

La vía del sentido y el sentido de la vía

El acceso a la experiencia religiosa y las formas degradadas de la religión en el pensamiento de Bernhard Welte

por Ángel E. Garrido-Maturano

CONICET – IIGHI, Resistencia, Argentina

Introducción

Creo no errar si afirmo que una combinación poco usual en filosofía –y sobre todo en la filosofía contemporánea– es la que une la profundidad y el rigor del pensamiento con la llaneza y la transparencia del estilo. De allí que el texto filosófico exija del intérprete las más de las veces no sólo interpretación, sino previamente –y como condición de esa interpretación– una explicitación que reconstruya y des-pliegue la densidad y el tenor de significación que el filósofo ha tramado en la urdimbre de conceptos que configuran el texto. Creo igualmente no errar si afirmo que la filosofía de Bernhard Welte escapa ejemplarmente a esta tendencia. Con sincera admiración le agradece el lector la fluidez y diafanidad con que este gran filósofo de *Messkirch* es capaz de tratar algunas de las cuestiones más profundas y originarias de la filosofía, como el problema de Dios, el del sentido o el de la nada, entre otros. El intérprete, a su vez, le agradece el poder ahorrarse por superfluo el minucioso trabajo de explicitación, concentrándose tan sólo en reconstruir el pensamiento del autor en función de sus propios objetivos hermenéuticos, esto es, en función de poder articular conceptualmente “aquello que da que pensar” lo que Welte ha pensado tan claramente. Esta será precisamente la perspectiva del estudio que aquí comienza. Él se limitará a reconstruir del modo más fiel posible las vías de acceso a la experiencia religiosa que el filósofo expone fundamentalmente en su *Religionsphilosophie* y en los ensayos *Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung* y *Das Licht des Nichts*. La reexposición de lo que está tan bien expuesto no tendría sentido si no estuviese hecha en función de objetivos interpretativos. Estos objetivos son tres. El primero, de naturaleza metodológica, radica en mostrar que el acceso a la

Stromata 67 (2011) 61-87

experiencia y a la relación religiosa abierto por Welte a partir de su análisis de hechos fundamentales constitutivos de la condición humana es filosófico-fenomenológico¹, es decir, es *un* (ni excluyente ni el único posible) acceso transitable por todo hombre en tanto tal independientemente de su confesión religiosa particular. Esta tesis, tal cual veremos, no queda impugnada por la circunstancia de que, como bien afirmó uno de los discípulos de B. Welte, Klaus Hemmerle, el análisis fenomenológico esté hecho desde la fe existencialmente vivida (*Phänomenologie vom Glauben her*), en cuanto supone la experiencia del llamado del Misterio, ni por el hecho de que ese mismo análisis apunte hacia la fe (*auf den Glauben hin*), en cuanto él muestra que la fe, entendida como confianza en el Misterio y no como adscripción a dogmas, no es una decisión absurda, sino una posibilidad *abierta* por la propia razón humana². El segundo objetivo, de índole crítica y en es-

¹ En tal sentido nuestro estudio concuerda con la pretensión del propio Welte, que adjudica carácter filosófico a su trabajo, y polemiza conscientemente con tesis como las de S. Loos quien afirma que “una investigación detallada de los escritos de Welte debería mostrar que la filosofía fenomenológica en su esencia corresponde por completo a la estructura de la teología”. Stephan Loos, “Bernhard Weltes Phänomenologie der Religion. Kritische Anfragen im Licht gegenwärtiger philosophischer Religionsphänomenologie”, en: M. Enders y H. Zaborowski (Hrsg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Alber, Freiburg, 2004, pp. 203-218, aquí p. 217. Contra lo que afirma Loos, a saber, que el pensamiento weltiano sería una transcripción filosófica de una determinada teología y que, por tanto, presupone las creencias que sustentan esa teología, este estudio pretende poner en claro que, en realidad, el acceso abierto por Welte no depende de la fe en ninguna revelación positiva (no es una filosofía que en su desarrollo sistemático parta de una cierta confesión de fe) ni conduce necesariamente a la adscripción a un sistema teológico determinado (no es una filosofía que pretenda justificar una cierta fe), sino que se limita a abrir la posibilidad de la fe entendida, antes que como creencia en un cuerpo de afirmaciones proposicionales, como confianza en el Misterio inefable y, por tanto, inapresable proposicional y teo-lógicamente.

² Afirma Hemmerle: “La fenomenología en dirección a la fe y la fenomenología desde la fe se remiten una a otra. Por ello puede la fenomenología en dirección a la fe llegar a ser un camino para indicar de modo responsable y transparente aquellos pasos a través de los cuales la fe descubre su propia luz, y se expone y refiere a la luz que la razón humana lleva en sí misma”. K. Hemmerle, “Eine Phänomenologie des Glaubens- Erbe und Auftrag von Bernhard Welte”, en: ídem (Hrsg.) *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, München/Zürich, Verlag Schnell und Steiner, 1987, pp.102-122, aquí p.121. Lo decisivo a tener en cuenta aquí es que el hecho de que una filosofía sea practicada desde la fe no la impugna como filosofía, porque no se puede filosofar “desde la nada” y desde la absoluta falta de supuestos, sino que toda filosofía tiene su localización vital y sus experiencias prefilosóficas que el análisis fenomenológico debe poner a la luz en sus fundamentos y alcance. En el caso preciso de Welte su fenomenología de la religión supone como dato (Gegebenheit) primario la fe existencialmente vivida, en otro caso faltaría la experiencia de aquello sobre cuya esencia, condición de posibilidad y alcance el análisis fenomenológico pretende ejercerse. Tampoco la impugna como filosofía el hecho de que sea practicada en vistas a la fe, porque lo decisivo en este caso no es probar ni tesis teológicas ni la necesidad de la fe, sino mostrar en qué medida el pensamiento, basándose en experiencias existenciales, abre el camino que vuelve legítima (nunca necesaria) la posibilidad de la fe.

tricta correlación con el primero, pretende determinar el sentido y los límites de la fe abierta o posibilitada por el pensamiento. Parto de la hipótesis de que el sentido de una fe comprendida como fruto de una fenomenología como la weltiana, practicada *auf den Glauben hin* es, antes que el gnoseológico de creencia el ético de confianza y de que los límites y el alcance de la fe así entendida es aquello que, en lugar de separarla de otros modos confesionales la vincula con ellos y le concede, así, a la fe su significación universal y ecuménica. El tercer y último objetivo, de índole hermenéutica, aspira a configurar y articular dos cuestiones centrales de la filosofía de la religión weltiana, a saber, la posibilidad de la experiencia religiosa y el análisis de las formas no esenciales o degradadas de la religión, cuyo paradigma es el fundamentalismo. Al respecto, parto de la hipótesis de que en la naturaleza misma de la fe como la correlación que se establece entre el particular modo de darse y, a la vez, sustraerse del Misterio y el modo en que el hombre se mantiene en relación con ese Misterio radica el fundamento último de las formas degradadas de la religión.

1. La vía del sentido

1.1. Existencia, no existencia y postulado de sentido

La primera formulación fenomenológica integral de una vía de acceso a la correlación religiosa en el pensamiento de Welte la encontramos en la que probablemente es, desde el punto de vista sistemático, su obra fundamental: la *Filosofía de la Religión*, aparecida por primera vez en 1977³, ampliada y revisada en una quinta edición en 1997⁴ e incluida en 2008⁵ como tomo III/1 en sus *Gesammelte Schriften*. Allí Welte nos dice que habrá de intentar mostrar el peculiar modo por el cual Dios puede ser experimentado, sin por ello convertirse en un hecho evidente y objetivo. Tal *mostración* difiere, pues, tanto de toda demostración lógica, al estilo de las pruebas de la existencia de Dios refutadas por Kant, cuanto obviamente de la comprobación científica de un hecho. Y es que, como Heidegger ya lo había señalado⁶, un Dios que necesita que el hombre construya pruebas para demostrar su existencia no sería propiamente divino, sino un mero concepto

³ Bernhard WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. B., Herder, 1977.

⁴ Bernhard WELTE, *Religionsphilosophie*, 5. Auflage, hrsg. von Bernhard Casper und Klaus Kienzler, Frankfurt a. M., Knecht, 1997.

⁵ Bernhard WELTE, *Gesammelte Schriften Band III/1: Religionsphilosophie*, Freiburg i. B., Herder, 2008. Aquí utilizaremos la edición de los *Gesammelte Schriften* abreviada con la sigla: GS III/1.

⁶ Cf. Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 70.

humano. Sin embargo, ello no implica que el intento weltiano de esbozar un camino hacia Dios no sea un intento filosófico y, más precisamente, fenomenológico-hermenéutico, en cuanto resulta de articular por vía de la interpretación, esto es de la explicitación de algo *como* algo, tres hechos fundamentales que se muestran por sí mismos (fenómenos) y que, por su modo de darse, requieren o solicitan la explicación (hermenéutica) del vínculo entre ellos.

El primero de esos hechos es la *existencia*. Estamos ahí en el mundo y ello es innegable. Ciertamente, y en analogía con Husserl, podemos poner entre paréntesis tanto toda explicación del porqué cuanto también toda interpretación de nuestra existencia, pero el hecho de que estamos aquí en nuestro mundo persiste.

El segundo es el que Welte denomina *no existencia o nada* y radica en el hecho obvio de que no hemos estado siempre aquí ni lo estaremos por siempre. A la esencia de esta nada es propio el carácter determinado y experimentable. *Determinado* porque es nuestra nada, somos *nosotros* los que alguna vez no existimos y los que dejaremos de existir. Nada sabemos de si la naturaleza en sí misma no ha existido alguna vez o no existirá alguna otra, pero sí sabemos que ella no ha sido y dejará de ser para nosotros. La naturaleza en sí misma puede subsistir o no, pero no existe ni deja de existir, puesto que seguramente no se experimenta a sí misma ni desarrolla relación alguna con la existencia, sólo el hombre propiamente existe para sí y puede, por tanto, dejar de existir, experimentar su nada. La nada es, en consecuencia, precisamente *experimentable*, pues somos conscientes de que alguna vez no hemos estado aquí y, si no esquivamos el hecho de que la muerte es nuestra posibilidad más cierta, debemos confesar que experimentamos que alguna vez dejaremos de estarlo. En su primer esbozo de un camino hacia Dios, Welte se centra en esta segunda forma de la nada, la nada que sigue a nuestra existencia, y reconoce en ella una serie de rasgos fenomenológicos. El primero de esos rasgos es la *ambigüedad*. "Quien experimenta la nada (...) puede entender esa experiencia o bien como experiencia de una mera nada anonadadora o como la experiencia de un encubrimiento absoluto. En el primer caso dirá: aquí no hay nada en absoluto. Y en el segundo: aquí no veo nada. Lo que aquí hay está enteramente oculto y sustraído de mí."⁷ El segundo rasgo es una consecuencia directa del carácter ambiguo de la nada, que vuelve posible la amenaza de que ella nos termine anonadando por completo, disolviéndonos precisamente en nada. Welte denomina a este rasgo la *fuerza distanciadora* de la nada: ella aleja de sí nuestra atención. Tendemos a tomar distancia de la nada y encubrir-

⁷ GS III/1, p. 56.

la hundiéndonos en el ajetreo de la vida cotidiana, pues de este modo asoma por todas partes lo positivo y no la amenaza de la nada. De allí que sea tan difícil mostrar que esta experiencia de la nada sea obvia para todos. Mas el hecho de que la nada no quiera ser vista o usualmente no la tomemos en cuenta a causa de su fuerza distanciadora no quita, evidentemente, que ella sea un hecho innegable. El tercer rasgo fenomenológico radica en que la nada se manifiesta como un poder infinito e incondicionado, como un poder superior a todo poder humano o, más precisamente, como un supra-poder. Se trata de un *suprapoder infinito*, pues aquel sobre el que la nada se cierne no vuelve jamás. Este "jamás" expresa la infinitud como magnitud extensiva de la nada venidera. Y se trata de un suprapoder *incondicionado*, pues es ineludible y su advenimiento no puede ser sometido a condición alguna. Esta ineludibilidad expresa la incondicionalidad como magnitud intensiva de la nada. El cuarto y último rasgo podría denominárselo *alteridad*. La nada se manifiesta como lo absolutamente otro respecto de lo objetivo y lo subjetivo, ya que en virtud de su infinitud e incondicionalidad rechaza todos los predicados aplicables a un objeto o sujeto finito y condicionado. La nada, así caracterizada, si bien es lo otro que la existencia, se manifiesta en la existencia. Sin existencia no hay experiencia de la nada y sin nada la existencia no se experimentaría como tal. A estos dos hechos fundamentales hay que agregarle un tercero: aquel en el que precisamente se interrelacionan y compenetran nada y existencia, e igualmente innegable que estos dos hechos: *el postulado de sentido*.

Welte parte del hecho de que nosotros ek-sistimos, es decir, nos proyectamos ex-táticamente hacia una advenidera posibilidad de ser, porque esa posibilidad no nos es indiferente, sino que suponemos que tiene sentido. Si nos orientamos hacia una posibilidad, es porque aspiramos a ella como a una meta dotada de sentido, en la medida en que sobre la base de esa meta nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestra vida. Llamamos postulado de sentido a esta estructura ontológica del hombre, que le lleva a pre-suponer en cada uno de sus éxtasis que existir tendido hacia una u otra posibilidad advenidera tiene sentido y que, así, posibilita su ek-sistencia. Ciertamente en los casos extremos podemos abandonarnos a la desesperanza y afirmar que nada tiene sentido. Pero si afirmamos esto y vivimos acorde con nuestra afirmación, estamos testimoniando que el no sentido de todo tiene para nosotros sentido y que, consecuentemente, el presunto sinsentido no es sino un modo negativo del postulado. Hasta el suicida que piensa que nada vale la pena se suicida porque la muerte es para él lo único que vale la pena. Además es menester atender al hecho de que no es posible concebir el sentido como algo aislado, como propiedad de una posibilidad determinada. Todo sentido individual se entreteje con

el sentido total de la existencia. Cada sentido relativo remite a uno absoluto. De allí se sigue que la vida humana sea imposible sin una confianza originaria, fuera la que fuese, en un sentido absoluto y total del universo, de la vida y del devenir.

Ahora bien, si, tomando en consideración la ambigüedad de la nada, nos decidimos por interpretarla como una nada nula, entonces la nada, así entendida, entra en contradicción con el postulado de sentido. Pero la contradicción no puede mantenerse. Si la nada es una nada nula, si la muerte lo disuelve todo, si todo corre hacia el anonadamiento, entonces tenemos que confesar que todo, absolutamente todo (queramos aceptar este hecho o no) carece de sentido. Pero no podemos renunciar al sentido, porque constituye la condición trascendental de nuestra existencia – y nosotros existimos. El testimonio más claro de la imposibilidad de esta renuncia lo ofrece la conciencia moral, que, allí donde nuestra existencia concreta esta comprometida éticamente, por ejemplo, donde se trata de la responsabilidad por la vida del otro, de la lealtad, la amistad o la justicia, nos llama incondicionalmente a obrar bien, presuponiendo que el bien tiene sentido y evidenciando el postulado como intrínsecamente justificado. La consecuencia de esta imposibilidad de renunciar al sentido es clara: la ambigüedad de la nada puede decidirse a favor del sentido y su alteridad absoluta respecto de lo finito y condicionado a favor, pues, de un sentido absoluto y consumado. Concluye Welte: “La nada en su infinitud y en su poder ineludible no es una nada nula, sino, ante bien, un ocultamiento o una presencia oculta de un poder infinito e incondicional, que da a todo un sentido y lo conserva.”⁸ En consecuencia, a partir del vínculo entre el postulado de sentido que hace posible la existencia y la nada que se cierne sobre ella, es posible confiar que la nada, a pesar de su oscuridad fenoménica, en vez de una nada vacía es el testimonio fenoménico (aunque en el modo negativo) de estar concernidos en tanto que hombres por un supra-poder silencioso, pero infinito e incondicionado, en el que se salvaguarda el sentido de toda vida –fuese éste el que fuese. Decimos que es posible confiar en y no que es necesario admitir esta conclusión, pues aquí no rige ninguna verificación empírica, que, además, sería absurda en el orden de lo absoluto, ni ninguna constricción lógica, pues si lo absoluto fuese una evidencia lógica la relación que establecería con el hombre sería forzosa y violaría la libertad y la dignidad humana. Para respetar que la relación con lo Absoluto sea libre, él no puede sino ocultarse en su mostración. “Podemos llamar Misterio a lo que, en cuanto se muestra en su importancia inconmensurable, se esconde a la vez profundamente en las tinieblas de su nega-

⁸ GS III/1, p. 68.

tividad.”⁹ Así, la posibilidad de la fe, entendida no como creencia en que Dios es esto o lo otro, sino como confianza en el sentido total que se salvaguarda en el Misterio supra-poderoso, infinito e incondicional que ya siempre está en relación con nosotros es posible y a ella nos invita o la ocasiona la interpretación libre (que carece ciertamente del carácter necesario del conocimiento objetivo y que no puede no hacerlo pues no se refiere a objetos) de fenómenos fundamentales e innegables. Se trata, pues, de un acceso abierto por una fenomenología hermenéutica de los hechos fundamentales de la existencia.

Ahora bien, la fenomenología hermenéutica, si bien abre la posibilidad de la confianza en y, por tanto, de la relación con este Misterio es todavía filosofía y no religión, pues ella no puede dar cuenta del modo concreto en que nos volvamos a ligar o nos re-liquemos con este Misterio que nos afecta a cada uno de un modo diferente de acuerdo con la manera en que nuestro propio sentido se integra en el sentido total en él salvaguardado. Ella se limita a *desencubrir* nuestra ligazón originaria con ese Misterio y no le compete determinar concretamente cómo nos religuemos con él. Mucho menos aún es teología¹⁰, puesto que no desarrolla ningún sistema conceptual sobre el Misterio. A esta diferencia, que separa el acceso filosófico a la religión de la religión concreta, la llama Welte “diferencia fenomenológica”¹¹. Sin embargo, a pesar de esta diferencia fenomenológica y de los límites del acceso a la relación religiosa que ella comporta, el análisis de Welte y, ante todo, la hermenéutica de la interrelación entre los tres hechos fundamentales, sigue siendo pasible de la sospecha de la crítica clásica de la religión que han formulado de distintos modos Feuerbach y Freud, a saber, que el Dios absoluto que se resguarda en el Misterio es una proyección de la subjetividad humana. Ciertamente es una crítica que no es fácil de desarticular por completo, precisamente porque la ambigüedad de la nada y la necesaria falta de fuerza demostrativa¹² del análisis, dejan esa posibilidad siempre abierta. Empero bien puede

⁹ GS III/1, p. 68.

¹⁰ Cf. nota 1.

¹¹ GS III/1, p. 72.

¹² Reitero que esta falta es necesaria, pues si el análisis se sostuviera en una demostración concluyente, la fe en Dios carecería de toda dignidad, porque no implicaría una decisión confiada de la libertad humana, y la relación con el Misterio no sería estrictamente hablando personal, sino mecánica. Pero, por otro lado, el análisis tampoco puede estar en contradicción con la razón, pues el Misterio –garante del sentido absoluto– no puede asentarse en el sinsentido y la irracionalidad, sino en la consumación del sentido a la cual la razón humana, comprendida de manera amplia como la facultad de articular configuraciones de sentido o mundos, por su propia dinámica aspira.

afirmarse que los hechos en los que se sustenta el análisis no son proyecciones algunas: no lo son ni la existencia, ni la muerte, ni la confianza en el sentido de la vida y de las relaciones interhumanas, la cual se testimonia viviendo. Sin duda pueden ser proyecciones las distintas interpretaciones que el existente haga de su existencia, de su muerte y de los sentidos concretos a los que apunte, pero todas esas interpretaciones presuponen siempre la vida como vida orientada hacia un sentido. Y esa orientación, inscrita prevoluntariamente en la naturaleza humana y condición de la existencia y todas sus proyecciones es precisamente aquello que nos permite interpretar el Misterio como poder infinito e incondicional o como Dios en el que se salva-guarda todo sentido.

Ahora bien, si la nada venidera conduce a la confianza en el Misterio o, dicho de otro modo, si la nada en la que desemboca todo lo que es constituye un “para qué” último pleno de sentido, no menos plena de sentido se revela para Welte, en su segundo esbozo (convergente con el primero) de un camino hacia Dios, la nada que se halla detrás de nosotros, aquello *otro* respecto del ser de lo cual surge todo lo que es. La pregunta por esta nada es la pregunta por el fundamento, que habitualmente se ha formulado en estos términos: “¿Por qué existe algo en general y no más bien nada?” Si la nada de la cual todo precede es una nada vacía y nula, entonces *todo* absolutamente carece de fundamento y el ente se halla cuestionado de modo radical. Pero contra esta hipótesis se alza simplemente el fenómeno de que el ser es y persiste firmemente en su ser y de que la vida se empeña en vivir. En esta firmeza de ser, en este *fenómeno fundamental* de la vida y del ser de acrecentarse en múltiples configuraciones y estructuras, puede leerse *hermenéuticamente* que la decisión de ser no carece de fundamento y se sustenta en nada, sino que, por el contrario, el fundamento último, aunque incognoscible, se manifiesta a través de la voluntad de ser que traspasa todo lo que es y todo lo que vive; y que lo hace de modo infinito, pues infinitas son las configuraciones del ser y de la vida, e incondicional, pues todo lo que es puede transformarse, pero no puede dejar de ser. Una voluntad de ser que, además de atravesarlo todo, en todo infunde (como lo reveló el análisis del postulado de sentido) la tensión hacia la consumación del sentido de lo que es. De allí que podamos concluir que tenemos el derecho a pensar racionalmente que la decisión de ser brota de aquel ámbito en cuyo interior interroga a tientas la pregunta ¿por qué existe algo en general y no más bien nada? “En el más allá respecto de todo algo, en el abismo sin fondo se anuncia el secreto de aquello que soporta y decide todo ser, el porqué oculto, la callada procedencia, el fundamento incondicionado”¹³. ¿Ha

¹³ GS III/1, p. 91.

demostrado esta nueva dirección de la vía del sentido lo que la primera dirección no había podido demostrar? Tan sólo se ha mostrado la posibilidad –no la mera posibilidad lógica, sino la legitimidad, fundada en la necesidad de interpretar el fenómeno de la firmeza y voluntad de ser de todo lo que es, es decir, el fenómeno del *conatus*– de pensar que lo que salvaguarda el sentido último de todo es lo que le otorga a todo el fundamento último de su ser. El alfa y la omega, el principio y el fin de todo lo que es. Ciertamente la experiencia de la nada que posibilita y justifica al hombre a preguntarse por el porqué primero y por el para qué final no puede forzarse lógicamente ni puede comprobarse como si fuese una experiencia sensible, pero puede, sin duda, hacerse, si no apartamos la vista de los dos abismos que nos rodean. Mas hacerla, esto es, asumir la experiencia de los fenómenos que la justifican e interpretarla en el sentido que Welte lo ha hecho, implica un salto de libertad y de confianza en el Misterio. Obviamente si nos mantenemos dentro de la lógica formal o de la investigación científico-natural que enlaza de modo lógico a través de un sistema de leyes refutables empíricamente un estado de cosas con otro, jamás accederemos por esta vía a la experiencia asombrosa y admirable de que haya ser y no nada y de que ese ser y esa vida quieran ser y aspiren en su conjunto a consumarse.

1.2. Diferencial de sentido y diferencial de salvación

La vía de acceso a la legitimidad filosófica de la experiencia religiosa en sus dos modalidades bien podría ser denominada “vía del sentido”, en cuanto se ancla en la presuposición, constitutiva de la existencia humana, de que existir tiene sentido, esto es, de que la existencia no emerge sin un por qué de la nada ni se sumergirá sin un para qué en ella. Esta vía se refuerza y refuerza la legitimidad de la fe, entendida como confianza en el Misterio, si se la vincula con un principio que le es esencial y que Welte denomina “diferencial de sentido” (*Sinndifferenz*), correlativo a otro llamado “diferencial de salvación” (*Heildifferenz*). Tal principio se basa en el hecho –también innegable– de que la presuposición o postulado de sentido que mueve la existencia humana no puede a la larga permanecer satisfecho con ninguna lograda. Lo alcanzable no corresponde nunca enteramente a lo aspirado y, por ello, proyectado. “De este modo surge nuevamente un diferencial de sentido. Cada vez que alcanzamos una meta concreta a la que aspirábamos, entonces por un momento este diferencial parece cerrarse. Pero apenas este logro ha pasado, el diferencial de sentido

surge de nuevo”¹⁴. La conclusión, que vale tanto a nivel individual como social, es clara: “La consumación del postulado de sentido es imposible en el ámbito finito e intrahistórico”¹⁵. Esta imposibilidad se agudiza si tenemos en cuenta que el postulado de sentido no se refiere sólo a sentidos parciales, sino que se remite al sentido total y pleno del conjunto de la existencia. Ahora bien, si consideramos que la plenitud y totalidad del sentido es lo salvífico, esto es, aquello que hace que no me falte nada de lo que necesito para ser aquello que por mi propia esencia o constitución aspiro a ser, aquello que me permite realizarme *en totalidad*¹⁶ y en tal sentido “salva” mi esencia, entonces debemos concluir que el principio de diferencial de sentido es correlativo a un diferencial de salvación, con la precisa significación fenomenológica que aquí le hemos dado a esta palabra. Este fenómeno de diferencial de salvación se agudiza si tomamos en consideración la experiencia decisiva, ineludible y límite de la existencia humana: la muerte. La experiencia de la muerte es la de un absoluto negativo: la de un poder incondicional que pone en cuestión todo proyecto de sentido humano y, consecuentemente, toda comprensión de aquello que nos salva (*Heilsverständnis*). La muerte se manifiesta, entonces, como lo contrario a la salvación (*Unheil*). En el auténtico ser de cara a la muerte, a saber, aquel en el cual el hombre, en vez de apartar de ella la mirada como de algo en lo que es mejor no pensar, la experimenta como un poder incondicionado ante el cual habrá de sucumbir, él concomitantemente comprende que no puede por sus propias fuerzas realizar aquello que salva enteramente su existencia. Ante esta situación el existente puede o bien intentar renunciar al postulado de sentido y a la comprensión de salvación, o bien puede permanecer fiel al postulado y a la consecuente búsqueda de salvación que son constitutivos de su propia existencia. En el primer caso, precisamente por el carácter constitutivo del postulado y de la comprensión de salvación que implica, el hombre caerá en la desesperación, ya sea en la explícita que resulta de vivir en contradicción con lo que hace a la vida digna de ser vivida, ya sea en la implícita o reprimida de quien, para apartar la vista de sí mismo y de su situación, se dispersa en lo positivo. En el último caso el existente se abre a la posibilidad de confiar en que aquello a lo que aspira el postulado de sentido que le es constitutivo, a saber, lo

¹⁴ B. WELTE, “Heilsverständnis und Heildifferenz”, en: idem, *Gesammelte Schriften Band IV/1: Hermeneutik des Christlichen*, Freiburg i. B., Herder, 2006, pp. 296-306, aquí p. 298. Sigla: GS IV/1.

¹⁵ GS IV/1, p. 299.

¹⁶ Welte recuerda el parentesco etimológico entre la palabra alemana Heil (salvación) y la griega Holon (el todo). Cf. GS IV/1, p. 301.

salvífico, que él por sí mismo no puede alcanzar pero que consume su esencia, se salva-guarde en lo *absolutamente otro* a lo que la muerte nos lanza. Mas de esta alteridad y de lo salvífico no es posible disponer y sólo cabe *esperar*. La muerte, como expresión más aguda del diferencial de sentido y de salvación, constituye, pues, el modo en que una negatividad absoluta e incondicional nos coloca de cara a la *posibilidad* de confiar y esperar que en esa negatividad se salvaguarde la consumación del anhelo de sentido y de salvación que nos mantiene vivos. De cara a la muerte nuestro constitutivo proyectarnos hacia lo salvífico se sigue sosteniendo, pero ahora “es instruida acerca de que ella debe tenderse hacia más allá de las fronteras del propio poder y disponer, de modo que su esencia trascendente adopte la forma de un escuchar –si se muestra un signo de salvación–, del pedir –por un tal signo– y del tener esperanza –en un signo tal”¹⁷. El análisis fenomenológico del diferencial de sentido y salvación no puede decidir este escuchar, ni este pedir, ni esta esperanza. Eso es fruto de una decisión religiosa particular. Sólo puede llamar la atención sobre fenómenos *universales*, experimentables por *todo hombre* en tanto tal, y mostrar que la decisión religiosa no es irracional, sino que es una opción abierta por el pensamiento mismo. Así el análisis fenomenológico weltiano despliega la *comprensión filosófica* (y, por ende, universal) de la *posibilidad legítima* de confiar en aquello –la salvación– que no puede, por su propia índole, ser objeto de conocimiento en el estricto y estrecho sentido del término.

2. La vía de la nada

Si quisiéramos describir sinópticamente lo desarrollado hasta este punto de nuestra reconstrucción del pensamiento de Welte, podríamos decir que el vínculo, establecido libremente, entre la mostración ambigua de un absoluto negativo o nada y el postulado y diferencial de sentido experimentados en la existencia funda, esto es, da a comprender en su legitimidad propia, la posibilidad de la fe, entendida como “confianza en el Misterio”. En otros términos, el análisis fenomenológico despeja la comprensibilidad de la fe en Dios que constituye la *experiencia religiosa* por antonomasia. Sin embargo, si contextualizamos este análisis en nuestra situación histórica concreta, habremos de confesar que lo característico de nuestra época, dominada por el cientificismo, el tecnicismo y el consumismo es *la experiencia de la ausencia de la experiencia religiosa*. Sin embargo –y paradójicamente– Welte encuentra en esta ausencia de experiencia religiosa una

¹⁷ GS IV/1, p. 304.

nueva vía de acceso a una genuina experiencia religiosa. En el fondo esta nueva vía hacia Dios, que Welte abre en sus ensayos *Das Licht des Nichts* y *Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung* a través de una interpretación del nihilismo que caracteriza a la sociedad (post)moderna, no es sino una concreción histórico-epocal y complementación de lo que hemos llamado vía del sentido.

Para comprender esta forma de acceso a la posibilidad de la fe a través de la experiencia es necesario ante todo determinar a qué nos referimos cuando hablamos de *experiencia* religiosa. El significado de “experiencia”, aplicado a religión, se distingue nitidamente del sentido científico y objetivo del término y se aproxima al sentido que éste tiene en su uso cotidiano pre-filosófico. Así, a la experiencia en sentido religioso, como a la experiencia en sentido llano, pertenece, en primer lugar, el hecho de que lo experimentado está dado de modo inmediato. En ello se distingue la experiencia de lo que es construido por mediación de la reflexión y la argumentación como, por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios. Esto dado constituye, pues, el primer aspecto de la experiencia y Welte lo llama “lo experimentado” (*das Erfahrene*). En segundo lugar, además de lo experimentado, a la experiencia pertenece el experimentar mismo del que hace la experiencia (*das Fahren des Erfahrenden*), esto es, a la experiencia en sentido religioso es inherente el estar *concernido* el hombre por lo experimentado, al punto que él no es el mismo antes que después de la experiencia. Es precisamente en este punto en donde la experiencia religiosa, que implica “el quiebre de la barrera sujeto-objeto”¹⁸, se acerca al uso pre-filosófico del término experiencia y se distingue de la científica que sigue un ideal de neutralidad y objetividad. Pues bien, si guiados por esta comprensión formal de la noción de experiencia nos preguntamos cuál es la experiencia religiosa propia de nuestra época, habremos de confesar lo siguiente: “La experiencia predominante en el contexto religioso es la experiencia de no tener en absoluto experiencia religiosa, de no estar conmovidos por algo así como Dios, de no estar concernidos ni mucho menos transformados. El mundo ha llegado a ser marcadamente mundano y en su mundanidad autónomo.”¹⁹ Sin embargo, la falta de experiencia religiosa es patentemente una *experiencia*, aun cuando negativa, pues nos da el mundo como algo autónomo y modifica nuestra existencia en él. Ahora bien, como experiencia negativa ella está referida a una experiencia positiva au-

¹⁸ Bernhard WELTE, “Das Licht des Nichts”, en: ídem, *Gesammelte Schriften* Band III/3: *Zur Frage nach Gott*, Freiburg i. B., Herder, 2008, pp. 118-164, aquí: p. 126. Sigla: GS III/3.

¹⁹ GS III/3, p. 127.

sente. Por ello mismo la ausencia de experiencia religiosa es propiamente una experiencia *religiosa*, de otro modo el no hallarse concernidos por Dios no sería vivido propiamente como *ausencia*. La cuestión es, entonces, ¿cómo esta experiencia negativa, típica de la modernidad, se refiere a la positiva de la cual es una modalidad?

La respuesta exige atender a los límites de la civilización moderna. Es preciso comprender que el esplendor de nuestra civilización científico-técnica y de la racionalidad instrumental en la cual se sostiene implicó también una pérdida de sentido del ser y la existencia y el surgimiento del nihilismo. En efecto, el suceso y la eficacia sorprendentes de la objetividad científica y de la aplicación de métodos matemáticos en las ciencias naturales terminaron convirtiéndolo todo, incluso la existencia humana, en un objeto formal, vacío de ser propio, cuantificable y dominable. Este proceso, que niega a la naturaleza y al hombre todo sentido inmanente, y que *de hecho* en nuestro modo de existir también niega toda trascendencia, en tanto el poder humano no puede comprobar objetivamente lo trascendente, no puede desembocar sino en el *nihilismo*: en la convicción de que nada absolutamente tiene en sí mismo sentido. La ciencia natural se convierte en nihilismo natural desde el momento en que se reduce a una disciplina factológica que permite manipular hechos, aunque lo que sea en sí misma la naturaleza y el sentido del universo y de las cosas le sea incomprensible e irrelevante. Ella no puede integrar el sentido particular y relativo propio de su eficacia en un régimen de sentido total y pleno, que comprometa todas las dimensiones y esferas de la vida humana y que impida que los sentidos particulares terminen anudándose con el sinsentido. En conclusión nuestra civilización se asienta sobre una ciencia instrumental que carece tanto de un fundamento último, pues ella puede dominar en parte el universo, pero desconoce y, por su propio método, no puede sino desconocer *por qué es* el universo, cuanto de un fin último, pues no puede responder ni cuál es su sentido, ni cuál el del universo sobre el que ella ejerce su poder. Cuando nos planteamos estas preguntas radicales nos encontramos con que *nada* puede respondérmolas. La experiencia de la nada se revela, así, como límite de la civilización científico-técnica y como el punto en que esta civilización choca contra el carácter integral del postulado de sentido constitutivo de la existencia humana. He aquí también “la situación y la experiencia fundamental que se ha establecido luego de la caída en el olvido de la experiencia religiosa”²⁰. Allí donde la experiencia de Dios como experiencia del fundamento y sentido último de todo lo que es cae de pleno no puede sino entrar en escena la experiencia de la

²⁰ GS III/3, p. 139.

nada y el consecuente nihilismo. Ahora bien, ¿qué pasa con esta nada? ¿Cuál es el sentido del sinsentido nihilista? En primer lugar debemos confesar que la experiencia de la nada no es una nada de experiencia, sino que hay algo de positivo en ella: la experiencia de la nada en la que lo inmediatamente dado (lo experimentado) es el vacío de sentido que nos concierne e incluso nos conmueve íntegramente y pone en cuestión nuestra vida toda, como se testimonia en el fenómeno fundamental de la angustia. Hay pues una positividad en la experiencia de la nada. Cuando intentamos describir la esencia de esta positividad en la negatividad debemos apelar a rasgos tales como la infinitud y la incondicionalidad que son propios de la experiencia y el lenguaje religioso. En efecto, la experiencia de la nada implica encontrarse concernido por un poder infinito, en cuanto el sinsentido no tiene fin y cual si fuese un abismo insondable se niega a toda delimitación y determinación; e incondicionado, en cuanto avasalla toda significación parcial y sobre todo se precipita sin consideración a la posición o significación que algo tenga en el ajetreo del mundo. Cuando desaparece la experiencia de Dios, aparece la de la nada; y significativamente lo hace con los mismos trazos y la misma dimensión que la experiencia religiosa. Esta nada, que se hace patente en el nihilismo, es también ambigua. No podemos *saber* si se trata de una mera nada vacía y sinsentido o de si en ella se anuncia, cual su positividad pareciera invitar a pensar, un poder infinito e incondicionado que nos interpela manteniéndose en la oscuridad y negándose, así, a ser conocido cual un objeto. Contra la primera alternativa, la de la nada como vacío infinito del sinsentido, se opone, una vez más, el postulado de sentido inscripto en el corazón mismo de nuestra existencia y que reza: “al fin y al cabo todo debe tener un sentido”. Es él el que se enfrenta a las pretensiones de la nada. Y puede legítimamente hacerlo porque contra la conclusión nihilista a la que llega la absolutización de la razón instrumental se levantan fenómenos que reclaman para sí un sentido absoluto y categórico, que no aceptan “ser en el fondo nada”: el amor a la vida, el amor a otro ser humano, el anhelo de justicia y la conciencia moral, que nos ordena lo que incondicionalmente debe ser, aunque quizás nunca sea. Ciertamente los amores, las configuraciones de justicia, las responsabilidades morales concretas en que se realizan siempre parcialmente estas afecciones incondicionales de la naturaleza humana son transitorios, pero en esa transitoriedad brilla un destello imperecedero, en cuanto la vocación de la conciencia moral, la necesidad de justicia, la necesidad de amar y ser amado reclaman para sí renovadamente un sentido absoluto. Y, por sobre todo, el hecho mismo de vivir, incluso sobre el abismo, incluso dolorosamente, a través del cual se confiesa viviendo el irrenunciable amor a la vida, reclama para sí un

sentido absoluto, que no se resigna ni puede resignarse a no ser nada. Son precisamente estas experiencias cruciales las que, para Welte, constituyen un indicio o “contra-instancia (*Gegeninstanz*) contra la interpretación negativa de la gran experiencia de la nada²¹, pues ellas presuponen implícitamente que, en realidad, el ser tiene sentido y no la nada.

Sobre la base de ese indicio y sobre la base del hecho de que la ausencia de experiencia religiosa sea positivamente experimentada como una *ausencia*, esto es, como un modo de presencia, podemos libremente, sin que nada nos fuerce a ello, dar un *giro hermenéutico* tal que nos permita ver en el percatarse de y volverse hacia la nada el vuelco hacia una nueva experiencia religiosa. En efecto, si de hecho todo hombre experimenta existencialmente que hay fenómenos relacionales, como los que mencionábamos antes, a saber, el amor, la justicia, la conciencia moral, que reclaman un sentido imperecedero, ello habla en contra de la presuposición nihilista de que todo carece de sentido y habrá de precipitarse por siempre en la misma nada vacía de la que habría surgido. Pero dado que todo inevitablemente está entregado a la nada, pues no podemos consumir por nosotros mismos la exigencia de sentido absoluto del postulado y de los fenómenos que lo testimonian, y dado que la experiencia de esta nada, como hemos visto, guarda en sí una positividad, tenemos entonces una *ocasión* para comprender el silencio infinito e incondicional de la nada como el de un Suprapoder Ab-soluto que, justamente para preservar su carácter ab-soluto, se oculta y, a la par, se anuncia como Misterio, en cuya incondicionalidad abisal aguarda la vida la consumación de su sentido. Así adquiere la nada su sentido positivo: da un giro sobre sí misma y deviene el testimonio del abismo de la Vida infinita que preserva todo sentido. Y así, junto y en consonancia con la vía del sentido, la vía del análisis fenomenológico de la experiencia epocal de la nada adquiere el rango del despeje de un acceso a la experiencia religiosa, más precisamente a aquella que, tal vez, constituya la forma contemporánea más genuina de advenimiento hacia lo divino.

Sin embargo, el giro hermenéutico que vuelca la experiencia de la nada en una experiencia del advenimiento oculto de lo divino no es ninguna demostración ni tiene fuerza constrictiva. Ciertamente él es posible a cada instante y nada nos impide cumplirlo, pero, reconoce Welte, “él [a diferencia de las afirmaciones teológicas AG] no es jamás necesario”²². No puede ser la consecuencia apodíctica del empleo de la razón en su uso lógico, sino una ocasión abierta por la razón en

²¹ Cf. GS III/3, p. 148.

²² GS III/3, p. 153.

su uso hermenéutico. No se trata, empero, de un uso arbitrario, puesto que surge del vínculo coherente pero libremente establecido entre fenómenos fundamentales que son dados y que todo existente, puede, aunque no necesariamente debe, experimentar. Ciertamente también es posible esquivar la experiencia de la nada y de la ausencia de Dios, y esto es incluso lo usual entre aquellos “religiosos” que han convertido a Dios en algo de lo que disponen cuando quieren. Sin embargo, no es menos cierto que muchos han hecho la experiencia de la nada y de su significado genuinamente religioso. Y han dado de ello testimonio. Pero los testigos testifican no demuestran. Para que estas experiencias decisivas no sean esquivadas y se conviertan efectivamente en una experiencia religiosa o, al menos, en la apertura de la posibilidad de una experiencia tal son necesarias, como advierte Welte²³, “la libre disposición” y la “confianza”. La libre disposición a soportar y no esquivar las experiencias de la ausencia e *indisponibilidad* y, a la vez, de la necesidad de un sentido absoluto. La libre disposición a comprender lo que dichas experiencias dejan (y no obligan a) comprender. La confianza en que lo que se sustrae en la nada y el Misterio salvaguarda el sentido. Esa confianza es tal vez el verdadero nombre de la fe. Y abrir la posibilidad de una fe así entendida es el sentido de la vía del sentido y de la nada.

3. El sentido de la vía

Hemos insistido a lo largo del análisis de las dos vías fundamentales a través de las cuales Welte encuentra desde el pensamiento una legitimación de la fe en el carácter fenomenológico-hermenéutico de esa legitimación. Ahora procuraremos precisar lo adelantado puntualizando tres aspectos. En primer lugar, determinar la legitimidad de un acceso fenomenológico-hermenéutico a la cuestión. En segundo, cuál es el alcance de la legitimación de la fe que él suministra; y, en tercero, cómo habrá de entenderse una fe legitimada fenomenológicamente.

En cuanto al primer punto el carácter fenomenológico del análisis resulta, digámoslo una vez más, de que innegablemente éste parte de fenómenos, esto es, de *hechos que se muestran por sí mismos* y que necesariamente experimentamos como constitutivos de la existencia humana, tales como el postulado y diferencial de sentido y la experiencia de la ambigüedad de la nada ante la cual nos coloca por excelencia la relación ontológica con nuestra propia muerte (vía del sentido), pero también y, por sobre todo en nuestra época histórica, la relación onto-histórica con el nihilismo como característica predominante

²³ Cf. GS III/3, p. 153.

de la comprensión del ser imperante desde la modernidad. Pero si el punto de partida es fenomenológico el análisis transita la vía de la hermenéutica. El término “hermenéutica” no tiene aquí, por supuesto, el significado moderno de “teoría que regula la comprensión de textos literarios” en ninguna de sus múltiples variantes, sino, antes bien, el preciso sentido que Heidegger, remitiéndose a la significación originaria²⁴, le otorga, a saber: el de “*autoexplicitación de la facticidad*”²⁵. La hermenéutica, comprendida en su sentido originario, hace patente a través de la explicitación lo dado *en tanto y en cuanto* lo dado tiene su ser como susceptible y menesteroso de ser explicitado; es decir, en cuanto pertenece al ser de lo dado la referencia a la explicitabilidad²⁶. La hermenéutica tiene, entonces, como su tarea propia y esencial, el comunicar, volver accesible o comprensible el respectivo modo de darse del fenómeno, en cuanto tal fenómeno requiere, por su mismo modo de acaecer, explicitación. Y si el algo dado, en este caso la tensión entre la ambigüedad de la nada y el postulado de sentido, no se da al modo de un objeto, entonces la explicitación no es infiel a la facticidad a la que se refiere si la comprensibilidad a la que conduce no constituye un conocimiento objetivo ni seguro. En términos del propio Heidegger: “La relación entre la hermenéutica y la facticidad no es la existente entre la captación de un objeto y el objeto captado, al que aquella debería adecuarse, sino que la explicitación misma es un *posible* y señalado *cómo* del carácter de ser de la facticidad”²⁷. Justamente porque la hermenéutica, así entendida, se refiere tan sólo a la explicitación del acaecer de un fenómeno a través de un posible despliegue del cómo de su darse, esto es, de un posible “dejar ver” algo como algo a partir del darse de ese algo, “la eventualidad de su malogramiento es inherente a su principio y pertenece a su ser más propio”²⁸. El carácter de evidencia de una interpretación tal es lábil –no por su falta de rigurosidad, sino, repito, por el modo mismo en que la facticidad a que se refiere solicita interpretación–. Por ello querer imponerle a las vías desplegadas por Welte un ideal de evidencia que se sustente, ya sea en constataciones empíricas, ya en argumentos demostrativos, sería un desconocimiento del modo en que se manifiestan las facticidades a las que ellas se refieren. El análisis fenomenológico-hermenéutico weltiano se limita, entonces, a explicitar libremente el cómo del posible vín-

²⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA Band 63, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 21995, p. 9.

²⁵ Op. cit., p. 14.

²⁶ Cf. op. cit., p. 15.

²⁷ Ibid.

²⁸ Op. cit., p. 16.

culo entre las facticidades del caso, haciendo corresponder esa explicación y su alcance con el modo de acaecer aquello a lo que ella se refiere. De allí el carácter incierto de las conclusiones a las que llega el análisis, y que Welte una y otra vez reconoce, cuando afirma que éste no demuestra nada ni tiene carácter forzoso (*zwingend*) sin embargo ello no lo vuelve ilegítimo. Ilegítimo sería pretender objetivar lo que no se da ni en virtud de su carácter absoluto tampoco puede darse de modo objetivo. Así puede concluirse que lo afirmado por Heidegger acerca del comprender fenomenológico-hermenéutico vale ejemplarmente para Welte, a saber, que la legitimidad de tal comprender “reside en que puede comprender lo no comprensible en la medida en que se ocupa de admitirlo (*beläßt*) radicalmente en su incomprensibilidad”²⁹. Si admitimos, entonces, la legitimidad del método weltiano y su carácter estrictamente *filosófico*, en cuanto no parte de ni justifica ninguna creencia confesional determinada, debemos concluir que el acceso a la posibilidad de la fe por el abierto es universal, transitable por todo hombre en tanto tal y que no supone una previa confesión de fe cristiana ni conduce necesariamente al cristianismo ni a ninguno de sus dogmas.

Pasemos ahora al segundo punto. Si tenemos en cuenta la naturaleza misma y los límites del método fenomenológico-hermenéutico, tal cual acabamos de precisarlos, y la índole de la facticidad a la que este método en nuestro caso se refiere, hemos de concluir que el acceso a la fe abierto por Welte no tiene el sentido de una demostración de la necesidad de la fe, sino el de una *ocasión* legítima para la fe, en cuanto su posibilidad surge del modo mismo que se dan los fenómenos. En el término alemán para ocasión, *Ver-an-lassung*, se pueden distinguir tres aspectos semánticos que determinan con precisión el sentido y alcance de las vías filosóficas de acceso a la experiencia religiosa abiertas por Welte. Primero reconocemos el prefijo *ver* que implica la idea de llevar adelante un proceso o, podríamos decir también, recorrer un camino. Segundo encontramos el prefijo *an* cuyo significado es el de estar colocado “al lado de” o “junto a”. Y, finalmente, la sustantivación (*lassung*) del verbo (*lassen*) que significa “dejar”, “permitir”. De todo ello hay reminiscencias en el análisis de Welte que, recorriendo el camino a través del cual se vinculan ciertos fenómenos fundamentales, nos coloca junto a aquello que simplemente nos deja tener fe en el Misterio. Pero la acción de dejar no es la de obligar. El hombre puede y no debe tomar aquello que se le deja. Puede optar por la fe en lo que *se da o deja libremente comprender sin*

²⁹ Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt a. M., V. Klostermann, p. 131.

por ello mostrarse objetivamente. Sólo así lo absoluto puede absolverse de todo conocimiento relativo y finito y preservarse en su Misterio. Una fe obligatoria en un Misterio evidente sería, por cierto, una completa contradicción.

Ahora bien, el alcance de la legitimidad del método weltiano determina a la par las características esenciales de la fe por él abierta. Estas características pueden resumirse en tres: libre disposición, confianza e inseguridad. La primera condición necesaria de la fe es la de, en lugar de querer disponer de su objeto, disponerse libremente a no encubrir y dejarse afectar y ser concernido por el vínculo entre las experiencias fundamentales que abren la posibilidad de una fe genuina. Lo contrario a esta predisposición libre es el esquivar o reprimir o apartar la atención de las experiencias que nos llaman a la fe. Quien experimenta esa libre disposición no acepta la resignación del que se entrega a la nada del sinsentido y de la muerte, a la “oscuridad de los espacios vacíos que asustan”. Él no pierde la confianza en la salvación -fuese ésta lo que fuese- y se abre a escuchar la voz que proviene desde el padecimiento de su propia ipseidad, desde el amor a la vida que lo mantiene vivo y le dice “tu eres, entonces te es permitido ser”. “A ti te ha sido dada la necesidad del sentido, entonces puedes esperar confiado que todo tenga sentido”.

Sólo sobre la base de esta libre predisposición puede crecer desde los fundamentos más íntimos de la ipseidad del existente el segundo de los rasgos que determinan la esencia de la fe genuina: la confianza. La confianza en que es insensato por resignación o afán de seguridad negar que sea posible suponer lo que me está permitido e incluso me es necesario suponer para poder vivir, a saber, que todo tiene sentido y que la nada a la que todo se encamina es precisamente la salvaguarda de ese sentido absoluto que anhelamos, pero no podemos realizar. La confianza en que es mejor, no por ser más fácil, sino por ser más sensata, la esperanza que la resignación, la espera que la desesperación y la modestia del que acepta el Misterio y se entrega a él que aquellas dos formas del orgullo del que quiere disponer del Misterio: la del que dice conocerlo y saber qué es la salvación, y la del que dice que conoce que no hay ni Misterio ni salvación. La expresión de la confianza podría resumirse en la famosa frase de Welte “quien cree en Dios, debe creer en todo”³⁰, aun en aquello que, dentro del alcance de nuestra comprensión, pareciera insensato. Quien confía en Dios, quien confía en que en el Misterio se salvaguarda el sentido de todo, debe consecuentemente creer también en que toda manifestación de vida, en su diferencia y en su alteridad, tiene sentido; debe creer, en

³⁰ GS III/1, p. 154.

una palabra, en la inagotable riqueza del ser y de la creación, puesto todo se funda en Dios y para todo Dios guarda un sentido y una redención. Por ello mismo, en lugar de apartarse del mundo y adoptar una actitud sectaria, habrá de mantener el corazón, los ojos y los oídos abiertos al mundo y amarlos todo y comprometerse con todo, pues “el amor no termina nunca ni siquiera ante las cosas más horribles”³¹.

Pero la confianza en el Misterio y en la salvación, por más sensata y sincera que fuere, implica, como la confianza en un amigo, la posibilidad de ser defraudada. Aquello en que confiamos se muestra siempre como una *posibilidad* y no una necesidad y, por ello, si somos sinceros con nosotros mismos y con el modo en que se manifiesta lo absoluto, debemos reconocer no sólo que la confianza no es obligatoria, sino que a ella y, por tanto, a la fe le es coesencial la incertidumbre. Toda fe es fe en la incertidumbre y, por ello, sostenerse en una fe genuina no es fácil e implica el sufrimiento de un “quizás” irreducible. Esta incertidumbre surge, por un lado, el de Dios, del silencio en el que Él se mantiene y del Misterio al que Él se sustrae. El existente ha de entregarse por entero y confiadamente al Eterno, pero la voz del Eterno calla. Por otro lado, el del hombre, la confianza y la disposición que conforman el corazón de la fe se ven amenazadas (si esta fe es sincera fe en Dios y no el obtuso empecinarse en las propias convicciones y, así, en sí mismo) por todo aquello que en la existencia agudiza el diferencial de sentido: la culpa, la muerte, la injusticia, la decrepitud, el horror en sus más variadas formas. Y también –y tal vez ante todo– por la debilidad del propio existente que, frente al serio desafío que implica lo incierto de la fe en el Misterio, una y otra vez está tentado a sucumbir a lo finito, a absorberse en lo cotidiano. Por ambos lados, pues, la fe se halla lejos de la certeza. Su confianza se mantiene siempre al borde de la caída en el abismo.

Sin embargo, esta debilidad de la fe es lo que le otorga también su dimensión universal y alcance ecuménico. En efecto, si una nueva experiencia religiosa es posible bajo la figura de la nada y del Misterio, entonces –advierte Welte– ello puede tener una inmensa significación no sólo para la tradición cristiana de la teología negativa, sino para otras tradiciones como la budista, la judía, la islámica, la hinduista, etc., en las cuales la experiencia de Dios como lo inefable, como lo que está más allá del ser, como lo que ninguna imagen, ni ningún concepto, ni ningún *logos* puede apresar, en una palabra, la experiencia de Dios como nada y Misterio juega también un rol preponderante. Allí donde la experiencia de Dios es representada y apresada en con-

³¹ Bernhard Welte, *Was mich glauben lässt. Meditationen*, Frankfurt a. M., Knecht, 1991, p. 175.

ceptos e imágenes específicos surgen las barreras entre los hombres. “Y cuanto más se solidifican tales imágenes y conceptos para la comunidad histórica de los fieles, tanto más se elevan barreras que separan a los hombres de los hombres que viven en tradiciones de fe diferentes”³². Pero donde desaparece toda teología, “donde las imágenes y los conceptos se disuelven en el puro silencio de la nada, entonces se advierte que este silencio, esta nada, es plenamente transparente, y caen las barreras que separan a los hombres de diferentes tradiciones”³³. Allí donde ni siquiera un nombre es pronunciado para proclamar la fe en el propio Dios, sólo queda lugar para la oración silenciosa. Y en ese silencio pueden encontrarse todos los hombres de auténtica fe.

4. La fe y las formas degradadas de la religión

El hecho mismo de que la fe, si es genuina, deba sostenerse en la incertidumbre y se halle amenazada, tanto por el silencio de Dios que se hunde en el Misterio de la nada, como por la debilidad del hombre para mantener la confianza en lo incierto, es también el fundamento de todas las formas degradadas de la religión. Comprender el proceso que conlleva a esta degradación implica distinguir dos aspectos de la religión: la religión como acontecimiento existencial y como institución objetiva. Nadie dudaría de caracterizar como religioso por su propia esencia e *inmediatamente* el acontecimiento subjetivo y existencial de la oración en silencio de un hombre de verdadera fe. Pero, por otra parte, también designamos con el término religión un sustrato objetivo dado por un conjunto de ritos, dogmas, cultos, edificios, etc. Ahora bien, a diferencia del primer caso, este sustrato no es por sí mismo e inmediatamente religioso, sino que llega a serlo en tanto y en cuanto por su *mediación* el acontecimiento religioso existencial se instituye en el mundo público como una realidad objetiva. Así, por ejemplo, el cumplimiento de ritos o el conocimiento de una serie de dogmas no es necesariamente por sí mismo nada religioso, pues también un hombre sin fe puede conocer intelectualmente las tesis de una determinada religión o ejecutar mecánicamente sus ritos. Edificios, dogmas, ritos, cultos, objetos de adoración, etc. no son, entonces, religiosos por lo que son en sí mismos y de modo inmediato en su objetividad sustantiva, sino sólo en la medida en que el acontecimiento religioso esencial –la religión en el primer sentido– se ejecuta a través de ellos. De allí que tal sustrato objetivo sea por naturaleza ambiguo. La religión en su sentido originario y esencial puede e inclu-

³² GS III/3, p. 156.

³³ GS III/3, p. 157.

so necesita realizarse en los ritos, instituciones y lenguaje religioso, pues encuentra allí su existencia concreta y su modo de instalarse en y comunicarse al mundo público. Pero, ciertamente, dado el carácter ambiguo de estas “esferas de mediación”³⁴, como Welte las llama, puede también disimular u ocultar en ellas su falta de realidad esencial. De allí que estas esferas de mediación constituyan el lugar donde la religión puede perder su esencia o “des-esenciarse” y que sólo podamos llamar esencialmente religión aquella en que la relación entre su esencia y su esfera de mediación es en sí misma esencial. Como figuras sin esencia de la religión debemos entender aquellas en que la esfera de mediación, sea cual fuere, se vuelve autónoma y reclama por sí misma el rango de religiosa. Pero si esta división entre fe como acontecimiento existencial y esferas de mediación constituye el lugar de des-esenciación de la religión, no es el motivo. El fundamento real de la degradación de la religión se halla en la naturaleza misma de la fe.

En la fe comprendida tal cual aquí lo hemos hecho, esto es, en su sentido originario fenomenológico correlacional y pre-confesional podemos distinguir dos aspectos. En primer lugar está el correlato que (figurativamente) podríamos llamar noético, en cuanto se refiere al modo genuino en que la fe mienta o se dirige a Dios, y cuya esencia radica en confiarse y entregarse *por completo* a Él, en el conjunto del respectivo ser-en-el-mundo y con todas las esperanzas y desilusiones, culpas y méritos, debilidades y fortalezas que ese ser en el mundo engloba. Y entregarse no abstractamente: no *tener la intención* de entregarse, sino *ser* esa entrega, vivir por todo y para todo con la íntima confianza de que todo tiene sentido y de que todo debe desplegar armónicamente sus posibilidades de ser. Así comprendido, este confiarme por entero a mí mismo en mi ser en el mundo implica confiar por completo al Misterio mi posible horizonte de ser. “Pero esto no significa nada menos que el hecho de que yo deba recoger conmigo mismo el conjunto de *todos los hombres* y de *todo aquello que es*, para tener-me y poder dar-me así a *mí mismo* verdaderamente por entero”³⁵. Esta completud y esta integridad de la confianza, que encuentra su expresión más adecuada en la mencionada sentencia “quien cree en Dios debe creer en todo”, es el único signo fenomenal de la seriedad y gravedad de la fe y de la consecuente entrega al Misterio irrepresentable (*unausdenkbar*) e inmanejable (*unbehandelbar*) de Dios que ella implica. Pero hemos de confesar que la *seriedad* e incondicionalidad de este punto son, las más de las veces, demasiado

gravosas para la existencia finita humana. Además, en segundo lugar, a la *seriedad* del correlato noético se agrega el carácter *ab-soluto* e *indisponible* propio del modo de darse de aquello que, también figurativamente, podríamos llamar correlato noemático, en cuanto refiere el término hacia el cual la fe apunta y en el cual confía. Al respecto hay que volver a insistir que el Supra-poder infinito e incondicional calla. El Misterio se absuelve de cualquier relación en que quiera apresárselo, no se muestra objetivamente y no le concede al existente ninguna certeza acerca de su existencia, al punto de confundirse ambiguamente con la misma nada. Y esta trascendencia del Misterio es también demasiado gravosa. He aquí, pues, en la peculiar correlación que se establece entre la seriedad de la fe y la indisponibilidad de su “objeto” la dificultad suprema de la religión. El verdadero creyente ha de vivir con la incertidumbre de que aquello en lo que ha comprometido incondicionalmente tanto, precisamente todo lo que él es, sea tal vez nada. De allí que resulte tan difícil mantenerse en la correlación que la fe implica sin desvirtuar sus correlatos. De allí que sea tan difícil que las configuraciones de la fe no desfiguren su esencia. Ésta se distingue por su seriedad y por el carácter absoluto, inconmensurable e indisponible o, para usar la palabra de Welte, por la *grandeza*³⁶ (*Größe*) de aquello a lo que se confía. Por ello la verdadera fe nunca habrá de estancarse en representaciones o figuras finitas –disponibles, relativas y mensurables–; nunca habrá de encontrar su meta en lo meramente dicho, en lo puramente ritual; en una palabra, en la esfera de mediación. Por el contrario, ella tiende siempre a ir más allá de sus figuras finitas, hacia aquello que ninguna palabra puede asir ni ningún culto contener, pues ninguna mediación puede representar plenamente ni mucho menos suplir la seriedad de la confianza ni la grandeza del Misterio en que esa confianza se deposita. Por ello mismo para la fe verdaderamente genuina la esfera de mediación y la consecuente exteriorización representativa deviene más bien sobria y austera. Ella cumple una función directriz, en cuanto su presencia permite distinguir el uso del abuso de la esfera de mediación y las consecuentes formas que realizan la esencia de la religión de aquellas que se hallan desprovistas de suelo y esencia.

Pero en la fe verdadera se hallan también las raíces de su contrapunto: la religión sin esencia. Así, por un lado, el hombre tiende a huir de la seriedad y gravedad de la fe que lo oprimen y, por otro, su voluntad de certeza, que no es sino otro nombre para la voluntad de poder, quiere reducir la grandeza indisponible y absoluta del Misterio a una figura objetiva y finita –que no tiene por qué necesariamente ser

³⁴ Bernhard WELTE, “Vom Wesen und Unwesen der Religion”, en: idem, GS III/2, p. 41.

³⁵ GS III/2, p. 43.

³⁶ GS III/2, p. 47.

un icono, sino que también puede ser un dogma, un sistema de pautas de conducta, una interpretación que se supone definitiva del libro sagrado, un rito o culto, etc. – de la cual él pueda estar seguro y de la que pueda a cada momento disponer. Entonces, ese mismo hombre o conjunto de hombres que reclaman para sí la posesión absoluta de la verdad objetiva de Dios y que identifican su voluntad con la del Eterno aspiran a ejercer en nombre de Dios su poder sobre los otros integrantes del grupo religioso, en especial, sobre aquellos más débiles que forman parte de la comunidad. Frente a ellos, sin duda, se alzarán otros que rechazan someterse incondicionalmente al poder y enseñanzas de aquellos que pretenden hablar por boca de Dios, pero tales “rebeldes” ya no serán sólo sus enemigos, sino propiamente los de “Dios” y habrán de ser violentamente combatidos, si es que el grupo tiene suficiente poder para ello o, al menos, excluidos. Otra posibilidad de negar al diferente, al que no quiere someterse a los que detentan el poder en nombre de un ídolo convertido en Dios, es el camino que toman las comunidades sectarias, a saber, aquí es el propio grupo el que, considerándose elegido, se autoexcluye y reniega del resto del mundo, que, a diferencia de ellos, “obviamente” no pertenece a Dios. Si el que verdaderamente tiene fe en Dios todo lo afirma y con todo se compromete, estos falsos creyentes reniegan de todo y a todo le dan la espalda. Y tal cosa porque ellos en verdad no confían en Dios como fundamento y sentido *de todo*, no soportan la seriedad de la fe ni la grandeza del Misterio. Sin embargo, el falso creyente quiere mantener una cierta apariencia de religión y ocultar y sobre todo ocultarse a sí mismo la degradación de las raíces de su fe. Y tanto más fuerte debe ser esta apariencia y este ocultamiento cuanto más débil es su confianza. Es allí cuando cobra una importancia inusitada la “esfera de mediación”. Estamos en el vasto territorio de las formas degradadas o des-esenciadas de la religión, cuya figura suprema es, por cierto, el fundamentalismo. Welte, con agudeza, puntualiza algunos rasgos distintivos de estas formas carentes de esencia. El primero de ellos es el mencionado ensalzamiento de la esfera de mediación. Las representaciones religiosas devienen un fin en sí mismo y un ámbito cerrado que no apunta más allá de sí. “La religión aparece, entonces, bajo la figura, por ejemplo, de un sistema conceptual fijo, cuya corrección y completud formal sofoca la auténtica pregunta por aquello a lo que el sistema en verdad se refiere (...) o se convierte en la objetividad fija de un movimiento cultural, en el cual el interés se concentra en que el culto siga funcionando de acuerdo con las reglas, olvidando así lo que en él propiamente debe acontecer”.³⁷ A lo que se presta la mayor aten-

³⁷ GS III/2, p. 50.

ción es a que se haga ostensiva y ostentosamente presente la objetividad de la religión, pero cómo el creyente se hace cargo de la realidad efectiva del mundo, cómo se compromete seriamente con él y cómo, de ese modo, afirma la plenitud armónica del ser de todo lo que es, cae en la insignificancia. Consecuencia inmediata de este primer rasgo es el segundo: la estrictez. En las formas des-esenciadas de la religión, dado que es tan importante el funcionamiento correcto de la esfera de mediación, proliferan hasta el hartazgo las reglas y mandatos religiosos. Así la *estrictéz* de la sumisión a los preceptos establecidos se confunde con la *seriedad* de la fe y la riqueza de los rituales y prescripciones encubre la pobreza del corazón. Todo ello lleva a querer insensatamente eliminar el diferencial de salvación, identificarse con la voluntad de Dios –el núcleo del pecado satánico– y, consecuentemente, a estar seguro de que está en el poder propio tanto alcanzar la salvación cuanto determinar quién no puede alcanzarla, pues al fin y al cabo de lo que se trataría es de cumplir con las representaciones y conductas objetivas establecidas en la esfera de mediación. Cuando ello ocurre el falso creyente, en lugar de entregarse a la esperanza y el temor de Dios, quiere fundar su vida (y la vida de los que lo siguen) en su propia voluntad de poder. Este privilegio de la voluntad de poder es la esencia de todas las formas degradadas de la religión. Al tercer rasgo, también consecuencia del primero, nos referimos más arriba, a saber, el encierro y la solidificación de una esfera de mediación particular y exclusiva aísla a la religión sin esencia y lleva a sus fieles a *renegar del mundo* y su realidad efectiva, es decir, a renegar de la infinitud de la vida a través de la cual Dios manifiesta su propia infinitud. Analizada desde esta perspectiva, la religión deviene un sistema de prácticas, conceptos, prejuicios y representaciones tan encerradas en sí mismas que no tienen nada que ver con el resto del mundo real. “La esfera religiosa de este tipo está *al lado* del mundo, pero no lo abarca ni tampoco es abarcada por él, ella se estrecha hasta convertirse en un *sector*, una mera facción y adquiere por ello características sectarias.”³⁸ Pero dado que, al fin y al cabo, somos hombres y, como tales, seres en el mundo, entre la conducta religiosa de estos falsos creyentes y la vida real, no sólo del resto de los hombres, sino de ellos mismos, se genera una grieta insalvable, una peligrosa escisión de la conciencia, cada vez mayor e imposible de cerrar. Es la grieta de la *hipocresía*. Finalmente el cuarto rasgo radica en una inversión resultante de los tres anteriores. Para la religión, considerada en su auténtica esencia, la multiplicidad y diversidad de la vida del mundo y la ampliación armónica de sus posibilidades tiene sentido como

³⁸ GS III/2, p. 52.

reflejo o imagen finita de la infinitud divina y como indicio de la plenitud inasible de sentido que se salvaguarda en el Misterio. En cambio para la religión que se encierra en su propia esfera de mediación y en su voluntad de poder la multiplicidad y ampliación se circunscriben a la multiplicidad y ampliación de esa esfera y pierden su carácter de indicio de la infinitud divina, cobrando valor por sí mismas. Así la multiplicación e incremento de las formas de mediación es impulsada en sí misma de modo vacío y se desemboca en la situación que Welte en su *Religionsphilosophie* denomina “multiplicación despojada de la esencia”³⁹. Así, por ejemplo, donde la religión pierde su esencia en beneficio de su conceptualidad, aparece una tendencia descontrolada a maquinar más y más conceptos y sistemas teológicos y multiplicar sin escrúpulos las representaciones intelectuales de la religión, sin que se sepa propiamente para qué habría que tramar y conocer todo ese sistema conceptual ni en qué relación esté todo ello con lo único serio y grande de lo que en realidad se trata en la fe. Así también, por ejemplo, cuando la religión y la fe pierden su esencia en beneficio del culto y de las pautas culturales de conducta se multiplican sin plan y sin razón las prescripciones y los cultos. Lo que importa es que haya muchos “cultos” y muchas “reglas”, cuantos más frecuentes y cuanto más largos los cultos y cuanto más la cantidad de reglas y mayor su escrupulosidad y estrictez tanto mejor. A lo único que se apunta es a la mera multiplicación cuantitativa, que contrasta con la confianza real en el Misterio, y sin que se plantee existencialmente la cuestión de si el cumplimiento de todas esas reglas o la realización de todos esos cultos es realmente vivida con seriedad y de si ellos pueden efectivamente difundir al conjunto de la realidad, en relación con la cual el creyente es, una confianza integral en el Misterio irrepresentable e inefable de Dios.

La conjunción de estos rasgos aquí bosquejados lleva inexorablemente a una agudización del fanatismo religioso y desemboca, como forma extrema, en el fundamentalismo, que siempre es un fundamentalismo externo, un fundamentalismo de las mediaciones. Al fanático lo consume, por mucho que él se quiera auto-engañar, la falta de confianza serena e integral en la vida y, consecuentemente, en Dios como su creador y Redentor. Por ello se aísla, reniega constantemente del mundo y existe sumido y sumiendo a los otros en el temor. Pero, precisamente como le falta fe, el fanático debe aparentar ante ese mismo mundo que dice despreciar que cree incommoviblemente en Dios y que aquello en lo que cree es *algo* (¡es decir, es un objeto!) seguro, por lo cual los que no creen como él sólo pueden existir en el error. Sin embargo, un análisis menos superficial descubre en este fun-

³⁹ GS III/1, p. 225.

damentalismo todos los rasgos que lo convierten en el contrapunto de una fe seria, legítima y sincera, más precisamente, descubre en él lo contrario de la esencia de la fe. “Todo sectarismo y fanatismo muestran, tanto más con cuanto con mayor radicalidad emergen precisamente lo que debieran ocultar: su desprendimiento de la realidad efectiva y con ello también de la propia seriedad de la fe, en cuyo ropaje aparecen.”⁴⁰

Sin embargo –y Welte es consciente de ello– la realidad histórica es una corriente amplia y tortuosa, mucho más compleja que las diáfanas discriminaciones conceptuales. En ella se encuentra junto en diversas proporciones lo que el pensamiento coloca separado en estantes diferentes. Es así que no habremos de hallar una manifestación tan pura y genuina de la fe que ella no esconda, mejor o peor, algún atisbo de caída en la falta de esencia, ni tampoco una forma tan degradada y oscura como para que en sus profundidades no arda un rescoldo, no brille un vislumbre de verdadera fe. Por ello la reflexión acerca de las formas esenciales y des-esenciadas de la religión no debe conducir a un nuevo fariseísmo. Por el contrario, hay que tener conciencia tanto de que el fundamento de estas formas ilegítimas radica en la seriedad y grandeza de la propia fe cuanto de que nadie está libre de ellas. Sólo así la fe crecerá con la humildad del que confía en recibir la salvación –sea ella lo que fuese– de manos de Dios en vez de conseguirla por mano propia. Sólo así será posible una fe que crezca en el respeto al otro y la valoración de las diferencias, pues no hay palabra proferida por el hombre que salga de los labios de Dios, pero tampoco hay voz humana que no pueda llegar a los divinos oídos.

Resumen

El artículo analiza las vías del sentido y de la nada como acceso a la fe religiosa en la filosofía de la religión de Bernhard Welte. El análisis persigue tres objetivos. El primero, metodológico, radica en mostrar el carácter fenomenológico-hermenéutico y, consecuentemente, filosófico del acceso abierto por Welte. El segundo, crítico, pretende determinar el sentido y alcance de la posibilidad de la fe abierta por el pensamiento weltiano. El tercero, hermenéutico, consiste en mostrar en qué medida en la naturaleza misma de la fe, comprendida como confianza integral en el misterio, se funda la posibilidad de las formas des-esenciadas de la religión.

Palabras clave

Welte – religión – fe – sentido – nada.

⁴⁰ GS III/2, p. 55.