

Actualización de las condiciones de posibilidad de la hospitalidad, según Jean-Louis Chrétien, en individuos biológicos de origen humano que presentan discapacidad intelectual severa o profunda

Actualization of the conditions of possibility for hospitality, according to Jean-Louis Chrétien, in biological individuals of human origin who present severe or profound intellectual disability.

Alvaro Diaz-Ruiz¹

RESUMO

El artículo explora las condiciones de posibilidad para la hospitalidad según Jean-Louis Chrétien, actualizadas en individuos con discapacidades intelectuales severas o profundas. La filosofía de Chrétien enfatiza la relación entre la humanidad y Dios, sugiriendo que la hospitalidad divina es accesible para todos los humanos. El documento discute cinco condiciones para el encuentro divino: una respuesta al llamado de Dios, la dimensión comunitaria de la hospitalidad, el papel de la oración, la importancia del cuerpo humano y la relevancia de la fragilidad. Se argumenta que los individuos con discapacidad severa pueden participar en esta hospitalidad divina a través de su humanidad inherente y fragilidad, el exceso de Dios como agente primero de la relación pone a todos los seres humanos bajo las mismas condiciones. También se destaca la necesidad de modificar los conceptos de Chrétien para acomodar las condiciones de posibilidad a estos individuos, proponiendo que las relaciones asimétricas basadas en el respeto y el amor pueden ser suficientes para los encuentros divinos. Por último, se señala que la gracia divina y el misterio de la fe son clave para entender la posibilidad de hospitalidad para estos individuos.

Palavras-chave: Jean-Louis Chrétien; Hospitalidad; Fragilidad; Discapacidad severa o profunda; Teología y salud.

ABSTRACT

This article examines the conditions of possibility for hospitality, as articulated by Jean-Louis Chrétien, as they are actualized in individuals with severe or profound intellectual disabilities. Chrétien's philosophical framework emphasizes the relational dynamic between humanity and the divine, proposing that divine hospitality is accessible to all human beings. The study identifies five key conditions for such a divine encounter: a response to God's call, the communal dimension of hospitality, the role of prayer, the significance of the human body, and the centrality of fragility. It is argued that individuals with severe intellectual disabilities can participate in this divine hospitality by virtue of their inherent humanity and vulnerability. The excess of God, as the primary agent of the relational dynamic, places all human beings on equal footing. The article further contends that Chrétien's concepts must be reinterpreted in order to accommodate the conditions of possibility applicable to these individuals, suggesting that asymmetrical relationships grounded in respect and love may suffice for genuine encounters with the divine.

¹ Director de Investigación en Programas Internacionales de la Escuela Perkins para Ciegos. Es Doctor en Administración Pública y Políticas Públicas por la Universidad Nacional de Córdoba y cuenta con más de 20 años de experiencia trabajando en proyectos sociales para organismos gubernamentales y ONG. También es candidato a Doctor en Estudios Patrióticos por la Universidad Católica de Cuyo.

Ultimately, the work underscores the role of divine grace and the mystery of faith as essential to understanding the possibility of hospitality in the context of profound disability.

Keywords: Jean-Louis Chrétien; Hospitality; Fragility; Severe or profound disability.

Introducción

A Dios no lo podemos medir ni comprender, señala Jean-Louis Chrétien (2014), pero la humanidad del ser humano se define mediante su relación con Dios, en cuya imagen fue creado (Chrétien, 2004) y donde Dios se expresa dándose en exceso en un amor dado sin condiciones, abriendo nuevas posibilidades (Chrétien, 2014). En adelante exploramos si esta posibilidad abierta ‘a todos los seres humanos’ habilita también la posibilidad de un espacio relacional donde los individuos biológicos de origen humano que presentan discapacidad intelectual severa o profunda (en adelante, ‘individuos con discapacidad severa’) establezcan relaciones de hospitalidad con Dios a semejanza de los otros seres humanos² dentro de las condiciones establecidas por el filósofo francés Jean-Louis Chrétien. A nuestro mejor entendimiento, no podemos dar cuenta de la existencia de estudios que consideren la relación entre la discapacidad o condiciones severas de salud con la filosofía de Chrétien, por lo que este artículo da cuenta de un estudio de tipo exploratorio.

Por discapacidad se entiende las “limitaciones funcionales que reflejan una inhabilidad o restricción tanto en el funcionamiento personal como en el desempeño de los roles y tareas que se esperan de un individuo dentro de un entorno social” que ocurren debido a la interacción entre factores orgánicos y sociales (AAIDD, 2010, p. xiii, ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, 2011), tales como “deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo” configurando un cuadro de desventaja social, puesto que es una característica más acentuada en grupos vulnerables tales como personas con condición socioeconómica baja, personas mayores, personas en situación de calle, mujeres, y minorías étnicas (BANCO MUNDIAL, 2021, p. 2, 87). Un 15,6% de la población adulta mundial (14,7% en América Latina) se ve afectada por estas limitaciones, y un 2,2%, es decir, más de 100 millones de personas (5,9% en América Latina o 16 millones de personas), presentan dificultades muy significativas en su funcionamiento (OMS, 2011; BANCO MUNDIAL, 2021). Por su parte, la discapacidad intelectual “se caracteriza por limitaciones significativas tanto en el funcionamiento intelectual como en el comportamiento adaptativo” (AAIDD, 2010, p. 5) y representa alrededor de 14% de la población con discapacidad (BANCO MUNDIAL, 2021, p. 245).

Dentro del espacio de este artículo y con fines puramente operativos, caracterizaremos como individuos con discapacidad severa a aquellas (1) unidades biológicas³ indivisibles⁴ (2) cuyos progenitores son seres humanos, (3) que presentan un funcionamiento intelectual limitado (AAIDD, 2010) semejante o menor al nivel de desarrollo de un niño de dos años, permanente e irreversible (Reinders, 2008). Utilizamos la expresión ‘individuo biológico’ para no confundir con los términos individuo, hipóstasis o persona, utilizados en

² No es nuestra intención hacer una apología de los individuos con discapacidad severa como lugares privilegiados de la habitación divina por sobre los demás seres humanos debido a sus dificultades (en términos comparativos) para ejercer la racionalidad o la imaginación, sino solo explorar la posibilidad de constituirse también como espacios de habitación.

³ “Los individuos biológicos son agentes autónomos, relativamente bien integrados y físicamente limitados” (Wilson; Barker, 2024). Traducción propia.

⁴ No entramos en la discusión sobre casos específicos como, por ejemplo, los gemelos siameses.

otros contextos (Cf. Larchet, 2018).

Asumiendo su humanidad, buscaremos responder las siguientes preguntas: ¿Es posible la habitación divina en ellos? ¿Qué la habilita y cómo sucede la habitación? ¿Corresponde a lo que se espera de la habitación de otros seres humanos? Si bien Chrétien, a nuestro entender, no relaciona sus reflexiones con la discapacidad, estas se refieren a todo el género humano y, por lo tanto, debieran ser extensibles a los individuos mencionados como un espacio viable para la habitación divina. No entraremos aquí en la discusión sobre la humanidad de estos individuos (aunque la pregunta es de suma importancia), sino que nos centraremos exclusivamente en la pregunta sobre la habitación. Ahora bien, una respuesta negativa sobre su humanidad, o sobre el valor de esta, anularía inmediatamente el interés por la pregunta sobre la habitación.

A lo largo de este trabajo, haremos referencia a algunos textos primarios de Chrétien, centrándonos en la lectura que hace de autores. El redescubrimiento de fuentes patrísticas y otros místicos por parte de la nueva fenomenología francesa han permitido desarrollar nuevas formas de reflexión donde lo filosófico y lo teológico se encuentran, ampliando los límites de la razón a formas de la revelación relacionadas con el exceso de la manifestación divina y a situar la experiencia de lo sagrado como fundamento de la reflexión (Arboleda Mora, 2012). Se trata, entonces, de “abrir el espacio a nuevas posibilidades de ser”⁵ (Chrétien, 2014, p. 12) que salen del espectro reduccionista de la racionalidad:

Parece que la salida mística, entendida como manifestación plena del fenómeno saturado en la historia del hombre, es un punto de solución. La fenomenología indica la posibilidad y la mística su realización histórica. El testigo de la manifestación, sujeto pasivo, elabora su experiencia con los símbolos que incluyen lenguaje, cultura, historia, pero que son siempre y constantemente hermenéutica del don. (Arboleda Mora, 2012, p. 268).

1. Hospitalidad y encuentro. La presencia de Dios en el ser humano

Para Chrétien (2014), el ser humano es un ser de la morada, del lugar, es “el único habitante de una morada concebida para albergar la presencia divina misma” (p. 12). El hombre no está solo en su intimidad interior; esta es “el lugar por excelencia de la presencia”⁶ y del encuentro con Dios (p. 30), quien, de una forma u otra, se encuentra allí antes que él mismo y lo espera junto a los otros seres humanos. La morada es un espacio interior de conocimiento y de reconciliación, de una radical individuación, en que se descubre y se logra la vocación propia y única de cada ser humano, para la cual Dios lo ha creado. Es el lugar donde se desarrolla una transformación progresiva bajo la acción de la gracia divina.

La presencia divina es también fundamento de la propia identidad y de aquellos con los que se entra en relación, condición de posibilidad de la presencia del ser amado (Chrétien, 1997; Avenatti, 2020). Por lo tanto, el ser humano en todo momento está ante la presencia divina y ante los demás hombres. Sin embargo, la presencia de uno y otro es diferente. La presencia de los otros seres humanos no se trata de habitación propiamente, sino de hábito y no implica reciprocidad a la manera divina. Por otro lado, la presencia divina es la condición

⁵ “ouvrir l’espace pour de nouvelles possibilités d’être”. Traducción propia.

⁶ “le seul habitant d’une demeure conçue pour héberger la présence divine elle-même”. “le lieu par excellence de la présence”. Traducción propia.

de posibilidad de la presencia del hombre en el amor (Chrétien, 2014).

El encuentro con la presencia divina se manifiesta con un exceso de la llamada en relación con la respuesta que el ser humano puede dar (Chrétien, 1997). Un exceso que, por una parte, muestra la precariedad y debilidad de la respuesta; pero, por otro lado, muestra su fuerza y fulgor (Chrétien, 2002). Cuando el exceso es infinito, es también inabarcable, cualquiera sea la condición de aquel que trata de acercarse; no hay un punto de llegada, siempre está más allá. Ante el infinito, todos los seres humanos están en desmedida, dice Chrétien: “¿Cómo decir el todo? ¿Cómo responder a aquello que hay de propiamente excesivo y desmesurado con relación a todas nuestras posibilidades en el encuentro del mundo?” (2002, p. 141).

Para que este encuentro tenga lugar, se necesita crear vacío, vacancia, disponibilidad del pensamiento y la voluntad, donde se desarrolla el movimiento paradójico entre encierro y apertura (Avenatti, 2020). Es la oración, silenciosa o mental o bajo cualquiera de sus formas, la que abre y despliega el espacio íntimo del ser humano como respuesta al llamado de Dios, transformándolo, permitiendo que devenga en templo del espíritu (Chrétien, 2014). Gracias a este agrandamiento del corazón, “podremos contener en nosotros a aquel que el mismísimo mundo no puede envolver ni abrazar”⁷, como un habitante eterno (Chrétien, 2014, p. 194).

2. Condiciones de posibilidad de la hospitalidad según Chrétien

En esta sección, revisaremos las condiciones de posibilidad de la habitación divina en el ser humano. Posteriormente discutiremos sobre la posibilidad de los individuos con discapacidad severa de participar de esa habitación en esos términos. La separación en subsecciones solo tiene un alcance analítico, existiendo en realidad diversos puntos de encuentro entre ellas, por lo que no se deben considerar en ningún momento como entidades separadas.

2.1 Primera condición: La hospitalidad se genera en la respuesta a una llamada

La primera condición (y precondition de las demás) es la escucha que se realiza con el cuerpo y el alma (Chrétien, 2004). La llamada solo es escuchada donde hay una respuesta (Chrétien, 1997; 2015) a la llamada (acción) de otro, no es una iniciativa propia ni individual (Chrétien, 2005; Avenatti, 2020). Esta misma llamada es la condición de posibilidad de su recepción y de su reconocimiento (Thirion, 2002) “porque ya estamos junto a aquello que nos llama y lo habitamos juntos” (Chrétien, 1997, p. 21). Así “[c]uando comenzamos a responder a la llamada, ya hemos respondido; cuando la captamos como llamada, ya nos ha sobrecogido y seducido” (Chrétien, 1997, p. 28). Llamada y respuesta son dos extremos de una línea de voz (Sucasas, 1997) donde “[c]reyendo encontrar una llamada pura y simple, encontramos ya una respuesta” (Chrétien, 1997, p. 21). Sin embargo, la respuesta nunca es adecuada a la llamada, pues ella es una traducción de la llamada y no una correspondencia (Chrétien, 1997; Thirion, 2002). Pero la insuficiencia de la respuesta no es una falla del discurso, sino el modo en que este expresa el exceso del don (Housset, 2023). En palabras

⁷ “Nous pourrions contenir en nous celui que le monde même ne peut entourer ni embrasser”. Traducción propia.

de Chrétien:

Hablando, cantando y callándonos, abriendo los ojos y cerrándolos para recoger mejor lo que lo visible nos tiende de su exceso sobre sí mismo, al que se llama luz, caemos, en una bienaventurada caída, en la proximidad de lo lejano (Chrétien, 1997, p. 26).

En el contexto cristiano, la llamada es creadora de aquello que responde. La llamada de Dios es una llamada creadora radical que es condición de la humanidad, de todo el ser humano “íntimo, cuerpo y alma” (Chrétien, 1997, p. 19). La existencia es una vocación (Housset, 2023) pues “[h]agamos lo que hagamos, incluso si nada hacemos, dondequiera que estemos, ya somos siempre llamados y requeridos” (Chrétien, 1997, p. 31). Siendo Dios aquel que no podemos medir ni comprender, la respuesta del ser humano jamás termina de entender qué significa ese consentimiento (Chrétien, 2014, p. 127), pues “[e]l intercambio de la palabra se hace en una lengua que nosotros no hemos inventado”⁸ (Chrétien; Fœssel; Riquier; 2018, p. 110) y que pone a todos los humanos en las mismas condiciones (Chrétien, 2004).

Además, la llamada constituye al sujeto (Thirion, 2002), genera la identidad (Avenatti, 2020). El sujeto se engendra en el llamado del otro, y mediante el don que este hace de sí mismo y de lo que ha recibido, engendrando, a su vez, otro donante (Thirion, 2002). Así, la interioridad del ser humano es el lugar por excelencia de su libertad, porque es el lugar por excelencia de su cautiverio; pero también es el lugar de encuentro con Dios y donde se le niega (Chrétien, 2014). El ser humano debe hacer un vacío en su interior para llegar a ser un lugar de hospitalidad. Pero no se trata de una técnica de dominio sobre sí mismo, sino un proceso de conversión, de unión con Dios. Ahora bien, lejos de ser un acto reservado a unos pocos elegidos, esto es accesible a todo humano, “cualquiera sea su condición”⁹ (Chrétien, 2014, p. 248).

Aun entendiendo que la palabra no se refiere necesariamente a la emisión de un sonido, sino que Dios escucha y se le escucha en lo secreto, sin palabras, sino en pensamiento (Chrétien, 2014), las múltiples referencias al habla llevan a considerar también el aspecto físico de esta. Similarmente, ocurre con la respuesta, que también se realiza mediante la palabra (Chrétien, 2002). La palabra ha de ser acogida y hospedada activamente mediante actos propios (Avenatti, 2020), incluidos los sentidos y la razón. Sin embargo, el aspecto fundamental del dominio de sí mismo, heredado de los estoicos por los primeros cristianos, se desplaza por el aspecto de recepción desarrollado posteriormente por Teresa de Ávila (Chrétien, 2014). Considerado así, este elemento nos permite abrir una puerta a la posibilidad de la habitación por parte de los individuos con discapacidad severa.

2.2 Segunda condición: La hospitalidad se vive en una dimensión comunitaria

“La condición de posibilidad de la hospitalidad es la alteridad, es su acción y presencia la que produce la dilatación gozosa del espacio interior” (Avenatti, 2020, p. 440). En el ser humano, la experiencia más íntima y secreta solo puede ser una experiencia común, compartida; el amor a Dios y a los hombres van unidos; la Palabra que da vida requiere de bocas humanas que la hagan circular. El espacio interior no es un lugar individual, sino colectivo, eclesial (Chrétien, 2014). La interioridad no es autónoma, “sino que implica la

⁸ “L'échange de la parole se fait dans une langue que nous n'avons pas inventée”. Traducción propia.

⁹ “quelle que soit sa condition”. Traducción propia.

pertenencia a un cuerpo colectivo”, sin el cual el ser humano no es quien es; por el contrario, cuando la habitación interior se transforma en un espacio privado, esta se vuelve inhabitable (Avenatti, 2020, p. 433).

El ser humano, para ser verdaderamente humano, recibe la identidad de otros; aunque esa identidad está presente también en él antes, de alguna forma. Para ello, se requiere no solo un nacimiento físico, sino también un segundo nacimiento, un reconocimiento, que en el caso de los cristianos se da en el bautismo (Chrétien, 1997, 2014, 2015). La casa espiritual “se construye en la vida concreta de la comunidad”¹⁰ (Chrétien, 2014, p. 183), es “un acto eclesiológico” (Avenatti, 2020, p. 433). Este es el lugar en el que el otro viene sin cesar (Chrétien, 2014) en el vaciamiento y la donación (Avenatti, 2020). “La prioridad de otras voces antes que la mía muestra que la responsabilidad de la respuesta no puede ser solo individual”¹¹ (Gschwandtner, 2023, p. 107). Tomar en serio la alteridad rompe la concepción de un sujeto que se da a sí mismo en su propia autonomía (Thirion, 2002). “Una subjetividad dada por el otro no será jamás una subjetividad autárquica y autónoma pura”¹² (Thirion, 2002, p. 758). La ipseidad se constituye en el encuentro consentido con el otro (Avenatti, 2020).

No es un lugar de soledad, sino el lugar donde el ser humano se encuentra con el mundo y con otros humanos. Es el lugar de la imagen y la voz silenciosa de Dios (Chrétien, 2014), pues la imagen de Dios se encuentra en el corazón del ser humano, que es, a su vez, el lugar de su identidad (Chrétien, 2015). “Ser imagen de Dios significa que en mi ser yo mismo soy relación, una relación activa y dinámica”¹³ (Chrétien, 2014, p. 46), dice Chrétien.

A pesar de que Dios es por excelencia el que construye en el ser humano, se requiere una respuesta sinérgica por parte de este en un contexto comunitario, eclesial, pues las personas se edifican unas a otras (Chrétien, 2014). Todo ser humano, aun estando en soledad, es un representante de la comunidad, de la iglesia, del cuerpo místico de Cristo (Chrétien, 2004). Cada miembro de la Iglesia es a la vez una piedra del templo colectivo, ya que solo en comunidad se logra el diálogo interior con Dios. El templo de Dios es a la vez la comunidad y cada uno de sus miembros, pues el hombre no puede bautizarse a sí mismo (Chrétien, 2014). La pertenencia al cuerpo colectivo dada en el bautismo confiere a todos los miembros igual dignidad, igual honor e igual necesidad (Chrétien, 2015).

Por otro lado, la imagen de Dios, imagen que siempre habita en el ser humano, más interior a este que él mismo, se restablece mediante la purificación y el examen de conciencia, donde la confesión de los pecados es lo único que puede hacer desaparecer al enemigo interior. La confesión supone un acto de comunidad en el que se restablecen los lazos con los demás (Chrétien, 2014).

Este aspecto relacional habilita, entonces, la habitación de Dios en los seres humanos. Bajo este aspecto, los individuos con discapacidad severa son iguales a todos. No se pueden salvar solos. Solo Dios puede hacerlo y lo hace en la comunidad eclesial. La igualdad no está en lo que pueden hacer en igualdad con los demás sino precisamente en lo que no pueden

¹⁰ “dans la vie concrète de la communauté”. Traducción propia.

¹¹ “The priority of other voices before mine show that the responsibility of response cannot be solely individual”. Traducción propia.

¹² “Une subjectivité donnée par l’autre ne sera jamais une subjectivité autarcique et autonome pure”. Traducción propia.

¹³ “Être image de Dieu signifie qu’en mon être même je suis relation, une relation active et dynamique”. Traducción propia.

hacer, y que, de hecho, tampoco pueden los otros seres humanos, sino que lo reciben de la comunidad. Es decir, la igualdad está en ser plenamente dependientes de la acción salvadora de Dios, a la cual ninguna persona tiene acceso por sí misma, sino que se da solo en Jesucristo, en la Iglesia. En este sentido, la hospitalidad abre al acontecimiento, a dejarse definir con el otro mutuamente. El aspecto relacional abre, entonces, una posibilidad para los individuos con discapacidad severa.

2.3 Tercera condición: La hospitalidad se produce en el encuentro con la alteridad en la oración

La oración es condición de posibilidad del fenómeno religioso. En ella, el ser humano aprende que no sabe orar, que está llamado por un llamado que la excede, que la oración perfecta es la que va de Dios a Dios (Chrétien, 2004), la que ofrece a Dios los dones recibidos de su parte en la humildad de dejar actuar a Dios. El llamado de Dios es tan discreto que se puede estar respondiendo a él sin tener conciencia de haberlo escuchado, sin saber que se oraba (Chrétien, 2014), pues desear es orar (Chrétien, 2004).

La oración silenciosa es una atención amorosa a la presencia divina, en la que el entendimiento cesa y solo queda la fe. El silencio es un silencio ofrecido a Dios, que deja a Dios actuar en lo profundo, más allá de donde el ser humano logra llegar, en total desposesión y pérdida de sí mismo. Este acto concierne a todo el cuerpo: postura, gestos, vestimenta, y requiere toda la atención, concentración y paciencia (Chrétien, 2004). Para esto, no es necesario extirpar del todo las pasiones a la manera estoica, sino darles buen uso. Así, “la cima de la realización de sí y del contacto con lo absoluto no se logra por la extinción o la abolición del deseo, sino por su exacerbación [...], ya que la visión de Dios aumenta a medida que más se lo ama” (Chrétien, 2014, p. 135-136).

Mediante la oración, el corazón deviene santuario. En la oración es Dios el que actúa en el templo interior del ser humano. “Es Dios mismo, y no yo, quien edifica el templo que yo seré” (Chrétien, 2014, p. 145). Es Él mismo el que ocupa el lugar central, eliminando la posibilidad de todo voluntarismo, porque toda intención de dominio es solo vanidad. Es por eso que se debe eliminar toda ilusión de claridad y de dominio ya sea cognitivo o práctico. Esta fuerza central, que no es del hombre, es una fuerza personal y personalizante que trabaja sobre una pasividad que es superior a la actividad de este y por la cual Dios, en su exceso, lo transforma profundamente (Chrétien, 2014).

En el espacio interior del ser humano se dan, entonces, dos posibilidades que se ven interesantes de explorar para los individuos con discapacidad severa. Por un lado, la amenaza de llenarlo con lo personal; y por otro, la presencia de Dios que es primera, anterior incluso a la del mismo hombre. Esta presencia abre al ser humano a fuerzas más grandes y vivas que las que este puede prever, lo libera y lo alteriza. Pero el problema es que este espacio debe ser preparado para la presencia divina; la ofrenda que se prepara en el altar del corazón del ser humano necesita una preparación, una purificación mediante actos de virtud, pureza, misericordia, justicia, santidad (Chrétien, 2014). Sin embargo, a la exigencia de la preparación, se contraponen el hecho de que Dios es el que viene al hombre por propia iniciativa (Avenatti, 2020), pues

la purificación de mi cámara no constituye un acto realizado solo por mí a fin de que Dios pueda llegar a estar presente [...] Dios no viene más que por sí mismo y por su propia iniciativa, si no, no sería Él quien vendría,

sino un ídolo forjado por mí. (Chrétien, 2014, p. 63)¹⁴.

El secreto del espacio interior es un secreto para los otros, y eventualmente lo puede ser para la persona misma, pero no lo es para Dios. El ser humano, como imagen de Dios que define su propio ser, está ligado permanente a su modelo, al que tiende y se orienta, conscientemente o no (Chrétien, 2014).

Pareciera entonces, que el hecho de ser consciente de la preparación es secundario y es el movimiento divino el que prima. Cerrando las puertas de los sentidos, Dios y su Hijo único habitan la morada del corazón, escapando el espíritu al conocimiento discursivo y reflexivo (Chrétien, 2014). Este cerrar los sentidos habilita el poder reconocer a los individuos con discapacidad severa como posibles lugares de habitación de Dios. Sin embargo, señala Chrétien, siguiendo a Hilario de Poitiers y a Clemente de Alejandría, que para la oración no se necesita abundancia de palabras sino la conciencia y las obras. Ni la conciencia ni la palabra pronunciada son aquí requisitos para la habitación divina, pero, en cambio, se resalta la obra humana, donde Dios y el ser humano deben cooperar (Chrétien, 2014).

2.4 Cuarta condición: La hospitalidad ocurre en el cuerpo

El cuerpo humano es la forma en la que el espíritu viene al mundo y se encuentra con él (Housset, 2023), donde se da nacimiento al mundo y se recibe a los otros (Chrétien, 1997; Housset, 2023). El cuerpo lleva la palabra y es el lugar de la respuesta a toda llamada (Chrétien, 2015; Housset, 2023). El cuerpo hace visible al alma invisible y esta lo vivifica; es decir, al hacer visible lo invisible, puede manifestarse a sí mismo (Chrétien, 1990). Es la dignidad del cuerpo humano lo que lo constituye como lugar único e insustituible de la glorificación de Dios (Chrétien, 2014). “El cuerpo es, entonces, el lugar en que dos invisibles se encuentran, dos excesos se tocan y nacen juntos”¹⁵ (Housset, 2023, p. 48).

La palabra siempre quiere tomar cuerpo y, a su vez, el cuerpo (carnal, espiritual o colectivo) vive de, por y para la palabra (Chrétien, 2015). La respuesta del ser humano debe ser total, espacial, carnal. Chrétien señala, siguiendo a santo Tomás de Aquino, que el hombre debe servir a Dios con su mente y con su cuerpo, con todo lo que ha recibido de Él (Chrétien, 2004, p. 32). “Yo soy mi cuerpo, pero mi cuerpo no soy yo”¹⁶ dice Chrétien (1990, p. 20) y en otro lugar:

Yo soy lo que hago de mi cuerpo o con él y la manera en que lo uso, así como al fin al cual yo lo hago servir determina aquello en lo que me convierto. [...] es el lugar de mi libertad o de mi esclavitud (Chrétien, 2015, Capítulo II)¹⁷.

¹⁴ “le sommet de l’accomplissement de soi et du contact avec l’Absolu ne s’atteint pas par l’extinction ou l’abolition du désir, mais par son exacerbation [...], car la vision de Dieu s’accroît à mesure qu’on l’aime davantage”. “C’est Dieu lui-même, et non pas moi, qui s’édifie le temple que je serai”. “la purification de ma chambre ne constitue pas un acte accompli par moi seul afin que Dieu puisse devenir présent [...] Dieu ne vient que de lui-même et par sa propre initiative, sinon ce ne serait pas lui qui viendrait, mais une idole forgée par moi”. Traducción propia.

¹⁵ “The body is then the place in which two invisibles meet, two excesses touch and are born together”. Traducción propia.

¹⁶ “suis mon corps, mais mon corps n’est pas moi”. Traducción propia.

¹⁷ “Je suis ce que je fais de mon corps, ou avec lui, et la manière dont j’en usé, comme la fin à laquelle je le fais servir détermine celui que je deviens. [...] est le lieu de ma liberté ou de mon esclavage”. Traducción propia.

Por eso, “incluso la persona que se vuelve hacia lo incorpóreo, lo hace con su cuerpo, con todo su cuerpo” (Chrétien, 2002, p. 142, 2004, p. 19).

La respuesta positiva del ser humano a Dios, a quien no puede comprender ni abrazar en su totalidad, requiere que se vuelva él mismo un SI pleno todo el tiempo (Chrétien, 2014). Puesto que la llamada divina se dirige al hombre íntegro (Sucasas, 1997), “[l]a hospitalidad es resistente a todo intento de abstracción: siempre se acoge en la carne vivida, que es cuerpo y alma” (Avenatti, 2020, p. 438) y “[p]uesto que tocamos con todo nuestro cuerpo, nuestra alma es el acto de tocar y sólo así puede ser también un alma que oye, ve, etc.” (Chrétien, 1997, pp. 129). El alma es el cuerpo, y el cuerpo, el alma, identidad sin confusión, unidad de la expresión (Chrétien, 1990).

El cuerpo llega a ser cuerpo en cuanto respuesta a una primera palabra que se dirige al hombre (Housset, 2023). Es el cuerpo el que responde a la llamada. “El ‘sujeto’ consiente a la alteridad hasta en su corporeidad”¹⁸ (Thirion, 2002, p. 756). Dice Chrétien que “el ‘cuerpo’ en calidad de único portavoz, es el lugar mismo de la respuesta a la llamada” y resalta inmediatamente que “¡[n]o se trata de la palabra de los ángeles!”, y que “su tarea y dignidad consisten en hablar para todo el que no habla” (Chrétien, 2002, pp. 149–150), como expandiendo el espectro de la respuesta del habla a todo el ser humano. Es el cuerpo es el que habla, el que porta la palabra (Chrétien, 2015; Housset, 2023).

Por otra parte, señala Chrétien, Gregorio el Grande pone el acento en los actos, el altar de las buenas obras que, naciendo del amor, generan paciencia, resistencia, firmeza, constancia, fatiga, como en un entramado de virtudes, actos exteriores que traducen el sacrificio interior. Además, estos actos no solo deben ser actualizados en la acción, sino que deben nacer desde la pureza de la intención, examinando y escrutando nuestros actos, porque no solo es importante recibir, sino cómo se recibe (Chrétien, 2014). El amor en cuanto el movimiento más alto hacia el otro “se enraíza necesariamente en la sensibilidad física [...] no es un puro ‘juego del espíritu’, sino que se enraíza en [...] lo material, en lo más corporal, para llevarlo al espíritu”¹⁹ (Thirion, 2002, p. 757).

Al relevar el cuerpo y su presencia en la respuesta del ser humano a Dios, podemos ver que este elemento juega un papel positivo en cuanto abre espacios de antemano abiertos solo a la razón y el intelecto, con la consiguiente dificultad de los individuos con discapacidad severa de poder dar una respuesta desde esos espacios. El problema acá, nuevamente, no es que Dios actúe primero, sino que no tenemos cómo ‘probar’ que Dios actúa. Entonces, otra vez, no se puede decir nada de los individuos con discapacidad severa respecto a si Dios actúa o no en ellos. Aun prescindiendo de las analogías del cuerpo, la respuesta sigue siendo en términos de involucramiento y consentimiento explícito desde la libertad individual.

2.5 Quinta condición: La hospitalidad acontece en la fragilidad

Para Chrétien, olvidar el cuerpo es ignorar su vulnerabilidad (Housset, 2023). Es el olvido de la fragilidad el que lleva a la caída, el preludio a la catástrofe, el lugar de un grave peligro. El ‘poder quebrarse’ es una condición estructural del ser humano, un signo de la humanidad. Es también el lugar de la fisura, el lugar por donde la gracia divina puede entrar

¹⁸ Traducción propia.

¹⁹ “Le «sujet» consent à l’altérité jusque dans sa corporéité, qui devient condition de toute réflexivité”. “s’enracine nécessairement dans la sensibilité physique [...] n’est pas un pur «jeu de l’esprit» mais s’enracine dans [...] matériel et de plus corporel pour le ramener à l’esprit”. Traducción propia.

y Dios puede habitar, puesto que Dios crea a partir de la nada o de lo que es como nada (Chrétien, 2017; 2018), llama a lo que no es (Chrétien, 1997). Al respecto, señala Chrétien:

La fragilidad humana, lejos de formar el anuncio de que yo sería derrotado en el combate o la excusa para no combatir, es por excelencia el mismísimo lugar de la lucha para alcanzar su humanidad en justicia y en verdad, ella no es solamente aquello contra lo que yo lucho, sino aquello mediante lo cual yo lucho y alcanzo mi dignidad (Chrétien, 2017, p. 26)²⁰.

Así, “la fragilidad no es solo una carencia o un quiebre [...], sino siempre también una condición de posibilidad”²¹ de la respuesta y del encuentro con Dios (Gschwandtner, 2023, p. 101). Al ser una condición que nadie puede eludir, la pregunta que cabe hacerse no es si el ser humano es frágil, sino cómo es este en la fragilidad, qué puede hacer con ella.

Si bien Chrétien enfatiza la fragilidad y la finitud humana, no las abraza de sí mismas, sino como el lugar en que se articula la relación, la respuesta y la responsabilidad por el otro (Gschwandtner, 2023). La hospitalidad se da a partir del desasimiento, el “hacerse a un lado” en apertura hacia el otro con una intención de aprendizaje propio y recíproco, “en la mutua fragilidad” (Avenatti, 2021, p. 75).

La fragilidad humana solo encuentra su antonimia en la condición divina que es la única que no se puede quebrar (Chrétien, 2017; 2018). Solo en la apertura del ser humano a lo divino, la fragilidad puede encontrar su contrapeso. Por la fragilidad, el Espíritu Santo permanece en el espíritu del hombre, lo dilata y amplía, transformándolo en un espacio nuevo (Avenatti, 2020), donde se comunica la salvación en el Cristo que toma condición humana (Gschwandtner, 2023). De este modo, “la figura de Jesús como el ‘necio humillado’” nos habla de una hospitalidad en la vulnerabilidad, la debilidad y la fragilidad (Avenatti, 2021, p. 78). “La respuesta definitiva del hombre a Dios ha sido dada sobre la cruz. Y es incorporándonos a este evento que podemos llegar a ser su portador” (Chrétien, 2017, p. 262).

Por otra parte, desde el inicio de la vida, el ser humano está confiado al cuidado de otro, a hacerse cargo unos de otros y a cuidar al afligido, a dar voz al que no la tiene (Gschwandtner, 2023). En la fragilidad y proximidad del otro, el ser humano descubre su propia insuficiencia, no se basta a sí mismo (Chrétien; Fœssel; Riquier; 2018; Thirion, 2002). Es en el reconocimiento mutuo de la fragilidad que se puede producir el paso desde una relación asimétrica a una simétrica. A partir de esta simetría, se genera una relación de reciprocidad, entendida como don mutuo y gratuito en que cada miembro de la relación recibe y es recibido por el otro en libertad y respeto (Avenatti, 2021). Esto presenta una lección moral y una advertencia ante toda presunción, soberbia, orgullo y sentimientos de poder ilimitados (Chrétien, 2017). La fuerza verdadera solo se encuentra en una debilidad abierta que requiere el concurso de otras voces (Chrétien, 2002).

La habitación no abole la fragilidad, pero la transforma y la abre a la esperanza, que

²⁰ “La fragilité humaine, loin de former l’annonce que je serai défait dans le combat, ou l’excuse pour ne pas combattre, est par excellence le lieu même de la lutte pour accomplir son humanité en justice et en vérité. Elle n’est pas seulement ce contre quoi je lutte, mais ce par quoi je lutte et atteins ma dignité”. Traducción propia.

²¹ “fragility is not only a lack or break [...], but always also a condition of possibility”. Traducción propia.

es “la cara luminosa de la fragilidad”²² (Chrétien, 2017, p. 167). En la fragilidad transformada se decide la propia humanidad. Por un lado, es lugar de caída, y, por otro, el lugar donde la persona se levanta, porque “[a]llí donde está el peligro, allí está la salvación”²³ (Chrétien; Føessel; Riquier; 2018, p. 107).

Por otro lado, Chrétien rechaza la búsqueda de la imperturbabilidad en el ser humano que se olvida de la esencialidad y centralidad de la fragilidad y huye de ella. Esta huida, imposible, por cierto, por cuanto es una dimensión de la humanidad, solo puede conducir al pánico y a la angustia o, incluso, a cesar de existir (Chrétien; Føessel; Riquier; 2018). Por lo demás, la fragilidad es también el lugar donde se encuentran los recursos (Chrétien, 1997; 2017); por eso, el ‘combate espiritual’ tiene un lugar relevante (Chrétien, 2014; Avenatti, 2020), de manera que a la paz del corazón en el que Dios habita, el ser humano no puede llegar más que por esfuerzos violentos sobre uno mismo, como en una guerra civil en la propia intimidad (Chrétien, 2014). La armonía se logra por un combate violento y doloroso, siempre a punto de quebrarse (Chrétien, 2017). Es un principio agustiniano que solamente allí donde el combate es más fuerte es que la victoria se puede alcanzar y se puede obtener la paz. Es lo que la persona se hace a sí misma lo que lo transforma (Chrétien, 2014).

El combate presenta un rol central en este encuentro, pero difícil de visualizar como posible en los individuos con discapacidad severa, ya que es expresado en términos de acción individual, proactiva y voluntaria. Además, Chrétien señala, siguiendo a san Ambrosio, que no hay distinción entre las faltas que se cometen debido a la fragilidad humana, sean involuntarias o realizadas por verdadera maldad. Ahora bien, si las faltas no tienen diferencia, esto indica que todos los seres humanos están en las mismas condiciones respecto a ellas (Chrétien, 2017). Y, por otro lado, en su reflexión sobre las ruinas, dice Chrétien que estas nos responden y nos hablan en silencio, como un espejo, sobre nuestro pasado y sobre el avenir, porque “[e]l hombre no es más que un edificio caído [...] no es más que ruinas”²⁴, cita Chrétien a Chateaubriand (2017, p. 107). Podemos pensar también en los cuerpos y las mentes que han sufrido los efectos de su propia fragilidad, como un recuerdo de la fragilidad del ser humano, en la que todos son iguales y no hay distinción ante Dios. Esto presenta dos aspectos. El primero, que los seres humanos (con o sin discapacidad) no pueden pretender que los individuos con discapacidad severa tengan que demostrar lo que ellos mismos no son capaces por sí mismos; y, por otro lado, que estos individuos se encuentran en las mismas condiciones que los demás en cuanto a su fragilidad y sus consecuencias. La fragilidad no es una característica privativa de algunos humanos, sino un aspecto relevante de todos.

3. Discusión

En las condiciones de posibilidad revisadas, confluyen distintos elementos que configuran la posibilidad del encuentro y de la habitación divina en el ser humano según Chrétien. Algunos de ellos aparecen en contradicción, al menos aparente; o pueden configurar distintos posicionamientos al analizarlos desde la posibilidad de la habitación para los individuos con discapacidad severa. Se observa un continuo juego entre la acción divina

²² “La réponse définitive de l’homme à Dieu a été donnée sur la croix. Et c’est en nous incorporant à cet événement que nous pouvons en devenir le porteur”. “L’espérance est la face lumineuse de la fragilité”. Traducción propia.

²³ “Là où est le péril, là aussi est le salut”. Traducción propia.

²⁴ “L’homme n’est lui-même qu’un édifice tombé, [...] tout chez lui n’est que ruines”. Traducción propia.

y la acción humana que no se resuelve jamás. Esto no debe sorprender, ya que, como señala Chrétien, el cristianismo en sí es paradójico: la finitud del ser humano y el exceso de Dios, son dos realidades que no son compatibles si no se las mira desde la fe, donde solo el amor rejuvenece y transforma (Chrétien, 2005). A su vez, esta paradoja es la que posibilita el encuentro de lo visible con lo invisible. Así, señala Chrétien que

sólo la imposibilidad de escuchar puede oír la llamada. En otros términos, la llamada no apela a una posibilidad previa en nosotros de escucharla, como si estuviese inscrita en hueco en nosotros, ya llamada por nosotros, como si fuésemos nosotros quienes llamamos a la llamada. Siempre trae consigo su propia posibilidad, es decir, al que escucha (Chrétien, 1997, p. 38).

El exceso, comprendido como ‘siempre un poco más’, no es posible medirlo con medidas humanas. El exceso de Dios, en principio, podría verse como un elemento difícil de aprehender y de aplicar en el contexto de los individuos con discapacidad severa. Sin embargo, el exceso, entendido como infinitud, nos hace considerar que, por el contrario, este puede constituirse como un elemento favorable para el encuentro, pues frente a él todos los seres humanos están en la igualdad de la inadecuación de la respuesta. Dios es exceso para todos.

Chrétien señala que el amor a los seres humano es el signo del amor de Dios, pues “[e]l juego de la fuerza más profunda y más viva no se conoce más que por sus efectos”²⁵ (Chrétien, 2014, p. 228). Sin embargo, el resultado de este amor, en muchos casos de individuos con discapacidad severa, no es posible observarlo, al menos bajo los mismos parámetros que se utilizan con otros seres humanos. No sabemos cómo verlo y no tenemos por qué verlo. Pero entonces también podríamos decir con la misma propiedad que lo tienen o que no lo tienen. Por otro lado, se observa también un lenguaje que se mueve dialécticamente desde la acción primera de Dios a la necesidad de la respuesta activa del ser humano como condición necesaria para poder responder al llamado. La relevancia y necesidad de la acción del ser humano sería un aspecto que podría dificultar la posibilidad de la habilitación para los individuos con discapacidad severa. El punto para resolver, entonces, es qué hacer cuando no hay una respuesta visible o cuando la respuesta es dada de manera que no sabemos si hay o no respuesta. ¿Cómo se operacionaliza, entonces, la hospitalidad? O más bien, ¿cómo dar cuenta de que la hospitalidad se está realizando?

La necesidad de una respuesta libre por parte del ser humano se mantiene intacta y dificulta la forma de apreciar la efectividad de la respuesta. Porque si la respuesta no es libre, ¿sería entonces una respuesta propia de este? Esto puede presentar dificultades para el entendimiento de la acción divina en los individuos con discapacidad severa, ya que la sobrevaloración del aspecto racional y la eliminación de los espacios experienciales como significativos para la experiencia religiosa restringen los espacios de desarrollo para ellos.

Ante esto, Chrétien indica que, en la modernidad, la identidad resulta de una profanación del espacio interior, en el que Dios deja de habitar. El individuo se hace criterio universal para juzgar los actos propios y ajenos y la teología deviene psicología (Chrétien, 2014). Esto es un aspecto clave para entender por qué se espera que los individuos con discapacidad severa tengan la misma capacidad y modo de relacionarse con Dios. Por ejemplo, cuando se habla de reciprocidad, relación mutua, entrega mutua, esto suele tomar

²⁵ “Le jeu de la force la plus profonde et la plus vive n’est connu que par ses effets”. Traducción propia.

dos formas. O se le considera un acto unidireccional (en el sentido no-discapitado a discapitado) y entonces se vuelve condescendiente; o se considera que no se puede realizar y, por lo tanto, los individuos con discapacidad severa quedan excluidos de la relación, porque no existe relación. ¿Cómo entender, entonces, la reciprocidad en este contexto? La respuesta es que no hay que tenerle miedo al no actuar. No actuar es una forma que Dios da a algunos seres humanos (Cf. Matthews, 2013). La llamamos no actuar porque la medimos desde el actuar de otros, pero la escala de medición no es apropiada y por eso no es posible reconocer qué sucede realmente. Es semejante a lo que pasaría si quisiéramos medir una distancia con un termómetro, ¿qué resultado podríamos obtener? Si apenas sabemos de la vida interior de cualquier persona con los medios a nuestra mano, ¿cómo podemos abrogarnos una definición (darle límites) a una vida interior a la que no tenemos acceso?

Sin embargo, en las distintas corrientes de las llamadas ‘teologías de la discapacidad’, podemos observar que los autores se acercan con ideas (por ejemplo, derechos humanos, concepto de persona, etc.) concebidas en otros ámbitos, encontrado respuestas ad hoc, puesto que solo tienen ojos para esas respuestas. El problema que vemos es que miran la discapacidad en un ámbito teológico desde un posicionamiento sociológico o filosófico exterior a él. Al buscar una respuesta en otros espacios, separan a los individuos con discapacidad severa de los demás seres humanos en el ámbito teológico. Temen al misterio porque quieren que los individuos con discapacidad severa sean, por definición, iguales a los otros seres humanos; pero el problema es, precisamente, pensar fuera del misterio. Y ese problema es común a toda persona que busca leer la salvación desde un constructo propio. Esto ocurre porque el ser humano que se ha vuelto la clave de lectura de la salvación y no Dios. Como señala Arboleda (2012), el divorcio entre conocimiento y amor es la gran herejía de nuestro tiempo, donde la experiencia como tal fue prescrita y la teología ha sido secularizada. Así, ante la realidad de los individuos con discapacidad severa (y, por cierto, la de todos los seres humanos) y siguiendo la reflexión de Chrétien, la única opción que pareciera posible, entonces, es la respuesta que ocurre en el misterio. Ahora bien, centrarse solo en el misterio, en la paradoja, puede tener también sus riesgos si no es manejada con cuidado, habilitando a decir cualquier cosa sobre cualquier cosa.

Consideraciones finales

Como señala Chrétien, en el cristianismo ha habido un proyecto de dominio y de disciplina asociado al despliegue del espacio interior. Pero este tiene un horizonte restringido, que, de hecho, de no controlarse, puede llevar a la ruina, pues “[s]olo una última desposesión de nuestro control y de nuestro dominio, por la receptividad nueva que abre en nosotros, nos da nosotros mismos a nosotros mismo y a los otros según una vocación más antigua”²⁶ (Chrétien, 2014, p. 255).

Pero a partir de las condiciones de posibilidad de la habitación y el encuentro con la divinidad que señala Chrétien, es posible atisbar una posibilidad de respuesta para los individuos biológicos de origen humano que presentan discapacidad intelectual severa o profunda, anclada en la centralidad del misterio: es la gracia divina el primer agente siempre. A partir de los textos de Chrétien, podemos ver que la habitación divina en estos individuos

²⁶ “Seule une ultime déposition de notre contrôle et de notre maîtrise, par la réceptivité neuve qu’elle ouvre en nous, nous donne nous-mêmes à nous-mêmes et aux autres selon une vocation plus ancienne”. Traducción propia.

no radica en la restitución de sus derechos ni en la fuerza de su identidad e igualdad con los seres humanos que no presentan ninguna discapacidad o fragilidad aparente (por muy valiosas que estas ideas puedan ser en otros contextos, como el político, por ejemplo), sino en la plena actualización de la propia fragilidad que se abre a Dios en humildad.

Sin embargo, se requieren algunas modificaciones a los conceptos que esboza Chrétien. Por ejemplo, a la necesidad de la simetría para generar un verdadero encuentro, podemos proponer la posibilidad de que las relaciones asimétricas entre seres humanos, no igualmente recíprocas, pero basadas en el respeto y el amor, puedan ser consideradas como una solución posible y suficiente. El aspecto comunitario puede ayudar a encontrar un punto de salida a esta situación, donde la comunidad (la Iglesia) y la mediación de las demás personas, y no del individuo, configura el lugar del encuentro con la alteridad divina y de la habitación. De la comunidad los seres humanos reciben la palabra y como individuos despliegan en sí el lugar para la habitación divina.

Otro aspecto que requiere ser reconfigurado es la necesidad de la respuesta activa y total del ser humano. Por ejemplo, Chrétien insiste reiteradas veces en la palabra y la escucha; y si bien aclara que son sucesos que no ocurren necesariamente en una dimensión física, su lenguaje y su insistencia refieren al suceso físico y, por eso, dificultan la clara aplicación a las personas con discapacidad severa. Además, el llamado de Chrétien requiere una respuesta pronta y total por parte del ser humano. Sin embargo, la salida a esto no es sencilla puesto que involucra la libertad de este para responder al llamado. Al respecto, reforzar el aspecto de centralidad y universalidad de la fragilidad por sobre las capacidades propias del individuo parece abrir la posibilidad de que individuos biológicos de origen humano que presentan discapacidad intelectual severa o profunda puedan encontrarse en una posición de igualdad con los demás seres humanos para vivir el encuentro y la habitación.

Consideramos que esta reflexión sobre la relación entre teología, filosofía y discapacidad es relevante para entender no solo las implicancias teológicas, espirituales y éticas para los individuos con discapacidad, sino para todos los seres humanos, cualquiera sea su condición de salud, social o religiosa. De esta manera, esperamos contribuir a la ampliación de los procesos de inclusión social, incluidas la vida religiosa, espiritual y la relación con Dios, en la complejidad y diversidad real del ser humano.

Referencias

AAIDD. **Intellectual disability. Definition, classification, and systems of support.**

11. ed. Washington, DC: American Association on Intellectual and Developmental Disabilities, 2010.

ARBOLEDA MORA, Carlos. El giro teológico: Nuevos caminos de la filosofía. **Escritos**, v. 20, n. 45, 2012, p. 257–73.

AVENATTI, Cecilia. Dramática del espacio interior. Cubiculum cordis y templum mentis: dos tópicos agustinianos en la fenomenología de la hospitalidad de Jean-Louis Chrétien.

Perseitas, n. 8, 2020, p. 423–44.

AVENATTI, Cecilia. La dimensión teológica de la hospitalidad incondicional de Jesús de Nazareth. Santidad y fragilidad. In: **Raíces: nuestro método de Familia Grande**. Buenos

Aires: Santa María, 2021, p. 74–78.

BANCO MUNDIAL. **Inclusión de las personas con discapacidad en América Latina y el Caribe: Un camino hacia el desarrollo sostenible.** 2021.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. **Fragilité.** Paris: Les Éditions de Minuit, 2017. (Paradoxe).

CHRÉTIEN, Jean-Louis. La gloire du corps. In: **La voix nue. Phénoménologie de la promesse.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1990. (Philosophie).

CHRÉTIEN, Jean-Louis. **La llamada y la respuesta.** Trad. Juan Alberto Sucasas. Madrid: Caparrós Editores, 1997. (Colección Esprit, 30).

CHRÉTIEN, Jean-Louis. **L'espace intérieur.** Paris: Les Éditions de Minuit, 2014. (Paradoxe).

CHRÉTIEN, Jean-Louis. Prólogo. In: **La mirada del amor.** Salamanca: Sígueme, 2005, p. 9–10.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. Retrospección. In: **Lo inolvidable y lo inesperado.** Salamanca: Sígueme, 2002, p. 141–51.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. **Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques.** epub. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. **The ark of speech.** London; New York: Routledge, 2004.

CHRÉTIEN, Jean-Louis; FÆSSEL, Michaël; RIQUIER, Camille. Sens et formes de la fragilité: **Esprit**, v. Mai, n. 5, 2018, p. 100–111.

GSCHWANDTNER, Christina M. Hospitality and responsibility: The possibility of an “Antiphonal ethics” in Jean-Louis Chrétien. In: BLOECHL, Jeffrey (Org.). **Fragility and transcendence. Essays on the thought of Jean-Louis Chrétien.** Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2023, p. 99–115.

HOUSSET, Emmanuel. The body of the response. In: BLOECHL, Jeffrey (Org.). **Fragility and transcendence. Essays on the thought of Jean-Louis Chrétien.** Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2023, p. 45–61.

LARCHET, Jean-Claude. Hypostasis, person, and individual according to St. Maximus the Confessor, with reference to the Cappadocians and St. John of Damascus. In: TORRANCE, Alexis; PASCHALIDIS, Symeon (Orgs.). **Personhood in the byzantine christian tradition. Early, medieval, and modern perspective.** London: Routledge, 2018.

LARCHET, Jean-Claude. Personne et nature. In: **Personne et nature. La Trinité- Le Christ- L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains.** Paris: Éditions du Cerf, 2011.

MALISZEWSKA, Anna. Fully human. People with profound intellectual. **Studia Bobolanum**, v. 29, n. 4, 2018, p. 23–53.

Atualização de las condiciones de posibilidad de la hospitalidad, según Jean-Louis Chrétien, en individuos biológicos de origen humano que presentan discapacidad intelectual severa o profunda

MATTHEWS, Pia. **Pope John Paul II and the apparently “non-acting” person.** Leominster: Gracewing, 2013.

MATTHEWS, Pia. **Discerning persons: profound disability, the early church fathers, and the concept of the person in bioethics.** Steubenville, OH: Franciscan University Press, 2020.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **Informe mundial sobre la discapacidad.** Malta, 2011

REINDERS, Hans S. **Receiving the gift of friendship: Profound disability, theological anthropology, and ethics.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2008.

SAN AGUSTÍN. **Sermones.** San Agustín, Obras completas. Disponible em: <<https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>>. Acesso em: 2 jul. 2024.

SUCASAS, Juan Alberto. Prólogo. In: CHRÉTIEN, Jean-Louis (Ed.). **La llamada y la respuesta.** Madrid: Caparrós Editores, 1997, p. 9–16. (Colección Esprit, 30).

THIRION, Benoit. Par une blessure engendrée. Introduction à la notion d’appel chez Jean-Louis Chrétien. **Revue philosophique de Louvain**, v. 100, n. 4, 2002, p. 742–761.

VOLPE, Medi Ann. Living the mystery: Doctrine, intellectual disability, and christian imagination. **Journal of moral theology**, v. 6, n. 2, 2017, p. 87–102.

WILSON, Robert A.; BARKER, Matthew J. Biological Individuals. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (Orgs.). **The Stanford encyclopedia of philosophy.** Spring 2024 forthcoming. [s.l.: s.n.], 2024. Disponible em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/biology-individual/>>.

Recebido: 26/05/2025

Aceito: 27/11/2025