

La relación de Maurice Merleau-Ponty con el cristianismo*

Patricia Moya-Cañas

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (CHILE)

pmoya1@miuandes.cl

Resumen: La concepción encarnada de la persona tiene gran relevancia en la filosofía de Merleau-Ponty. Por esta razón otorga importancia a la Encarnación de Jesucristo como hecho determinante del cristianismo. Su interés por esta religión se manifiesta a lo largo de su obra con diferentes énfasis y perspectivas: algunas veces se acentúa la crítica, otras veces un enfoque más propositivo. El artículo analiza la relación de Merleau-Ponty con el cristianismo, destacando el hecho de que Dios interviene en el mundo, acto que, de alguna manera, modifica la relación entre Dios Padre y Dios Hijo. El filósofo ofrece una interpretación interesante de la Encarnación, que plantea cuestiones a resolver en el cristianismo. Por esta razón, la última parte del artículo propone algunas respuestas, desde la perspectiva cristiana, a las interrogantes merleau-pontianas.

Palabras claves: Merleau-Ponty, cristianismo, encarnación, sujeto encarnado, Iglesia Católica.

Abstract: The embodied conception of the person is highly relevant in Merleau-Ponty's philosophy. Because of this, he grants importance to the Incarnation of Jesus Christ as a determining factor in Christianity. His interest for this religion is expressed throughout his work, with different emphases and perspectives: sometimes a critical view is stressed, but other instances show a more constructive approach. This article analyzes Merleau-Ponty's relationship with the Christian religion highlighting that God intervenes in the world, an act that, somehow, modifies the relationship between Father and Son. The philosopher offers an interesting interpretation to the Incarnation, suggesting questions to be solved in Christianity. For this reason, the last part of the article puts forward some answers to these questions from a Christian perspective.

Key words: Merleau-Ponty, Christianity, Incarnation, embodied subject, Catholic Church.

* Este artículo se escribió en el marco del proyecto Fondecyt Regular N° 1150628, titulado "Una tercera dimensión de la razón: la propuesta gnoseológica de M. Merleau-Ponty".

En este artículo me propongo analizar el estrecho vínculo que se puede establecer en el pensamiento de Merleau-Ponty entre el sujeto encarnado y su concepción de Dios. Es ampliamente conocido que la corporalidad tiene un papel central en la filosofía merleau-pontiana. Desde *La fenomenología de la percepción*, hasta sus escritos posteriores, el cuerpo es objeto de sus análisis hasta llegar a constituir la categoría ontológica de la carne (chair). La relación de Merleau-Ponty con Dios y con la religión católica está marcada por la condición encarnada del hombre y por la Encarnación de Jesucristo. Sostengo que se trata de una relación compleja y permanente, pues a lo largo de sus obras hay constantes referencias a Dios, al cristianismo y al catolicismo¹. Muchos de sus escritos son críticos ante lo que se podría llamar un cristianismo “oficial”, o ante un Dios absoluto y omnipotente; otros manifiestan la búsqueda de un Dios acorde con el hombre encarnado e histórico; otros valoran el cristianismo como doctrina que ha permeado la cultura occidental de los 20 últimos siglos. Aunque en un período se reconoce a sí mismo como ateo, nunca hace profesión de tal condición.

A lo largo del trabajo, busco dos objetivos: comprender la postura merleau-pontiana que centra la religión en un Dios que se ha encarnado y que ha muerto. Estos dos hechos expresan, según Merleau-Ponty, aquello que es lo más auténtico de la divinidad y lo más acorde con la condición humana. Penetrar esta faceta de la filosofía merleau-pontiana me permitirá evaluar hasta qué punto esta visión del cristianismo hace justicia a las verdades o premisas que aquí se cuestionan, pues Merleau-Ponty mantiene desde sus escritos tempranos una visión crítica de lo que él denomina cristianismo oficial.

Para lograr el primer objetivo, en primer lugar, expondré brevemente las fases de su relación y pensamiento acerca de Dios; en segundo lugar, trataré la cuestión de la encarnación de Dios, principalmente en su artículo “Fe y buena fe” que me permitirá ahondar en la comprensión de este tema que es central en el trabajo; en tercer lugar, expondré acerca de una posible apertura a lo divino en el “Elogio de la filosofía”, tema que permitirá completar la exposición del pensamiento merleau-pontiano, para finalmente abordar el segundo objetivo, evaluar si acaso Merleau-Ponty

¹ Para estas referencias ver J. F. Bannan, “Merleau-Ponty on God”, en *International Philosophical Quarterly* 6, 3 (1966) 341-365. Este autor recoge los diversos lugares donde Merleau-Ponty trata el tema.

comprende la Encarnación tal como la explica la Iglesia Católica y si sus consideraciones son un aporte para la perspectiva cristiana.

1. FASES DE SU RELACIÓN Y PENSAMIENTO ACERCA DE DIOS

Merleau-Ponty fue educado en el catolicismo y lo practicó en su juventud hasta, al parecer, los 30 años: “Tengo recuerdos de una religión en la cual fui educado, que yo mismo practiqué más allá de la infancia”². En el artículo “Fe y buena fe” (publicado en *Sens et non sens*) hace alusión a un joven de derecha católico, que parece ser él mismo. Describe ahí que este joven nunca olvidó un hecho político que le desilusionó de su fe, que se puede fechar en el año 1934³.

En 1935 se publica uno de sus primeros artículos “Christianisme et ressentiment”⁴, en el que expresa una postura más bien favorable al cristianismo refutando las críticas de Nietzsche y abogando fuertemente por un cristianismo comprometido en la historia. Argumenta contra Nietzsche que el cristianismo no se comprende como una degradación de la vida; el cristianismo es amor y, por esta razón, superabundancia de vida. El amor y el sacrificio se entienden correctamente en una concepción de la vida expansiva, pródiga; así, el cristianismo no implica una debilidad vital⁵. Con estas ideas responde a la crítica de Nietzsche que considera el cristianismo como una manifestación del resentimiento en el que la conciencia se vuelve contra la vida tratando de contener o limitar su potencialidad⁶. Pero la constante apelación en el mensaje cristiano a una vida sobrenatural y también a una existencia posterior a la muerte, podría rebajar este vita-

² M. MERLEAU-PONTY, “L’Homme et l’Adversité (Colloque)”, en M. Merleau-Ponty *Parcours deux, Annexe* (Verdier, Francia, 2000) 321-376. 369.

³ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, Gallimard, Francia 1996a; G. Invitto, (2008). “Foi et dédoublements.

MERLEAU-PONTY et un débat des années Cinquante”, Congrès International Maurice Merleau-Ponty. Penser sans dualismes aujourd’hui. Milan-Pavie, Septembre 2008: <http://www.filosofia.unimi.it/-chiasmi/merleau-ponty2008/invitto.htm>, 17-I-2017.

⁴ El artículo da cuenta de la traducción francesa de la obra de Max Scheler *L’Homme du ressentiment*.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, “Christianisme e ressentiment”, en Merleau-Ponty, *Parcours*, Verdier, Francia 1997, 9-33.

⁶ Cf. F. W. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid 2011; G. LABELLE “Merleau-Ponty et le christianisme”, en *Laval théologique et philosophique*, 58, 2 (juin 2002) 317-340. 319.

lismo y desatender los valores o intereses de este mundo⁷. Merleau-Ponty expone los argumentos de Scheler que refutan un debilitamiento moral a causa de la afirmación de una vida superior a la terrena. Pero, al mismo tiempo señala, comentando siempre a Scheler, que la misma luz filosófica que evidencia aquello específico de los actos religiosos, hace aparecer también las degradaciones o deformaciones que se han dado en la historia. Y, en este punto, la crítica de Nietzsche es certera y válida, pero no sería tal si hubiese conocido el cristianismo de los orígenes y de siempre⁸.

Merleau-Ponty sigue muy de cerca el razonamiento de Scheler sin que se trasluzca claramente su posición, y explica las razones que han llevado al cristianismo a distanciarse de lo que era en su origen. Por una parte, hay que admitir, dice Merleau-Ponty, que cediendo a la tentación de valorar el sufrimiento, que es la sola gloria de los pobres y miserables, los cristianos han sido llevados a caer en el resentimiento y, por lo mismo, a desligarse de los combates de la historia y a consagrar las injusticias existentes. Por otra parte, bajo el impulso de la reforma protestante, que en particular ha opuesto radicalmente la justificación por la fe a la justificación por las obras, el cristianismo ha dado prioridad a las relaciones entre el alma y Dios considerados aisladamente, de manera que abandona la sociedad al mismo tiempo que hace de la autoridad política, en lugar del sitio del amor, la garante del orden social. Pero lo más importante, según Merleau-Ponty, es que el cristianismo fundado sobre la noción de una igualdad espiritual de los seres ha sido incapaz de oponerse eficazmente a la nueva “religión del humanismo” o al “humanitarismo” característico de los tiempos modernos. Este humanitarismo conduce a la indiferencia, que desde el punto de vista cristiano se transforma en odio, alejando al mundo de Dios, de sí mismo y del prójimo. Alejado de Dios, el mundo aparece como el objeto de una actitud prometeica que lleva a actuar los unos contra los otros. El género humano, como se decía antes, ha sido abolido y vuelve ahora incomprensible a “la Iglesia invisible” o la “Comunión de los Santos”. La crítica se hace más profunda al considerar que la Iglesia no se opone a la situación histórica porque, en realidad, acepta el tributo que la burguesía le rinde como una manera de obtener la bendición de sus actividades. Es necesario admitir que las iglesias son las guardianas de una moral que sirve, en realidad, de garantía al mundo moderno⁹.

⁷ M. MERLEAU-PONTY, “Christianisme e ressentiment”, 16.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, “Christianisme e ressentiment”, 24-30.

⁹ G. LABELLE, “Merleau-Ponty et le christianisme”, 320-321.

Según Labelle¹⁰, Merleau-Ponty sostiene en este escrito que ser cristiano no es alejarse del mundo, sino, por el contrario, comprometerse apasionadamente con los valores de la justicia y de la caridad y así superar la pequeñez de aquello “humano, muy humano”, alcanzando una verdadera “sobre humanidad de la Gracia”. Efectivamente estas ideas se pueden adjudicar a Merleau-Ponty, pero me parece que no se desprenden claramente del texto en el que, como ya se dijo, expone principalmente las ideas de Scheler. El compromiso con el mundo y con su problemática es un aspecto central en la visión que nuestro filósofo tiene de lo que debe ser el cristianismo.

Me parece que en el artículo “Foi et bonne foi” de 1946 se produce una ruptura más radical con el cristianismo y la crítica se vuelve más profunda. He querido tratar este texto en el siguiente apartado por la importancia que reviste. Con posterioridad a ese texto, encontramos abundantes escritos en los que Merleau-Ponty, de una manera o de otra, se refiere al cristianismo, algunas veces concretamente al catolicismo y a Dios. Ellos reflejan un interés permanente por la cuestión religiosa. A partir de 1952 se ve una mayor apertura respecto al cristianismo, pero insistiendo siempre en el papel interrogador de la filosofía que no le permite aceptar definiciones o afirmaciones conclusivas que serían propias de la religión. Por esta razón, no ve de qué manera puede entenderse una filosofía cristiana, en el sentido de la polémica abierta por el artículo de Bréhier: “Y a-t-il une philosophie chrétienne?” publicado en 1931 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*¹¹, que abrió un debate que se prolongó durante la primera mitad del s. XX. Merleau-Ponty defiende la legitimidad de una filosofía cristiana considerada en un sentido histórico, pero como se hará más evidente en la exposición, no en el sentido de una auténtica filosofía.

Según Labelle¹², en la última etapa de su vida se podría encontrar un lugar al cristianismo en la relación que Merleau-Ponty establece entre la filosofía y la no-filosofía. Dicha postura se refleja principalmente en los últimos cursos dictados en el Collège de France entre los años 1959-1961, como también en algunos textos de *Lo visible y lo invisible*. Saint Aubert, en su artículo “L’Incarnation change tout”, comparte esta postura a la luz

¹⁰ G. LABELLE, “Merleau-Ponty et le christianisme”, 320.

¹¹ E. BRÉHIER: “Y a-t-il une philosophie chrétienne?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 1931, 38, 2.

¹² G. LABELLE, “Merleau-Ponty et le christianisme”, 318.

del estudio de sus textos inéditos y los apuntes de los cursos ya mencionados. Saint Aubert señala que se han encontrado notas de sus últimos años que reflejan la lectura y estudio asiduo del teólogo protestante Karl Barth¹³. Pero estos indicios, a mi juicio, no son suficientes como para concluir un acercamiento al cristianismo.

Para presentar la cuestión que me ocupa principalmente, a saber, la de un Dios encarnado, me centraré principalmente en dos textos: “Fe y buena fe” –publicado en 1947– y “Elogio de la filosofía” –publicado en 1953–, representativos de dos momentos del pensamiento de Merleau-Ponty.

2. DIOS ENCARNADO: “FE Y BUENA FE”

“Fe y buena fe” es un texto más bien hostil y provocativo, en el que predomina una visión de la Iglesia como institución reaccionaria, aunque no sea esta la actitud de todos los cristianos, pero sí como rasgo predominante de su acción en la sociedad. Merleau-Ponty atribuye este actuar negativo o criticable a una situación interior al mismo cristianismo: “Al equívoco [error] del catolicismo como fenómeno social debe corresponder un equívoco del catolicismo como vida espiritual”¹⁴. Con esto se refiere a una contradicción no resuelta al interior del catolicismo que es creer a la vez en un Dios interior y en uno exterior. El Dios “más interior a mí mismo que mi propio yo” de san Agustín lleva a una certeza que nada puede cuestionar y a una obediencia y sumisión que provienen también del interior del sujeto. Merleau-Ponty asocia este Dios interior con una suerte de estoicismo y de quietismo por parte del sujeto, en el sentido de que ya está todo hecho, las obras resultan por añadidura de la religión, la suerte de este mundo es indiferente. Como el niño que vive de la voluntad de sus padres, así el hombre vive en el abandono a la voluntad de Dios. Es el reino del Padre como dice Hegel¹⁵. Merleau-Ponty ve en el corazón mismo de la teología trinitaria los obstáculos que impiden a la Iglesia comprometerse eficazmente en la historia y actuar de una manera efectiva contra las injusticias sociales. En la medida en que predomina la figura de Dios Padre Todopoderoso, se abre una distancia infinita entre Él y un

¹³ E. SAINT AUBERT (2008). “L’Incarnation change tout. Merleau-Ponty critique de la «théologie explicative»”, en *Centre Sèvres, Archives de Philosophie*, (2008) 3, 71, 371-405, p. 372, nota 5.

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, Gallimard, Francia:1996a, 211.

¹⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 212.

mundo que no puede sino encontrarse irremediadamente empobrecido o disminuido. La figura de una autoridad trascendente se percibe como una amenaza para la persona¹⁶.

Pero la Encarnación cambia todo, afirma en este texto. Este tema ocupa un papel central y me parece que ayuda a comprender que Merleau-Ponty otorga una oportunidad para recuperar este mundo y encontrar sentido al mensaje que Cristo ha proclamado. Después de la Encarnación, Dios ha existido en el exterior, ha dejado un rastro, recuerdos, palabras, acciones que se transmiten. Pero lo más importante de este hecho es la transformación del cristianismo en una realidad existente, cuya energía nunca está agotada. No es un espiritualismo, su ser no está en la reflexión: “El mundo deja de ser como un defecto en el gran diamante eterno”¹⁷. No hay que buscar más allá del mundo la transparencia de Dios, porque no es transparente, se ha mezclado con nuestra realidad¹⁸. Me parece que aparecen así los contrapuntos característicos del pensamiento de Merleau-Ponty: oscuridad y ambigüedad frente a claridad y distinción. “Los dogmas de la Encarnación, del pecado original no son claros, pero son válidos”, afirma¹⁹. En los evangelios, las parábolas son paradójicas; en los sacramentos las palabras y los gestos no son meros signos, sino, como las cosas sensibles, tienen ellos mismos su sentido y su eficacia, no evocan la idea de Dios, sino que vehiculan su presencia y acción²⁰. Según Merleau-Ponty, tanto los dogmas de la Encarnación como del pecado original, más que rebajar a la humanidad, indican el valor inestimable de una condición donde las “contradicciones” entre “el espíritu y el cuerpo” y entre “lo noble y miserable” son positivas, porque son reales, responden al mundo tal cual este se nos manifiesta en su indefinición. Hace suya la afirmación de Kierkegaard en la que asegura que no se puede decir: “yo soy cristiano”, como se dice “soy grande o pequeño”, porque ser cristiano es vivir en la contradicción del bien y del mal, es una cualidad o perfección que nunca se posee absolutamente y ante la que más bien cabe el silencio.

¹⁶ J. F. BANNAN, “Merleau-Ponty on God”, en *International Philosophical Quarterly* (1966) 3, 341-365. 347.

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 212.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 212-13.

¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 213.

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 213.

Siguiendo una expresión de Hegel y, en cierto modo, también su pensamiento, Merleau-Ponty comprende la Encarnación como “el gozne de la historia universal”²¹. El mundo y el hombre aparecen como los momentos necesarios de una perfección mayor: “Dios no puede ser plenamente Dios y la Creación no puede acabarse sin que el hombre lo reconozca libremente y le rinda fe”²².

Esta visión del cristianismo es muy positiva y constituye una penetración aguda y profunda de la verdad de la Encarnación. Como recogeré más adelante, hay puntos coincidentes entre el pensamiento de Merleau-Ponty y el cristianismo.

Sin embargo, el catolicismo no asume todas las consecuencias de la Encarnación porque permanece en la religión del Padre, porque no comprende dialécticamente la Trinidad en la que el Espíritu debe continuar ese proceso que ha comenzado con la Encarnación y dar cumplimiento al proyecto creador²³. La Encarnación invita a una Iglesia comprometida, existente en un mundo que tiene consistencia. No asumir este desafío constituye una suerte de alienación²⁴. Si, en cambio, vive este compromiso, el Espíritu puede hacer del mundo el lugar que Dios, de alguna manera, ha elegido al abajarse.

Es interesante traer a colación la afirmación que hace en “El lenguaje indirecto y las voces del silencio” (publicado el año 1952) en orden a que Europa y una buena parte del mundo han renunciado a la trascendencia vertical, el Dios cristiano no quiere que las relaciones del hombre con Él sean de subordinación. “Hay como una impotencia de Dios sin nosotros y el Cristo atestigua que Dios no sería plenamente Dios sin participar de la condición de hombre”. Como en otros textos, hace suya la afirmación de Claudel que “Dios no está por encima sino por debajo de nosotros”, porque, explica, “no lo hallamos como una idea supra-sensible, sino como otro nosotros mismos, que habita y atestigua nuestra oscuridad”²⁵.

²¹ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 213.

²² M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 213.

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 215.

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, 216.

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*. Trad. Amalia Letellier (Ediciones Galatea, Buenos Aires 1957) 103.

Me parece que, con lo ya expuesto, se evidencia aquello que, según Merleau-Ponty, debería ser el cristianismo y lo que realmente es. Este contraste se hace patente en el coloquio que tuvo lugar el año 1951, con posterioridad a la conferencia “El hombre y la adversidad”. A raíz de algunas afirmaciones suyas sobre la ambigüedad, le hacen varias preguntas que dan pie a que explique su postura respecto de Dios y el cristianismo.

Es categórico al afirmar que un existencialista coherente no puede ser cristiano: “Puesto que usted me ha buscado, le voy a decir lo que pienso: no se puede hablar absolutamente de un existencialista teísta”²⁶. G. Marcel, y otros existencialistas cristianos representan para él una postura inconsecuente. Hay que tener en cuenta que el año 1950 el Papa Pío XII había publicado la Encíclica *Humani Generis* sobre algunas opiniones falsas que amenazaban con arruinar los fundamentos de la doctrina católica y en la que, concretamente, se condena al existencialismo como una postura atea, que rechaza la metafísica. En este contexto, hay que comprender la postura merleauPontiana y la afirmación que realiza en este mismo coloquio: prefiere no pronunciarse acerca de la noción de ateísmo, pero sí afirmar que a su parecer la filosofía no respira sino cuando rechaza el pensamiento infinitamente infinito para ver el mundo en su extrañeza (*étrangeté*)²⁷. Es decir, cuando mantiene una permanente interrogación, cuando no da ninguna cuestión como concluida. Merleau-Ponty se percibe a sí mismo y a su filosofía como ajeno a una postura católica y comprende la condena del Papa: “Yo encuentro que el Papa tiene enteramente razón de condenar el existencialismo”²⁸. Para Merleau-Ponty el filósofo está inhabilitado para pensar en el absoluto o en algo considerado como absoluto²⁹. ¿Es posible compaginar un pensamiento inacabado con el cristianismo? En la última parte del trabajo busco responder a esta cuestión. Pero antes, hay un acercamiento. Siguiendo la interpretación de Labelle, se puede observar una evolución en su postura que coincide con su distanciamiento del marxismo. Para esto, consideraré principalmente el “Elogio de la filosofía”.

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *L'Homme et l'Adversité* (Colloque) En Merleau-Ponty, *Parcours deux, Annexe*, Paris, Verdier, 321-376, 365.

²⁷ M. MERLEAU-PONTY, *L'Homme et l'Adversité*, 370.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *L'Homme et l'Adversité*, 364.

²⁹ J. F. BANNAN, “Merleau-Ponty on God”, 347.

3. CRISTIANISMO E INACABAMIENTO: “ELOGIO DE LA FILOSOFÍA” (1953)

Algunos autores han visto en esta conferencia de 1953 una posible apertura o un cambio en la postura de Merleau-Ponty respecto al cristianismo. Muchas de las ideas que aquí se exponen no son nuevas, pero hay un acento mayor en la comprensión de la filosofía como un ir y venir del saber al no saber. La “buena ambigüedad” por la que aboga nuestro autor es la que no se instala en un saber absoluto: “Lo que hace al filósofo es el movimiento que reconduce sin cesar del saber a la ignorancia, de la ignorancia al saber, y una suerte de reposo en ese movimiento...”³⁰. Junto con este contrapunto, Merleau-Ponty rechaza la eliminación de lo problemático que la filosofía debe mantener siempre vivo. Refiriéndose a Bergson, pero poniendo en él su propio pensamiento, afirma: “Y no hay una pregunta que estaría en nosotros y una respuesta que estaría en las cosas, un ser exterior a descubrir y una conciencia observadora: la solución también está en nosotros, y el ser mismo es problemático. Algo de la naturaleza de la interrogación pasa a la pregunta”³¹. Por esta misma razón, la relación del filósofo con el ser no es la del espectador frente al espectáculo, sino que se establece más bien “una complicidad, una relación oblicua y clandestina”³². Merleau-Ponty encuentra en Bergson la misma preeminencia de la percepción por él afirmada que le lleva a sumergirse en la situación humana³³, a coexistir con las cosas más que en coincidir con ellas³⁴.

En este marco de ideas, vuelve a plantear el tema de Dios como un “vaivén” “que hace que no se sepa jamás si es Dios quien sostiene a los hombres en su ser humano o si es a la inversa, ya que, para conocer su existencia, es necesario pasar por la nuestra, sin que eso sea ya un rodeo”³⁵. Me parece que para Merleau-Ponty, Dios debe ser concebido en el centro de una relación contradictoria entre el hombre y la historia. El progreso no se da como un cumplimiento, sino más bien en la lucha, en la ruptura. Desde esta óptica debe también pensarse a Dios: “la división del hombre consigo mismo, que hasta ahora le impedía ser el “hombre divino”, se

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 8.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 13.

³² M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 14.

³³ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 14.

³⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 15.

³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 20.

realiza y se valoriza. Está dividido porque no es una “especie” o una “cosa creada”, porque es un “esfuerzo creador”. Nuevamente aparece un Dios que se hace desde dentro de la historia humana³⁶.

La idea de extrañeza o extranjería de la filosofía vuelve también a aparecer:

pues jamás está completamente en el mundo, y jamás tampoco fuera del mundo. [...] la filosofía no puede ser un cara a cara del filósofo con lo verdadero, un juicio llevado en alto sobre la vida, sobre el mundo, sobre la historia, como si el filósofo no estuviera en él, y ella no puede ya subordinar la verdad interiormente reconocida a ninguna instancia exterior³⁷.

En este contexto, ¿qué dice la filosofía frente a la teología y frente a lo que Merleau-Ponty llama humanismo prometeico? El filósofo rechaza una respuesta definitiva y, más que eso, una respuesta que supere la contingencia, lo azaroso. Así como no hay una religión de la humanidad, así tampoco acepta una teología que, a la vez que admite la contingencia del ser humano, luego la derive de un Ser necesario.

Me parece que de este escrito surge una postura más radical y quizás más madura con respecto a la religión. Ante la acusación de ateísmo que a veces la teología hace a la filosofía, afirma: “se llama ateo todo pensamiento que desplaza o define de otra manera lo sagrado y que la filosofía, que jamás lo pone aquí o allá como una cosa, sino en la unión de las cosas o de las palabras, estará siempre expuesta a este reproche sin que nunca pueda tocarla”³⁸. La cuestión que hay que plantear es si efectivamente la teología pone estos límites a la filosofía, si realmente una filosofía auténtica es susceptible de ser considerada atea.

4. ¿CUÁL ES LA POSTURA DE MERLEAU-PONTY FRENTE A DIOS?

Está claro que la Encarnación ocupa un lugar central en la concepción que Merleau-Ponty tiene tanto de Dios como del cristianismo y del catolicismo. Es un hecho histórico y teológico central que engarza plenamente con su concepción del hombre como sujeto corpóreo y comprometido en el mundo y la historia. Me parece que se puede responder a la cuestión

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 21 y 22.

³⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 22-23.

³⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 31.

planteada explicando cuál es la concepción de Dios y de la religión que él rechaza. Para esto me valgo en parte de la discusión suscitada el año 1946, al finalizar la lectura de la conferencia “Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques”. En ella, Merleau-Ponty aclara que no busca destruir o acabar con el absoluto o la racionalidad, sino con el absoluto y la racionalidad separados. El cristianismo, como según él debe ser entendido, reemplaza el absoluto separado por el absoluto en los hombres, y es por esta razón que la idea de Nietzsche de la muerte de Dios está contenida en la muerte efectiva de Dios que se realiza en Cristo. Dios deja de ser un objeto exterior para mezclarse con la vida humana que no es ya el simple retorno a una solución intemporal, porque Dios necesita la historia humana, pues, como dice Malebranche, el mundo está inacabado³⁹.

Según Saint Aubert, Merleau-Ponty defiende la novedad del cristianismo contra lo que él denomina la “teología explicativa”, que más bien traiciona esta novedad⁴⁰. Defiende una ontología del ser inacabada e inagotable. La teología explicativa es aquella que no mantiene los misterios del hombre, la negatividad que es el lugar mismo del que surge la actitud religiosa, la relación del hombre con Dios y que a la vez expresaría una dimensión de Dios mismo⁴¹. La ambición de verlo todo, la mirada omniabarcante, que en otros textos llama de sobrevuelo, contradice el núcleo mismo de la religión y del cristianismo que busca la “significación positiva de la negatividad”⁴².

Sin embargo, como reconoce Saint Aubert, para Merleau-Ponty el misterio no está centrado tanto en Dios como en el hombre y en su relación con Dios⁴³. Por eso, es pertinente la pregunta de si la comprensión merleau-pontiana de la religión permite o no una apertura al absoluto. Desde el punto de vista filosófico, no hay un absoluto, porque lo propio de la filosofía es mantener la interrogación, sin afirmar una trascendencia. Saint Aubert sostiene que Merleau-Ponty rechaza un absoluto separado,

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Francia 1996b, 71-72.

⁴⁰ E. SAINT AUBERT “L’Incarnation change tout. Merleau-Ponty critique de la «théologie explicative». Centre Sèvres. Archives de Philosophie, 2008/3, Tome 71, 371-405) 372.

⁴¹ E. SAINT AUBERT, “L’Incarnation change tout...”, 372.

⁴² M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, 38.

⁴³ E. SAINT AUBERT, “L’Incarnation change tout...”, 375.

un Dios de las cosas más que de los hombres, pero nuevamente se abre la cuestión de si realmente cabe un Dios trascendente al hombre, cuando el absoluto se ve más bien como una amenaza a la auténtica comprensión de la condición humana: “La conciencia metafísica y moral muere en el contacto con el absoluto.[...] La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la que haya que hacerle un lugar en un sistema ya completo, es la condición de una visión metafísica del mundo”⁴⁴.

Esta crítica a cualquier posición o relación que mire a un absoluto es, me parece, un punto delicado para lograr armonizar la posición de Merleau-Ponty y el cristianismo. Especialmente por la connotación que tiene para él esta noción, por todos los vínculos que se establecen con una acepción en la que “absoluto” significa desligado, deshumanizado, omniabarcante. Una solución posible sería adoptar más bien la postura pascaliana, evitando la consideración del cristiano como aquel que lo sabe todo, pues la fe es justamente el reconocimiento del no saber. Pero en este caso en el que se soluciona la dificultad planteada por el absoluto, persiste la cuestión de la trascendencia. Me parece que esta es una dificultad diferente se presenta al considerar la compenetración de Dios y el hombre, de Dios, el mundo y su historia. Esta relación, producto de la Encarnación, también habría sido descuidada por el cristianismo que, como ya se ha dicho, mantendría una relación vertical en desmedro de la horizontalidad que se propicia.

Sus escritos posteriores, en los que trata el tema de la no-filosofía, pueden arrojar luces sobre lo que hasta ahora he presentado, en el sentido de abrir la posibilidad a una forma de saber, en la que cupiera también la religión siempre que se la entienda como un saber inacabado, en constante hacerse y preguntarse. Esto podría ser compatible con una comprensión de la teología cristiana que no da por resueltas todas las cuestiones, que reconoce la inabarcabilidad del misterio divino, su riqueza y que no se propone agotarlo: “Ver, es por principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible, y del mismo modo que él, no comporta positividad pura”⁴⁵.

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*. 117.

⁴⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Signos*, Seix Barral, Barcelona 1964, 29.

En un texto que trata la cuestión de la filosofía cristiana aparece, a mi juicio, un aspecto importante para poder acercarnos a una cierta conclusión respecto al tema aquí presentado:

Entre el filósofo y el cristiano (ya se trate de dos hombres, ya de esos dos hombres que cada cristiano siente en sí), ¿habrá jamás un verdadero intercambio? Eso no sería posible, en nuestra opinión, más que si el cristiano, hecha reserva de las fuentes últimas de su inspiración, de las que solo juzga él, aceptase sin restricción la tarea de mediación a la que la filosofía no puede renunciar sin suprimirse⁴⁶.

5. LA PERSPECTIVA CRISTIANA

En esta última parte del artículo, me propongo evaluar la visión que Merleau-Ponty tiene del cristianismo. La pregunta que se abre es ¿hasta dónde puede el cristianismo, sin renunciar a sí mismo, mantener abierta desde la interrogación o la mediación filosófica la pregunta por el fundamento último, por la trascendencia? Con este objetivo, ofrezco algunas explicaciones que buscan responder a las críticas merleaupontianas, consciente de que hay también un factor histórico que contribuyó a la visión más bien negativa del filósofo francés.

Una primera “réplica” es la siguiente: presentar una visión del cristianismo como ajeno a la interrogación sería desvirtuar el trabajo teológico y la constante apertura al diálogo de la teología con las demás ciencias humanas. La Encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* reconoce un “inacabamiento” en el conocimiento de los misterios divinos: “no hay que olvidar que la Revelación está llena de misterio [...] el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro [el del Padre] se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento”⁴⁷. Me parece que desde esta perspectiva, la teología no se presenta como la ciencia absoluta, sino que como un saber que se complementa con la fe y que en esta vida no alcanza nunca su culminación. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que la autoridad de las Sagradas Escrituras y de la Tradición, en la Iglesia Católica, son una referencia necesaria para los avances o interrogantes de la teología como también para el trabajo filosófico del cristiano.

⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Signos*, 178.

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, San Pablo, Santiago de Chile 1999, n.13. ver también n. 14.

La relación y armonía entre la fe y la razón, entre la teología y la filosofía están claramente expuestos en la Encíclica recién mencionada, en la que se afirman los ámbitos propios de cada disciplina, a la vez que se recomienda vivamente su relación y mutua cooperación⁴⁸. En este documento se afirma que “de las verdades de fe derivan determinadas exigencias que la filosofía debe respetar desde el momento en que entra en relación con la teología”⁴⁹. El filósofo cristiano o el teólogo que tiene en cuenta en su especulación verdades filosóficas, busca en las verdades de fe una luz orientadora. La visión de un dominio absoluto de las verdades teológicas o de una filosofía cristiana cerrada a nuevos horizontes no responde al ejercicio de estas dos disciplinas, pero es necesario reconocer que hay en estos dos órdenes un elemento que no entra en la consideración merleau-pontiana: la fe que trasciende el ámbito del puro conocimiento y que tiene una repercusión existencial e intelectual. Concluyo que se puede, con Merleau-Ponty, admitir el inacabamiento del conocimiento humano, pero no es posible compartir, desde la perspectiva cristiana, el rechazo de una autoridad trascendente, ni verla como una amenaza para la autonomía de la persona.

El otro tema crucial es la relación que tiene la Encarnación de Jesucristo con Dios Padre y, también el papel que la Iglesia Católica atribuye a la condición encarnada de la persona. Esta condición exige una intervención de la persona humana en las diferentes situaciones de la sociedad y la constante preocupación por los más desposeídos. Al respecto quisiera destacar la importancia de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, que expresa en su inicio su intención de exponer a todos los hombres “cómo entiende la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo actual”. Se trata del mundo de los hombres, “con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta [la familia humana] vive”⁵⁰. Esta presencia no es autoritaria ni cerrada en sí misma, sino que la Iglesia desea establecer un diálogo con lo que llama la familia humana “sobre esa misma variedad de problemas, aportando a ellos la luz que toma del Evangelio y poniendo al servicio de la humanidad las fuerzas de salvación que

⁴⁸ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides*, nn. 64-79.

⁴⁹ JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides*, n. 77.

⁵⁰ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, en *Documentos completos del Vaticano II*, Mensajero, Bilbao 1981, 135-227. N. 2.

la Iglesia guiada por el Espíritu Santo, recibe de su Fundador”⁵¹. También queda clara en este documento la intención que anima este proceder: “No se mueve la Iglesia por ambición terrena alguna, solo pretende una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir, no para ser servido”⁵².

Junto con Merleau-Ponty, sostengo la importancia de la condición encarnada de la persona humana, condición que en su integralidad es otro aporte interesante de la *Gaudium et Spes* que resalta el estatuto corpóreo-espiritual de la persona y la importancia de la vida corporal, desmintiendo una concepción del cristianismo como espiritualismo desencarnado⁵³. Este documento afirma de manera categórica la verdadera naturaleza humana asumida por Jesucristo: “el Hijo de Dios por su Encarnación se unió en cierto modo con todos los hombres: trabajó con manos de hombre, reflexionó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad humana y amó con humano corazón”⁵⁴.

Respecto a la comprensión antropológica de la persona como sujeto encarnado, son muy iluminadoras estas palabras de Ratzinger:

La persona misma se cumple, actúa en el cuerpo y el cuerpo es por tanto su expresión; en el cuerpo puede verse lo invisible del espíritu. Porque el cuerpo es la visibilidad de la persona y la persona es la imagen de Dios, por eso el cuerpo en todo su ámbito de relaciones es a la vez el espacio en el que se refleja, deviene visible y decible lo divino⁵⁵.

Es interesante reparar en que la Encarnación del Hijo no significa una ruptura con el Padre en el sentido de que al asumir la naturaleza humana se podría abrir una brecha entre ambas Personas. Ratzinger lo aclara haciendo ver la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento:

⁵¹ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, n. 3.

⁵² CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, n. 3. Es interesante tener en cuenta la relación con la cultura en la que se inserta el cristianismo que destaca Juan Pablo II en *Fides et Ratio* nn. 71-72.

⁵³ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, n. 14.

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, n. 22.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*. Trad. J. M. Sara. Fundación San Juan, Santa Fe, Argentina 2007, 65.

la figura de Jesús, que sufre angustia, se enoja, se alegra, espera y se desanima, estaba en la esfera del pensamiento del Dios del Antiguo Testamento, sí, que en Él —el Logos encarnado— los antropomorfismos del Antiguo Testamento alcanzan su radicalización extrema y su profundidad última⁵⁶.

Pero no solo Jesucristo expresa la humanidad en su sentido más hondo, también el Padre está cerca de los hombres. Un Dios sufriente es un Dios amante, lejano a cualquier visión del cristiano despegado de los sentimientos y de las pasiones y lejano también de un Dios que en su omnipotencia no se involucra en el mundo de los hombres. Concluyo que en este punto el cristianismo tiene una respuesta frente a la postura de Merleau-Ponty que separa de manera drástica el vínculo del Padre con el Hijo. También queda fuera la dimensión trascendente de la relación de la persona con el Hijo. Como hace notar Henry, la Encarnación del Verbo tiene la contrapartida de la divinización del hombre: “el devenir hombre de Dios funda el devenir Dios del hombre”⁵⁷. Explica Henry que la salvación cristiana consiste en la *deificación* del hombre. Solo cuando el hombre se identifique con la vida divina, escapará a la muerte. Esta identificación es con el cuerpo de Cristo, por eso es relevante comprender que Cristo se ha hecho carne, tal como señala San Juan en el prólogo de su Evangelio⁵⁸.

Me parece representativo de esta apertura y del carácter paradójico de las verdades de fe el tema planteado por el cardenal Ratzinger en su escrito: “Fundamentación teológica de la cristología espiritual”. Explica que el núcleo de la definición dogmática de Jesús como el verdadero Hijo de Dios es que Cristo posee la misma esencia del Padre y, a la vez por la Encarnación, la misma esencia nuestra. Se podría ver este misterio como una especie de antagonismo u oposición entre una cristología de arriba, la teología de la Encarnación que tiene un cariz más bien dogmático, y otra de abajo, la teología de la cruz, de corte más bien bíblico. Pero el dogma afirma la unidad indisoluble entre el Dios encarnado y el Dios crucificado. Para esto es muy importante la expresión filosófica “de la misma esencia”, que inequívocamente remite al Hijo. No lo nombra metafóricamente

⁵⁶ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 72.

⁵⁷ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 23.

⁵⁸ M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, 23. Ciertamente la teoría de la carne que plantea Henry va más allá de lo que aquí se recoge, pero ayuda a comprender la profundidad de la Encarnación del Verbo.

como Hijo, ni tampoco se le designa como tal, sino que lo es esencialmente. Ratzinger se pregunta por las repercusiones que tiene esta expresión “de la misma esencia” y responde: “Dios no permanece eternamente escondido bajo nubes de imágenes que cubren más que manifiestan. Él, *siendo* el Hijo, toca realmente a los hombres y se deja tocar realmente por ellos”⁵⁹. Queda manifiesto que este Hijo encarnado no se separa nunca de Dios Padre y que no se produce una especie de brecha entre ambos, sino que la Encarnación responde a la obediencia del Hijo a la voluntad del Padre. El cardenal Ratzinger ve en la oración del Hijo la expresión de su permanente unión al Padre: “Pedro comprendió y expresó lo más propio de la Persona de Jesús en el momento en que había contemplado a Jesús orando, en su ser una sola cosa con el Padre”⁶⁰.

Desde la perspectiva merleauPontiana, la apertura a un absoluto solo es posible desde la filosofía, a la que considera como otro camino, diferente a la teología, para cristalizar esta experiencia. No queda claro, por el abrupto término de su trabajo filosófico, cómo se realiza esta dimensión, pero sí se puede apreciar en su vida un acercamiento a esta experiencia, especialmente con la no-filosofía.

Me parece que el principal obstáculo que encuentra Merleau-Ponty en su comprensión de Dios y de la vivencia cristiana, es la escisión entre la Persona del Padre y la del Hijo que contraponen en una relación más bien conflictiva, pues el Padre representa lo absoluto y acabado, mientras que el Hijo asume con la encarnación las contradicciones propias de la vida humana. Para Merleau-Ponty es relevante la condición dialéctica e inacabada de la existencia humana que se refleja en la historia personal y colectiva. Esta característica le lleva a contraponer la condición de filósofo y de cristiano, porque mientras el primero está siempre en una constante búsqueda, el segundo habría ya resuelto los enigmas de la existencia humana.

Pero, como ya he respondido, el cristianismo no implica una relación con Dios exclusivamente trascendente, ni tampoco la clausura del carácter interrogante de la existencia humana. La apertura a lo absoluto es compatible con un inacabamiento, pues el misterio, propio de la religión, se caracteriza por la constante relación entre la aceptación de aquellas verdades reveladas y la búsqueda de una comprensión mayor de las mismas.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 44.

⁶⁰ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 19.

También, en respuesta a esta separación entre el Padre y el Hijo, se puede afirmar que la Encarnación se presenta para el cristiano como la vía de acceso al Padre, porque en el Hijo se da el perfecto cumplimiento de la voluntad del Padre. Esta se manifiesta también como una guía e invitación para la actividad humana que tiene que restaurar el mundo conforme a la dignidad de la persona que se ha engrandecido gracias a la venida de Dios al mundo.

Se puede concluir que las críticas de Merleau-Ponty al cristianismo reciben una respuesta desde la perspectiva cristiana, aunque históricamente haya sucesos que las justifiquen. El estudio de este aspecto del pensamiento del fenomenólogo francés contribuye, sin lugar a dudas, a una revisión de la importancia que el cristiano atribuye a las consecuencias que se siguen de la Encarnación.