

# **Análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty**

## **Analysis of the theological reception of Merleau-Ponty's thought**

JÚLIO DINIS LOBO

Universidade Católica Portuguesa, Oporto

jlobo@ucp.pt

<https://orcid.org/0009-0009-3795-2578>

Recibido: 2 de diciembre de 2024

Aceptado: 6 de enero de 2025

## RESUMEN

En el espacio teológico, el pensamiento de Merleau-Ponty ha sido valorado en los últimos años. Ha habido algunos aportes dentro del espacio anglosajón, entre los que destacamos los estudios de Edgar y Simpson. Al mismo tiempo, el uso del lenguaje y la argumentación de Merleau-Ponty se ha visto en pensadores como Falque o Pagazzi. El presente estudio pretende sistematizar esta cuestión y constituirse como una contribución para demostrar la relevancia teológica de Merleau-Ponty.

*Palabras clave:* fecundidad teológica; Kearney; Nordlander; Simpson; Edgar; Falque; Pagazzi.

## ABSTRACT

In the theological space, Merleau-Ponty's thought has been valued in recent years. There have been some contributions within the Anglo-Saxon space, among which we highlight the Edgar and Simpson' studies. At the same time, the use of Merleau-Ponty's language and argumentation has been seen in thinkers as Falque or Pagazzi. This study aims to systematize this issue and constitute a contribution to demonstrating Merleau-Ponty's theological relevance.

*Keywords:* theological fruitfulness; Kearney; Nordlander; Simpson; Edgar; Falque; Pagazzi.

## INTRODUCCIÓN

Merleau-Ponty es un filósofo francés de principios del siglo XX, particularmente marcado por la fenomenología de Husserl. En el ámbito filosófico, su pensamiento es reconocido en relación con el tema del cuerpo, pero también dentro del tema de la carne. Recientemente se ha estudiado su influencia y fecundidad en temas tan diversos como el feminismo y la realidad virtual<sup>1</sup>, aunque no existan estudios que aborden su influencia en el ámbito teológico ni resalten el aporte de Merleau-Ponty para la propia teología.

En este sentido, nos parece que el pensamiento de Merleau-Ponty está poco valorado en el ámbito teológico. De hecho, principalmente en el contexto anglosajón, han surgido interesantes contribuciones al estudio de la cuestión teológica de Merleau-Ponty, particularmente las de Simpson y Edgar, así como las de Kearney, de un modo más breve. En el contexto europeo, encontramos autores, como Falque o Pagazzi, que citan, utilizan y también se dejan fecundar por el pensamiento de Merleau-Ponty. No obstante, como veremos, estas presencias no son suficientes para demostrar la posibilidad de formarse una perspectiva teológica desde Merleau-Ponty, apenas muestran la razonabilidad de su raciocinio y dejan entrever la fecundidad teológica de su pensamiento.

Nuestro estudio pretende centrarse en la recepción teológica de Merleau-Ponty, con el objetivo de demostrar su insuficiencia. En otras palabras, queremos resaltar que el pensamiento de Merleau-Ponty no está suficientemente valorado por la teología, ya que creemos que puede ofrecer intuiciones para el desarrollo de la teología. Para ello, es necesario realizar un análisis crítico de la bibliografía que aborda directamente el pensamiento de Merleau-Ponty desde el punto de vista de la teología. También pretendemos destacar la obra de Falque y Pagazzi, ya que, aunque no se cuestionan directamente sobre la pertinencia teológica de Merleau-Ponty, lo citan en el desarrollo de su argumento, demostrando implícitamente la relevancia teológica de su pensamiento. Por fin, demostraremos la posibilidad de esbozar una perspectiva teológica desde Merleau-Ponty sobre el sacramento de la eucaristía.

1 Cf. Rosalyn Diprose y Jack Reynolds (eds.), *Merleau-Ponty. Key concepts* (Routledge, 2014); Cf. Taylor Carman y Mark B. N. Hansen (eds.), *The Cambridge companion to Merleau-Ponty* (Cambridge University Press, 2005).

## 1. EL ESTUDIO DE LA FECUNDIDAD TEOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty no escribió mucho sobre temas religiosos y lo que escribió no es particularmente iluminador. Sin embargo, en su obra utiliza expresiones y nociones con fondo religioso, por ejemplo, carne y encarnación, pero también utiliza la noción de transustanciación como una especie de argumento en su razonamiento sobre lo sensible<sup>2</sup>. Estaríamos hablando de una especie de “herencia simbólica” cristiana, de la que Merleau-Ponty disfrutó<sup>3</sup>. De hecho, nuestro autor se configura como un pensador heterodoxo en términos cristianos, por lo que no será posible encontrar una afirmación que no se ajuste a ese perfil. Tal como Kearney refiere, “Merleau-Ponty no es un teólogo y ciertamente no es un apologeta cristiano”<sup>4</sup>.

No nos parece posible ni siquiera oportuno, rápidamente, calificar o descalificar a Merleau-Ponty como pensador cristiano, siendo, igualmente, complejo entrar en esa discusión. Existe una referencia propia del cristianismo en su pensamiento, concretamente en una crítica a la forma del cristianismo de su tiempo. Su ontología posibilita un sentido de lo absoluto, que, aunque no se identifique con un Dios personal, significa que el pensamiento de Merleau-Ponty, al menos, está abierto a un sentido de lo absoluto. De hecho, Merleau-Ponty no lo desarrolló, apenas lo intuyó en el decurso de su itinerario filosófico<sup>5</sup>. No obstante, su obra ofrece varias intuiciones al pensamiento teológico, sin que, con todo, nos parezca capaz de, por sí misma, formular una perspectiva teológica. Para eso, serían necesarios otro tipo de recursos argumentativos y un mayor desarrollo que no encontramos en nuestro autor. Sin embargo, Simpson ya destaca la apertura de Merleau-Ponty a la teología, poco común entre los filósofos franceses de su época. En realidad, nuestro autor cultiva un cierto rigor crítico que se caracteriza por rechazar una teología demasiado explicativa, que empiece y termine en sí misma<sup>6</sup>.

En sus escritos dedicados a la temática teológica, Merleau-Ponty no es propiamente sugestivo a este respecto, si excluimos su aforismo “la encarnación lo cambia todo”<sup>7</sup>. En términos teológicos, su perspectiva sobre la encarnación es, sin

2 Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945), 245-246.

3 Cf. Michael P. Berman, *Merleau-Ponty and God: Hallowing the hollow* (Lexington Books, 2017), 138.

4 Richard Kearney, *Anatheism: returning to God after God* (Columbia University Press, 2010), 91.

5 Para una reflexión más profunda: Emmanuel de Saint Aubert, “‘L’incarnation change tout’: Merleau-Ponty critique de la ‘Théologie explicative’”, *Transversalités* 112, n. 4 (2009): 182 <https://www.caim.info/revue-transversalites-2009-4-page-147.htm>.

6 Cf. Christopher Ben Simpson, *Merleau-Ponty and theology* (Bloomsbury, 2014) 87.

7 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens* (Gallimard, 1966), 240.

duda alguna, una intuición muy sugerente. Además de eso, tendremos que fijarnos en un conjunto de afirmaciones teológicamente ricas e interesantes que podemos encontrar a lo largo de su obra. Aunque a veces desintegradas de un contexto propio que las haga desarrollarse teológicamente, intuyen una profundidad teológica en Merleau-Ponty. Con otras palabras, no encontramos en nuestro autor un desarrollo teológico; lo que podemos encontrar es un conjunto de intuiciones que, dentro de un contexto teológico, son verdaderamente fecundas y pertinentes para la labor teológica y, en nuestra opinión, con algún tono de novedad.

De hecho, este punto de vista no se encuentra muy desarrollado. El primero en estudiar esta temática de forma sistemática fue Simpson en un libro titulado *Merleau-Ponty and theology*, en 2014. Pero esto no significa que, anteriormente, no se haya encontrado en Merleau-Ponty una determinada fecundidad teológica. Nordlander, en 2011, en su disertación doctoral lo comprueba<sup>8</sup>. En efecto, la aproximación de Nordlander a Merleau-Ponty revela la capacidad de Merleau-Ponty para suscitar puentes entre la filosofía y la teología y para inspirar el raciocinio teológico.

Aún bajo un aspecto formal, hay otro aspecto a destacar: los estudios dedicados a este tema se encuentran, primariamente, en el mundo anglosajón. Reparemos que Simpson, Edgar y Berman se sitúan en esa geografía. Nordlander defiende su doctorado en una universidad sueca. Sin embargo, a nivel global, más concretamente en el mundo francófono, el interés en Merleau-Ponty se ha centrado en torno a la cuestión de Dios, como lo vemos en Saint-Aubert y Labelle<sup>9</sup>. No obstante, también observamos que el razonamiento, los conceptos y las expresiones de Merleau-Ponty se insertan en discursos propiamente teológicos, como es el caso de Falque y Pagazzi. Estos representan otra forma de asimilación de las intuiciones de Merleau-Ponty.

A continuación, analizaremos críticamente los estudios que podrán incluirse en el ámbito del estudio de la fecundidad teológica de Merleau-Ponty.

8 Andreas Nordlander, *Figuring flesh in creation: Merleau-Ponty in conversation with philosophical theology* (Lund University, 2011).

9 Emmanuel de Saint Aubert, “L’incarnation change tout”, 147-186; Gilles Labelle, “Merleau-Ponty et le christianisme”, *Laval théologique et philosophique* 58, n. 2 (2002): 317-340, <https://doi.org/10.7202/000364ar>.

### 1.1. Richard Kearney

Kearney es un filósofo irlandés con una interesante perspectiva sobre lo sagrado, a través del concepto de anateísmo, que él mismo acuña. Este autor intenta recuperar una visión más amplia y plural de la experiencia de lo sagrado, posibilitando una comprensión de este, incluso fuera de una perspectiva confesional. Para ello intenta recuperar la experiencia del totalmente Otro, al cual llamamos Dios. En ese sentido, acude a la experiencia de los místicos, pero también de la poesía y de la literatura.

En este contexto global de su perspectiva, recupera a Merleau-Ponty como una posibilidad de formular una visión sacramental. La formulación de este tema puede encontrarse, principalmente, en su propia obra<sup>10</sup> y en una obra colectiva<sup>11</sup>, publicadas en el mismo año y muy semejantes entre sí. En otro artículo<sup>12</sup>, también podemos encontrar el mismo raciocinio de Kearney. Según este, Merleau-Ponty constituye “una alternativa anateísta a la interminable disputa doctrinal entre teísmo y ateísmo”<sup>13</sup>. En otras palabras, “el anateísmo [...] es una invitación a re-visitar lo que podrá designarse como una primera escena de la religión: el encuentro con lo radicalmente Extraño, lo que elegimos, o no elegimos, llamar Dios”<sup>14</sup>. Kearney describe una visión sacramental en Merleau-Ponty como una forma de ver lo “extraordinario en lo ordinario”<sup>15</sup>, como desarrollo del aforismo de Merleau-Ponty “la encarnación lo cambia todo”. En resumen, “el movimiento sacramental, tal como lo entiendo yo, señala la posibilidad de un segundo Dios separado del primer Dios de la suficiencia metafísica”<sup>16</sup>. Como veremos, en este punto, Kearney se acerca a Edgar.

A partir de la noción de encarnación, de la relación entre el sujeto y el mundo, de la experiencia de la reversibilidad y, en particular, de la analogía de Merleau-Ponty con la transubstanciación eucarística, Kearney se basa en afirmar esta visión sacramental, que destaca “la relación reversible entre yo mismo y las cosas, en las que lo sensible da a luz a sí mismo a través de mí”<sup>17</sup>. Kearney recupera la

10 Kearney, *Anatheism*, 85-100.

11 Richard Kearney, “Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh”, en *Merleau-Ponty at the limits of art, religion, and perception*, ed. Kascha Semonovitch y Neal DeRoo (Continuum Internacional Publishing Group, 2010).

12 Richard Kearney, “Eucharistic imagination in Merleau-Ponty and James Joyce”, en *Human destinies: philosophical essays in memory of Gerald Hanratty*, ed. Fran O'Rourke (University of Notre Dame Press, 2013).

13 Kearney, *Anatheism*, 93.

14 Kearney, *Anatheism*, 7.

15 Kearney, *Anatheism*, 86.

16 Kearney, *Anatheism*, 86.

17 Kearney, *Anatheism*, 89.

Eucaristía como una percepción profana, una visión que enfatiza la profundidad del mundo, desde el mundo mismo, no en una relación de verticalidad con lo divino.

“Al derribar la ontología cartesiana, Merleau-Ponty efectivamente devuelve Dios a este mundo, la transcendencia *en la* immanencia. La imaginación eucarística, descrita por Merleau-Ponty, ya no es reserva exclusiva de las liturgias de la *High Church*, sino que se extiende generosamente a actos de la experiencia cotidiana donde lo infinito atraviesa lo infinitesimal”<sup>18</sup>.

Kearney ofrece una nueva visión de la relación entre lo trascendente y lo immanente. Es decir, no estamos ante una lógica sacramental en tono de objeto, es el esplendor de lo visible. Él posibilita “articular la experiencia ‘sin nombre’ de la carne sacramental”<sup>19</sup>. De hecho, Kearney no desarrolla, propiamente, esta visión sacramental, o por lo menos creemos que ella podría dar más de sí misma, pero sabiamente apunta este camino lleno de una lectura renovada de la sacramentalidad del mundo, así como de una posibilidad teológica a partir del pensamiento de Merleau-Ponty.

## 1.2. Andreas Nordlander

Nordlander presenta su disertación doctoral en 2011 sobre la relación entre Merleau-Ponty y San Agustín. Partiendo de una intuición singular y sugestiva, se inclina sobre el tema de la creación: “¿Qué tipo de ontología es necesaria para preservar la integridad de los seres humanos como parte del mundo natural, así como la integridad del mundo natural en la presencia de la existencia humana?”<sup>20</sup>. Nordlander no contextualiza su pregunta dentro de la ecología y de la crisis climática, sino desde una perspectiva de teología filosófica. Sin embargo, las implicaciones son bastante notorias. Su investigación intenta buscar una perspectiva ontológica desde la cual sea posible enfrentar la relación entre los seres humanos y el mundo natural, relacionando a Merleau-Ponty y San Agustín.

En otras palabras, Nordlander demuestra a la teología filosófica la relevancia de Merleau-Ponty<sup>21</sup>. Aparentemente, puede parecer no tratarse de un tema dentro

18 Kearney, “Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh”, 161.

19 Kearney, *Anatheism*, 95.

20 Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 1.

21 “Confrontar los legados de Merleau-Ponty y Agustín no es descubrir cuántos puntos en común podemos encontrar entre ellos o simplemente señalar algunos paralelismos interesantes entre líneas de pensamiento, que, contrariamente, parecen muy distantes; por lo contrario, es, en último análisis, un método para teología filosófica, buscando articular una visión del mundo y utilizando criteriosamente todo el material

de la temática teológica, pero en realidad, aunque este se sitúe en un lugar fronterizo, Nordlander se centra en el tema de la creación, que, como veremos en otros estudios dedicados a la reflexión teológica en Merleau-Ponty, siempre será un elemento en destaque.

Entre los diversos estudios sobre la relación entre Merleau-Ponty y la teología, que hemos indicado, éste es el primero que afronta directamente esta cuestión con profundidad y desarrollo. Nordlander indica precursores de su reflexión, especialmente Milbank, Phillip Blond y Catherine Pickstock, estos dos últimos asociados con la *Radical Orthodoxy*. Sin embargo, él mismo deja entrever que existen otros estudios que desarrollan esta relación, pero prefiere apenas indicarlos<sup>22</sup>. Con todo, nos parece que Nordlander se distancia simplemente por no señalar una intuición; antes él la presenta y desarrolla, en un contexto amplio y bien ordenado, al mismo tiempo que presenta su perspectiva más creativa en el último capítulo.

Destacamos aun que Nordlander ofrece un camino fecundo hacia la ontología, atrayendo una mirada renovada sobre esta área de la filosofía, permitiendo un reenfoque del problema climático desde sus raíces y no desde sus consecuencias nefastas. A su vez, la reflexión de Nordlander se constituye como un marco importante en el tema de la fecundidad teológica del pensamiento de Merleau-Ponty, lo que contribuye al punto de vista que venimos afirmando a lo largo de nuestro estudio.

En el fondo, la perspectiva más interesante de Nordlander se encuentra en el último capítulo, donde relaciona la noción de carne de Merleau-Ponty con la hermenéutica creacional de Agustín. Aquí desarrolla una lectura interesante de la comprensión que tenía Agustín de los relatos del Génesis, demostrando su continua relevancia<sup>23</sup>.

“Lo que es necesario es una ontología creacional que entienda el mundo como carne, creado con estructuras intrínsecas y con el poder de desdoblarlas, de producir y de traer delante a un ser en constante devenir, en el cual el humano es un modelo entrelazado particularmente rico, un ser tejido en la noche oscura de la carne por un poder productivo hecho y sostenido por Dios el creador, y, en último análisis, creado por Dios *ex nihilo*”<sup>24</sup>.

relevante para ese fin. Y yo afirmo que Merleau-Ponty es altamente relevante para la articulación de una teología filosófica” (Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 8).

22 Cf. Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 8.

23 Cf. Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 26.

24 Nordlander, *Figuring flesh in creation*, 355.



Nordlander demuestra la posibilidad de que Merleau-Ponty inspire y posibilite una reflexión sobre la creación a partir de la noción de carne, sin que exista antítesis entre ésta y la noción de creación *ex nihilo*. Al mismo tiempo, sitúa esta su reflexión dentro del contexto cultural en el que vivimos, marcado por la afirmación de un mundo vivido, que se caracteriza por la “contingencia, libertad, intencionalidad y un rico potencial de desarrollo”<sup>25</sup>. O sea, demuestra que la afirmación de la creación, desde la teología, no implica una comprensión mecanicista de la misma, sino que desarrolla la creación dentro del lenguaje de la ontología de la carne, permitiéndole una mirada renovada sobre la misma y una continua profundización de la noción del mundo, señalando una necesaria profundización, por parte de la teología contemporánea, de este tópico que él mismo señala.

“Apropiándose del lenguaje de la ontología de la carne, permitirá al teólogo mantener juntos *llegar a ser* y *convertirse*, donde el primero se refiere al don gratuito de la existencia, y el último a las estructuras abiertas de esta creación, en la cual y por la cual la subjetividad tiene un papel significativo que desempeñar trayendo a la superficie su significado latente”<sup>26</sup>.

### 1.3. Ben Simpson

El estudio de Simpson se divide en dos partes. En un primer momento, interpreta el pensamiento de Merleau-Ponty de forma ternaria: “el orden físico de la materia, de la naturaleza, de la física y de la ‘físicoquímica’”; “el orden vital, de la vida, de la “animalidad”, de los cuerpos vivos”; “el orden humano, de la mente, del social, de la cultura”<sup>27</sup>. Esta lectura de la obra de Merleau-Ponty es criticada por Berman: “Mientras esto encaja de forma uniforme y agradablemente en la trinidad cristiana, no es claro o evidente que Merleau-Ponty trabaje con una estructura predeterminada o *a priori* para todo su proyecto filosófico”<sup>28</sup>. Además de esto, Berman señala otra falla en la interpretación de Merleau-Ponty: no percibe una evolución en el itinerario intelectual de Merleau-Ponty. Para Simpson, no existe una línea de tiempo en Merleau-Ponty. En efecto, ambas observaciones parecen demostrar alguna razonabilidad.

25 Andreas Nordlander, “The wonder of immanence: Merleau-Ponty e the problem of creation”, *Modern Theology* 29, n. 2 (2013): 122, <https://doi.org/10.1111/moth.12024> p.122.

26 Nordlander, “The wonder of immanence”, 122.

27 Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 13.

28 Berman, *Merleau-Ponty and God*, xiii.

Lo que nos parece más pertinente es el hecho de que Simpson teje puntos de contacto entre Merleau-Ponty y una amplia variedad de temas teológicos, a saber: trascendencia divina, creación, Cristo cósmico como vínculo entre Dios, humanidad y naturaleza, Dios en el mundo, espiritualidad encarnada, Espíritu e Iglesia, bautismo y Eucaristía. Entre estos diferentes temas teológicos encontramos de una forma clara la relación entre Dios y el mundo como lugar constante de encuentro entre Merleau-Ponty y la teología cristiana, aunque sea abordado desde diferentes prismas.

Sin embargo, Simpson no desarrolla propiamente ninguno de estos tópicos. El autor indica que su objetivo es apuntar lugares de intersección entre Merleau-Ponty y la teología cristiana. De un modo sugestivo, destaca puentes de contacto, en orden a un diálogo más profundo entre Merleau-Ponty y la teología cristiana. Simpson elige a los Padres de la Iglesia como interlocutores de la teología cristiana, hasta por razones de orden ecuménica. Dialoga, principalmente, con Ireneo, Atanasio, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Agustín y Máximo el Confesor<sup>29</sup>.

Por un lado, su estudio tiene la ventaja de indicar varios puentes entre Merleau-Ponty y la teología, lo que constituye precisamente su mayor contribución a esta cuestión. Por otro lado, no desarrolla ninguna de esas perspectivas. En otras palabras, Simpson, en un intento de demostrar la fecundidad teológica de Merleau-Ponty, acaba por no desarrollar con aliento ninguna de estas intuiciones, demostrando apenas la continuidad entre Merleau-Ponty y los Padres de la Iglesia.

El punto más significativo del estudio de Simpson es su capacidad de intuir lo que atrás referíamos como un conjunto de afirmaciones teológicamente pertinentes de Merleau-Ponty, pero, al mismo tiempo, representa su fragilidad, ya que Simpson no presenta un desarrollo teológico de las mismas. Su objetivo es demostrar la fecundidad teológica de Merleau-Ponty.

Tomemos el ejemplo de la Eucaristía. Merleau-Ponty enfatiza la carne como un lugar de visibilidad de lo invisible, como lugar donde lo invisible se vuelve visible. Simpson, recurriendo a Merleau-Ponty, afirma la conexión vital entre lo visible y lo invisible, en la medida en que lo visible “está preñado” de lo invisible, siendo lo visible más que una aparente superficialidad. Lo visible tiene “una estructura interior invisible”, en la cual es desvelado y ocultado por lo visible.

29 Cf. Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 93.

Tomando esta su brevísima interpretación de Merleau-Ponty<sup>30</sup>, Simpson pretende presentar la Eucaristía como el lugar de un movimiento cósmico al relacionar la creación con la consumación del mundo en Cristo. En el fondo, en el tema de la Eucaristía, Simpson presenta una relación entre los tres órdenes desde los cuales interpreta el pensamiento de Merleau-Ponty.

“De este modo, la Eucaristía pone en práctica todo el movimiento de la Creación – desde lo material, a lo vivo, a lo humano – hacia su consumación en Cristo tal como Dios se ha convertido hombre, y en el Espíritu como Don de Dios al mundo, diseñando en el mundo a través de la humanidad tal como asumida en Cristo hasta al Padre”<sup>31</sup>.

En nuestra opinión, nos parece que podemos desarrollar desde Merleau-Ponty la posibilidad de la relación entre creación y consumación en la Eucaristía. No obstante, Simpson es demasiado breve y no deja espacio para una transición desenvuelta desde Merleau-Ponty hacia el ámbito teológico. Por ejemplo, la expresividad de la metáfora de lo visible preñado de lo invisible no se aprovecha en todo su fulgor. Sólo indica el pan y el vino como carne y sangre de Cristo e indica el movimiento eucarístico, desde el paso del don a la comunión con Cristo.

Toda la segunda parte del libro de Simpson se elabora en estos términos, con un mayor o menor grado de desarrollo. Sin embargo, independientemente de las críticas que se le puedan hacer, Simpson tiene el enorme valor de indicar varios campos en los que Merleau-Ponty puede ser teológicamente pertinente y su estudio se constituye como un marco en la relación entre Merleau-Ponty y la teología. Con todo, entendemos la pertinente observación de Edgar: “Desde hace algún tiempo se hacen excursiones ocasionales en el campo de la relación entre el pensamiento de Merleau-Ponty y la teología cristiana, pero éste permanece como un territorio, en gran medida, inexplorado”<sup>32</sup>. Así, también tiene sentido la crítica de Berman sobre el riesgo de una lectura demasiado uniforme, en términos teológicos, del pensamiento de Merleau-Ponty.

#### 1.4. Orion Edgar

El estudio de Edgar es interesante y, entre lo que conocemos, encontramos en él la recepción teológica más interesante de Merleau-Ponty. Por un lado, hace una

30 Cf. Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 153.

31 Simpson, *Merleau-Ponty and theology*, 154.

32 Edgar, *Things seen and unseen*, 4-5.

síntesis muy sugerente de la ontología de la carne de Merleau-Ponty, pero no se detiene en una mera articulación de los contenidos. En términos globales, interpreta la carne como horizonte de la percepción. En el horizonte de la percepción, ofrece una ampliación filosófica de Merleau-Ponty al desarrollar el comer como percepción. Merleau-Ponty estudió, fundamentalmente, la visión como percepción. El comer como percepción permite a Edgar profundizar este tema de la percepción y fundamentar la noción de encarnación del sujeto, en su propia relación con el mundo. Por otro lado, estudia detalladamente la relación entre teología y Merleau-Ponty sin nunca querer cristianizar al autor, sino más bien expandir teológicamente sus propias intuiciones.

Edgar pretende demostrar que la perspectiva ontológica, que Merleau-Ponty estaba desarrollando en *Lo visible y lo invisible*<sup>33</sup>, “apunta a una conclusión metafísica basada en la lógica de la tradición católica, en la que Merleau-Ponty recibió una larga formación”<sup>34</sup>. Al mismo tiempo, su estudio argumenta en favor de un diálogo entre la teología y el pensamiento de Merleau-Ponty, partiendo en gran medida de la noción de encarnación, en su dimensión teológica y filosófica. Según Edgar, este diálogo es anticipado en la fase final del pensamiento de Merleau-Ponty<sup>35</sup>.

En cuanto a la cuestión teológica, Edgar hace notar una articulación entre la dimensión de trascendencia, en cuanto profundidad, con el tema de la creación y de la lógica sacramental. O sea, “desarrolla una comprensión de la trascendencia como *profundidad*”<sup>36</sup> de las propias cosas.

“Deberíamos buscar comprender la encarnación en términos de *profundidad*; el Dios que está en el corazón de las cosas atraviesa sus profundidades para ser conocido en su superficie, en este ser humano particular (Jesús de Nazaret) y en aquello que da testimonio de él”<sup>37</sup>.

Él relaciona la noción de profundidad, desarrollada principalmente en *El ojo y la mente*, “como la dimensión fundamental de la intersección perceptiva con el mundo”<sup>38</sup>. Ahora, “la dimensión fundamental de la percepción está en la dimensión existencial de profundidad”<sup>39</sup>. Destacamos precisamente esta noción de

33 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail* (Gallimard, 1964).

34 Edgar, *Things seen and unseen*, 1.

35 Cf. Edgar, *Things seen and unseen*, 3.

36 Edgar, *Things seen and unseen*, 9.

37 Edgar, *Things seen and unseen*, 156.

38 Edgar, *Things seen and unseen*, 9.

39 Edgar, *Things seen and unseen*, 8.

profundidad, ya que nos parece la más sugestiva de su argumento y como aquella que se constituye como eje de su argumento teológico.

Desde este lugar, Edgar reflexiona sobre la naturaleza de la relación de Dios con el mundo, plantea el tema de la sacramentalidad y el tema de la creación. Quedarían por articular estos tres tópicos a partir de la Eucaristía. Sin embargo, eso no significa que la contribución de Edgar sea menor por eso. Como ya hemos mencionado, en nuestra opinión, Edgar ofrece la recepción teológica de Merleau-Ponty más articulada y sugestiva de que tenemos conocimiento. Naturalmente, siempre se le puede criticar por cristianizar el pensamiento de Merleau-Ponty o por teologizarlo. Sin embargo, el propio autor se opone desde el principio a esta crítica.

“Organizar un encuentro [Merleau-Ponty y la teología] nos colocaría bajo la carga de centrarnos en qué forma el pensamiento de Merleau-Ponty difiere de la ortodoxia cristiana, como ciertamente debe ser. Pero tal ejercicio puede fácilmente perder lo que cada uno puede aprender del otro, y así como pretendo desarrollar el pensamiento de Merleau-Ponty en sus simpatías teológicas, buscando no cristianizar la filosofía de Merleau-Ponty, sino extraer las implicaciones teológicas ya en él presentes”<sup>40</sup>.

Edgar reformula los términos de la fecundidad teológica de Merleau-Ponty, ofreciendo un interesante argumento que expande el pensamiento de Merleau-Ponty a un ámbito poco estudiado, naturalmente con el auxilio de otros autores, entre los cuales destacamos principalmente a Santo Tomás de Aquino, pero también a San Agustín en una línea más tradicional. A estos se suma, dentro de la teología contemporánea, H. McCabe, así como J. Inge, entre otros. Edgar demuestra que el pensamiento de Merleau-Ponty ofrece nuevas intuiciones y vías para pensar y volver a proponer la teología cristiana.

## 2. LA PRESENCIA DE MERLEAU-PONTY EN EL DISCURSO TEOLÓGICO

Otro género de recepción del pensamiento de Merleau-Ponty en el ámbito teológico es su presencia en la argumentación teológica, en la medida en que esta utiliza sus raciocinios, puntos de vista y perspectivas filosóficas. Sin embargo, importa, desde ya, enfatizar que deberemos entender “discurso teológico” con cierta amplitud, una vez que encuadramos el trabajo de Falque.

40 Edgar, *Things seen and unseen*, 3.

Desde una perspectiva global, la presencia de Merleau-Ponty en el discurso teológico no es de manera argumental, sino más bien implícita. Los autores que sucintamente mencionamos, Falque y Pagazzi, no se dedican a justificar la pertinencia teológica del pensamiento de Merleau-Ponty, pero lo utilizan con naturalidad en el desarrollo de su raciocinio. De forma exhaustiva, no nos detuvimos en investigar todas las referencias de Merleau-Ponty en el discurso teológico, porque nos parece que Falque y Pagazzi son suficientes para demostrar esta posibilidad. Tampoco nos centraremos en un enfoque minucioso a estos autores, sino que más bien esbozaremos los contornos de lo que parece ser una recepción de Merleau-Ponty en la obra de estos dos autores.

## 2.1. Emmanuel Falque

Su inclusión en este contexto podrá ser objetada, ya que puede dar la impresión de que clasificamos o reducimos a Falque al espacio estricto de la teología. Falque se sitúa desde el punto de vista de un filósofo y, aunque elabore una aproximación a temas teológicos, muerte, resurrección y Eucaristía de Cristo, en el caso de su *Triduum*<sup>41</sup>, desde nociones importantes en la filosofía contemporánea, tales como angustia, finitud y cuerpo, no podemos ignorar que él mismo clasifica la división entre filosofía y teología como permeable. En la práctica, Falque relocaliza la cuestión de Janicaud en otros términos, demostrando que la perspectiva filosófica puede contribuir a una mejor comprensión del objeto teológico.

“En efecto, lo que diferencia la filosofía y la teología, como vamos a mostrar, no es tanto sus contenidos respectivos (se puede hablar *también filosóficamente* de la eucaristía, de la pasión o de la resurrección) como los distintos puntos de partida (desde abajo o desde arriba) y los diferentes modos de proceder (heurístico o didáctico). Dicho de otra manera, la ‘finitud’ servirá de *comienzo* tanto a la filosofía como a la teología, debido en primer lugar a que ningún *teologoúmenon* tendrá sentido fuera de la vivencia de una experiencia, o de un existenciario filosófico que le dé sentido: el cuerpo para la encarnación, la angustia para Getsemaní, el eros para la eucaristía, el nacimiento para la resurrección, el andar errante para el pecado, la infancia para el Reino, etc. En resumen, como se habrá comprendido, una fenomenología de ‘abajo’ precede y funda toda teología de ‘arriba’”<sup>42</sup>.

41 Inicialmente, Falque escribió tres obras *Le Passeur de Gethsémani*, *Métamorphose de la finitude* e *Les nocces de l'Agneau* que, posteriormente, vendrán a constituir este *Triduum* en una edición única (*Triduum philosophique. Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les nocces de l'Agneau* (Cerf, 2015).

42 Emmanuel Falque, *Pasar el Rubicón: filosofía y teología: ensayo sobre las fronteras* (Universidad Pontificia Comillas, 2016).

Asumimos, por lo tanto, la especificidad propia de Falque, en lo que respecta a la relación entre filosofía y teología, es decir, la frontera no es tan estricta, ni tampoco la frontera en sí es pertinente o útil. En este sentido, en el contexto en el que nos situamos, la relación entre Merleau-Ponty y el discurso teológico, la inclusión del pensamiento de Falque podrá resultar menos extraña. Además, en la lectura que hemos indicado brevemente, la perspectiva de Falque nos ayuda a comprender la resonancia teológica del pensamiento de Merleau-Ponty.

Emmanuel Falque es un autor reconocido en el pensamiento teológico contemporáneo. Tiene muchas publicaciones, tanto en artículos como en libros, publicados en diferentes idiomas. Ha hecho formación superior tanto en filosofía como en teología, pero siempre se identifica como filósofo. Sin embargo, se ocupa de objetos, utilizando su propio método, donde el espacio entre teología y filosofía puede no ser muy claro. Esto es evidente en su *Triduum philosophique*. Destacamos también que, en el contexto norteamericano, recientemente, ha sido publicada una obra colectiva que se dedica a estudiar su pensamiento, específicamente sobre la frontera entre la filosofía y la teología desarrollada en su propuesta *Pasar el Rubicón*<sup>43</sup>. De hecho, ésta es la cuestión fundamental que atraviesa todo su pensamiento.

El estudio de la recepción de Merleau-Ponty en la obra de Falque parte de la observación de que este segundo cita al primero con alguna frecuencia. No obstante, esta observación inicial no nos permite concluir que Falque depende en cierta medida de Merleau-Ponty, o simplemente que éste recurra a su pensamiento en la medida que le permite desarrollar su propia perspectiva. El recurso a su pensamiento puede simplemente deberse a una corroboración de su argumento, no a una influencia directa.

Nos parece que la relación entre los dos filósofos es curiosa e intrigante. Sin embargo, no nos queda claro que Falque siga de un modo riguroso a Merleau-Ponty, sino que es más fiel a Nietzsche y Heidegger, en el caso de su *Triduum philosophique*. De hecho, se presenta en varias ocasiones como un crítico de la fenomenología en general porque obvia la reflexión del caos<sup>44</sup>.

43 Martin Koci y Jason W. Alvis (ed.), *Transforming the theological turn: Phenomenology with Emmanuel Falque* (Rowman & Littlefield, 2020).

44 “Caos, por el contrario, es invasión, imposibilidad de asumir la ‘mezcla de sensaciones’, no sólo debido a quien rompe el marco de lo asumible para significar de otro modo (el ‘fenómeno saturado’), sino porque revela a cambio que no llegará a formularse (el ‘fenómeno limitado’). El *límite del fenómeno* no consiste, por lo tanto, o ya no consiste sólo aquí, en su incapacidad de constituirse para la conciencia, sino en aceptar, por el contrario, permanecer en una limitación que el Caos desborda, sin ser jamás recibido ni consciente” (Emmanuel Falque, *Las bodas del cordero: ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía* (Ediciones Sígueme, 2018), 52).

Con todo, más recientemente, Falque recupera la cuestión del caos desde Merleau-Ponty<sup>45</sup>.

Lo que surge como más intrigante en la obra de Falque es que, en su recepción crítica de Merleau-Ponty, termina siendo posible afirmar que algunas de las intuiciones fenomenológico-ontológicas de Merleau-Ponty pueden ser identificadas en su *Triduum philosophique* y más particularmente en su último momento, donde analiza la Eucaristía.

La principal crítica de Merleau-Ponty a la teología es su carácter demasiado especulativo, una abstracción tal que no tiene relación con los problemas reales. Su afirmación “la encarnación lo cambia todo” se encuentra en ese sentido<sup>46</sup>, configurándose como primer elemento. Por lo tanto, la consideración de la encarnación es en la dimensión kenótica, sin retirar todas las consecuencias teológicas que de ahí advienen, dejándonos con una lectura sociopolítica de la condición humana. Con todo, no deja de invitar a repensar todo el misterio cristiano a partir de la encarnación. Esta intuición, que implica, en el fondo, una perspectiva ascendente, que se traduce en una filosofía/teología ascendente, está presente en Falque. Su proyecto filosófico parte exactamente desde abajo. Este movimiento es claramente visible en el análisis de la resurrección, en el segundo momento de su *Triduum philosophique*:

45 “Lo que está en cuestión aquí en Merleau-Ponty es lo que podemos llamar una especie de ‘resistencia del caos’ que nos permite pensar la ‘Profundidad del caos’, tal como exploro en la primera parte de *Les noces de l’Agneau* sin, con todo, darle forma” (Emmanuel Falque, *The loving struggle: phenomenological and theological debates* (Rowman & Littlefield, 2014), 53).

46 La crítica de Merleau-Ponty hacia el cristianismo se basa en este sentido de la encarnación: el entrelazamiento entre Dios y la humanidad. El cristianismo ignora u olvida esta relación entre Dios y la humanidad. En la óptica de Merleau-Ponty, debería existir una relación íntima entre las partes. De otro modo, estaríamos hablando de una religión alejada de la realidad. Éste es el punto esencial de toda la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty. Según nuestro autor, la noción de cuerpo, así como de la carne, implica necesariamente una relación hacia el otro y al mundo. Esta misma perspectiva es suficientemente valorada a lo largo de toda la obra de Merleau-Ponty. No hay una circularidad cerrada en el cuerpo, ni en la noción de la carne, sino que existe un movimiento de exterioridad. La experiencia de tocante-tocado no expresa esta circularidad; por el contrario, expresa la no coincidencia plena. La noción de quiasmo también apunta en el mismo sentido. Por lo tanto, la crítica de Merleau-Ponty al hecho de suponerse existir una religión que no se exterioriza es un punto de quiebra en un sistema filosófico que constructivamente piensa en aquello que está delante de sí mismo. En otras palabras, la crítica de Merleau-Ponty al cristianismo se refiere al valor del mundo para el cristianismo. A este respecto, nos parece pertinente y sugestiva la observación de Kearney que ve en Merleau-Ponty la defensa de un cierto tipo de “compromiso sacramental con el mundo”, que posteriormente tendrá desarrollos en los sacerdotes obreros en Francia, así como en la teología de la liberación y en la teología política. En el fondo, continúa Kearney, Merleau-Ponty critica el cristianismo por configurarse como un teísmo acósmico que, en cierto modo, rechaza el mundo, al centrarse en una teología excesivamente especulativa y abstracta. En otras palabras, según Merleau-Ponty, el cristianismo “rechaza la santidad de la carne”, en la expresión de Kearney (Cf. Kearney, “Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh”, 156-157).



“Tras haber mostrado que ‘no tenemos más experiencia de Dios que la del hombre’ (primera parte: brevariario de la finitud), conviene, a continuación del cuasi salvamento de la corporeidad paulina frente al asalto nietzschano (cap. 4), indicar ahora cómo el Hijo del hombre asume y ‘trans-forma’ esa finitud (segunda parte: hacia una metamorfosis)”<sup>47</sup>.

El segundo elemento es la noción de cuerpo y carne. La investigación y discusión sobre la Eucaristía siempre ha estado estrechamente relacionada con la noción de realismo eucarístico. En el fondo, ¿qué significa decir que esas dos sustancias, en realidad, son el cuerpo y la sangre de Cristo? Se trata de un debate sobre la noción de cuerpo y carne. En el mismo sentido, se plantea la misma cuestión sólo en torno a la resurrección de Jesús: ¿en qué sentido Jesús resucitó corporalmente? ¿Qué significa cuerpo?

Si testificamos claramente la presencia de esta reflexión, Falque recibe críticamente el aporte de la fenomenología: “hay en Husserl, como también en el bandazo de la carne en fenomenología, e incluso en teología, una especie de *docetismo de la carne*, llamado también ‘idealismo de lo sensible’ o ‘teoretismo de la carne’ (Romano), del que el propio Merleau-Ponty no está exento”<sup>48</sup>. De hecho, Falque no ignora la reflexión de la fenomenología y específicamente la de Merleau-Ponty, sino que la recibe críticamente, aunque rechazando, como vemos, una cierta antropología fenomenológica<sup>49</sup>. No obstante, eso no invalida su opinión fundamental sobre la pertinencia teológica de la fenomenología: “la teología puede apropiarse de un nuevo estilo de abordar los propios textos fundamentales y las propias temáticas”<sup>50</sup>.

Los últimos elementos son la dimensión del asombro y la comprensión de la comunión eucarística como descubrimiento de un espacio de sentido. El asombro es un elemento liminar ante el misterio eucarístico, que, a menudo, la relación ordinaria tiende a obviar. De hecho, la presencia del cuerpo de Cristo es un escándalo. En este sentido recuperamos la relación con el método fenomenológico y la visión del pintor que es capaz de contemplar y darse cuenta de cómo ocurre la realidad. Por fin, la comunión se entiende como la incorporación de Dios:

47 Emmanuel Falque, *Metamorfosis de la finitud: nacimiento y resurrección* (Sígueme, 2017), 11.

48 Falque, *Las bodas del cordero*, 40.

49 Cf. Manuel Belli, *Caro veritatis cardo: L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti* (Glossa, 2013), 401.

50 M. Belli, *Caro veritatis cardo*, 359. Para una comprensión más profunda de este tema, se puede seguir el estudio que Belli hace sobre este autor, en el libro que venimos citando.

“En la transubstanciación de nuestro Caos interior, de nuestras pasiones y de nuestras pulsiones hasta en el cuerpo entregado, el sacrificio eucarístico, en efecto, no reconduce ni al hombre o al cosmos transfigurado (Teilhard de Chardin), ni a un estado de la ciencia aún más avanzado (G. Martelet), sino al Hijo, que en su relación con el Padre y bajo la fuerza del Espíritu viene unánimemente a incorporarnos”<sup>51</sup>.

Recapitulando el argumento desarrollado hasta aquí, sin duda alguna estamos ante una recepción crítica de Merleau-Ponty, así como de toda la fenomenología. Sin embargo, los conceptos elementales de Merleau-Ponty y sus estructuras de comprensión están presentes en la reflexión de Falque, especialmente método, cuerpo y carne. Pero esto no es suficiente para concluir que Falque es el deudor de Merleau-Ponty. Nuestro punto de vista es que la identificación de los elementos básicos de Merleau-Ponty, aunque sea de forma crítica, al menos, nos permite afirmar que la perspectiva ensayada por Merleau-Ponty tiene resonancias en el campo teológico o simplemente puede servir como estructura de un pensamiento teológico, como por ejemplo la Eucaristía.

En definitiva, si no nos es posible señalar en Falque la dependencia del pensamiento de Merleau-Ponty, al menos nos parece evidente que la reflexión de Falque acaba demostrando, aunque sea de forma involuntaria, la fecundidad y la capacidad teológica del pensamiento de Merleau-Ponty.

## 2.2. Giovanni Cesare Pagazzi

Antes de nada, importa notar que Pagazzi se asocia con Franco Manzi en algunas obras y artículos, o a otros autores<sup>52</sup>. Si interpretamos la presencia de Manzi en la dimensión bíblica, la parte sistemática sería de la autoría de Pagazzi, pero ese argumento es pura fabulación, ya que ninguna de las obras o artículos de autoría compartida contienen esa referencia. Sin embargo, la constancia en la utilización de Merleau-Ponty, tanto en obras y artículos propios como compartidos, nos lleva a concluir que el uso discriminado de escritos propios o compartidos no influirá en la fragilidad de nuestro punto de vista, más bien será un aspecto que tener en consideración y que salvaguardar. Por lo tanto, para ser rigurosos, nuestro análisis se detiene en un conjunto de obras y artículos de la autoría de Pagazzi, así como escritos en colaboración.

51 Falque, *Las bodas del cordero*, 322.

52 Franco Manzi y Giovanni Cesare Pagazzi, *Il pastore dell'essere: fenomenologia dello sguardo del Figlio* (Cittadella Editrice, 2001); Franco Manzi y Giovanni Cesare Pagazzi, “L’habitus’ e la costellazione dello stile cristiano”, *Teologia* 36, n. 2 (2011): 247-270.

Pagazzi es un autor diferente de Falque. Se trata de un profesor de teología relativamente joven. No tiene una obra tan consolidada, pero no es que no sea abundante. Se entiende como teólogo, aunque la filosofía impregne todo su pensamiento, específicamente la fenomenología, asumiendo un método propio en la aproximación a la Cristología.

“Antes de ser una cuestión de método con relación al conocimiento de la fe en Jesús, el enfoque ‘fenomenológico’ debe ser entendido como un método de conocimiento de la fe de Jesús que, precisamente, sabe ver y preservar la trascendencia del Padre en la inmanencia insuperable del fenómeno de la criatura”<sup>53</sup>.

De forma global, notamos una influencia mucho más notable de Merleau-Ponty en Pagazzi de la que vemos en Falque. Esta no será la única influencia de Pagazzi, sin embargo, ni siquiera queremos evaluar quién influye más en su pensamiento. Nos centramos en nuestra observación: hay una permeabilidad de su lenguaje y argumentación a la de Merleau-Ponty, así como, a veces, desarrolla o explica el pensamiento de Merleau-Ponty. Estos elementos nos llevan a concluir que su recepción de Merleau-Ponty es más clara que en Falque.

La afirmación de Hebreos “me formaste un cuerpo” (Heb 10,5) nos ofrece una referencia para articular la recepción de Merleau-Ponty en Pagazzi. Estamos ante una perspectiva antropológica, que se desdobra en una cosmología cristiana. Es cierto que Pagazzi no elabora un manual de antropología teológica, antes adopta el estilo del ensayo teológico. No obstante, la articulación del pensamiento de Merleau-Ponty en Pagazzi se desdobra en el sentido estricto de la palabra perspectiva: panorama o punto de vista, si lo preferimos.

La consideración inicial de Hebreos se abre a la constatación de que somos un cuerpo, aunque este libro bíblico no tenga una perspectiva antropológica. Pagazzi lee a Jesús desde aquí. Si Jesús es un cuerpo, se deja mover en el horizonte espaciotemporal que el cuerpo lo inscribe. La lectura de las parábolas de Jesús, o de aspectos más particulares como la sed de Jesús o su imaginación, hacen que la lectura sea deudora del marco del cuerpo y de la perspectiva esencial del cuerpo: inserción en el mundo<sup>54</sup>. Es decir, la noción y comprensión del cuerpo que emplea Pagazzi está influenciada por la noción del sujeto encarnado de Merleau-Ponty,

53 Manzi y Pagazzi, *Il pastore dell'essere*, 15.

54 “De la lección fenomenológica aprendemos, en primer lugar, la crítica a la reducción del mundo al objeto o concepto. Esta doble simplificación presupone, por un lado, un ‘Yo’ sin mundo, capaz de estar ascéticamente delante del mundo, objetivamente comprendido, como si el objeto no estuviera siempre implicado. Por otro lado, él interpreta el mundo como un pretexto para desarrollar una idea” (Manzi y Pagazzi, *Il pastore dell'essere*, 14-15).

que, a su vez, está presente en la propia comprensión de lo que significa la afirmación de Hebreos.

“El Hijo de Dios revela los vínculos que hacen el mundo posible (vínculos anunciados también por la necesidad y por los sentidos) porque Él se vinculó definitivamente al mundo también a través de su propia necesidad y de sus propios sentidos. [...] Jesús es el *con-tacto* entre el Hijo y el mundo. El Maestro de Galilea, en efecto, no sólo ve y toca el mundo, descubriendo su misterio, sino que se ve a sí mismo visto y se siente tocado por eso”<sup>55</sup>.

De este modo, Pagazzi desarrolla su cristología fenomenológica, destacando la relación de Cristo con el mundo, a través del tacto<sup>56</sup>, de la sensibilidad, la visión y, en lenguaje de Merleau-Ponty, diríamos, en la relación quiástica entre tocado-tocante, visible-vidente. En otras palabras, expresa, de otra manera, el misterio de la encarnación, describiendo los lazos que unen a Jesús con el mundo.

Dice Pagazzi al definir la creación: “mutua mediación del yo y del mundo”<sup>57</sup>. En este primer elemento, sigue de cerca a Merleau-Ponty desarrollando la noción de sujeto encarnado: “pues – en la carne – yo y el mundo nacemos juntos: conocer es co-nacer del Yo y del mundo”<sup>58</sup>. No nacemos fuera de esta relación, el mismo Jesús nace en el seno de esta relación.

“El nacimiento – incluso el nacimiento de Jesús – muestra, en verdad, la ambivalencia y la originaria pasividad que habita toda vida, la misteriosa alteridad de la misma carne que siempre llega ‘antes’ de poder decir ‘Yo’, la ‘trascendencia’ que habita en la inmanencia del propio cuerpo y llega a la palabra en el lenguaje de las necesidades, de los sentimientos y de los afectos”<sup>59</sup>.

55 Giovanni Cesare Pagazzi, *In principio era il legame: sensi e bisogni per dire Gesù* (Cittadella Editrice, 2004), 12.

56 “La mano es la parte del cuerpo que tiene más funciones operativas. Toca las cosas del mundo, su cuerpo y a ella misma. Sus características son su interés por las cosas y la mediación que propicia entre las cosas y el cuerpo del que forma parte de un modo muy especial. Tocando y explorando las cosas, la mano permite la experiencia de la *certeza* de que ellas realmente están ahí” (Giovanni Cesare Pagazzi, *Fatte a mano: l'affetto di Cristo per le cose* (Edizioni Dehoniane Bologna, 2013), 20). Es interesante completar este raciocinio con el pensamiento de Nancy: “El cristianismo habrá sido la invención de la religión del tacto, de lo sensible, de la presencia inmediata al cuerpo y al corazón” (Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere: ensayo sobre el levantamiento del cuerpo* (Editorial Trotta, 2006), 26).

57 Giovanni Cesare Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”: spunti per una cristología della creazione”, *Teologia* 36, n. 3 (2011): 392-414, p. 403.

58 Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”, 399.

59 Manzi y Pagazzi, *Il pastore dell'essere*, 16.

Esta noción de carne amplía y desarrolla la intuición de Merleau-Ponty, firmando teológicamente la relación entre yo y el mundo de la siguiente manera:

“Si la carne del hombre se alimenta de las cosas de la creación, que le son consustanciales, y el cuerpo del Hijo se identifica con esas cosas, alimentándose de la Eucaristía, la carne del hombre recibe la posibilidad de la resurrección, por el poder vital del Hijo, que la remodelará después de disolverse en la tierra”<sup>60</sup>.

De este modo, Pagazzi desarrolla la creación como el espacio de relación entre los diversos seres creados, en un mismo espacio de sentido: la carne. En otro lugar, Pagazzi define la carne con relación a cuerpo, pero a partir de Jesús.

“Si no es posible conocer al Salvador sin sus manos, él es inimaginable, descuidando el pacto con las cosas, dado por su carne la cual no es simplemente un ‘cuerpo’, pensable independientemente de las cosas, pero mediación originaria, pertenencia recíproca de manos y cosas”<sup>61</sup>.

Pagazzi es sugestivo en estas expresiones “mediación original” y “pertenencia recíproca de manos y cosas”, ya que nos apunta a la reflexión de Merleau-Ponty, especialmente a toda la relación tocante-tocado que nos apunta a la noción fundamental de carne.

En el fondo, Pagazzi sitúa a Jesús en el mundo, según la inspiración de Merleau-Ponty: “las cosas que Jesús ve [...] no son dispositivos funcionales para la revelación del Reino, pero la propia revelación del Reino, captado no en el ‘más allá’, en el ‘otro’, ‘en las profundidades’ por detrás de las cosas, pero en su propia carne conectada a las cosas”<sup>62</sup>. La encarnación no es pensable sin un mundo ni sin objetos ni fuera de la mutua pertenencia entre sujeto y mundo. Al contrario, la encarnación es ante todo una relación con el mundo<sup>63</sup>. En otras palabras, la encarnación es otra forma de apertura de Dios al mundo.

La perspectiva destacada por Pagazzi es la relación del Hijo con el mundo, hasta el punto de repensar el mundo más allá de una visión antropocéntrica. En ese sentido, reinterpreta Ap 21,5 “hago nuevas todas las cosas”. Es decir, las cosas que Jesús tocó, el mundo del Salvador, se inserta en la dinámica del Salvador

60 Giovanni Cesare Pagazzi, “‘O res mirabilis’: spunti per una ripresa del carattere reale della presenza di Cristo nell’Eucaristia”, *Teologia* 46, n. 2 (2021): 307.

61 Pagazzi, *Fatte a mano*, 76.

62 Pagazzi, *Fatte a mano*, 88.

63 En un interesante artículo sobre el valor teológico de la categoría del *habitus*, Pagazzi introduce la reflexión de Merleau-Ponty para desarrollar la relación del yo con el mundo (Cf. Manzi y Pagazzi, “L’*habitus*’ e la costellazione dello stile cristiano”, 261-265).

del mundo<sup>64</sup>. En resumen, la perspectiva de la relación entre el sujeto y el mundo sólo puede concluirse en la afirmación de una nueva creación que se comprende en la relación entre creación, encarnación y salvación<sup>65</sup>.

A pesar de la brevedad de nuestro análisis, en Pagazzi hay varias resonancias del pensamiento de Merleau-Ponty, principalmente la noción de sujeto encarnado, la relación entre visible e invisible y la noción de carne. En efecto, estas influencias apuntan a un posterior desarrollo y profundización de este tópico, ya que habría más por desarrollar. Sin embargo, nos parecen suficientes para señalar esta forma de influencia y de fecundidad de Merleau-Ponty en el campo teológico, ya que, como vemos, el pensamiento de Merleau-Ponty posibilita pensar la fe, suscita y ofrece un nuevo lenguaje para expresar el dogma y es capaz de ayudar en orden a una nueva comprensión de la realidad. En definitiva, el pensamiento de Merleau-Ponty se constituye como una mediación filosófica.

### 3. LA EUCARISTÍA COMO ESPACIO DE LA FECUNDIDAD TEOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

El análisis de la recepción teológica del pensamiento de Merleau-Ponty nos lleva a concluir la necesidad de profundización en su pensamiento. Los autores que hemos abordado muestran intuiciones interesantes, pero carecen de un mayor desarrollo. En tono evaluativo, pretendemos recoger las intuiciones identificadas por estos autores, demostrando, de manera breve, la fecundidad teológica de Merleau-Ponty al esbozar una perspectiva de la eucaristía desde Merleau-Ponty.

“La encarnación lo cambia todo”, dice Merleau-Ponty. Kearney profundiza en esta perspectiva de la encarnación, abordándola como una visión profana de la propia realidad. Kearney afirma que la eucaristía posibilita una mirada profana, que, en realidad, implica una nueva forma de relación entre lo trascendente y lo immanente, tal como decía Edgar. Estamos en el ámbito de la sacramentalidad de la creación, en su dimensión de profundidad y verticalidad que Kearney señala, según el pensamiento de Merleau-Ponty:

64 Cf. Pagazzi, *In principio era il legame*, 105-110.

65 Cf. Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”, 394.

“Es él [cuerpo], y él solo, porque es un ser de dos dimensiones, que puede llevarnos a las cosas mismas, que no son ellas mismas seres planos, sino seres en profundidad, inaccesibles a un sujeto de sobrevuelo, abiertas solo a ese, si es posible, que coexiste con ellas en el mismo mundo”<sup>66</sup>.

Por lo tanto, el dominio de la sacramentalidad de la creación se fundamenta en la dimensión ontológica de la propia creación, que, utilizando la expresión de Merleau-Ponty, expresa la dimensión de la no horizontalidad de la realidad. Esto significa que existe cierta dificultad para definir y expresar la misma realidad que se presenta, cuando se considera la experiencia de la propia corporalidad. En ese sentido, la verticalidad de la realidad se fundamenta en la constatación de que ella no se cierra en una lógica positiva, ni mucho menos la podemos definir o reducir sin una noción de lo que es esa misma densidad. En efecto, hay una relación inherente a la propia realidad, es decir, la realidad se da en una especie de relación vinculante, dice Merleau-Ponty:

“Es necesario que, con mi cuerpo, se despierten los cuerpos asociados, los ‘otros’, que no son mis congéneres, como dice la zoología, pero que me acechan, que yo acecho, con los que comulgo en un Ser único, actual, como nunca un animal ha acechado a los de su especie, de su territorio o de su entorno”<sup>67</sup>.

De este modo, hay un tipo de vinculación presente en la misma realidad, o sea, podríamos decir que hay una horizontalidad que se traduce en una verticalidad, por la cual “comulgo en un Ser único”. La noción de sacramentalidad intuita por Kearney podrá ser traducida en Merleau-Ponty en la experiencia de la no horizontalidad de la realidad, en una afirmación de carácter ontológico, que implica la participación “en un Ser único”, que Merleau-Ponty traducirá por la experiencia de la carne: “Mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un percibido) y, además, esta carne de mi cuerpo es compartida por el mundo, él la refleja, él la invade y ella lo invade”<sup>68</sup>.

Nos parece que la noción de carne de Merleau-Ponty es, quizás, la noción más sugestiva y fecunda para el discurso teológico, en la medida en que rehabilita la propia vía de la ontología y hace pensar en una estructura de unidad. Cuando Merleau-Ponty utiliza la expresión “carne del mundo”<sup>69</sup>, cuando aborda

66 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 177.

67 Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (Gallimard, 1964), 13.

68 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 297.

69 “La carne del mundo es el Ser-visto, es decir, es un ser *eminente*mente percipi, y es por ello que se puede comprender o *percipere*” (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 299).

la noción de reversibilidad presente en la realidad<sup>70</sup> y dice que “las cosas son el prolongamiento de mi cuerpo y mi cuerpo es el prolongamiento del mundo”<sup>71</sup>, entreve un espacio de participación en el que todos participamos. Pues este espacio de vinculación de la realidad en la carne del mundo hace pensar la creación desde la noción de la unidad y la vinculación de la creación en Cristo. Tal como dice Butler: “La carne no es mía ni tuya, ni tan poco es una tercera cosa. Es el nombre para la relación de proximidad y de ruptura. [...] La carne ciertamente no es un sujeto, y, con todo, nuestra gramática nos pone en una posición de sujeto, la carne desafía la gramática”<sup>72</sup>. Nos parece que la noción de carne posibilita pensar la creación en Cristo, en la medida en que la carne sería ese espacio de sentido.

En el fondo, desde Merleau-Ponty, la experiencia de la sacramentalidad del mundo puede ser comprendida como la experiencia de la carne, que se traduce en una experiencia de vinculación de la misma realidad. Pagazzi explica esta cuestión al afirmar: “pues – en la carne – yo y el mundo nacemos juntos: conocer es *co-nacer* del Yo y del mundo”<sup>73</sup>. En este sentido, la visión profana que Kearney postula desde la eucaristía y el sentido de profundidad que Edgar formula se cruzan en la lectura de la realidad como interrelacionada entre sí, en la justa medida en que Merleau-Ponty afirma: “Es necesario que, con mi cuerpo, despierten los *cuerpos asociados*, los ‘otros’”. De este modo, se abre a la experiencia de la carne, sobre la cual Davies nos ayuda a comprender: “Es, en el sentido de Merleau-Ponty, nuestra participación en el elemento de la ‘carne’ que trasciende cualquier entidad o conjunto de entidades. Es el ‘mar’ de tocar y ser tocado en el que nos movemos y existimos sin nunca ver la posibilidad de un horizonte”<sup>74</sup>.

La no horizontalidad de la creación, que igualmente abordaba Nordlander, nos permite la afirmación de la creación desde la noción de carne, en la medida en que la creación se da en una relación de vinculación. En Merleau-Ponty, esto se traduce por la percepción de que: “Ellos [los otros] son mis gemelos o la carne de mi carne”<sup>75</sup>.

70 “Por ahora, basta notar que aquel que ve, solo puede poseer lo visible si es poseído por él, si es uno de él, si, en principio, de acuerdo con lo que está prescrito por la articulación de la mirada y de las cosas, si él es uno de los visibles, capaz, por una singular inversión, de verlos, aquel que es uno de ellos” (Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 175-176).

71 Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 303.

72 J. Butler, “Merleau-Ponty and the Touch...”, 196-197.

73 Pagazzi, “Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi”, 399.

74 Olivier Davies, *The creativity of God: World, eucharist, reason* (Cambridge University Press, 2004), 156-157.

75 Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Gallimard, 2016), 20.



Desde esta perspectiva, ¿no podremos articular esta visión desde la eucaristía? Esta es la propuesta fundamental de Kearney, aunque él no la desarrolle. En realidad, la eucaristía parte del mundo: “el mundo es la ‘materia’ del sacramento”<sup>76</sup>. De hecho, el pan y el vino presentes en la eucaristía son ellos mismos elementos de la creación, aunque hayan sido transformados por el trabajo y la cultura humana. Por lo tanto, representan el mundo, en su dinamismo creador, así como en el mandato divino de la co-creación, expresado en Gn 1,28. Así, el mundo está presente en la eucaristía. Sin embargo, el movimiento trazado en la eucaristía no es meramente horizontal, diríamos que en la eucaristía se da la consumación de la propia creación, tal como apuntaba Simpson. A este respecto, dice Uríbarri interpretando a Máximo el Confesor: “El plan de Dios se articula como una divinización y finalización del dinamismo propio del ser creador”<sup>77</sup>. Así, la eucaristía, aunque implique una ruptura, tal como se expresa en la noción de transubstanciación, ¿no puede ser comprendida como la realización del mundo en Cristo? ¿Como la consumación de la misma creación? ¿Como la transformación radical de la creación en Cristo? De este modo, la visión profana de la eucaristía implica una lectura de la creación como en tensión de realización de la misma en Cristo, como el cumplimiento escatológico de la misma en Cristo. Por eso, implica una visión inaccesible “al sujeto del sobrevuelo”, es decir, significa una visión escatológica de la creación, que se inserta en un dinamismo de tensión creadora. Pues la vocación de la propia creación sería, según Romanos, su propia consumación escatológica, “liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,21).

De este modo, la eucaristía implica “la fisión del Ser”<sup>78</sup>, diríamos usando el lenguaje de Merleau-Ponty, en la medida en que en la eucaristía se da la realización de la creación en Cristo, siendo el pan y el vino transformados en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Esto implica una forma propia de ver el mundo, más allá de las apariencias. En ese sentido, la lectura de la sacramentalidad de la creación de Kearney hace sentido, así como la intuición de Edgar sobre la profundidad en Merleau-Ponty. De hecho, “la encarnación lo cambia todo”. En el caso de la lectura de la eucaristía, podemos decir que la eucaristía cambia todo, ya que implica una nueva forma de ver la realidad, desde su realización en Cristo. Ver el mundo desde la eucaristía es ver el mundo en su tensión de realización en Cristo, es leer el mundo desde su consumación, es un movimiento y un dinamismo diseñado.

76 Germán Martínez Martínez, *Los sacramentos signos de libertad* (Ediciones Sígueme, 2009), 227.

77 Gabino Uríbarri Bilbao, *El Hijo se hizo carne: Cristología fundamental* (Ediciones Sígueme, 2021), 236.

78 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, 81.

Dice Falque: “[el] ‘elemento de la carne’ alcanza las profundidades del mundo y de nuestra propia existencia, redescubriendo la familiaridad perdida de cada uno de nosotros con los objetos, nuestra propia naturaleza y nuestra propia cultura.”<sup>79</sup>.

En síntesis, creemos que es posible profundizar en el sacramento de la eucaristía y en el pensamiento de Merleau-Ponty mediante una aproximación al sacramento a través de Merleau-Ponty. Esto implicaría profundizar el camino aquí elaborado: establecer y desarrollar la vía ontológica de la noción de carne en el sentido de expresar y concretar la relación entre creación y escatología en el sacramento de la eucaristía. En otras palabras, Merleau-Ponty, en su noción de carne, ofrece una vía sugestiva para repensar la eucaristía como expresión de la vinculación de la realidad en Cristo.

## CONCLUSIÓN

El estudio de la fecundidad teológica de Merleau-Ponty aún se encuentra en su fase embrionaria. Es cierto que la fase inicial parece ya superada, donde se discutía la cuestión de la caracterización religiosa del pensamiento de Merleau-Ponty, para dar espacio a la fecundidad teológica del pensamiento de Merleau-Ponty. Notamos, a este respecto, la contribución bastante significativa de Kearney, Nordlander, Simpson y Edgar para destacar el pensamiento de Merleau-Ponty en la esfera teológica, así como las posibilidades esbozadas por Falque y Pagazzi para afirmar ya la presencia de Merleau-Ponty en el discurso teológico como mediación filosófica, capaz de abrir nuevas intuiciones a la racionalidad teológica. Sin embargo, no ignoramos lo mucho que todavía hay que concretar.

En el último apartado, a partir de algunas intuiciones ya identificadas por los autores previamente estudiados, hemos intentado presentar la eucaristía como espacio adecuado para desarrollarlas y darles un mayor impulso teológico. Entre estas, destacamos la noción de carne y la pertinencia del aforismo “la encarnación lo cambia todo”. Sin embargo, en el esbozo realizado subrayamos la capacidad teológica de Merleau-Ponty y lo mucho que este pudo ofrecer a la teología, tanto a nivel de lenguaje y argumentación, como en su capacidad de intuir nuevas perspectivas en el campo teológico.

Con respecto a esto, podríamos también señalar la posibilidad de que Merleau-Ponty reflexionara sobre la noción del otro y de la comunidad, desde su

79 Falque, *The loving struggle*, 59.

noción de cuerpo, lo que naturalmente implicaría rediseñar una ética social. También nos parece que el autor francés pudo ser sugestivo para el propio espacio de la imaginación escatológica, que Uríbarri indica que se encuentra carente de un desarrollo adecuado para nuestros tiempos<sup>80</sup>.

En el fondo, ha habido un esfuerzo por conocer su pensamiento y encontrar intuiciones filosóficas en su obra que sean capaces de ofrecer nuevas vías al ejercicio de la teología. De hecho, Merleau-Ponty se presenta como un autor bastante sugerente para el ejercicio de la teología, aunque su obra sea poco conocida en el ámbito teológico.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Belli, Manuel. *Caro veritatis cardo: L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*. Glossa, 2013.
- Berman, Michael P. *Merleau-Ponty and God: Hollowing the hollow*. Lexington Books, 2017.
- Carman, Taylor y Hansen, Mark B. N. (eds.). *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, 2005.
- Davies Olivier. *The creativity of God: World, eucharist, reason*. Cambridge University Press, 2004.
- Diprose, Rosalyn y Reynolds Jack (eds.). *Merleau-Ponty: Key concepts*. Routledge, 2014.
- Edgar, Orion. *Things seen and unseen: the logic of incarnation in Merleau-Ponty's metaphysics of flesh*. James Clarke & Co, 2016.
- Falque, Emmanuel. *Las bodas del cordero: ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*. Sígueme, 2018.
- Falque, Emmanuel. *Metamorfosis de la finitud: nacimiento y resurrección*. Sígueme, 2017.
- Falque, Emmanuel. *The loving struggle. Phenomenological and theological debates*. Rowman & Littlefield, 2014.
- Kearney, Richard. *Anatheism: returning to God after God*. Columbia University Press, 2010.
- Kearney, Richard. "Eucharistic imagination in Merleau-Ponty and James Joyce". En *Human destinies: philosophical essays in memory of Gerald Hanratty*, editado por Fran O'Rourke. University of Notre Dame Press, 2013.
- Kearney, Richard, "Merleau-Ponty and the sacramentality of the flesh". En *Merleau-Ponty at the limits of art, religion, and perception*, editado por Kascha Semonovitch and Neal DeRoo. Continuum International Publishing Group, 2010.
- Koci, Martin y Alvis, Jason W. (ed.). *Transforming the theological turn: Phenomenology with Emmanuel Falque*. Rowman & Littlefield, 2020.

80 Gabino Uríbarri Bilbao, *La vivencia cristiana del tiempo* (Biblioteca de autores cristianos, 2020), 38.

- Labelle, Gilles. "Merleau-Ponty et le christianisme". *Laval théologique et philosophique* 58, n. 2 (2002): 317-340. <https://doi.org/10.7202/000364ar>.
- Manzi, Franco y Pagazzi, Giovanni Cesare. *Il pastore dell'essere: fenomenologia dello sguardo del Figlio*. Cittadella Editrice, 2001.
- Manzi, Franco y Pagazzi, Giovanni Cesare. "L'habitus' e la costellazione dello stile cristiano". *Teologia* 36, n. 2 (2011): 247-270.
- Martínez Martínez, Germán. *Los sacramentos signos de libertad*. Ediciones Sígueme, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeil et l'esprit*. Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail*. Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non sens*. Gallimard, 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Gallimard, 2016.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere: ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Editorial Trotta, 2006.
- Nordlander, Andreas. *Figuring flesh in creation: Merleau-Ponty in conversation with philosophical theology*. Lund University, 2011.
- Nordlander, Andreas. "The wonder of immanence: Merleau-Ponty and the problem of creation". *Modern Theology* 29, n. 2 (2013): 104-123. <https://doi.org/10.1111/moth.12024>.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *Fatte a mano: l'affetto di Cristo per le cose*. Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. "Ha fatto bene ogni cosa e fa udire i sordi": spunti per una cristologia della creazione". *Teologia* 36, n. 3 (2011): 392-414.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *In principio era il legame: sensi e bisogni per dire Gesù*. Cittadella Editrice, 2004.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. "O res mirabilis": spunti per una ripresa del carattere reale della presenza di Cristo nell'Eucaristia". *Teologia* 46, n. 2 (2021): 296-312.
- Saint Aubert, Emmanuel de. "L'incarnation change tout"; Merleau-Ponty critique de la "Théologie explicative". *Transversalités* 112, n. 4 (2009): 147-186. <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-4-page-147.htm>.
- Simpson, Christopher Ben. *Merleau-Ponty and theology*. Bloomsbury, 2014.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *El Hijo se hizo carne: Cristología fundamental*. Ediciones Sígueme, 2021.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La vivencia cristiana del tiempo*. Biblioteca de autores cristianos, 2020.