

DEJARSE AFECTAR.

El gesto de Welte ante la teoría crítica

Allowing oneself to be affected. Welte's gesture towards critical theory

Sich betreffen lassen. Weltes Geste gegenüber der kritischen Theorie

Diego Fonti

Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Técnicas y Científicas (CONICET), Argentina

diegofonti@gmail.com

Recibido:30-11-2022 Aceptado: 13-02-2023

Diego Fonti es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Técnicas y Científicas (CONICET) en la Unidad Asociada en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Es docente de la Universidad Católica de Grado y en carreras de posgrado de la Universidad Nacional de Córdoba. Su ámbito de investigación y sus publicaciones giran en torno a la filosofía de las religiones y la ética aplicada, mientras que su perspectiva de análisis propone una interacción entre la tradición fenomenológica, la teoría crítica y el pensamiento latinoamericano.

OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-2756-2364>

Resumen

El análisis de la relación entre Welte y la teoría crítica permite establecer algunos rasgos fundamentales de lo que podríamos llamar un “gesto” característico de su filosofía. Él afirma que luego de la influencia de los grandes filósofos clásicos y de sus maestros inmediatos, su pensamiento se ha vuelto más sobrio y crítico, sobre todo, entre otras influencias, por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. En este trabajo reconstruiré a partir de tres relaciones básicas – ideología y religión, negatividad y bien, sentido y libertad – cómo esa relación configura un gesto que comienza, como él dice, por “dejarse afectar” por los desafíos de esas corrientes de pensamiento y los eventos epocales, para admitir los aportes de esas posiciones críticas, revisar su propio pensamiento, y volver sobre las críticas precisamente a la luz de los puntos irreductibles de las tradiciones que lo formaron, como un correctivo y un complemento en aspectos que les es imposible alcanzar.

Palabras clave: Teoría Crítica; Religión; Ideología; Negatividad, Sentido.

Abstract

The analysis of the relationship between Welte and Critical Theory allows us to establish some fundamental traits of what we may call a characteristic “gesture” of his philosophy. He states that after the influence of the great classical philosophers and of his immediate teachers, his thought has become more sober and critical, above all, among other influences, due to the critical theory of Frankfurt’s School. In this paper I will reconstruct, in view of three basic relationships – ideology and religion, negativity and good, meaning and freedom – how this relationship institutes a gesture which begins, in his words, by “allowing oneself to be affected” by the challenges of these philosophies and present events, so to admit the contributions of these critical positions, to review his own thought, and to go back over the critiques precisely from the viewpoint of the irreducible elements of the traditions that formed him, as a corrective and a complement for those aspects that they cannot reach.

Keywords: Critical Theory; Religion; Ideology; Negativity; Meaning.

Zusammenfassung

Die Analyse des Verhältnisses zwischen Welte und der Kritischen Theorie ermöglicht uns die Bestimmung einiger grundlegender Merkmale dessen, was wir als eine für seine Philosophie charakteristische "Geste" bezeichnen können. Er behauptet, dass sein Denken nach dem Einfluss der großen klassischen Philosophen und seiner unmittelbaren Lehrer insbesondere durch die kritische Theorie der Frankfurter Schule, neben anderen Einflüssen, nüchterner und kritischer geworden ist. In diesem Beitrag werde ich anhand von drei grundlegenden Beziehungen - Ideologie und Religion, Negativität und das Gute, Sinn und Freiheit - rekonstruieren, wie diese Beziehung eine Geste formt, die damit beginnt, sich, wie er sagt, sich von den Herausforderungen dieser Denkströmungen und epochalen Ereignissen "betreffen zu lassen", die Beiträge dieser kritischen Positionen anzuerkennen, sein eigenes Denken zu revidieren und zu den Kritiken zurückzukehren, gerade im Lichte der irreduziblen Punkte der Traditionen, die ihn geformt haben, als Korrektiv und Ergänzung in Aspekten, die für sie unerreichbar sind.

Schlüsselwörter: Kritische Theorie; Religion; Ideologie; Negativität; Sinn.

En el prólogo de *Tiempo y misterio* de 1975, Welte hace una síntesis de su recorrido intelectual reciente, comenzando con *En el rastro de lo eterno*, de 1965. Más allá de los temas puntuales que menciona, es interesante la cuestión de las fuentes y sobre todo el gesto que emplea. Si hasta 1965 sus modelos principales eran grandes pensadores como Husserl y Heidegger, así como también filósofos paradigmáticos anteriores como Platón y Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel, Welte reconoce nuevos impulsos a partir de lo sucedido en los años recientes. “Después del bello optimismo de los años de construcción, el pensamiento se ha vuelto más sobrio y crítico. Después de la disminución del efecto de Heidegger, han tomado un rol preponderante nuevas formas del positivismo y de la filosofía analítica, y sobre todo la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt”; a lo que agrega: “Me he dejado afectar por eso” (Welte, 1975, p. 7).¹

Finalmente, Welte admite que esa sensibilidad le abrió a nuevos problemas y le dio tanto un sentido agudo de las preguntas del tiempo como “una nueva esperanza crítica” (Welte, 1975, p. 8). Mantuvo el “viejo fundamento viviente, que una vez había recogido y construido en mí” – se está refiriendo a la vieja idea de participación, aunque va mucho más allá – pero debió incorporar otras figuras, y finalmente debió “dirigirse a nuevas preguntas con un lenguaje en el que lo nuevo se unió a lo antiguo”. Es decir, las problemáticas de la época le llevan a reformular su pensamiento, con un gesto de apertura e interacción, donde lo nuevo se entiende en su particularidad, pero con una comprensión también enriquecida por viejas ideas filosóficas, que a su vez son necesariamente reformuladas por las transformaciones y aportes actuales. Con ese gesto maduro, el “optimismo” deja lugar a otra cosa, una “esperanza crítica”.

No solamente los hechos históricos, tanto políticos como eclesiásticos, significaron para Welte un impacto y luego una renovada ebullición a partir de la posguerra y el Concilio. La subsecuente cautela nacida ante las corrientes que cuestionaban sus propias fuentes filosóficas y teológicas, pero también la creativa respuesta suscitada precisamente por esas críticas, le permitieron afinar un modo de recepción y respuesta

¹ Las traducciones pertenecen al autor.

notable. Welte expresamente se deja afectar por esos desafíos históricos e intelectuales, por ej. en su atención a la influencia del racionalismo crítico como versión actualizada de una filosofía concentrada en la ciencia objetivable y desafiante para el pensamiento y la experiencia religiosa. Acusa recibo del impacto y lo piensa en profundidad. También lo vemos en su renovada consideración de los desafíos “clásicos”, aunque actualizados por nuevas perspectivas, como son el ateísmo, la falta de sentido, el sufrimiento y el mal. En relación con todas estas cuestiones, el gesto de Welte se vuelve manifiesto: no permanece indiferente, pero tampoco se encierra en respuestas que ya no son admisibles en su contexto actual. Al mismo tiempo, su gesto incluye la recuperación de los valores y sentidos actualizables en aquellas respuestas clásicas, como también la incorporación de nuevas visiones filosóficas (y de otros múltiples campos, no solo académicos), para a su vez, en un último paso, volver sobre ellas desde su propia visión filosófico-religiosa.

En este trabajo me enfocaré en el modo cómo Welte efectúa este gesto respecto de una corriente filosófica concreta: el pensamiento crítico de la escuela de Frankfurt, y el modo cómo le permite abordar a) la crítica de la ideología como criterio para el análisis de la experiencia religiosa, b) el bien como principio regulativo de la crítica social y, finalmente, c) el postulado del sentido y la cuestión de la libertad. En estos tres núcleos hay un movimiento análogo: Welte asume aspectos concretos de la teoría crítica, revisa las posiciones frente a las cuales la teoría crítica sirve de correctivo, y finalmente regresa tanto sobre su propio pensamiento como también sobre las posiciones de la teoría crítica misma, para establecer un vínculo de aprendizaje mutuamente correctivo y superador.

a) Ideología y religión

Es imposible separar cualquier texto de Welte de la preocupación vital de todo su pensamiento: establecer una filosofía de la religión capaz de asumir la experiencia religiosa en general y la tradición cristiana en particular, de modo tal que presente, evalúe, corrija y actualice sus contenidos, como propuesta contemporánea para quienes se preguntan por su existencia personal y social. De allí que la sospecha de ideología

como riesgo que atraviesa toda filosofía de la religión, al menos desde Feuerbach y Marx, demande una respuesta. En repetidas ocasiones, Welte ha intentado establecer el fenómeno y definir el concepto de religión y lo que la desvirtúa, recurriendo a todo aporte útil, también científico. Aquí nos concentraremos en los aportes que recupera de la Escuela de Frankfurt, a partir de Horkheimer, Adorno y Habermas. “La teoría crítica supone como base la conciencia moderna de la ciencia, precisamente allí donde se enfrenta polémicamente con esa filosofía” (Welte, 2008a, p. 46). Según afirmaba en su influyente *Filosofía de la religión* a fines de los años `70, las principales orientaciones filosóficas pueden resumirse en dos grandes grupos: uno orientado por el modelo de la ciencia exacta empírica moderna – de donde surgen el neopositivismo, la lingüística filosófica y el racionalismo crítico –, y otro basado en una crítica de la sociedad, la Escuela de Frankfurt. (Welte, 2008a, p. 38) Y es a la luz de estas posiciones que debe actualizar su reflexión sobre ideología y religión.

Welte entiende que “ideología” es una palabra fundamental para cualquier pensamiento crítico moderno y que cualquier filosofía de la religión y teología deben estar muy atentas al riesgo que implica. En su amplio trabajo de 1980 “Ideología y religión” analiza diversas aproximaciones al concepto, incluida la teoría crítica. Ubica a Horkheimer y Adorno en la vía abierta por Marx, que entiende la ideología como un movimiento en que lo espiritual se independiza de los procesos sociales, asumiendo así una entidad separada y la apariencia de una realidad consistente y autónoma (Adorno, 2004). Así, Welte ve el doble potencial crítico nacido con Marx para la identificación del funcionamiento social de la religión y de la no-verdad que conlleva. Y cita a Horkheimer (1966) cuando aplica el término ideología a la dependencia inconsciente respecto de un saber aparente, en contraposición con su propia verdad. Además, esto le permite ver el rol de la ideología en las estructuras modernas, en tanto destruyen todo sentido y al mismo tiempo producen una apariencia de sentido integral. Aniquilan la pregunta por el sentido y el sinsentido, dando por supuesto que las consolidaciones vigentes proveen una respuesta incuestionable. Welte resume: “La apariencia social necesaria se vuelve ideología, pero también la sociedad real misma” (Welte, 2008b, p.167). También sintetiza su propia controversia respecto de la teoría crítica, al agregar que esa dialéctica

permanece negativa en su reconocimiento de la fuerza integral de la apariencia, “pero no se dice cómo y en qué esa sociedad, y su apariencia, se ha de reconocer y medir como ideología” (Welte, 2008b, p. 167).

En paralelo a las filosofías influyentes desde la modernidad, Welte ve que la teología trató de contestar a esos desafíos epistémicos, e implícitamente responder a la suposición de ideología en toda religión. Por eso, también en vista de delimitar los aspectos ideológicos en la práctica y el pensamiento religioso, presenta diversos textos que atienden a la evolución epistemológica de la filosofía y de la teología. Es útil revisar las principales ideas que atraen su atención, porque permiten volver sobre su propia posición. Estas ideas no solo tienen efectos teóricos, sino que Welte encuentra continuamente tanto en su vida intelectual como en la historia misma del pensamiento filosófico la contraposición entre un momento optimista y la crítica que le sucede y obliga a reformular esa postura. Lo ve ya a mediados del siglo XIX, con el positivismo que avanza contra la autocerteza del racionalismo, y el impacto que tuvo en el ámbito de la fe. La teología respondió con los modos fundamentales de indagación crítica y los métodos científicos en teología en el mundo moderno. (Welte, 2007c, p. 22)

Continuando su reconstrucción histórica de las respuestas a los desafíos filosóficos, Welte ve en Newman y su indagación sobre los modos de “asentimiento” otro modo de ir más allá del intelectualismo apologético. Pero recién encuentra en Husserl, Heidegger y Gadamer una posibilidad novedosa para el pensamiento, más allá del racionalismo y del positivismo, que además permite identificar los límites del dominio de ciencia y técnica vigente desde la modernidad. Aquí señala Welte otro vínculo entre la tradición en que se formó y la Escuela de Frankfurt: “Esto también lo ha mostrado la Escuela crítica de Frankfurt, como en el todavía importante trabajo de Jürgen Habermas sobre *Ciencia y técnica como ideología*” (Welte, 2007c, p. 23). La teoría crítica en general y Habermas en particular enriquecen el análisis de la ideología de un modo que le permite a Welte recuperar aspectos básicos de la reflexión religiosa precisamente como aliados en la crítica a la ideología. Lejos de rechazar los aportes científicos, parte de ellos para sondear sus límites. La querrela del positivismo de los años `60 muestra tanto en qué aspectos ambas posiciones se solapan y en qué aspectos se diferencian. Pero más allá del

conflicto epistemológico, Welte agrega que “con relación a nosotros, la teoría crítica también es importante porque es la otra gran teoría que ha tenido un amplio efecto cosmovisivo”. No sólo impactó en expertos de las ciencias y la filosofía, sino también en la conciencia pública: “evocó las orientaciones e imágenes-guía, que se volvieron paradigmáticas para muchas personas, para un juicio abarcativo de nuestra existencia moderna” (Welte, 2008a, p. 46).

Welte subraya la finalidad práctica de la teoría crítica como una “praxis” que apunta a generar una humanidad racional y emancipada. La orientación a la praxis influye también en cómo aborda metodológicamente las relaciones históricas y sociales. La idea que orienta su trabajo es “que la sociedad es el todo amplio, en cuyo marco ha de verse el significado de cada aspecto particular, sobre todo también la ciencia y su filosofía” (Welte, 2008a, p. 46). La teoría crítica aborda las cuestiones desde una perspectiva más amplia que el neopositivismo. Las correlaciones sociales están incluidas en ese análisis, porque permiten exponer las correlaciones sociales que deben ser superadas y negadas. Esa teoría es crítica porque apunta más allá de los límites presentes hacia un futuro mejor, y es precisamente aquí donde queda para Welte abierta la interacción de esa teoría con la experiencia religiosa.

También el ingreso de la correlación social justifica la respuesta de Welte a la crítica de Schaeffler, que pone a Welte en la tradición fenomenológica y su modelo de “introspección” (Welte, 2008c, p. 113). Más allá de admitir la influencia de Husserl, Welte da dos respuestas notables. Por un lado, hace propio el argumento de Tillich, para quien el objeto religioso no puede separarse del acto religioso, es decir, que concepto y práctica no pueden escindirse (lo que de hecho remite al antiguo apotegma *lex orandi, lex credendi*). (Welte, 2008c, p. 112) Pero, además, la exposición fenomenológica no prescinde de la historicidad, del mundo de la vida y de la manifestación de todo fenómeno vinculado con lo divino y del sentido social e histórico que adquiere en el contexto vigente. Y, por ende, las prácticas sociales estudiadas por métodos de las ciencias sociales tienen un rol ineludible.

A la hora de presentar modos concretos de intervención, Welte recurre a Habermas en torno a las interacciones comunicativas como condiciones de humanización de

nuestra sociedad. (Welte, 2006, p. 178) Sus análisis sobre la ideología y la técnica, son tomados por Welte para identificar las fuerzas que determinan nuestra relación interpersonal y con el mundo, incluida nuestra propia imagen personal como algo “bien utilizable y con buen funcionamiento” (Welte, 2006, p. 183). Con tino teológico, Welte asume la crítica heideggeriana a la tecnología y traduce *Ciencia y técnica como ideología* de Habermas como el intento “de ser como Dios por sí mismo y por la propia fuerza” (Welte, 2007b, p. 94).

También a Habermas alude Welte en su análisis de la crítica positivista a la ideología. La propuesta del positivismo de “declarar al mundo técnicamente cognoscible y dominable como el único, y declarar el resto como ideología”, tiene ella misma rasgos ideológicos. (Welte, 2008b, p. 158) No solo porque “no se puede probar objetivamente que *todo* deba probarse objetivamente”, sino porque, aunque mucho pueda hacerse técnicamente y sea grande su utilidad, “aún no queda probado que se pueda hacer *todo* lo que necesita el corazón humano” (Welte, 2008b, p. 158). En este sentido, también la técnica puede caer en la lógica ideológica de la apariencia, por lo que Welte halla en *Conocimiento e interés* un aporte para su atención a “los intereses elementales humanos”, que “desaparecen en apariencia detrás de la objetividad y libertad axiológica [*Wertfreiheit*] del procedimiento científico”. Así, “el reproche de ideología puede recaer sobre quien lo esgrime”; por eso hay que ver de qué lado están los mejores fundamentos, y esto sirve para juzgar el carácter eventualmente ideológico de la religión. (Welte, 2008b, p. 171)

Welte muestra que la teoría crítica sigue directamente los análisis de Marx y Feuerbach sobre la religión, pero ve también otras posibilidades de análisis, por ej. en el interés de Horkheimer sobre los aspectos religiosos.² Sin embargo, nuevamente se enfoca la religión en su rol social general, en la dialéctica de opresión y emancipación. Así, la teoría crítica ha tenido un efecto de ampliación cosmovisiva frente al positivismo,

² Este análisis está basado en la obra de Welte, pero convendría profundizar en cada caso las afirmaciones de Welte volviendo a la obra de los autores citados, porque por ej. la perspectiva de Horkheimer respecto de lo religioso tiene múltiples facetas, tanto en relación con la tarea de la teoría crítica, como con relación a la imposición del mundo administrado. (Horkheimer, 2000)

ya que plantea que toda relación humana está condicionada socialmente. Pero Welte pregunta: “¿Esa condición es el único punto de vista al que hay que prestarle atención?” (Welte, 2008a p. 47). ¿Es realmente ese nuevo horizonte, más allá del positivismo, el horizonte total? ¿No reduce nuevamente el todo a una parte? ¿Su elección del punto de vista no es una entre muchas otras posibilidades y dimensiones a tener en cuenta? Estas preguntas permiten a Welte pensar lo religioso en relación con la teoría crítica y afirmar que esas preguntas deben quedar abiertas.

En todo caso, la teoría crítica tiene un aporte fundamental: “la teoría crítica y las ideas asociadas a ella nos han hecho prestar atención que la religión siempre representa también una dimensión y un hecho social, que por su parte requiere de una evaluación crítica” (Welte, 2008a, p. 47). Esto muestra las múltiples condiciones sociales de la experiencia religiosa; y en retorno muestra también cómo la religión fue un factor de construcción social. Pero también la teoría crítica carece de otros contenidos, de los que por ej. se beneficiaría a partir de una revisión de la praxis religiosa, y que no podrían surgir desde sus meros análisis. Porque “para la religión la dimensión social no es lo único ni lo primariamente decisivo”; “la religión tiene un costado social, pero ella no es meramente ese costado social” (Welte, 2008a, p. 48). Su lado primordial es la relación religiosa entre el ser humano y Dios, desde donde se deducen las otras experiencias vividas (plegaria, creencia, etc.). Se trata ante todo de “relaciones de existencia”, que “en su fundamento y en su naturaleza inmediata escapan al alcance del análisis crítico social”. Esto no remite a una especie de individualismo irracional acrítico, ya que “a partir de ese centro de la religión es que se debe evaluar críticamente su manifestación social” (Welte, 2008a, p. 48). La filosofía de la religión, entonces, puede nutrir sus análisis del aporte de los estudios sociales, como lo hace la teoría crítica, pero sin por eso volverse dependiente de ellos. En cambio, luego de enriquecerse con esos estudios, “debe libremente buscar su propio camino, y abordar las preguntas que se plantean desde la conciencia del presente” (Welte, 2008a, p. 48).

Esto es importante para el “gesto” de Welte. Admite que las experiencias sean analizadas desde perspectivas diversas a la tradición conceptual que lo formó, por lo que enriquece su estudio del fenómeno – en este caso religioso – con aportes de las

ciencias sociales críticas. Pero al mismo tiempo rechaza que el fenómeno se agote en ese análisis. Así como hay que recordar a la hermenéutica que la fusión de horizontes es necesaria para la comunicación, pero no implica que no pueda dejar un resto incomprensible, lo mismo vale para la “lingüistización” de la experiencia religiosa propuesta por Habermas. (1999, p. 196) Es decir, si bien los análisis sociales permiten una vuelta crítica sobre la experiencia religiosa, y si bien también se espera que la experiencia religiosa “traduzca” su vivencia y nociones en términos seculares, también es preciso sostener el “propio camino” que abre esa experiencia y que no puede reducirse a los análisis sociales, conceptuales, etc. En este sentido es claro el riesgo y la posibilidad que abre esta posición.

b) Negatividad y bien

Un tema que atraviesa la obra de Welte y que él considera intrínseco a su filosofía de la religión es la dignidad humana. Su preocupación por la religión le hace atender los diversos modos en que ésta, junto con otras instituciones sociales, fueron aportes – o límites – para la dignidad humana en las sociedades. Lo interesante es que se trata de comprender “la historia completa del ser humano como un intento titánico de definir una y otra vez la dignidad humana mediante acción, lucha y sufrimiento, un intento que continuamente impulsa más allá de lo logrado y por lo tanto también rompe y desgarrar una y otra vez los límites de cada definición histórica” (Welte, 2008b, p. 64). Conviene reparar en dos aspectos. En primer lugar, metodológicamente, no hay una definición de la dignidad generada mediante una teoría o concepto sino “mediante acción, lucha y sufrimiento”. En segundo lugar, institucionalmente, se da por principio la revisabilidad de toda institucionalización y por ende su admisión como provisoria y mejorable. Ambas nociones serán aspectos centrales al traducirse la cuestión en términos de negatividad y bien.

Por eso, en tercer lugar, Welte asocia directamente este procedimiento de una sociedad que repetidamente pregunta cómo lograr una mayor dignidad humana - a sabiendas que nadie puede dar una respuesta definitiva - con el principio de la dialéctica negativa de Adorno. “Según este principio se puede y se debe siempre decir lo que no

es bueno y no es digno del ser humano en cada estado de la sociedad humana, o sea lo negativo, y usarlo como impulso para una acción transformadora” (Welte, 2008b, p. 64). Pero también en línea con Adorno, “no se puede definir positivamente el estado ideal de la sociedad humana”, porque todo intento en este sentido acabaría en una “tiranía del bien” que tampoco dignificaría al ser humano. Aunque sí indica negar dialécticamente lo real en tanto conlleve una disminución de la dignidad humana.

Para Welte, esto implica además una revisión de esa dialéctica negativa misma. Porque aunque es verdad que es un riesgo postular un modelo acabado de bien, también lo es entablar “sin orientación una búsqueda que jamás encuentra”, o, peor, “caer en el peligro de perderse en una negatividad sin fin y meramente destructiva, en tanto la razón no logre descubrir lo positivo que está escondido en todo lo negativo” (Welte, 2008b, p. 64). Según Welte, se precisa “una especie de filosofía positiva – más o menos en términos del Schelling tardío – que parte de los hechos positivos de la historia de la sociedad humana”, pero no para enumerarlos de modo positivista sino para “interpretar esos hechos en una correlación con sentido” (Welte, 2008b, p. 65).

Esta respuesta complementaria a la dialéctica negativa es anticipada por Welte en su análisis sobre “Creencia en Dios y enajenación” de 1975. A la dialéctica negativa, Welte le superpone la “dialéctica de la fe frente al mal, o sea el no, que en realidad es un sí”, que “en el vaivén del bien y el mal es una dialéctica positiva, y la negatividad, o sea estar contra todo lo que es bueno, es un momento indispensable en la positividad que todo lo abarca” (Welte, 2008c, p. 73). La dialéctica negativa de Adorno es digna de elogio, pero no es una dialéctica creyente en tanto permanece negativa, algo lógico en sus propios supuestos pero que le limita para intervenir. En su texto de 1979 sobre Eckhart, Welte asumirá una objeción central de la teoría crítica: “parece ser una tarea cuestionable” emprender la defensa de la tesis tradicional “*ens et bonum convertuntur*” frente a la teoría crítica, que “contrapone la negación determinada a todo lo existente en tanto superable”, y de ese modo pretende mostrarlo “también como no-bueno y por lo tanto como lo que ha de superarse” (Welte, 2007a, p. 59).

Sin embargo, continúa Welte en su análisis, es precisamente siguiendo esa teoría consecuentemente que la tesis se puede comprender de un modo novedoso: “Pues si lo

existente ha de negarse porque es malo, eso significa: *debería ser bueno*". Welte encuentra en la negación concreta, señalada por el límite de lo existente y el juicio negativo – ontológico (finitud, contingencia) pero sobre todo ético (injusticia, dominación) – que puede pronunciarse acerca de lo que hay, un deber no solo no-limitado por esa dialéctica sino incluso exigido por ella, como condición suya. "Solo a la luz de tal deber es que se puede experimentar lo existente como malo", por lo que Welte afirma que la oración "debería ser bueno" puede también expresarse así: "Debería poder ser afirmado sin limitación" (Welte, 2007a, p. 59).

Welte hace su gesto. Incorpora a su tradición clásica y a su formación fenomenológico-existencial un injerto que las renueva, no para dejarlas igual sino para actualizarlas, incluso transformándolas radicalmente. "Ese debería-ser-bueno o debería-ser-afirmado atañe por completo al *ser* de lo que es. Precisamente, en tanto es, como es, debería ser bueno". Así, "el ser del ente mismo es en este sentido la inquietud de ser bueno, al menos en la forma del deber", y además "el ente es vacío, en tanto no puede completar esa medida y ese deber. De ahí es que nuestro lenguaje habla del ente como una nada [*vom Seienden als einem Nichtigen*]" (Welte, 2007a, p. 59). La convertibilidad entre existencia y bien abandona su campo metafísico y se resignifica, pasando por la tradición mística de la negación y la nada que se hallan en nuestra existencia - que influye hasta su maestro Heidegger - para llegar al campo ético del bien, como condición para negar lo malo en lo existente. Esa nada no sólo permite criticar lo supuestamente definitivo de las configuraciones humanas, sino que es una aliada a la crítica de la ideología que entifica sin resto las configuraciones sociales idealizadas. Pero también funciona como contrapartida necesaria para la dialéctica negativa, porque la perspectiva tradicional permite advertir que "precisamente eso es lo bueno también en lo malo, que inevitablemente está bajo el poder y la medida del deber-ser-bueno, y que nadie puede decirle a nadie que es indiferente si es bueno o malo" (Welte, 2007a, p. 59). Así es que el concepto de bondad (*Gutheit*) implica que el ser-bueno de todo lo que es también vale cuando eso que es no es bueno, o no es totalmente bueno.

El gesto, que a primera vista podría parecer retórico o un intento apologetico de salvar una doctrina tradicional, tiene ciertamente una posibilidad correctiva y actual:

toda crítica ha de suponer una diferencia entre lo que es y lo que debería ser. Más aún, esa diferencia “no está fuera del ser del ente, sino que es el ser mismo del ente” (Welte, 2007a, p. 60). Es así que el ser de lo que es, sea una cosa o un estado social, nunca es totalmente o solamente bueno, ya que siempre hay una separación, una diferencia respecto de su ser-bueno, ya que todo lo que es está disminuido por la nada. “Entre lo que hay del mundo no hay el ser puro, que no tenga algo de nada en sí, y tampoco hay el bien puro, que no tenga algo en sí de no-bueno. No hay el ser-bueno sin esa diferencia. Y por eso siempre es posible la negación determinada de la teoría crítica” (Welte, 2007a, p. 60). Pero en tanto buscamos ese ser-bueno, notamos que “el ser de todo lo que es, y con ello el bien de todo lo bueno, es en nosotros algo así como un marcador, que se muestra por encima del ser de todo lo ente, en el territorio del ser y del ser bueno que todavía no hemos hallado” (Welte, 2007a, p. 60).

c) Sentido y libertad

En el apartado sobre ideología vimos que Welte contrapone ideología y sentido, en tanto la ideología aparenta un sentido integral, incapaz de ver su propio sinsentido y los sentidos alternativos que surgen de su propia – e ignorada – negatividad. Y en la sección dedicada al problema de la negatividad, vimos cómo Welte anticipa la afirmación posible del bien en lo que hay, mediante algún tipo de correlación de sentido. Así, la lucha por el sentido es definitoria en un contexto donde, por un lado, la ideología parece haberse apropiado del sentido sin dejar restos, y por otro las ciencias modernas se declaran indiferentes respecto del sentido. (Lübbe, 1986, p. 160) Ambas condicen en una noción reductiva de libertad como dominación.

Al final de “Determinación y libertad” de 1966, Welte reconoce un rasgo moderno a partir de la formulación de Max Müller – enraizada en Heidegger y Sartre – que muestra cómo ya no se entiende la libertad a partir del ser y de la existencia, sino que ser y existencia se entienden a partir de la libertad. (Welte, 2006, p. 91) Agrega que “la filosofía política crítica de nuestros días”, particularmente con Adorno y Horkheimer, “sin duda se ha apartado fundamentalmente” de este tipo de planteo, “para investigar

las condiciones de realización de la libertad en la sociedad moderna” (Welte, 2006, p. 91).

El pensamiento moderno como representación, confirmación y anticipación tiene el objetivo final del dominio del mundo. Libertad y poder se entrelazan en una “subjetividad que se aumenta” (*sich steigernde Subjektivität*), que acaba la esencia de la “metafísica” como representación y producción de sí misma, y “finalmente deviene voluntad de dominio del mundo” (Welte, 2007b, p. 202). Este análisis señala algo que la teoría crítica también ha notado: paradójicamente, esa voluntad de dominio, aparentemente culmen de la libertad, conduce a una pérdida de familiaridad con el mundo (*Heimatlosigkeit*), una pérdida del ser acogedor-liberador en el ámbito en que los humanos nos afanamos. (Welte, 2007b, p. 203) Esto trae muchas ventajas, “pero de ahí también surge una atadura y también la falta de libertad”, “cada vez más, el ser humano se fija en la vía de ese dominio del mundo en sus imágenes conceptuales y disponibles. Se ata a sí mismo y queda ligado a los sistemas racionales que él mismo ha desarrollado, de modo que ya no puede escapar de ellos, incluso cuando así lo desea” (Welte, 2007a, p. 40s.). Queda fijado en una “propiedad” y por ende pierde libertad. El mundo de la “propiedad” se ha vuelto un destino mundial, “y parece que estamos atados en esa correlación que Adorno y Horkheimer denominaron ‘Dialéctica de la ilustración’” (Welte, 2007a, p. 41).

Pero aquí Welte recurre a alternativas que permiten otra vía. Alude a la “separación” (*Abgeschiedenheit*) de Eckhart, para “liberar al ser humano de la atadura de la ‘propiedad’”. Se trata, activamente, de negar aquellas “propiedades” con la que positivamente los discursos y sistemas atan al ser humano en su existencia. Además, también recurriendo a Eckhart, “ha de volverse pobre y en un movimiento negativo alejar de sí el querer y el saber y el tener” (Welte, 2007a, p. 41). No implica desaparecer del mundo o negarlo, “pero debe ser transformado, y a eso le pertenece lo negativo como misión” (Welte, 2007a, p. 42). Aquí se reconduce el análisis a la teoría crítica. Para Welte, en el mundo moderno la negatividad tiene una manifestación aguda, de modo tal que aparece su “dialéctica negativa”: “el pensamiento que exige exponer siempre lo negativo como figura de la injusticia y de la opresión en el transcurso concreto de la

historia humana, y conducir más allá de ella, pero que se niega a determinar ese bien que habría que realizar” (Welte, 2007c, p. 179s.). Welte comparte con la *Dialéctica negativa* de Adorno no sólo el tipo de análisis sino también la precaución ante la imagen del bien que se quiera proponer como respuesta al mal. Pero contribuye desde su tradición a identificar movimientos positivos respecto de lo negativo de la existencia.

A partir de la respuesta a la negatividad aparece la posibilidad de postular sentido. Ante todo, vivimos nuestra vida suponiendo que hay un sentido, que nuestra vida tiene un sentido. Ese “postulado de sentido” es, según Welte, “indisociable de nuestra existencia”, porque responde a preguntas básicas como: “¿Qué sentido tiene en absoluto el hecho de que yo exista?, ¿para qué es bueno?” o “¿Qué sentido tiene que nosotros existamos, en tanto humanidad y sociedad, qué sentido tiene en absoluto?” (Welte, 2008c, p. 45s.). Estas preguntas, inseparables de nosotros, asumen diversas formas filosóficas, y “es un mérito de la teoría crítica moderna haberle renovado validez en nuestra conciencia a la pregunta por el sentido” (Welte, 2008c, p. 58). La pregunta por el sentido no es banal, no es mera retórica, sino “la pregunta de la que pende el interés de nuestra vida” (Welte, 2008c, p. 58). Queremos, deseamos, exigimos que tenga sentido nuestra vida y, al vivirla, “presuponemos que lo tiene”. Es un postulado que excede los datos científicos. Este “postulado de sentido” ha sido uno de los elementos valiosos de análisis en la teoría crítica “contra el positivismo, en el que había desaparecido” (Welte, 2008c, p. 58). Lo que Welte afirma sobre el sentido le acerca al devenir de la teoría crítica, porque no es una pregunta solipsista, sino que vincula el postulado del sentido con una “solidaridad general humana”, ya que el sentido no es algo que se pueda reclamar para sí mismo, sino también en nombre de todos los demás seres humanos (Welte, 2008c, p. 59). Ese sentido compartido solidariamente entrama las esperanzas, deseos, proyectos y exigencias de los seres humanos.

Y con relación al devenir de la teología en torno al tema del sentido, en su reconstrucción de las principales corrientes teológicas para los 150 años de la Facultad de Teología de Freiburg (1977), Welte muestra la relevancia que asumió la investigación histórica positiva y la imagen de la teología científica y sus especializaciones. Pero inmediatamente señala las preguntas que esa orientación dejó sin abordar y que corren

paralelas a las discusiones generales sobre filosofía y ciencia en la querrela del positivismo entre Popper y Adorno. Sobre todo, en vista de “cómo el material positivamente exponible se relaciona con las preguntas vitales” (Welte, 2007d, p. 115).

Pero la relación no fue un camino de rosas. En su texto tardío de 1980, “Sobre dos modos del pensamiento filosófico y sus consecuencias para la filosofía de la religión”, Welte matiza su opinión y considera que la teoría crítica “no parece estar tan profundamente enraizada en el espíritu de la época como el racionalismo crítico o la teoría analítica”. Incluso parece “haber perdido rápidamente interés, mientras que sí se mantienen las teorías objetivas y orientadas hacia la ciencia moderna” (Welte, 2008c, p. 107), que vuelven hasta antes de Hegel para reconducir la desviación operada por Hegel, y para volver a la meta de un pensamiento filosófico orientado a la objetividad metódicamente asegurada. Un modo de pensar que lleva a prescindir cualquier aspecto tradicionalmente asociado con lo religioso o el problema del sentido, empezando por Dios mismo.

En ese texto, Welte explica las principales líneas filosóficas a partir de la distinción aristotélica entre *ousía* y *pros ti*, sustancia esencial y relación. (Welte, 2008c, p. 99) La *ousía* es el sujeto de los predicados, luego “objeto”, mientras que la relación sólo implica un agregado exterior. Luego de presentar evolución histórica de ambos motivos, Welte arriba a la perspectiva crítica con que Kant toma a la sustancia en vista de la ciencia. Experiencia, reglas, validez objetiva, son atadas a capacidades y ejercicios del sujeto, lo que indica una nueva dimensión crítica y trascendental del *logos* como cercioramiento (*Vergewisserung*). (Welte, 2008c, p. 104) Así aparece un problema central para cualquier filosofía de la religión, en tanto sus objetos exceden la estructura del conocimiento objetivable y científico, como lo sostiene la línea que va desde Comte hasta Popper y Albert. Este modelo puede incluso impactar en el discurso filosófico como tal, como sucede en la filosofía analítica o el estructuralismo. En esas objetivaciones desaparece el sujeto. “En todo este ámbito es decisiva la objetividad crítica y lógica, y, en todo aquello que una vez se denominó sustancia se vuelve una base objetiva y también objetivable, por momentos tan excluyentemente que el sujeto desaparece” (Welte, 2008c, p. 106).

Pero a pesar del dominio de este modo de pensar han surgido críticas, como pudo verse en la “querrela del positivismo”. Adorno y toda la escuela crítica mostraron que la tarea del pensar no es aproximarse a lo que es en sí por métodos teóricos y críticos, sino exponer “por análisis concretos del estado y procesos histórico-sociales” sus negatividades, lo que está mal en ellos y lo que ha de ser superado. (Welte, 2008c, p. 106) Pero a pesar de notar la negatividad y la falta, la teoría crítica no logra incorporar los núcleos de sentido que exceden la producción social objetivable en sus análisis sociales. Welte considera que la respuesta a esta secuencia debe complementarse en la recuperación de Husserl a partir de su puesta en cuestión y entre paréntesis de la noción de sustancia, en tanto no sólo las relaciones se entienden desde la sustancia, sino también cualquier afirmación sobre la sustancia ha de pensarse como relación. La radicalización de este “nuevo pensamiento” sucede de modos distintos con Heidegger, Rosenzweig y Buber, aunque con aspectos centrales compartidos. (Welte, 2008c, p. 111) Y esa relación implica vincular con lo que excede a los análisis de configuración social.

¿Cómo establecer esa relación? Una posibilidad es recurrir a la relación de sentido y orientación de finalidad y razón de motivo. Al igual que con otras invenciones sociales, ciencia y técnica no deben necesariamente volverse ideológicas, pero puede suceder que lo hagan. Welte subraya como núcleo del análisis habermasiano, ya anticipado por Horkheimer, que los conocimientos expertos fueron ampliados y se fusionaron con la “racionalidad de fines” o racionalidad instrumental como un rasgo abarcativo y epocal. (Welte, 2008c, p. 132-134) Esta racionalidad instrumental de fines ha impregnado toda faceta social y pareció volver redundante la cuestión del sentido. “Creo que podría interpretar a Habermas diciendo que lo ideológico en todo este sistema está en la eficaz representación de que todo se puede dominar y regular racionalmente de este modo” (Welte, 2008c, p. 132). Es esa la apariencia ideológica de ciencia y técnica en nuestra sociedad, ya que si bien mucho puede probarse y regularse racionalmente, no queda comprobado porqué es esa la regla abarcativa ni mucho menos porqué todo deba regirse de ese modo. Pero ese poder de dominio se nos ha impuesto cada vez más firmemente. Como lo anticipa Horkheimer, la apariencia de dominio total “es neutral frente al uso. No hay metas que den sentidos”, y por ende “no distingue entre bien y

mal, entre guerra y paz, entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene” (Welte, 2008c, p. 134). Se ve así otra faceta de la apariencia ideológica, en tanto presume de una competencia de dominio universal, que también Habermas criticará. Estas indicaciones no solo son importantes para el análisis social, sino también para el tipo de aporte que podría tener lo religioso, que excede largamente la racionalidad instrumental y permite una “experiencia de la nada”, de aquello que finalmente escapa al dominio aparentemente omniabarcante de la racionalidad instrumental. (Welte, 2008c, p. 134)

Naturalmente, la experiencia de lo religioso, que incluye la experiencia de la nada o de aquello que escapa la racionalidad técnica y conceptual, no carece de problemas. No solo respecto de sus supuestos metafísicos, sino incluso respecto del “postulado de sentido” que Welte mismo propone, lo que genera una importante ambigüedad. Sin embargo, como él afirma, esa ambigüedad no alcanza toda experiencia. Porque “la pregunta por el sentido no queda abierta en todos los casos. Esto se ve sobre todo en las relaciones vitales con otros seres humanos, por ej. en el amor al prójimo, en la lealtad y disposición de ayuda al otro, en la acción por la justicia y la libertad de nuestros semejantes, y situaciones análogas”. Y Welte concluye, al respecto, que Habermas “con justicia ha señalado en la comunicación e interacción humana una alternativa contra la racionalidad de fines moderna, aparentemente todopoderosa” (Welte, 2008c, p. 148).

Conclusión: una esperanza crítica

La relación con el futuro atraviesa la larga relación entre filosofía y fe. Suscitada esencialmente por el monoteísmo – aunque también por otras tradiciones – presenta la cuestión, retomada por la ilustración, acerca de lo que nos cabe esperar y el rol de esa expectativa como interés de la razón y fuente de acción. (Habermas, 2019, p. 505-556 y 586). La esperanza ha tenido múltiples configuraciones y valoraciones, que van desde su identificación con configuraciones históricas concretas hasta su negación como realidad histórica, desde su asociación a posiciones conservadoras hasta su identificación como motor revolucionario, desde su identificación como rasgo estructural de la realidad o la razón hasta su caracterización como mentira necesaria para subsistir, etc. Lo cierto es

que sin alguna pulsión de futuro y mejora ante lo negativo es difícil pensar una transformación social, aunque también es cierto que persiste el riesgo de confundir una mejora particular con el sentido radical de la esperanza, o sea, lo finalmente imposible pero con una función activa. En sucesivas alusiones a la esperanza, Welte profundiza estos y otros elementos esenciales. Y respecto de la Escuela de Frankfurt, afirma que la interacción con ella suscitó en él una “esperanza crítica”. Si retomamos los elementos planteados hasta aquí, esa esperanza indica la vuelta crítica sobre las configuraciones, la identificación de la negatividad y del bien latente, la intervención a partir del sentido en busca de ese bien, y la preservación de un núcleo finalmente imposible de reducir, siempre fecundo para la acción y siempre riesgoso, que caracteriza la relación religiosa pero no es reductible a los análisis sociales.

Es notable que a fines de la década de 1970 Welte pudiera explicar de un modo más complejo e interesante que las tradicionales teorías de la secularización – y anticipando los análisis sociológicos de José Casanova y Hans Joas – el modo más adecuado de comprender la muerte de Dios y el valor vigente de lo religioso. Welte escribe: “Desde hace bastante tiempo, la religión y el cristianismo ya no son fenómenos humanos generalizados”, y aunque efectivamente “Dios no está del todo muerto”, porque subsiste la religión y la fe en diversos ámbitos, sin embargo “la religión y el cristianismo han perdido su naturalizada evidencia” y “su posición en la sociedad moderna y en la conciencia cultural moderna se ha vuelto altamente crítica” (Welte, 2008a, p. 31).

Pero, al menos en un punto, esa procedencia parece proveer un elemento para una vida dignamente humana. El punto vincula, a pesar de las notables diferencias, a Heidegger con la teoría crítica y su recuperación por Welte para la interpretación del riesgo de la técnica. Incluso sirve como revisión de la propia conciencia religiosa, al ver Heidegger a la teología cristiana en el mismo carril que condujo a la metafísica y su expresión contemporánea como técnica, y por ende a su interpretación de un Dios representado y asegurado por vía del pensamiento. Es un Dios artificial, lejano del “Dios divino”, capaz de relacionarse con el ser humano. Indica una negatividad o ausencia de Dios, que notablemente puede también señalar una vía para la superación de la metafísica.

En todo caso, la filosofía de Welte comparte con el pensamiento crítico un antiguo compromiso filosófico: se trata de una praxis en función de dar sentido y transformar relaciones sociales. Aún con sus diferencias, les une el compromiso por una transformación de relaciones en función de una mejoría en la condición humana, más allá que Welte asuma un punto irreductible como motivación, que es característico de la fe religiosa.

Ciertamente los años posteriores a la muerte de Welte han evidenciado nuevas dificultades. Los efectos de Nietzsche con respecto a la crítica de la verdad todavía se hacen sentir y cuesta pensar una posición superadora, a pesar incluso de los esfuerzos de la teoría crítica. Esto condujo a menudo a negar la posibilidad de distinguir entre verdad y no verdad, acabando en posturas aparentemente liberales, aunque profundamente conservadoras en su incapacidad de ofrecer una alternativa argumentable al *status quo*. También es cierto que la herencia nietzscheana permitió exponer – como lo vemos en Foucault – las dificultades de la noción misma de ideología y los supuestos epistémicos de una crítica a la ideología – posición por fuera de lo criticable, autoconciencia de la propia excepción, etc. – que necesitan revisión. Pero más allá de la necesaria revisión, sigue vigente la familiaridad entre las preocupaciones que postula Welte y las que vemos en el devenir más reciente del pensamiento crítico: universalismo ético, reconsideración de lo religioso, legitimidad y límites de la particularidad, relación entre socialidad y libertad.

Frente a esto, conviene dejarse afectar. Y repetir el gesto de Welte.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2004). Contribución a la doctrina de las ideologías. En Th. W. Adorno, *Escritos sociológicos I* (págs. 427-446). Madrid: Akal.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa* (T. I). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (T. II). Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1966). Ideología y acción. En M. Horkheimer, *La función de las ideologías* (págs. 4-15). Madrid, Trotta.

- Horkheimer, M. (2000). *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- Lübbe, H. (1986). *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria.
- Welte, B. (1975). *Zeit und Geheimnis*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2006). *Gesammelte Schriften (I/1: Person)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2007a). *Gesammelte Schriften (II/1: Denken im Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart - Thomas von Aquin – Bonaventura)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2007b). *Gesammelte Schriften (II/2: Denken in Begegnung mit den Denkern II: Hegel – Nietzsche – Heidegger)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2007c). *Gesammelte Schriften (IV/2: Wege in die Geheimnisse des Glaubens)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2007d). *Gesammelte Schriften (IV/3: Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2008a). *Gesammelte Schriften (III/1: Religionsphilosophie)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2008b). *Gesammelte Schriften (III/2: Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welte, B. (2008c). *Gesammelte Schriften (III/3: Zur Frage nach Gott)*. Freiburg i. Br.: Herder.