivamente la escucha, sin la cual no hay respuesta, sin la cual la palabra no llegaría a ser palabra. “Si parler c’est d’abord écouter,”<sup>40</sup> entonces la escucha es aquello que permite dejar la palabra a la palabra, aunque sea “en retard. Rendre la parole parlante,”<sup>41</sup> permitir a la palabra hablar, siendo respuesta, implica la necesidad anterior de prosternarse ante lo que es y su llamado como escucha del ser y de su llamado; en los términos de la cristianización del *logos* significa darse a uno mismo la palabra, permitir que ésta hable abriéndose justamente al exceso que la convoca, más que al ente, más que al ser identificado con un Ente determinado, apertura que la misma llamada instaura y que la respuesta, incapaz de darle cumplimiento en tanto que respuesta, atiende. No obstante, la fragilidad del incumplimiento deviene en autoconstitutivo debido a la *kénosis* involuntaria del sujeto ante el llamado excesivo. Quizás sobre esa apertura asimétrica entre llamada y respuesta se alimenta únicamente la finitud, a pesar de sus ganas de volcarse sobre el infinito aparente del exceso, pues nunca basta ninguna respuesta ofrecida al mismo exceso. Hay un déficit atravesando toda respuesta, aunque la respuesta sea carnal, entretrejida con el cuerpo y la sangre de quien responde, de quien se entrega a la palabra para dar respuesta a la solicitud del exceso, puesto que no existe sino voz encarnada, voz que es intrínsecamente cuerpo: “il n’est de voix qu’incarnée.”<sup>42</sup> Y es ese mismo déficit el que define la renovación de toda respuesta, la respuesta constantemente renovada, reformulada una vez, y otra, ante la promesa que repetidamente

---

<sup>40</sup> Grosos, “L’irreversible excès,” 229.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, 234.

nos da a la palabra: respuesta plena no existe, ninguna respuesta colma la solicitud previamente formulada.

### **Ausencia de una *réponse plénière***

Los textos de Chrétien “insistent sur cette absence, même chorale, de la réponse plénière, sur cette irrécouvrabilité de l’appel.”<sup>43</sup> Entre el exceso y el defecto se debate el hombre, entre su fragilidad y el reconocimiento de algo que, llamándolo, lo supera. Los enunciados transparentes del *logos* griego se contaminan por medio de la oscuridad de una cristianización inevitable: el presente aparece como continuamente desbordado, como si hubiese más dignidad en vivir para un tiempo que no sea sólo el presente. Lo que no está, lo no-presente, debe vivir en el presente, se alude a él no sólo en la posibilidad finita de autoproyectarse en lo no sido aún, sino en la apertura de nuestra finitud a sí misma gracias al perímetro inabarcable del exceso. Si esto es Dios, pues bienvenido sea. Si el llamado antecedente, si la promesa que procura una palabra continuamente rejuvenecida a mi propia voz es uno de los criptonombres de la divinidad, bienvenida la divinidad críptica y el propio rejuvenecimiento en la impotencia de una respuesta adecuada, por definición desfasada con el exceso: no puede haber ni pacto ni contrato de la palabra humana con el exceso que ha sido desatado inmemorialmente, con la llama previa del ser, que ilumina foscamente, que se retrae al dar asomo a su luz. Vivimos a media luz, en el desconsuelo de un fracaso que renovadamente nos confirma, pero no sabremos ser ni constituirnos sin esa luz perennemente melancólica y sin ese fracaso sobre el cual constantemente nos edificamos, pues es menos la fortaleza que la fragilidad la praxis que nos da la licencia de aproximarnos a la carencia que somos.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 233.

¿Qué se anuncia allí donde justamente nada se anuncia? Se anuncia un silencio en medio de los balbuceos de la plegaria que versan sobre un exceso. Pareciera que alguien escucha, porque nadie interrumpe la ordalía de la palabra que lucha consigo misma para encontrar ese silencio donde un Tú se abre a un yo sobre-expuesto. Si mi acto de habla es posible, lo es porque el silencio umbrátil que antecede a Dios o lo oculta para siempre permite *suo modo* mi propia palabra agobiada, agraciada, tomada por el tiempo, fracturada por sus percances. Esto es, entra en una dinámica dialógica: aun sin Dios me digo lo que Dios me diría y me lo diría sin ya ocultarme en la reiterada gama de mis discursos auto-justificatorios. Da la impresión, pues, de que la palabra puede inscribirse desde su intimidad porque hay otra intimidad que, al no interrumpirla, la acoge. Como don (*Gabe*) y tarea (*Aufgabe*),<sup>44</sup> damos la oración, entregamos nuestro yo más íntimo en ella, logramos al fin respirar de nuevo por ella. Sin la oración y su lucha interna por marchitar la pena, por ajar el agobio, por situarnos menos lejos de la alegría, sin la unicidad de cada acto por el cual invocamos los umbrales invisibles y al Tú no menos invisible de la escucha, sin el acto de dar gracias por la misma oración en la que vencemos gracias al diálogo con un Dios que puede no existir, el hombre se encontraría librado a la temible suerte de dejarse atrás a sí mismo. Y como esto último no es posible, so pena de engendrar infiernos no-escatológicos, no llegar jamás hasta sí mismo, no deshacerse de lo peor de sí mismo, de los autoengaños, de la soberbia de una voluntad omnipotente que sólo sabe herir y ser herida, el destino del hombre parecería permanecer alejado por completo de sí mismo, porque el diálogo con el umbral invisible en que podemos ser genuina y francamente nosotros mismos se ha extinguido.

---

<sup>44</sup> Chrétien, "The Wounded Word," 164.



No estoy seguro si el hombre es una criatura eucarística, como ha dicho Chrétien que ha escrito Filón,<sup>45</sup> pero sí lo es en el sentido de que el pan de vida tiene una esencia comunitaria, en que el otro puede ser el tú que me lleve también a mi propia revelación, casi tanto como el umbral brumoso que antecede a Dios, donde eventual y puntualmente me autodiscerniré de una manera categórica. Mis actos de habla ante lo invisible, mi oración que es mi propia palabra y la de nadie más, me llevan, en la palabra ordálica, el diálogo y el silencio, hasta el umbral donde mi propia automanifestación sería como el resultado de una permisión primera y precedente, salutífera sin salvación eterna, llena de una Gracia evacuada de Dios. Mi distancia equívoca entre mi yo y mí mismo se salvaría merced a la puesta en obra de una sinceridad oracional fundada en su unicidad, y por ello irrepetible con la boca abierta o cerrada, pero a su vez la reducción de semejante distancia no puede darse el lujo de obviar el itinerario, la apelación o el llamado al otro, sin cuya presencia, invisible, ausente, tejida por el silencio o en la voz de múltiples demoras, no hay posibilidad de retorno. En términos creyentes, mi triunfo sobre mí pasa por la prevalencia de Dios sobre mis fracasos, pérdidas, ausencias, negación de hospitalidad, por la falta, en suma; en términos meramente oracionales, de una plegaria que busca en su otro el *iter* de una *epistrophé* sedienta del desahogo en virtud de una determinada tribulación, o sea, la *lex orandi* también busca su otro, aunque el ejercicio de palabras y pausas le entregue el sosiego de un horizonte lleno de silencios, donde insertar la propia palabra representa más la anuencia a un diálogo que su simple y pura negación.

Entre estos descontentos la palabra herida practica sobre sí el juicio sumario del Decir, del poder decir, del decir a alguien, aunque allí, en el extremo de su instante, en el extremo judicial de una palabra que se prueba a sí misma, que se justifica a sí misma, tal vez no exista nada,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 173–174.

ni siquiera el vacío, parafraseando a Borges. Que detrás de las Altas Puertas no haya nada no intimida a la palabra expresada en sus umbrales. La palabra cobra, en y por la asimetría que la envuelve, una modalidad despegada del concepto y del ente al que se adecua. La palabra no habla de, no entra en la intimidad de, sino que intenta hablar desde fuera desde ella misma, como si la más propia intimidad proviniese de la más completa extimidad, porque la palabra sabe que no se basta a sí misma al tener a la vista la antecedencia del exceso, por consiguiente, la alabanza surge como intento de la palabra insuficiente, de la voz tomada desprevenida por el asalto de lo inesperado:

La louange est ainsi la modalité la plus authentique de la parole, c'est-à-dire de la réponse . . . Cette parole est alors intimement parole de philosophe et, paradoxalement, son modèle le plus authentique devient celui de la prière.<sup>46</sup>

La palabra herida es su propio extremo, es su propia ordalía, es un decir oracional arriesgado a justamente eso: salir de sí para decir; salir de sí para desdecir nuestras convicciones más arraigadas, salir de sí para que la herida sea oída por otras heridas, para que la oración sea el *Verbum* que encarna la herida, para que la ordalía de la palabra-plegaria se someta a la oscuridad (siempre imposible) de un Dios y a la oscuridad (siempre posible) de un lector. Pero, ¿por qué la plegaria parece casi una condición antropológica, una constante del ser humano que vacía su corazón en esas ocasiones donde la coyuntura nos coloca de cara agónica ante nosotros mismos, en enfado con el mundo, bajo el rigor de una ley decepcionada? Mi palabra, mía, única, irreductiblemente última, la *haecceitas* de mi palabra es el clamor puro de una solicitud cuyas altas murallas debilitan su ímpetu. Aun sin continuar la exhortación de Jesús, la oración lleva consigo esas tres posibilidades que son sólo búsqueda de la moción de un corazón tomado por la inquietud: “petite

---

<sup>46</sup> Grosos, “L’irreversible excès,” 237.

et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis.” El hombre mismo, en su extravío, se convierte él todo en plegaria, él todo, con su cuerpo y su alma inescindibles, se convierte en su propia respuesta. Respuesta pobre, frágil, depauperada, porque plegaria “deriva del latín precaria, forma neutra y plural del adjetivo *precarius*, que significa precario, pobre, obtenido a base de ruego y súplicas.”<sup>47</sup>

¿Pero no debemos advertir que ya de antemano, antes de que la plegaria se fije en la forma del llamado, antes de que la palabra adquiera el germen de una oración, una predonación se ha favorecido, o hemos presumido que una predonación nos ha preexistido, ya siempre preexistido? Es como si la esperanza de ser escuchado caminase de la mano con esa predonación, sin la cual la plegaria misma gemiría una imposibilidad constituida *a nativitate*. Parece que las cosas van justamente al contrario: sólo si un mínimo de predonación, sólo si una palabra viejísima nos ha antecedido tal vez antes que la memoria y los rigores del tiempo es que la plegaria es posible, es que el llamado es viable, es que la llamada simplemente llama. El pedir, buscar y llamar oracional remiten a una voz que no le pertenece, antecediendo ella el horizonte que se abre en la plegaria: una precedencia, una donación, una generosidad predonadas son el invisible horizonte de posibilidad del horizonte que se despliega en la plegaria, y del hombre, en su desolación, que en ella se manifiesta. Las autarquías han quedado exangües en el camino o han desandado sus altos linajes antropológicos. Aquí no hay, por de pronto, suficiencias, sino vulnerabilidades, entidades más fundadas en su vulnerabilidad que en su fortaleza, más en la potencia que en el poder, más en la dermatografía legible del propio cuerpo, transformado por la misma plegaria, que en la afasia salmódica de ritmos monótonos que se suceden a sí mismos sin demasiadas variaciones.

---

<sup>47</sup> Díez, “La Plegaria como Protoinstitución.”

El tránsito de la plegaria sin el Dios revelado es *semper y nunquam*. Siempre llamado al llamado, siempre convocado a la oración, siempre suscitando en sí la plegaria destinal, cuya meta puede residir en únicamente la plegaria. Como hemos dicho, esta fenomenología no quiere sino llegar al umbral de Dios escrutando el *fundus arcanus* del hombre que llama. Escribe Flórez acerca de san Agustín, que aun en el encuentro con Dios, este encuentro no le será todavía demasiado encuentro—saturación del encuentro—como para no seguirle buscando.<sup>48</sup> El llamado de la plegaria sostiene a veces toda una vida; quizá en el “quiero” inscrito en el *quaero* (en el amar implícito en todo buscar), en la pasión propia del deseo que solicita su propia quietud, imposible quietud (*donec requiescat in te*), no exista sino una desproporción entre lo ansiado y lo encontrado, pues el deseo sobrevive a cualquier posesión finita, pero es un hecho que tras las líneas de ese *quaero*, de ese *pathos* y de ese amar existe un suplemento teleológico que anima el decurso del alma, convirtiéndose *a fortiori* en al alma del decurso. No podemos imaginarnos la llamada sin unas mínimas suposiciones: que ella va hacia algo, que despeja una respuesta, que me permite conseguir la pregunta exacta escondida por detrás de las preguntas imprecisas. La llamada llama, tal vez solamente se llame a sí misma, acaso sólo reduzca la desolación en el mismo acto oracional del llamar. Y quizás la ordalía de la plegaria consista en precisamente eso: en que la palabra sólo alcanza su trascendencia apenas en sí misma, en la belleza sintáctico-semántica del acto irreductible no en un ente al que habitualmente interpela y en él se interpela. La palabra herida está siempre allí, en los bordes afilados de sí misma, en la noche incapaz de amanecer, en la voz que ya siempre nos ha respondido, pero que, sin embargo, no hemos

---

<sup>48</sup> Cfr. A. Flórez, “*Mihi quaestio factus sum*. La pregunta del hombre por el hombre en Agustín,” en: *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano*, ed. I. Calderón (Bogotá: Universidad de la Sabana, 2008), 81–102.

aprendido a reconocer como nuestra respuesta más incontrovertiblemente íntima.

El hombre es un triunfo en este fracaso: triunfa oracionalmente, triunfa en la plegaria (la profiere en su indigencia) cuya respuesta desconoce (su fracaso). Y si fenomenológicamente la respuesta es atribuido al Dios de un gran relato, a las religiones de los textos, a una revelación enemiga de la razón, el fracaso llega al más alto ápice de su extremo: se mezcla con la teología, haciéndose un madero de fierro. Mas también, en virtud del desfiladero del extremo al que ha llegado en la plegaria, en la desnudez de su máxima nulidad, ¿no confiesa justamente en ese punto el orante, al confesar su más íntima impotencia, la presencia de un Dios, así sea del Dios que nunca ha de llegar para salvarnos? En esta fenomenología la redención, como se ha visto, se autoimputa como antropofanía, como discurso, alocución, alegato, ofrenda y perdón que se ofrece a un testigo, testigo capaz de comprender, y, comprendiendo, perdona.

Pero la redención de la que hablamos tiene que detenerse, de manera incontrovertible, ante las puertas que querríamos tocar, mas no tocamos, ante el Dios que nos protege de Su mismo rostro para hablarnos, pero que en efecto no nos habla, ante el milagro que revertiría el dolor agudo que es consecuencia de una obra de la naturaleza, pero que no nos consuela porque el milagro no nos es dado. Detenerse ante las puertas de una posible teofanía es también emigrar de una siempre posible e idólatra posesión de lo divino. Es además rodearse el creyente del terror de que su propio anhelo, de que su propio deseo oracional no se cumpla, que sucumba a una imposibilidad, que fenezca ante la posibilidad de una no-experiencia: de que las puertas jamás se abran, aunque éste sea el mérito—sin mérito—inscrito en cualquier plegaria. Es una fenomenología rodeada de puertas que no se abren, porque desea ser una fenomenología de los umbrales que nos acercan a lo invisible gracias a las heridas de nuestro cuerpo, de nuestra alma, de nuestra inte-

gridad antropológica. Ella reflexiona sobre la plegaria *qua* plegaria, de eso a lo que nos asoma la plegaria, de los muros que no caen bajo los cuernos de Josué, así como de toda la tribulación y la leticia que yacen bajo ella: la plegaria conduce nuestras expectativas, habla a unos oídos tal vez inexistentes, clama al Dios desconocido cuyas puertas podrían estar clausuradas de una vez y para siempre. La plegaria misma debería ser su propio sosiego, su propia dulzura en medio de la desesperación que la mece, su *tranquillitas ordinis* pese al desorden que la rodea y la desesperación que es su contexto. Su llamada pura quizás ni convoque ni interpele a nadie; su interpelación de la misericordia tal vez ni siquiera consiga las puertas teologales de un consuelo que se abre para ella. Sin embargo, el que hace plegaria se va haciendo en la plegaria, va siendo ella misma, se desnuda ante sí mismo practicando algo así como una auto-exomologesis, sincerando los fondos anímico-corpóreos que lo llevan a pesar de todos los pesares a dar gracias porque algo se ha desocultado en una fórmula oracional que ha redimido—suturado, cicatrizado, sanado—acaso sin Dios, acaso en la más absoluta ausencia de Dios, tanto la carne viva desde la que habla toda plegaria, como la sangre que entinta el manuscrito en el que describe sus adentros.

¿Somos entonces naturalmente teologales aunque Dios se rehúse a presentarse ante nosotros, aunque nosotros mismos podamos ser aparentemente sin su presencia? No lo sé. Pero la plegaria, incluso en la impotencia en que nos revela, nos conduce más allá de nosotros mismos, nos lleva hasta las puertas del perdón por el propio ensoberbecimiento, es capaz de colocarnos *in via* hacia el horizonte de una redención que nos debemos. Nuestra liturgia sin Dios nos lleva lejos, lejos de nosotros mismos, de nuestras más íntimas creencias, creando un nuevo cielo y una nueva tierra de residencia donde reposen, así sea transitoriamente, las transformaciones del hombre nuevo por obra de la plegaria, de la *lex orandi*, de la unicidad del verbo con el que nos debemos al Dios inexistente, que, incluso en su inexistencia, obra en nosotros por

medio de una plegaria que le debemos. Tal vez no necesitemos un Dios para la redención, tampoco para salvarnos, sólo para dar un vago inicio a lo que únicamente podría salvarnos y redimirnos, residente en nosotros, la semántica de una oración que no tiene por qué dejarnos indemnes. La oración al Dios desconocido, al Dios inexistente, al Dios “virtual” tal como lo adjetiva Chrétien, no tiene por qué resultar en una oración virtual, como si no perteneciese ella al orden religioso. *A contrario*, Chrétien cree que es una plegaria real, perteneciente al orden religioso, detrás del cual hay un “Tú” (virtual, ausente, inexistente, cuya escucha desconocemos) que constituye la esencia de la religiosidad:

Supervielle, in his *Prière à l'inconnu*, speaks to a god whose existence he does not posit and who may or may not be listening—he does not know:

How surprised I am to be addressing you,  
My God, I who know not if you exist.

Nevertheless, this prayer to a virtual God, whatever religious or poetic appreciation one might have for it, is not itself a virtual prayer, but an actual and real prayer, and this poem belongs properly to the religious order, with the virtual character of the God to whom it says “you” constituting a moment in the meaning of its religiosity.<sup>49</sup>

Es real, independientemente de la existencia o inexistencia de Dios, ésta es la gran paradoja, porque la plegaria nos dona una voz, nos presta un silencio, para que ni nuestra voz ni nuestro silencio se encuentren por completo desamparados. El desamparo se ampara, tal vez inútilmente, al interior de la voz y del silencio. Voz y silencio son insignias del desamparo, allí donde todo lo real, lo verdaderamente real, lo invisible, ha devenido desierto alimentándose de su propia erosión. Sólo un Dios, que ha muerto, podría salvarnos. Pero la plegaria menos atañe a Dios que al hombre desde la óptica fenomenológica de Chrétien. Qui-

---

<sup>49</sup> Chrétien, “The Wounded Word,” 147.

siera nuestro yo ser llamado “tú” por ese “Yo” antiquísimo cuya realidad evanescente es el horizonte de la plegaria. Señalado por una vocación, el “tú” se sabe vaciado por una mirada solicitante: no hay aquí sujeto, sino constitución de sujeto en su propio vaciamiento, en el peregrinaje de una noche kenótica en la cual se puede hablar a quien no existe. A veces únicamente tenemos noches, noches que nuestra noche cruza, mientras que la palabra acerca de Dios es el único consuelo que nos queda, como un guindajo entre los labios. Deseamos el “tú” en ese “Yo,” pero aun existiendo el “Yo,” no hay ninguna obligación en el “Yo” de llamarnos “tú.” Hay una modificación en el remitente del mensaje, independientemente de su recepción de parte del destinatario,<sup>50</sup> a lo mejor el remitente mismo consiste en el destinatario del acto de habla por el cual uno y el mismo se modifica interiormente al dejar salir en ásperas palabras una falta hasta entonces inconfesable. Pero entre él y su sí mismo, entre él como remitente y él como destinatario se ha producido una alteridad, un acto de alienación que purga el suplicio mediante un acto que no es en principio elaborado en función del mismo remitente.

### *Vulnera mea non abscondo*

Que quieras que no, el remitente se abre en la plegaria hacia sí mismo cuando lo hace hacia Dios, o hacia sí mismo aun cuando desespere de la existencia de alguien que acogerá las palabras del suplicante. Desde sí mismo hasta sí mismo a través de Otro: ésta parece ser la estructura de la plegaria que habla desde las profundidades del pecado por mediación de una rectitud que quiere poner ante la luz la inquietud de una falta que no nos deja en paz ni a sol ni a sombra. Pero el acto de decir exige algo solamente, que la palabra dirigida a lo invisible, en su u-

---

<sup>50</sup> “The Word affects and modifies the sender, and not its addressee.” *Ibid.*, 153.



nicidad, saque a flote con los términos justos la rectitud del sujeto que hace oración: a la *haecceitas* del orante corresponde la *haecceitas* de la plegaria. Estamos de acuerdo con Chrétien, a la oración no subyace el *logos* apofántico<sup>51</sup> que coloca a un ente bajo la luz, aclarando su esencia e intersticios, sino una rectitud expresiva que intenta desalojar al pecador de una condición de pecado que tampoco por sí solo puede absolver, pues no está seguro ni del Dios invisible ni del perdón del ofendido. A menos que sea él mismo el deudor de sí mismo, es decir, a menos que la herida del pecado haya sido autocausada. De allí, entonces, que el llamado, la interpelación y la demanda, aunque ofensor y ofendido sean el mismo, tampoco pueda prescindir de la estructura aliena del diálogo, de la estructura por la cual la plegaria entrega una herida en la rectitud de un acto expresivo. ¿La sinceridad expresiva nos salva? Tampoco lo sé. Pero nos vacía, evacúa en alguna medida el mal que ha lacerado nuestros sueños, devolviéndonos a la condición más humana y cordial de que las faltas pueden aliviarse mediante ese don que nos hace seres oracionales, seres de plegaria, seres agónicos en y por la plegaria, en la cual intentamos sacar fuera de nosotros con sinceridad expresiva, en situación de alteridad, como un testimonio ante testigos, un aguijón que debemos aprender a empalabrar de acuerdo con la oración que le es pertinente, y no con otra, empalabrar el dolor que lo suscita, y no otro, aprender a llorarnos ese lamento único, y no otro. Oigamos a Girondo:

Llorar a lágrima viva. Llorar a chorros. Llorar la digestión. Llorar el sueño. Llorar ante las puertas y los puertos. Llorar de amabilidad y de amarillo. Abrir las canillas, las compuertas del llanto. Empaparnos el alma, la camiseta. Inundar las veredas y los paseos, y salvarnos, a nado, de nuestro llanto.

---

<sup>51</sup> "Aristotle, in a celebrated line from his *De interpretatione*, affirms that 'prayer is a logos but is neither true nor false', it is not logos apophantikos." Chrétien, "The Wounded Word," 154.

Asistir a los cursos de antropología, llorando. Festejar los cumpleaños familiares, llorando. Atravesar el África, llorando.

Llorar como un cacuy, como un cocodrilo . . . si es verdad que los cacuyes y los cocodrilos no dejan nunca de llorar.

Llorarlo todo, pero llorarlo bien. Llorarlo con la nariz, con las rodillas. Llorarlo por el ombligo, por la boca.

Llorar de amor, de hastío, de alegría. Llorar de frac, de flato, de flacura. Llorar improvisando, de memoria. ¡Llorar todo el insomnio y todo el día!

Limpiar el hondón del alma, calarnos de nuestra íntima verdad, lavarnos en las plegarias, abrevar de nuevo de la vida y del tiempo una vez que hemos removido aquello que ha detenido tiempo y vida; cuánto de apófansis hay en esta vía purgativa de las propias faltas es algo que desconozco, pero semejante fenomenología prefiere permanecer *ante ianuas*: ante las de Dios, ante las de la verdad óptica; cuidando de estudiar la plegaria proferida, la que se hace con la boca abierta o con la boca muy cerrada, la que anuda vocablos *ad extra* con la rectitud lúcida de algo insufrible (que no puede disolverse en las letanías ya conocidas, en las oraciones consagradas, en las salmodias recetadas), la que anuda palabras *ad intra* en silencio, con similar rectitud, con semejante agonía. Que aquí haya en ciernes un giro teológico, tal como comenta Janicaud, es algo a lo menos discutible. Hay, sí, sin lugar a dudas, un orante, la plegaria, la alusión a un Dios todavía posible y a la parresía<sup>52</sup> nacida de una herida honda, muy honda, y que debe ser expuesta, completamente expuesta, así lo expresaba san Agustín: *ecce, vulnera mea non abscondo!* Pero las heridas, y las plegarias que de ellas puedan despuntar hacia lo invisible, no se encuentran reservadas ni a los creyentes ni a los no-creyentes, quienes aprenden, ambos, a hacer su plegaria haciendo *su* propia plegaria, viviendo del acto de habla que expresa en la uni-

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 159.

cidad de la plegaria, equivalente a la unicidad del sentimiento que en ella se contiene, reserva y expone.

La plegaria ni guarda ni se reserva, pues es la expresión única de un darse sin reservas ante quien (para el creyente) se entregó sin reserva alguna, y de un darse sin reservas (no-creyente) como reconocimiento de un yo cuya soberanía, tan vieja como monótona, ha sido finalmente depuesta; en esto consiste, para decirlo en breve, siguiendo el concepto que Marion ofrece en torno al *adonné*, la *diminution of the self*, la *diminutio ipseitatis*,<sup>53</sup> la disminución del Yo y de la Ipseidad trascendentales. Basta la oración, basta la plegaria, basta la *murmuratio* o el silencio atormentado para saber que uno no dispone de uno mismo. A veces, la plegaria es el silencio. Otras, solamente somos, enteramente, plegaria. Evidentemente, no caben aquí los atributos ceñidos al Dios de la Revelación, ni la definición siempre imposible de su esencia (salvo la definición que Él da de sí mismo en el Éxodo); no, no se trata del abordaje de una religión en particular ni del Dios alrededor del cual ella gravita, antes bien, nos encontramos a mucha distancia de la doctrina de la revelación y del Dios de la *metaphysica specialis*. Si a esto se le quiere llamar teología, pues adelante quienes se apresten a militar en esta concepción con Dominique Janicaud, sin embargo, las preguntas de Kosky a este respecto son bastante elocuentes y contienen *in nuce* una respuesta negativa a la cuestión que nos apremia: ¿es teológico el ensayo de Chrétien porque describe la experiencia de la plegaria? Da la impresión de que la respuesta es negativa, pues la descripción de Chrétien se funda en la experiencia vivida de la plegaria, la experiencia viva de quien ora, cuyo producto es la plegaria, más allá o más acá de los trazos específicos—dogmáticos—de la teología revelada, puesto que se trata de saber si el hombre religioso es posible, independientemente de la existen-

---

<sup>53</sup> J.-L. Marion, *In Excess. Studies of Saturated Phenomena* (New York: Fordham University Press, 2002), 45.

cia de religiones positivas o de las respectivas teologías reveladas. El hombre, ¿puede ser *per se*, allende *ethismos*, tradiciones y revelaciones, *homo religiosus*, dando luego forma positiva a la dinámica existencial que lo pone ante las puertas de la religión efectivamente existente?

En el ensayo de Chrétien, desafiliado de un credo de máximos, de una liturgia específica y de una axiología determinada, lo que está en juego es la posibilidad de la existencia de un hombre religioso, precediendo su absorción dentro de un conjunto de creencias y ritos específicos, apto para asomarse en la descripción del puro llamado de la plegaria, del puro llamado del orante, en el borde mismo de una religión posible, como si ésta fuese una dimensión inescindible del ser humano. Con ello también esa misma descripción nos coloca al borde ya no solo de la liquidación del auto-ensoberbecimiento y de la soberanía del *ego*, sino que éste muestra una dependencia vulnerable frente a ese algo, invisible, ante el cual se convierte en súplica. No deriva el ensayo de Chrétien en mera teología ni porque cite a teólogos ni porque elucida la experiencia de la plegaria. Así, en este sentido, se pregunta Kosky:

Is it theological because it cites recognized theologians? Is it theological because it is describing the experience of prayer? It needs to be emphasized that this essay puts forward no doctrine or pronouncement about the existence, the essence, or the attributes of God. Instead, the essay claims to be a description of the lived experience of prayer, an experience that is perhaps not shared by everyone but that is nonetheless testified in certain cases.<sup>54</sup>

Finitudes en juego, cada una en su propia especificidad, entregan a Dios, a lo desconocido, las unicidades de su voz: entregan sus mundos internos en ella, no el mundo de afuera, no el mundo objeto de una

---

<sup>54</sup> J. Kosky, "Translator's Preface: The Phenomenology of Religion: New Possibilities for Philosophy and for Religion," en: Janicaud *et al.*, *Phenomenology and the "Theological Turn,"* 117.

intencionalidad, sino un mundo desvelado, que quiere borrar de sí hasta sus más desleídas sombras “in the incandescent clarity of the supplicating voice.”<sup>55</sup> Desde la óptica de Chrétien, en la plegaria hemos entregado a Dios algo que Él no poseía, quizás algo que le era desconocido (así como desde la perspectiva de Lacoste algo suma la historia del mundo al ser de Dios que ha encarnado: nosotros no tenemos que aprender de Dios cómo morir, antes bien, es el morir lo que Dios ha aprendido del ser humano; en otras palabras, Dios aprende del hombre lo que significa la distancia que éste guarda con respecto de Él, sintiendo como hombre lo que esa distancia en éste implanta, una agonía, la agonía propia de una *vita mortalis* que querría para sí algo más que la mortalidad de la vida; así, pues, “agony has a place in the Absolute itself”<sup>56</sup>). En la agonía, Dios ha asumido para sí lo que hubo reservado a la criatura, pero hasta el exceso de la cruz. ¿Sabe el ser de Dios luego de las tribulaciones padecidas en el mundo algo más que antes de ellas? Sí, las sabe, las tribulaciones, en su propia carne, en la verdad de su propia carne, que no es capaz de mentirse a sí misma en la afección del dolor, en el ultraje de la tortura, en la somática del hambre y de la sed; por eso mentir no sabe la carne, exclama Henry, ni puede, por la inmediatez a sí de su propia presencia, de su propia Vida, del *Logos* de la Vida.<sup>57</sup> La criatura eucarística puede donar algo que ni siquiera la omnipotencia habría guardado para sí: la unicidad de la plegaria, el acto por el cual se da gracias, el espíritu librado de la conturbación por medio de las palabras oracionales. Si somos rigurosos, además, si la creación no está cumplida de una vez y para siempre, si las causas segundas son causas de algo, si desde ellas alguna novedad es posible, así sea de forma negativa, entonces no todo terminó en la consumación de Cristo so-

---

<sup>55</sup> Chrétien, “The Wounded Word,” 174.

<sup>56</sup> Schrijvers, *Ontotheological Turnings?*, 47–48.

<sup>57</sup> Cfr. M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca: Sígueme, 2001), 332.

bre su cruz. Los padecimientos mismos que Él no sufrió son los exvotos que hay que ofrecerle para que el cumplimiento total de la redención llegue a su término: Pablo, explica Henry en *Encarnación*, ofrece sus propios sufrimientos (como los ofrecería todo sufriente) como sufrimientos que todavía le faltaban al cuerpo maltratado de Cristo.<sup>58</sup> Liba Cristo, como si le perteneciera intrínsecamente, de los sufrimientos ajenos que su propio cuerpo de carne no ha padecido, guardando en sí el sufrimiento carnal de todos los vivientes, los idos, los presentes y los por venir. Todo pertenece a Dios, asevera Chrétien, menos el acto por medio del cual damos gracias, sea por cualquiera de las funciones que la palabra pueda ejercer, bien discurso, bien canto;

Philo the Jew made man into a “Eucharistic” creature, a creature whose most proper act, the one integrally its own, is to offer thanks, since all that could be offered to God already belongs to him, except the very act by which we thank “with whichever of its appointed functions the voice may exercise, be it speech or song.”<sup>59</sup>

Cualquier religión histórica, cualquier religión positiva se encuentra más allá del umbral de lo que permitiría la descripción fenomenológica—universalista—de la plegaria, activada mediando la voz desnuda (“the voice is truly naked”<sup>60</sup>), el cuerpo desnudo, una totalidad humana desnuda en dirección hacia un Otro, invisible, no-responsorial, seguramente silencioso. Sentimiento, invocación, súplica, llamado, la plegaria (individual o comunitaria) no corre hacia seguridad alguna, y sin embargo descarga la singularidad plomiza de un determinado corazón, como si ella fuese un don a pesar del desierto en que despliega su soledoso itinerario. Cuando se hace comunitaria se dirige a ese Otro en nombre de quienes ya no están, presta su voz a la voz de quienes ya no

---

<sup>58</sup> *Cfr. ibid.*, 325.

<sup>59</sup> Chrétien, “The Wounded Word,” 173–174.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 161.

se encuentran entre nosotros. Incluso la plegaria individual habla por los otros, por quienes ya no hablan, por quienes han dejado atrás, muy atrás, la inquietud por lo invisible (“No one prays merely for himself, and the collectivity also prays, also speaks for those who can no longer or can not yet speak. It speaks for those who are absent or who have disappeared . . .”<sup>61</sup>). La oración se hace testimonio de quienes ya no están, de quienes no estando reiteran con quienes aún están la economía de una promesa, la liturgia de lo invisible, la economía de la redención. Los ausentes son tan reales como ese mismo Dios cuyas puertas pueden permanecer cerradas para siempre al orante. La posibilidad de un presente convertido a la plenitud en un futuro último y de un tiempo sin tiempo se citan en la plegaria de los presentes en nombre de los ausentes, así como se dan cita en los presentes que aún no han llegado a la edad de la plegaria.

### **Responsorio sin *logos* apofántico: la plegaria—como la fe—es sin pruebas**

Los ausentes están aún vivos en mi voz, que los habla sin autorización ni prohibición, simplemente los habla, como los cirios anónimamente encendidos en un altar, ellos ingresan en la plegaria, en la voz explícita del orante o en los silencios a los que toda oración debe atender para doblegar la belleza de la palabra en el cadalso de su propia entrega. *Gratias agere*, evento único, tan único como el acto del habla por el cual la unicidad de la plegaria nos descarga por fin de nosotros mismos (y Dios de su a veces absurda omnipotencia). Asistimos a un doble abajamiento, a un geminado vaciamiento, el del sujeto de la Modernidad, lo único que queda en pie luego de la reducción cartesiana, el del Gran Sujeto Ante-moderno, Dios, cuyo predicado “todopoderoso” no aparece ya como apto para escudriñar las mociones que se desprenden de

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 170.

una antropología de la plegaria. Asimismo, ésta, la plegaria no será ni verdadera ni falsa, no será una predicación de carácter veritativo, como bien dice Aristóteles, pero no por estar fuera de los apriscos de la verdad-falsedad se encuentra impedida de practicar crecimientos humanos, antropofanías, autoconocimientos, sinceridades, convulsiones de la intimidad que ya no la dejarán ilesa, en una palabra, no sólo el privilegiado *logos apophantikos* es transformador, también lo será el régimen de los afectos, las tonalidades afectivas, los sentimientos y suma y sigue. Pero tampoco el *logos* apofántico se halla blindado en contra de la coloración afectiva, como si el hombre estuviese de cara a aspectos dicotómicos de sí mismo, como si la revelación epistemológica estuviese congelada afectivamente y como si la revelación patética se sumiese en el cero absoluto del propio conocimiento (como si el asombro o *thauma* aristotélico no contuviese en sí tanto un talante afectivo ante lo real y a su vez un impulso llamado a abordar gnoseológicamente lo real).

No obstante, si la dual *kenosis* ha evacuado los altos suburbios que nos gobernaban desde antiguo, y desde no tan antiguo, entonces el modo por el cual la plegaria, de un lado, llega hasta sus murallas colindantes, el modo, por el otro lado, por el cual las rebasa, significa para el creyente que su Dios puede contener en sí novedades, recibir en sí primicias, que los evangelios vivientes corpóreos son capaces de añadir líneas de renovado tenor a un Libro inacabado (el Absoluto podría sentir nostalgias de olores sentidos aquí abajo, dirá Borges, ver por sus ojos sensibles de distinta manera a como la haría con su puro *Nous*). No está, por lo tanto, acabada la creación, no existe compleción en el mundo sublunar donde una dinámica intramundana y una que aspiraría a lo extramundano nunca pueden ser actualizadas por entero.

Dios aprende algo de los hombres, podría hasta llegar a ser turbado por un tropo poético inmiscuido en una oración siempre insatisfecha de sí con la cual el hombre devolvería el mundo a Dios, añadiendo, de esta guisa, en la desolación de quien ora, un pecio minúsculo de



finitud a la infinitud de Dios. La creación retornaría a Él filtrada por Su propia creación (de acuerdo con el creyente, la Palabra primera no le pertenece como creyente; su rezago con respecto a la Palabra produce en el creyente la palabra-respuesta, el responsorio, con el cual responde a la palabra divina, la Palabra originariamente interpeladora. En el caso de Henry, la Palabra de Vida—equivalente a la Palabra de Dios—no cesa de hablarme: lo imposible en el pensamiento henryano es que la palabra de vida pueda suspenderse como palabra dirigida a mí, a mi propia vida, así como deje en algún momento de interpelarme desde lo profundo de mi vida). Tampoco en Henry la fenomenología se concibe como un ver, como la puesta en luz (bajo un horizonte de aparición) de un ente. No es una fenomenología clásica, explica Pesce,<sup>62</sup> es una fenomenología patética desviada de la prerrogativa que la filosofía ha acordado a la *res extensa*, centrándose en la realidad invisible de la Vida, en el cuerpo viviente, que jamás puede ser asimilado a una cosa entre cosas que se ven a la luz de un horizonte de aparición, esto es, no debe ser reducido a *res extensa*. Sin embargo, se acuerdo con Marion, la misma intuición obedece a una “lógica de la penuria”, surcada por una insuficiencia insuperable, puesto que toda intuición debe incorporarse *de iure* dentro de los límites (*Grenze*) de un horizonte.<sup>63</sup> Cuando se trata de ver un objeto, el sujeto no lo aprehende en su totalidad ni de un solo golpe ni instantáneamente. Efectivamente, podrán ser seis las caras de un dado, pero nunca nadie ha percibido jamás en sus propias vivencias inmanentes la totalidad de sus seis caras juntas. Hay que, por rotación o del sujeto o del objeto, o de ambos, adicionar vivencias relativas a las caras

---

<sup>62</sup> Cfr. R. E. Ruiz Pesce, “Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo. De una fenomenología de la vida a una fenomenología de la carne en Michel Henry,” *Studium: Filosofía y Teología* 18–19, no. 36–37 (2015–2016): 351–372.

<sup>63</sup> Cfr. J.-L. Marion, *Siendo dado. Ensayo para una filosofía de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008), 307.

del cubo que nos faltan, es decir, hay que sumar percepciones a las percepciones ya practicadas, a las miradas ya efectuadas; por eso,

la organización de todas las vivencias sucesivas en torno a un único objeto implica que lo conocido (las vivencias inmanentes ya integradas) no solamente se queda en el recuerdo, sino que se compone en el mismo horizonte que lo que permanece todavía desconocido (las vivencias inmanentes venideras), a cuenta de un solo objeto trascendente mentado.<sup>64</sup>

Por consiguiente, el horizonte unifica las vivencias ya obtenidas con las vivencias que hayan de venir, remitiéndolas a la unidad de un solo objeto.

Empero, por más lejos que Husserl haya querido llevar el límite ideal de la adecuación entre intención e intuición cumplidora o intención significativa, siempre nos ha de quedar “un horizonte de indeterminación determinable (*bestimbarer Unbestimmtheit*),”<sup>65</sup> y este horizonte de indeterminación permanecerá en tal estado aunque avancemos en la experiencia y en el *continuum* de percepciones efectivas de la cosa (pero entonces, husserlianamente hablando, lo no-visto tiene algo de pre-visto, de visible retardado, de algo previsible, con lo cual en el horizonte se vuelven homogéneas incluso las percepciones de las que aún no hemos tenido ninguna experiencia, el horizonte homogeneiza las experiencias tenidas y no tenidas a propósito de un objeto determinado).<sup>66</sup> La intuición avanza mediante vivencias graduales para cumplir con la intención de objeto, siempre incompleta, pero, al mismo tiempo, siempre pre-visible, anticipable, reclamando este proceso, en consecuencia, un horizonte en el que se puedan retener (inmovilizar) las tales vivencias en su sucesión no-desapariciante (el recuerdo), integrándose dentro de un núcleo noemático que resume la idealidad del objeto.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 307–308.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>66</sup> *Cfr. ibid.*, 308–309.

El ser humano, por consiguiente, no es una cosa ubicada entre cosas, sino la sede, el ámbito en el que una revelación ocurre. Hasta allí coincidiría Henry con la fenomenología clásica, pero de inmediato pasa a demarcar un campo de revelación y el modo en el que los objetos se nos presentan en él, descubriendo entonces una revelación interior, original e invisible en que consiste nuestra vida, es decir, Henry quiere pensar la inmanencia radical del *pathos* de la Vida, mostrando, como escribiría a propósito de Maine de Biran, que la subjetividad coincide con nuestro propio cuerpo. *Parousía* de la vida que no presupone ningún horizonte de presencia, no lo necesita para dárse nos, ella misma, la vida, se basta, pues es autodonación, el “hecho primitivo.”<sup>67</sup> Porque existen fenómenos, están convencidos estos fenomenólogos partidarios de la inversión de la fenomenología, que de entrada no pueden ser vistos a la manera de entes en el mundo, u objetivados (son las *res quae non videtur*, según san Agustín), ni se imponen a la mirada del espectador como artefactos técnicos que producimos y manejamos en una manipulación instrumental cuasianalfabeta (ahora bautizado como nuestro “fenotipo ampliado”) de los procesos digitales que ocurren en su interior, ni son entes que crean un mundo-entorno para nosotros.<sup>68</sup>

## Conclusiones

*Seigneur Dieu,  
je désire ardemment franchir le seuil de ta Maison  
pour admirer tes Trésors.  
Saint Bonaventure*

Concluyamos retornando a Chrétien. “The human voice becomes a place where the world returns to God,”<sup>69</sup> en una ordalía entre el supli-

---

<sup>67</sup> M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Salamanca: Sígueme, 2007), 22.

<sup>68</sup> Cfr. Marion, *Siendo dado*, 15.

<sup>69</sup> Chrétien, “The Wounded Word,” 174.

cante agónico revestido de una palabra herida que aspira a ser escuchada y un destinatario que podría ser sólo un horizonte de atribución de la plegaria. Nada más y solamente eso. La palabra lucha consigo misma para alcanzar la dignidad de un horizonte que acaso ni siquiera exista, que quizás sea únicamente el sueño de una comunidad de visionarios. Con esto último, Janicaud, no cabe duda, no estaría de acuerdo. Ni siquiera se encontraría en su ámbito de intereses, que es fundamentalmente el de la depuración fenomenológica (fenómeno, objetividad, reducción, *epojé*, *noesis-noema*), alejando de su camino lo no-aparente, lo invisible, Dios y, junto con todo lo anterior, a los “rumiantes del absoluto,”<sup>70</sup> rememorando la cioraniana corrosión, ya que el campo de la fenomenología, y aquí cito a contrapelo a Marion (porque negamos el enunciado final, así como sus términos categóricos, “exclusión” y “subyugación”), se separa esencialmente del religioso, es decir, “The field of religion could be simply defined as whatever philosophy excludes or, in the best case, subjugates.”<sup>71</sup>

Sin embargo, no dejaré de insistir en esto, Chrétien ha acampado en ese sitio llamado “reducción fenomenológica” del *homo religiosus*, examinando el anhelo de compleción, la indigencia antropológica y la plegaria como índice inequívoco de una insuficiencia que clama por lo otro de sí. Clamor que no controla lo otro, sino que simplemente lo evoca. De esta manera, el anhelo de compleción no equivale de ninguna forma a la compleción del anhelo, como tampoco el cumplimiento de la

---

<sup>70</sup> Con palabras de Cioran cierra Janicaud el cap. 3 de su texto: “For the unbeliever, infatuated with waste and dispersion, there is no spectacle more disturbing than these ruminants on the absolute . . . Where do they find such pertinacity in the unverifiable, so much attention in the vague, and so much ardor to seize it?” (“The Theological Turn of French Phenomenology,” 69). ¿Dónde encuentran esos rumiantes del absoluto tanta pertinencia en lo no verificable, tanta atención en lo vago y tanto ardor para aprovecharlo? Creo que, precisamente, en la desvinculación de lo humano, productor de sentidos, de los significados meramente físicos, de todo aquello que sólo cabe bajo un cono de luz, de todo aquello que privilegia la presencia cosificada de lo que aparece.

<sup>71</sup> Chrétien, “The Wounded Word,” 176.

esperanza y del deseo de contrarrestar una profunda indigencia. Tal vez el más allá se encuentre efectivamente en el más acá de la plegaria, quizás las altas puertas, a las que la plegaria frisa, sean la misma respuesta a ésta. Sin embargo, la religación oracional, en Chrétien, permanece por detrás de las puertas, como si ellas no se abrieran, aun en la espera de que se abran. El análisis de la dimensión religiosa, en tanto dimensión antropológica, se queda en el escrutinio de la conciencia a solas con su deseo (el *cubiculum cordis*) y la expresión de su deseo, de su indigencia, en las líneas de la plegaria, o del silencio, otra forma de oración. La religión positiva que abriría dogmáticamente las puertas a las que la plegaria tímidamente llama no es el objeto de una *epojé* que ha dejado por fuera los establecimientos institucionales. No obstante, esto último no descalifica la profundidad del anhelo, deseo o esperanza de que el más acá no reivindique para sí unas líneas conclusivas sobre el ser humano y su destino. Lo invisible reclama algún derecho. La plegaria es el derecho a lo invisible, a una completitud que aquí no nos es dada y que ella, la plegaria, simplemente evoca, sin por ello darse a sí misma la licencia de una prodigiosa consumación. Aun sin consumación, la plegaria es una pascua del espíritu. Acaso la esencia de la plegaria sea la oscuridad, más que la luz, aun dirigiéndose a la luz mediando la oscuridad. Entretanto, los tesoros dilapidados en el cielo para nuestro gozo tendrán que aguardar, pues nos retenemos (interrogamos) por ahora en el deseo, en el gemido de la plegaria, en la calígene, no en la claridad, tampoco en la luz, sino en un fuego que (nos) inflama totalmente:

interroga desiderium, non intellectum, gemitum orationis, non studium dilectionis; . . . caliginem, non claritatem: non lucem, sed ignem totaliter inflammantem . . .<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Palabras de San Buenaventura en el *Itinerarium*, en: San Juan de la Cruz, *Obras espirituales*, t. II (Madrid: Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1872), 508.

**Alterity, Indigence and Hope.  
A Reading of the Phenomenology of Prayer According to Jean-Louis Chrétien**

SUMMARY

This article examines Jean-Louis Chrétien's conception of prayer within the framework of what has been called "the theological turn of French phenomenology"—Dominique Janicaud's critical expression against phenomenologies that explicitly or implicitly question what is the foundation of phenomenology: presence. While Chrétien seeks to carry out a phenomenology of prayer, of the religious man, without entering beliefs of any positive religion, Janicaud claims that it is not possible, because behind such an intention there is always God who merely does not want to be called by His name.

KEYWORDS

Jean-Louis Chrétien, Dominique Janicaud, phenomenology, prayer, God, the invisible, theological turn, homo religiosus, Christianity, logos.

REFERENCES

- Alvis, J. W. "Faith and Forgetfulness: *Homo Religiosus*, Jean-Louis Chrétien, and Heidegger." *Religions* 10, no. 264 (2019). DOI:10.3390/rel10040264.
- Chrétien, J.-L. "The Wounded Word: The Phenomenology of Prayer." En: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion and P. Ricoeur. *Phenomenology and the "Theological Turn."* *The French Debate*, 147–175. New York: Fordham University Press, 2000.
- Courtine, J.-F. "Introduction: Phenomenology and Hermeneutics of Religion." En: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion and P. Ricoeur. *Phenomenology and the "Theological Turn."* *The French Debate*, 121–126. New York: Fordham University Press, 2000.
- Díez Fischer, F. "La Plegaria como Protoinstitución." En: *Perspectivas investigativas sobre el pensamiento de san Buenaventura de Bagnoreggio y otros estudios*, edited by J. C. Barrera y Fray L. F. Benítez A. OFM, 400–437. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2018.
- Flórez, A. "*Mihi quaestio factus sum*. La pregunta del hombre por el hombre en Agustín." En: *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano*, edited by I. Calderón, 81–102. Bogotá: Universidad de la Sabana, 2008.
- Grosos, Ph. "L'irreversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien." *Revue de Théologie et de Philosophie* 135, no. 3 (2003): 223–239.
- Henry, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.
- Janicaud, D. "The Theological Turn of French Phenomenology." En: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion and P. Ricoeur. *Phenomenology and the "Theological Turn."* *The French Debate*, 16–103. New York: Fordham University Press, 2000.

- Kolakowski, L. *Husserl y la búsqueda de certeza*. Madrid: Alianza, 1977.
- Kosky, J. "Translator's Preface: The Phenomenology of Religion: New Possibilities for Philosophy and for Religion." En: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion and P. Ricoeur. *Phenomenology and the "Theological Turn."* *The French Debate*, 107–120. New York: Fordham University Press, 2000.
- Marion, J.-L. *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press, 2002.
- Marion, J.-L. *Siendo dado. Ensayo para una filosofía de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Millán-Puelles, A. *Obras Completas*, vol. VIII. Madrid: Rialp, 1990.
- Nancy, J.-L. "La deconstrucción del cristianismo." *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, no. 205 (2004): 49–62.
- Quelas, J. A. "Dios de carne. El cuerpo como experiencia corpóreo-psicoteológica en la teología de Adolphe Gesché" [en línea]. En: *Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología "El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia,"* VI, 17–19 mayo 2016. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología. Available online at: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/cuerpo-experiencia-corporeo-psico-teologal.pdf>. Accessed Mar. 1, 2020.
- Restrepo, C. E. "El 'giro teológico' de la fenomenología: Introducción al debate." *Pensamiento y Cultura* 13, no. 2 (Diciembre 2010): 115–126.
- Ruiz Pesce, R. E. "Soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo. De una fenomenología de la vida a una fenomenología de la carne en Michel Henry." *Stadium: Filosofía y Teología* 18–19, no. 36–37 (2015–2016): 351–372.
- San Juan de la Cruz. *Obras espirituales*, t. II. Madrid: Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1872.
- Sánchez Muñoz, R., y J. Medina Delgadillo. "El cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl." *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 40 (Agosto 2018): 9–28. Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Chile.
- Schrijvers, J. *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. Albany: SUNY, 2011.
- Simmons, J. A., and B. E. Benson. *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction*. New York: Bloomsbury Publishing, 2013.