

## BERNHARD WELTE - TENDIENDO PUENTES ENTRE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA<sup>1</sup>

Bernhard Welte - Building bridges between theology and philosophy

Bernhard Welte – Brückenbau zwischen Theologie und Philosophie

*Klaus Kienzler*

Theologische Fakultät, Universität Augsburg, Alemania

klaus.kienzler@kthf.uni-augsburg.de

Recibido: 28-11-2022 Aceptado: 29-03-2023

*Klaus Kienzler* es doctor en teología. Se desempeñó como catedrático de Teología Fundamental en la Universidad de Augsburg, hasta 2009. Posee obras sobre Anselmo de Canterbury y San Agustín. Áreas de investigación: filosofía de la religión y fenomenología. Es editor de escritos de Bernhard Welte y Klaus Hemmerle. Durante muchos años ha sido miembro del grupo de discusión internacional germano-francés (Levinas, Ricoeur y Bernhard Casper).

### Resumen

Bernhard Welte nació en 1906 en Meßkirch, cerca del lago Constanza. En una retrospectiva sobre su niñez y juventud lamenta que su lugar natal, influenciado por el catolicismo, ya no vivía en el mundo ideal deseado, sino en una situación totalmente defensiva. La fe católica estaba dominada por la neo-

---

<sup>1</sup> Traducción del alemán al español del original inédito: Diego Fonti.

escolástica, que luchaba contra las tendencias hostiles de su tiempo. El mundo intelectual de la filosofía y la ciencia habían estado en tensión con la fe cristiana desde la ilustración y la secularización. Además de Welte, había otras dos personas de Meßkirch, a quienes conocía y serían famosos, el filósofo Martin Heidegger y el futuro Arzobispo de Friburgo, Conrad Gröber. Las tres personas de Meßkirch lidiaron cada uno de modo distinto con la situación descrita. Esto impactó en Bernhard Welte desde el comienzo. Una solución podría quizás hallarse en Friburgo, con sus altos estándares académicos. Ahí encontró en el “Círculo de Friburgo” la apertura mental para las preguntas de su tiempo. En este círculo, encontró investigadores que abordaban de un nuevo modo al teólogo más prominente del catolicismo, Tomás de Aquino, y con filósofos y teólogos franceses crearon una nueva imagen de Tomás: no un hombre de espíritu conservador testarudo, sino uno que trataba de construir un puente entre fe y filosofía, incluso si no iba a durar mucho. Welte buscó ese puente para este tiempo nuevo.

Lo encontró en su habilitación sobre Tomás de Aquino y Karl Jaspers. Jaspers había hablado de “fe filosófica” como el centro de la filosofía. Jaspers era, por así decirlo, el embajador de la “filosofía existencial” después de la guerra. Esto parecía condecir con el interés de Welte. Estaba interesado en la cuestión de la “existencia”, la filosofía de la “esencia del hombre”. Si Jaspers hablaba de “fe filosófica”, ¿no debería haber un puente hacia la “fe religiosa”? El estudio de Welte causó una sensación. Pero Welte no podía estar de acuerdo con Jaspers en una cosa: la fe de Jaspers apuntaba a una “trascendencia” flotante, y no se dejaba convencer por la encarnación cristiana. Pero algo quedó de esa comparación entre Tomás y Jaspers: el método, es decir, el método de la fenomenología. Friburgo era el lugar del nuevo método filosófico, después de que Edmund Husserl viniera con Heidegger a Friburgo. Determinar y aplicar las operaciones básicas de la fenomenología continuó siendo después la tarea especial de Welte. Pero con su nombramiento en la cátedra de Filosofía de la Religión Cristiana en 1952, el nombre de “filosofía de la religión de Friburgo” se extendió con Welte. Sin embargo, en otras partes la fenomenología de la religión según el método de Husserl ya había tenido un crecimiento, y Welte se sumó al mismo. El tema de la fenomenología de la religión en esa época era lo “sagrado”. Esa devino para Welte la palabra básica de su pensamiento a lo largo de muchos años. Pero las palabras básicas “salvación” y “sagrado” no estaban reservadas para los teólogos; Heidegger y otros también buscaron la “salvación” del Dasein o la existencia en la filosofía del ser. Por tanto, durante los últimos años Welte dialogó con Heidegger para elaborar la diferencia entre la salvación filosófica y la “salvación”, o lo “sagrado” y “Dios” del cristianismo. Se puede recordar aquí la afirmación de Levinas, contra Heidegger, de que “la salvación no es el ser”. Así, Welte finalmente caminó con Heidegger el camino en todos los niveles del ser: Dios no es ser, Dios no es lo “sagrado”, Dios no es lo santo, Dios es antes de todo y sobre todo: lo incomprendible, la “luz en la nada”.

**Palabras clave:** Santo Tomás de Aquino; Jaspers; Heidegger; Fenomenología; Filosofía de la Religión.

#### Abstract

Bernhard Welte was born in 1906 in Meßkirch near Lake Constance. In a retrospective view of his childhood and youth, he laments that his Catholic-influenced homeland was no longer living in the ideal world for which one longed, but in an altogether defensive situation. The Catholic faith was dominated by neo-scholasticism, which fought against the hostile tendencies of the time. The intellectual world of philosophy and science had been at odds with the Christian faith since the Enlightenment and secularization. Besides Welte, there were two people from Meßkirch with whom he was acquainted and

who were to become very famous, namely the philosopher Martin Heidegger and the later Archbishop of Freiburg Conrad Gröber. The three people from Meßkirch each dealt differently with the situation described. This hurt Bernhard Welte from the beginning. A solution could perhaps be found in Freiburg with its high academic standards. There he found the open-minded "Freiburg Circle", which was open to the questions of the time. In this circle he found researchers who dealt with the most prominent theologian of the Catholic faith, Thomas Aquinas, in a new way, namely, with French philosophers and theologians, they created a new image of Thomas: not a man of stubborn conservative spirit, but who tried to build a bridge between faith and philosophy, even if it did not last long. Welte sought this bridge for his, a newer time.

He found it in his habilitation on Thomas Aquinas and Karl Jaspers. Jaspers had spoken of "philosophical faith" as the center of philosophy. Jaspers was, so to speak, the ambassador of "existential philosophy" after the war. This seemed to suit Welte's interest quite well. He was interested in the subject of "existence", the philosophy of the "essence of man". When Jaspers spoke of "philosophical faith," shouldn't there be a bridge to "religious faith"? Welte's study caused a sensation. But Welte could not agree with Jaspers on one thing: Jasper's faith aimed at a floating "transcendence" and was not to be won over by the Christian incarnation. But something remained from this comparison of Thomas and Jaspers: the method, that is the method of phenomenology. Freiburg was the place of the new philosophical method after Edmund Husserl came to Freiburg with Heidegger. To determine and apply the basic operations of phenomenology remained Welte's special task thereafter. After his appointment to the chair of Christian Philosophy of Religion in 1952, the name of "Freiburg Phenomenology of Religion" spread with Welte. However, elsewhere the phenomenology of religion according to Husserl's method had also already gained a foothold and Welte joined it. The theme of the phenomenology of religion at that time was the "sacred". For Welte it became the basic word of his thinking for years. However, the basic words of "salvation" and "sacred" were not reserved for the theologians; Heidegger and others also sought the "salvation" of Dasein or existence in the philosophy of being. The last years Welte was therefore in conversation with Heidegger to work out the difference between philosophical salvation and Christian "salvation" or "sacred" and "God". It can be recalled at this point the statement of Levinas, which was turned against Heidegger: "Salvation is not being". Thus Welte finally went with Heidegger the way through all stages of being: God is not being, God is not the "sacred", God is not the holy, God is before all and above all: the incomprehensible, the "light in nothing".

**Keywords:** Thomas Aquinas; Jaspers; Heidegger; Phenomenology; Philosophy of Religion.

### Zusammenfassung

Bernhard Welte wurde 1906 in Meßkirch am Bodensee geboren. In einem Rückblick auf seine Kindheit und Jugend beklagt er, dass seine katholisch geprägte Heimat nicht mehr in der ersehnten heilen Welt, sondern in einer durchaus defensiven Situation lebte. Der katholische Glaube wurde von der Neuscholastik beherrscht, die gegen die feindlichen Tendenzen der Zeit ankämpfte. Die intellektuelle Welt der Philosophie und der Wissenschaft stand seit der Aufklärung und der Säkularisierung im Widerspruch zum christlichen Glauben. Neben Welte gab es zwei Meßkircher, mit denen er bekannt war und die sehr berühmt werden sollten, nämlich den Philosophen Martin Heidegger und den späteren Freiburger

Erzbischof Conrad Gröber. Die drei Meßkircher gingen jeweils unterschiedlich mit der beschriebenen Situation um. Das hat Bernhard Welte von Anfang an geschadet. Eine Lösung konnte vielleicht in Freiburg mit seinem hohen akademischen Anspruch gefunden werden. Dort fand er den aufgeschlossenen "Freiburger Kreis", der für die Fragen der Zeit offen war. In diesem Kreis fand er Forscher, die sich mit dem bedeutendsten Theologen des katholischen Glaubens, Thomas von Aquin, auf neue Weise auseinandersetzten, nämlich mit französischen Philosophen und Theologen, die ein neues Bild von Thomas schufen: kein Mann von starrsinnig konservativem Geist, sondern der versuchte, eine Brücke zwischen Glaube und Philosophie zu schlagen, auch wenn sie nicht lange hielt. Welte suchte diese Brücke für seine, eine neuere Zeit.

Er fand sie in seiner Habilitation über Thomas von Aquin und Karl Jaspers. Jaspers hatte vom "philosophischen Glauben" als dem Zentrum der Philosophie gesprochen. Jaspers war sozusagen der Botschafter der "Existenzphilosophie" der Nachkriegszeit. Das schien Weltes' Interesse ganz gut zu entsprechen. Ihn interessierte das Thema der "Existenz", die Philosophie des "Wesens des Menschen". Wenn Jaspers vom "philosophischen Glauben" sprach, sollte da nicht eine Brücke zum "religiösen Glauben" geschlagen werden? Die Studie von Welte erregte Aufsehen. Doch in einem Punkt konnte Welte Jaspers nicht zustimmen: Jaspers' Glaube zielte auf eine schwebende "Transzendenz" und war nicht durch die christliche Inkarnation zu gewinnen. Aber etwas blieb von diesem Vergleich zwischen Thomas und Jaspers übrig: die Methode, also die Methode der Phänomenologie. Freiburg war der Ort der neuen philosophischen Methode, nachdem Edmund Husserl mit Heidegger nach Freiburg gekommen war. Die Grundoperationen der Phänomenologie zu bestimmen und anzuwenden, blieb auch danach Weltes' besondere Aufgabe. Nach seiner Berufung auf den Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie im Jahr 1952 verbreitete sich mit Welte der Name "Freiburger Religionsphänomenologie". Aber auch andernorts hatte die Religionsphänomenologie nach der Methode Husserls bereits Fuß gefasst und Welte schloss sich ihr an. Das Thema der Religionsphänomenologie war damals das "Heilige". Für Welte wurde es für Jahre zum Grundwort seines Denkens. Die Grundworte "Heil" und "heilig" waren aber nicht den Theologen vorbehalten; auch Heidegger und andere suchten das "Heil" des Daseins in der Philosophie des Seins. In den letzten Jahren war Welte daher im Gespräch mit Heidegger, um den Unterschied zwischen philosophischem Heil und christlichem "Heil" oder "Heiligem" und "Gott" herauszuarbeiten. Es sei an dieser Stelle an die Aussage von Levinas erinnert, die gegen Heidegger gerichtet war: "Erlösung ist nicht Sein". So ging Welte schließlich mit Heidegger den Weg durch alle Stufen des Seins: Gott ist nicht das Sein, Gott ist nicht das "Heilige", Gott ist nicht das Heilige, Gott ist vor allem und über allem: das Unbegreifliche, das "Licht im Nichts".

**Schlüsselwörter:** Thomas von Aquin; Jaspers; Heidegger; Phänomenologie; Religionsphilosophie.

## 1. Bernhard Welte (1906-1983)

El profesor Klaus Hemmerle, el alumno más conocido de Bernhard Welte y posteriormente Obispo de Aachen, dice de su maestro: “En el ámbito de la mediación entre la fe cristiana y el pensamiento actual, la obra de Bernhard Welte se cuenta entre los más audaces y cuidadosos de los trabajos precursores”. En Welte se refleja toda la historia de la filosofía y de la teología, desde la antigüedad hasta la modernidad. Su pensamiento se desarrolló en niveles y etapas. A lo largo de su camino nos salen al encuentro los grandes pensamientos de la antigüedad, Aristóteles y Platón, Agustín y Tomás de Aquino, y de la edad moderna y contemporánea, Kant y Jaspers, Husserl, Heidegger, etc.

Durante la última ocasión en que la academia de Friburgo honró al filósofo de la religión, con motivo de su cumpleaños 75, Welte caracterizó su propio comienzo y el lugar de su pensamiento: “En mi niñez, juventud y años de estudio universitario, nuestro cristianismo – que yo, como mucha gente, había obviamente tomado de mi familia y comunidad – estaba atravesado por una situación totalmente defensiva – y esto no era casual. Esta situación defensiva se expresaba además en el dominio de la neoescolástica, como un refugio firme contra las tendencias de la época, enemigas o ajenas al cristianismo. Esas tendencias se manifestaban en la secularización moderna, en la conformación de diversas olas de ilustración desde Feuerbach hasta Nietzsche. [...] Pero después vivimos una gran transformación en varios impulsos, [...] sobre todo llegaron nuevas formas de pensamiento, que nunca se habían dado de esta forma en occidente. Llegó la irrupción del existencialismo, como en Alemania la obra de Karl Jaspers y el pensamiento de Martin Heidegger, mi paisano. Hemos discutido esas cuestiones intensamente, sobre todo en el famoso ‘Círculo de Friburgo’. [...] Se nos hizo claro que había nacido una nueva época para el cristianismo, incluso si muchos cristianos todavía no se daban cuenta” (GS IV/3, p. 272).

Lo que Welte describe aquí, lo vivió personalmente en su pueblo natal, Meßkirch (Bodensee). La situación de entonces y su desarrollo se plasman completamente en tres apellidos de la ciudad, que fueron luego conocidos en la historia. Las tres familias se

conocían y eran cercanas de toda la vida: de la familia Gröber surgió el Arzobispo de Friburgo, Conrad Gröber (1872), de la familia Heidegger el gran filósofo Martin Heidegger (1889) y de la familia Welte, Bernhard Welte (1906). Las familias se conocían bien. Las madres de Heidegger y de Welte eran amigas, Heidegger envió hasta el final, a través de Welte, saludos para la hermana del Arzobispo Gröber, María. Los tres tuvieron el mismo recorrido: escuela en Meßkirch, después seminario menor Konradihaus y Gymnasium en Constanza. Gröber fue uno de los primeros estudiantes que pudo asistir a la escuela sucesora de los antiguos jesuitas en Constanza. En el tiempo de Heidegger, Gröber era rector. Reconoció en Heidegger al futuro filósofo y le presentó las obras importantes de Aristóteles y sobre todo de Franz von Brentano. Después, Heidegger señalaría a Brentano expresamente como aquel de quien recibió la primera impresión del concepto de “intencionalidad”, que le abrió el acceso a Husserl. Welte estuvo en la misma Konradihaus con otro rector, no se sabe más al respecto.

Después del examen de aprobación general del secundario (Abitur), se separaron los caminos de los tres, pero también su relación con la fe y la filosofía. Después se encontraron nuevamente en Friburgo: Gröber era arzobispo, luego se decepcionó con Heidegger porque éste había abandonado la fe católica, después de haber conocido a Husserl en Marburg y haber vuelto a la filosofía en Friburgo con Husserl. En cambio, Gröber tomó a Welte como secretario entre 1934 y 1948. Así, Welte estaba ocupado con tareas eclesíásticas, pero al mismo tiempo seguía la filosofía y la teología actuales, de modo tal que en 1946 terminó su Habilitación sobre Tomás de Aquino y Karl Jaspers. Después de 1952, dictó la materia Filosofía de la Religión Cristiana en la Universidad de Friburgo. Los caminos de los tres nativos de Meßkirch se separaron en Friburgo. Sobre todo, fue difícil la etapa del Tercer Reich, cuando Heidegger aplicó con fuerza al rectorado de la Universidad de Friburgo y lo asumió, aunque fuera por poco tiempo. A pesar de todo, las relaciones entre Welte y Heidegger se mantuvieron, como puede verse en el intercambio epistolar publicado de ambos. Pero puede también verse ahí cierta distancia. Y a pesar de todo, Welte fue el orador en el elogio durante el nombramiento de Heidegger como ciudadano ilustre de Meßkirch en 1959, que Heidegger le agradeció calurosamente al finalizar. Heidegger finalmente le pidió a su

paisano Welte que dé el discurso de su entierro, en 1976 en Meßkirch. Se ha comentado que el Arzobispo Gröber lo tomó con alivio y se refirió a ello como el “regreso al hogar de la fe” de Heidegger al morir.

### **El recorrido del pensamiento de Bernhard Welte**

Hasta aquí lo concerniente a la procedencia de Welte, que le influyó continuamente. En Friburgo, el círculo de conocidos de Welte se abrió mucho más allá de Meßkirch. En su autodescripción antes mencionada, Welte lo llamaba el “Círculo de Friburgo”, al que perteneció a lo largo de su vida y del que recibió impulsos importantes. En este círculo, Karl Färber, Heinrich Ochsner, Max Müller y otros, leían, además de Aristóteles, las obras de Agustín, Pascal, Kierkegaard y Meister Eckhart, las de Hegel, Nietzsche y Heidegger, pero también Husserl y Jaspers. Esas lecturas y diálogos de años tendrían gran significado para el propio pensamiento de Welte.

A continuación, se bosquejará e interpretará en grandes pasos el camino del pensamiento que Welte recorrió en fases sucesivas.

### **2. Tomás de Aquino**

El análisis de la situación del joven Welte deja claro el peso con que dominaba la teología y la filosofía neoescolástica al cristianismo católico. El interés del “Círculo de Friburgo” apuntaba obviamente al teólogo más prominente del catolicismo, Tomás de Aquino. Pero el Círculo también estaba abierto a nuevas formas de pensamiento, nuevos filósofos como Husserl y Heidegger, quienes poco a poco ingresaban en la conciencia espiritual también de los círculos eclesiales. En ese tiempo y en esas circunstancias, escribió Welte su Habilitación.

El texto de Habilitación de Welte tenía el título *La fe filosófica en Karl Jaspers y la posibilidad de su interpretación por la filosofía tomista* (1949). (GS III/3) El tema “fe filosófica” era por entonces muy llamativo. Porque una cosa es la “fe (religiosa)”, representada por Tomás de Aquino, y otra cosa es la “filosófica”, representada por Karl Jaspers. Lo que Welte buscaba con la filosofía de la existencia de Jaspers era estimulante

para la situación espiritual de la época, y sobre todo para el catolicismo. Pues, como plantea la pregunta fundamental de la obra, ¿se podría extrapolar y comprender en Tomás, el teólogo del cristianismo católico, la operación fundamental que Jaspers impulsaba?

El diálogo entre Tomás y el pensamiento de la época actual tenía ya en la época de Welte una historia previa, que Welte conocía bien y con la que se conectó. Precisamente el círculo de amigos de Friburgo en torno a Welte, que se inspiraba en Heidegger y su nueva comprensión de la historia del pensamiento occidental, no se daba por satisfecho con la interpretación de un tomismo como la que estaba en boga en la neoescolástica. Así se conectan con la nueva interpretación de Tomás en Francia, después de la primera guerra mundial, que en la escuela de Maréchal se esforzaba por mediar las dos grandes antípodas de Tomás y Kant, y había producido resultados extremadamente interesantes. Entonces quedaba la confrontación entre Tomás y Hegel, y con ella la nueva comprensión de la historia en Heidegger. Estas discusiones se dieron en diversas olas, en cercanía de Welte: el encuentro con Hegel se dio en *El tomismo como sistema de identidad* de Gustav Siewerth; Max Müller confrontó en *Ser y espíritu* la posición de Tomás con la de Heidegger en *Ser y tiempo*. J. B. Lotz hizo dialogar en su primer trabajo *El juicio y el ser*, a Tomás con la por entonces moderna filosofía de los valores; y Karl Rahner profundizó en *Espíritu y mundo* las relaciones y diferencias entre Tomás y Kant. Entonces, Welte se atreve a comparar las perspectivas de las filosofías de la religión de Tomás y Jaspers, una comparación con un resultado en general “de lo más positivo”, como se pronunció Max Müller.

Con Tomás de Aquino creció en la teología cristiana una personalidad que podía estar a la altura de la teología islámica de un Averroes, o la judía de un Moisés Maimónides (Chenu; Bernath; Weisheipl; Steenberghen). Todas las formas plenas teológicas de entonces construían sobre los cimientos de Aristóteles, que ahora también había ingresado al mundo occidental cristiano por vía de fuentes árabes y judías, y allí había causado alguna confusión. Es totalmente cierto que Tomás se dedicó enérgicamente a Aristóteles, lo comentó y amplió, y le dio cierto derecho de pertenencia en la teología

cristiana. Pero reducir la reflexión sobre la fe de Tomás al racionalismo y al aristotelismo, como sucedió a menudo, no hace justicia al carácter de Tomás.

Un exceso de aristotelismo tenía sus peligros. Parecían ahuecar la fe desde dentro y desde fuera. El mérito de Tomás fue su prudencia hacia dentro y hacia fuera. Las disputas sobre Aristóteles del s. XIII dan testimonio de las dificultades internas: el universo aristotélico parecía irreconciliable con la representación cristiana del mundo, del ser humano y de Dios. La creación parecía desautorizada frente al mundo eterno, que sólo conoce su propia legalidad y sobre el cual no domina ninguna providencia divina. El ser humano parecía atado a la materia, parecía ser solo mortal y su plenitud moral parecía encontrarse sin apertura a los valores religiosos. En la filosofía aristotélica parecía resucitar una ciencia, que se abocaba totalmente a la tierra y solo se preocupaba por ella. Tomás permaneció en calma junto a Aristóteles, y desarrolló de modo genuino las posibilidades internas de su filosofía respecto de la teología cristiana. (GS II/1, p. 316-336)

Pero el pensamiento de Tomás todavía no queda caracterizado con Aristóteles. Una buena parte de su variado trabajo sería totalmente desconocido, como sus escritos y comentarios sobre la biblia, sobre autores de la tradición clásica cristiana desde Agustín, o sobre tradiciones de proveniencia neoplatónica. Su procedencia de la orden de predicadores, que apuntaba a la renovación evangélica sobre todo por una vuelta reflexiva a la biblia y a Agustín, se habría olvidado. En cambio, la síntesis de Tomás debe ubicarse en esta perspectiva de conjunto de lo viejo y lo nuevo. Finalmente, para él las fuentes neoplatónicas del Pseudo Dionisio, del *Liber de causis* (Proclo) y de Boecio, tienen autoridad insoslayable y por lo tanto considera que han dejado huellas imborrables.

Nuevas investigaciones sobre el plan de las Sumas teológicas han arrojado algo de luz sobre estas relaciones (Chenu, Seckler, Pesch). Se puede ver que Tomás, desde el *Comentario a las sentencias*, reestructura la construcción de sus Sumas frente a las tradiciones anteriores. Se halla en él la aplicación de estructuras de pensamiento que surgen de la herencia platónica y neoplatónico-cristiana: es el esquema neoplatónico de “exitus” y “reditus”, y “principium” y “finis”, es decir salida y retorno, y con esto se

configura la forma de pensamiento de un acontecimiento circular. Esta estructura básica caracteriza ambas Sumas. Esta figura de pensamiento estructura también los grandes temas particulares. Dios es visto en el proceso de “exitus” y “reditus”: la creación a partir de Dios en vista de su “exitus”, después el retorno de las criaturas (reditus) de vuelta a su punto de partida (exitus). Dios es al mismo tiempo “principium” y “finis”. Con esto están dadas las estructuras de pensamiento en Tomás, dentro de las cuales tiene lugar un amplio material de Aristóteles. De este modo, el pensamiento de Tomás sería una filosofía aristotélica en un marco (neo) platónico (Seckler).

La prudencia y la fuerza diacrítica de Tomás se muestra finalmente allí donde distinguía entre “teología (fe)” y “filosofía”, o sea entre la teología filosófica (scientia divina) y la teología inmanente (sacra doctrina). Esta distinción resulta consecuentemente del esquema mencionado. En la *Summa contra Gentiles* habla incluso de la “doble verdad” (I, 3, 14). En el *librum Boethii* la llama “Theologia philosophica” o “Theologia sacrae scripturae” (5,4). Según la perspectiva de Tomás, se distingue el conocimiento en cada ocasión según el sujeto correspondiente y el lugar de la comprensión particular de la ciencia: o sea que mientras el sujeto de la teología es finalmente Dios (finis), la filosofía tiene al ser en tanto que ser como sujeto, y se ocupa de Dios con relación a los principios metafísicos (principia). En la medida que la teología también ingresa en esa perspectiva es que puede ser llamada “teología filosófica”; en la medida que tiene a Dios mismo como sujeto y la revelación (Sacra Scriptura) como lugar teológico, es genuinamente “teología”.

De este modo se señaló una dirección del pensamiento de Welte para el futuro: evidentemente, Tomás tenía en vista una síntesis de filosofía y teología, por lo cual reconoce sus diferencias particulares, pero también el derecho que les corresponde. El pensamiento de Welte seguirá por muchos años esa vía e intentará construir un puente entre la teología y la filosofía viviente.

Después de la Habilitación, Tomás de Aquino siguió siendo una de las fuentes más importantes del pensamiento de Welte. Welte quería “leer fenomenológicamente” (GS II/3, p. 140) el pensamiento de Tomás de Aquino (como se detallará a continuación). De allí surgen importantes ideas y artículos: “Sobre el mal”, “Sobre el bien”, “Dios” en

“Cinco vías” (GS II/1), “Sobre la cristología de Calcedonia”, “Sobre la comprensión de la Eucaristía” (GS IV/2).

### 3. Coordenadas de la aproximación fundamental de Bernhard Welte

Ya en la Habilitación se notan algunos modos de pensar que llaman la atención, pero que todavía no son suficientemente claros como para decir que ocuparán el pensamiento de Welte a lo largo de los años. Por eso será bueno mencionar ya desde el comienzo algunas coordenadas importantes que Welte siguió en ese largo camino y profundizó continuamente.

Una se destaca ya en la Habilitación. Welte plantea en su investigación sobre Tomás de Aquino la pregunta significativa: ¿A partir de Tomás, es posible “σώζειν τα φαινόμενα (salvar el fenómeno)” de la fe trascendente? (GS II/3, p. 140). Con otras palabras, Welte ya es consciente por entonces del nuevo método de leer a Tomás de un modo “fenomenológico” e inusual. No hay, por entonces, otras indicaciones sobre la fenomenología de Welte. De ahí que se ha de intentar una respuesta a las preguntas de qué entiende Welte por fenomenología, cómo llegó a ese método y cómo desarrolló su comprensión de ello.

Por eso se justifica el intento de conseguir una primera mirada de conjunto sobre los elementos centrales del pensamiento de Bernhard Welte.

#### 3.1 Dos modos de la filosofía

En 1978 apareció la obra principal del pensamiento de Welte, *Filosofía de la religión*. Tuvo una gran recepción, también muchos debates. El más importante fue del importante filósofo Richard Schaeffler (1979). Era un proceder poco habitual. Porque fue la única vez que Welte se expresó sobre la totalidad de su pensamiento y su obra. La respuesta de Welte tiene el título: “Sobre dos modos del pensamiento filosófico y sus consecuencias para la filosofía de la religión” (GS III/3, p. 99-118). Welte presenta allí dos modos fundamentales del pensamiento filosófico – los “dos polos fundamentales

del pensamiento europeo” (GS III/3, p. 14). Una tradición, que devino decisiva, se orienta por la “sustancia”, la primera categoría en la tabla de Aristóteles. Puede denominarse metafísica de la sustancia. La otra tradición se orienta por la última y aparentemente más débil de las categorías de Aristóteles, o sea la “relación”.

En la historia de la filosofía se dieron configuraciones específicas de ambos modos filosóficos de pensar. Una tradición, la “sustancia”, puede identificarse con lo que habitualmente se llamó “metafísica”. Todavía constituye el fundamento del filosofar actual. La otra tradición, de la “relación”, que no era tan patente aunque estaba siempre presente para el observador atento, fue abierta en tiempo reciente, según Welte, por Edmund Husserl y radicalizada por Martin Heidegger. Por eso puede decirse: la fenomenología es investigación de la co-“relación”.

¿Qué distingue ambos modos de pensar? Para ello, lo mejor es comenzar con Aristóteles y su tabla de categorías. En esa tabla aparece en primer lugar la *ousia*, después llamada “substantia”, y el *pros ti*, que luego se llamó “relatio”, en último lugar. Este ordenamiento parece ser una obviedad. Pero ¿lo es?

De todos modos, hay que preguntar: ¿Por qué está la *ousia* en primer lugar? Y todavía antes: ¿Qué significa en realidad *ousia* en el sentido griego original? *Ousia* es lo primero, con lo que se relacionan todos los demás modos de ser y de afirmar. Todos los modos de ser y de decir sobre eso, no pueden pensarse sin esa relación. Pero la *ousia* misma no se remite a otra cosa más que a sí misma. Por tanto, se puede decir: ella está relacionada consigo misma. Y en ese sentido es lo evidente. Es lo ente como tal, y al mismo tiempo aquello de lo que hablan todas las afirmaciones. Es el proto-elemento de la metafísica. Con ello, Aristóteles tomó una posición fundamental, que sería de gran peso para todo el desarrollo del pensamiento europeo hasta hoy. Se desarrolló a partir de ese comienzo que prontamente se denominaría metafísica, o sea la ciencia que con afirmaciones y definiciones conceptuales trabaja con lo ente en general como su objetivo y con ello también con el ente mayor.

En Tomás de Aquino, la *ousia* aristotélica ya hacía mucho que había devenido la “substantia” latina, el primero y principal de los modos de ser y de las formulaciones proposicionales sobre el ser. La *substantia* es “lo que es en sí”. Es el *ens per se*, lo ente

en y por sí mismo. Por supuesto que Tomás es muy inteligente y dice que esa afirmación es correcta pero básicamente no dice nada, o solo lo dice negativamente. Porque según él, la *substantia*, o como él dice, el *ens in se subsistens*, la *res* o el *ens*, es un “non in alio”, un no “en otro”. La sustancia “no es en otro”, sino solo “en sí”, y sólo se relaciona con otro secundariamente.

La afirmación total sobre la sustancia, sin embargo, debería decir: “esto y no otro”. Esta afirmación tiene más contenido; es la base del segundo modo fundamental de ser, o sea en el sentido de que “esto” está relacionado con todo “otro”, aunque sea para poder diferenciarlo de él. Dice en el primer modo fundamental: todas las relaciones (en sentido categorial) solo son comprensibles en relación con la sustancia, por lo que ahora debe decir: todas las sustancias deben entenderse a partir de una relación, incluso si es en sentido negativo, o sea que “esto” se relaciona con “todo lo otro”, o sea que es “nada” de todo eso, para diferenciarse. En eso, “nada” no es una nada vacía, sino una nada cualificada: “es (positivamente) esto y nada como todo lo demás”.

En cuanto a la relación de ambos modos de pensar mencionados, Welte considera a ambos justificables: “se debe poder decir que ambas aproximaciones, cada una a su modo, tienen su derecho relativo, presupuesto que sean conducidas adecuadamente”. En segundo lugar, no puede evitarse una competencia de ambos modos de pensar; por el contrario, cada uno critica con justicia al otro, tanto más cuanto más estrictamente sean llevados adelante. En la disputa de las posiciones, Welte se remite finalmente a una afirmación de Edmund Husserl: Tiene razón aquel que permita ver “más” (GS III/3, p. 11).

### 3.2 Trascender

Para Bernhard Welte, antes que cualquier filosofía, de lo que se trata es del ser humano, o del “Dasein” con Heidegger, o con Jaspers de la “existencia”, o del “sí mismo” con Kierkegaard. Pero en todos los modos de existir mencionados, el concepto fundamental es “trascender”. Los tres filósofos recuerdan una y otra vez a Kierkegaard. Por eso, mencionemos antes que nada su concepto fundamental del trascender: “El

hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? Es el yo. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma [...] orientándose hacia sí mismo, queriendo ser él mismo, el yo se sumerge, a través de su propia transparencia, en el poder que le ha planteado” (Kierkegaard, 2019, p. 17).

Según Kierkegaard, el hombre es el “sí mismo”, que se distingue por “trascender”. Dos rasgos característicos son así importantes para el espíritu: 1. Trascender es el comportamiento del espíritu que se relaciona consigo mismo, pero no como la sustancia autosuficiente, sino de modo que 2. el espíritu, en tanto se relaciona consigo mismo, se relaciona con eso que lo ha puesto, o sea que lo ha hecho, es decir con un poder o con otro fuera de él.

Si se mira más de cerca, puede reconocerse que Kierkegaard habla de dos perspectivas de un modo novedoso, como antes hemos mencionado: el modo de ver filosófico de la sustancia corresponde al sistema cerrado, un sistema de entidades autosuficientes en sí, que pueden reunirse en unidades mayores mediante relaciones causales; mientras que el modo de ver del *pros ti* (la relación) conduce a sistemas abiertos, pero que no se pierden en el infinito, sino que retornan a sí desde lo infinito. El primer modo de ver sigue la causalidad de los fenómenos naturales, el segundo es expresión del espíritu según Kierkegaard: ahí puede identificarse un esquema tosco de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu.

Lo decisivo en el trascender, según Kierkegaard, es ser al mismo tiempo en lo de sí y en otro (Bei-sich und Bei Anderem). Welte tituló un estudio temprano: *En el campo de juego de finitud e infinitud*. (GS I/3, p. 25) Así describe los elementos fundamentales del Dasein o de la existencia. Y esto muestra bien cómo es que la existencia es un movimiento de trascendencia. Se puede continuar la cita de la formulación de Kierkegaard, para reconocer el movimiento platónico de *exitus* y *reditus*: “El yo [Selbst] es una relación que se refiere a sí misma [y en eso se relaciona con un poder que lo ha puesto] [...] El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos”. La “existencia” es en lo de sí (Bei-sich), en tanto se relaciona más allá de sí misma, es finita, en tanto se relaciona con lo infinito (abarcativo, según Jaspers), es

temporal, porque se relaciona con lo eterno y mediante éste vuelve a sí. Y también es así con libertad e infinitud.

La existencia choca con “límites” en su movimiento de trascendencia; pues “no es lo otro”. Es en relación, o sea es en movimiento a partir de sí hacia otro, y se experimenta como limitado. El concepto fundamental de esa relación y movimiento es el concepto fundamental del “trascender”, el ser-más-allá-de-sí-mismo y en eso el volver-a-sí-mismo. Welte nombra “Dasein” a ese movimiento, o con Jaspers “existencia”: “yo existo”. La dirección hacia la trascendencia es en Jaspers lo “abarcativo”, en Heidegger es la “trascendencia” como tal, en Welte, por la tradición religiosa, es “Dios” (GS III/3, p. 353-355). La trascendencia en los conceptos “límite” y “nada” se vuelven palabras fundamentales para Jaspers, Heidegger y Welte.

### **3.3. Fenomenología (Husserl, Heidegger)**

A menudo comenzaba Welte sus lecciones con un desafío: Comencemos por pensar en la simple oración “yo conozco algo”. La primera reacción de los oyentes era habitualmente: Si recién ahí comenzamos a “conocer algo”, ¿cómo entonces reconocerlo o pensarlo antes? ¿Por qué deberíamos reflexionar sobre una oración tan vacía y formal, sin contenido? Así procedía el filósofo habitual. Pero no el fenomenólogo. Antes de todo comienzo, valía pensar dos cosas: sobre el “conocer” y sobre el “algo”. No es claro qué significa “conocer” y a qué se alude con “algo”. Solo si supiéramos qué es “conocer” podríamos reconocer mejor qué es “algo”. Entonces presupondremos para la filosofía el “conocer”, pero habría junto al conocer otros modos: percibir, ver, experimentar, considerar, etc. Y según cada modalidad de acto, se modificará el “algo”. En otras palabras: “acto” (conocer, etc.) y “cosa (objeto)” se correlacionan y dependen mutuamente uno de otro. Así aparece una “relación” fundamental de la conciencia y del espíritu, una contraposición y al mismo tiempo una relación mutua de sujeto y objeto. Ya Franz von Brentano denominó “relatio” no al último dato del espíritu (como en las categorías de Aristóteles), sino al primero (ver Heidegger).

El modo fundamentalmente nuevo del pensamiento fue abierto por Edmund Husserl. Husserl había sido el primero entre los nuevos pensadores que había visto claramente, que conceptos como sustancia y todos los demás conceptos dependientes, no son autoevidentes. En su famosa *epoché*, pone entre paréntesis todas las formas conceptuales que no se remiten a la manifestación como la “cosa misma”. Así, pone entre paréntesis también el concepto de sustancia y todos los conceptos que le siguen. Y con una minuciosidad sin par, ha profundizado la relación (*relatio*) de la fenomenología: la correlación de pensar y pensado, de percibir y percibido, y de vivenciar y vivenciado, entre otros. En filosofía no se trata de pensar solamente la “cosa” (objeto), sino también el “acto” del pensar (sujeto).

En *Ideas*, Husserl ha elaborado terminológicamente ese vínculo como la relación de “noesis” (acto) y “noema” (objeto). Pudo mostrar así, por un lado, que el noema sigue sus propias leyes ante la noesis. Pero al mismo tiempo pudo mostrar que ambos lados son mutuamente relativos, y que recién se constituye toda comprensión del mundo y de las cosas en esta correlación original. Esto significa que aquí se señala una relación, la “relación” original, que es la base fundamental de todas las formas del pensar y de lo pensado, del entender y de lo entendido, del vivenciar y de lo vivenciado, etc. (GS III/3, p. 9). Vale entonces para la filosofía, que todo lo que se muestra, o sea todos los fenómenos en su fenomenalidad, han de verse en su mostrarse a partir de sí mismos, y se debe dejarles ser así.

#### 4. Karl Jaspers

El significado del encuentro de Welte con la filosofía de Jaspers queda manifiesto por un conmovedor “Documento del tiempo”, como lo llama Welte. Welte había hablado en el año 1946, en su primer ciclo de conferencias para la reapertura de la Universidad de Friburgo, sobre el tema “Situación de la fe en este tiempo”. Nuevamente aparece la reflexión sobre la situación de la fe en el presente, como en la reflexión sobre su propio comienzo (ver más arriba). Pero los tiempos han cambiado. El título de la conferencia de 1946 recordaba inequívocamente al pequeño tomo de Jaspers en la colección

Göschel, del año 1931, titulado *La situación espiritual de este tiempo*, que Welte había leído intensamente. Es el tiempo de cambio radical y nuevo comienzo, el tiempo después del abismo de la guerra y de la nueva reflexión. La conferencia se proponía la tarea de cerciorarse del lugar y el tiempo en que se vivía política y espiritualmente en 1946, para asegurarse la posición sobre lo que había sido, con qué conectarse y dónde seguir elaborando. Es un conmovedor documento temporal, que porta todavía el terror y las sombras de la guerra, e intenta esos primeros pasos reflexionando sobre los fundamentos de la “fe filosófica” que Jaspers había planteado en su análisis del tiempo. Más tarde, Welte reivindica esa fuente. “De hecho, mi encuentro con el pensamiento de Jaspers (y con el pensamiento de Heidegger) fue decisivo para mis esfuerzos”.

El estudio *La fe filosófica en Karl Jaspers y la posibilidad de su interpretación por la filosofía tomista*, aparecido en 1949, comienza con la siguiente oración: “En este estudio se abordará el intento de clarificar los presupuestos de la fe cristiana que están en la esencia del ser humano mismo. La fe cristiana, no se vincula solo con presupuestos sobrenaturales, sino también naturales. [...] Este fundamento de posibilidad de la fe, que está en la profundidad del ser natural de hombre, debe ser buscado y, en la medida que parezca posible, conducido hacia una clarificación” (GS III/3, p. 23-24).

Jaspers condujo a Welte un escalón más alto en sus esfuerzos por vincular teología y filosofía. Era la “fe filosófica”, que Jaspers había puesto en el centro de su pensamiento. Lo que entusiasmaba a Welte era que el concepto de “fe filosófica” no surgía de él, un teólogo, sino del filósofo existencial Jaspers. ¿El filósofo hablaba de la misma “fe” que conocía el teólogo, de una misma creencia? ¿O cómo es la diferencia y la relación? Así aparece una segunda cuestión, que para Welte fue cada vez más importante: Se trata de la “existencia”, del “Dasein”, la esencia del ser humano, y esto tanto en perspectiva filosófica como teológica. ¿Hay una base común para la filosofía y la fe, o responden ambas a modos fundamentalmente distintos? En perspectiva teológica, según Tomás no puede ser que la fe no tenga una base fundamental en la esencia del ser humano. Tomás buscó la síntesis de ciencia de la fe y filosofía. ¿Pero cómo puede suceder en el tiempo actual?

¿Por qué Jaspers representa al tiempo actual? En un artículo de 1954 en el *Lexikon*, Welte presenta a Jaspers del siguiente modo: “Jaspers es en el ámbito alemán, después de Heidegger, el representante más significativo de la denominada filosofía existencial. Impulsado especialmente por Pascal, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, rompe los límites de la filosofía y el saber académicos, muestra a la filosofía como forma de existencia del ser humano, y finalmente, por la experiencia de los límites del saber finito y la seguridad finita como tal (el ‘fracaso’), descubre la transformación decisiva de la existencia humana (existencia-devenir), que así se vuelve consciente de la ‘trascendencia’ de Dios” (GS II/3, p. 553; Welte, 1954). En la posguerra, Jaspers era la personalidad filosófica escuchada. También era la cabeza de la “filosofía existencial”, muy actual en Alemania y en Francia.

¿Cómo reúne Welte las dos relaciones diversas de la existencia y de la fe en la “filosofía existencial”?

El artículo del *Lexikon* ya señala los niveles de la interpretación de Welte. Welte descubre en Jaspers y Tomás tres niveles del pensamiento, que parecen corresponderse: 1. El primer nivel despliega la existencia como un ser ahí en la “angustia”, que no tiene certeza sobre sí (experiencia límite, fracaso, nada). 2. Un segundo nivel halla en el primer impulso de la fe (filosófica) el fundamento de la “certeza de ser” (la existencia está segura de su ser, o sea de que yo soy). 3. En el tercer nivel, la “fe” asume la angustia de la existencia y la soporta (surgimiento de la creencia, movimiento de la trascendencia, decir sí en la nada).

En su Habilitación, § 2 “Existencia, situación límite, trascendencia” (GS II/3, p. 48ss.), Welte desarrolla esos niveles de su respuesta: Discute en Jaspers y Tomás los tres conceptos fundamentales, “existencia, situación límite, trascendencia” (GS II/3, p. 48). Son las tres palabras fundamentales de los tres niveles mencionados. Para Jaspers vale, según Welte, que existir y estar frente a la trascendencia es lo mismo, así como experimentar una situación límite y existir. Lo que se alude en las tres palabras fundamentales no puede disolverse en ideas particulares, de modo que una pudiera aparecer ante mí sin la otra, ni se pueden juntar como pedazos de momentos previos separados. Situación límite, existencia y trascendencia están ahí o no están, en esa

unidad reunida. “La existencia es el sí mismo, que se relaciona consigo mismo y así también con la trascendencia”. En esta oración, cuyo contenido esencial ya lo tenemos en Kierkegaard, se puede determinar brevemente sobre qué se trata cuando se confirma, que en ella no hay una definición objetivante de la existencia (como tampoco en Kierkegaard), sino el intento de una comprensión de la existencia, que solo se aclara originalmente en el existir real. (GS II, 3, p. 58)

En el artículo mencionado del *Lexikon*, Welte aborda en una segunda sección la diferencia entre la comprensión de la “trascendencia” de Jaspers y la suya: en la trascendencia en sentido filosófico se trata de un “signo” finito, desarrollado por el ser humano, o una “cifra” de lo incondicional (por ej. la representación de Dios como un “tú” personal), pero que para el pensamiento filosófico debe permanecer “suspendida”, o sea cuestionable y no objetivable. De ese modo, según Welte, Jaspers hizo algo decisivo para el despertar de la trascendencia, la disponibilidad para el misterio de Dios. Pero la liberalidad de su pensamiento, fundamentalmente filosófico, le impide volverse concreto y determinado. Para la “fe filosófica”, las religiones aparecen como fijaciones humanas de lo absolutamente no fijable. Ese pensamiento filosófico debe contraponerse de modo especialmente extraño ante el evento central de la religión cristiana: la fe en la encarnación histórica del Dios trascendente.

## 5. Fenomenología (Husserl)

La llegada de la cabeza de la fenomenología, Edmund Husserl, a la Universidad de Friburgo en 1916, proveniente de Marburg, fue sin duda un acontecimiento. Así se dio también el retorno del joven filósofo e investigador Martin Heidegger, que había hecho su Doctorado y su Habilitación en la Universidad de Friburgo. No solo por él, sino sobre todo por la dirección filosófica de la fenomenología entera, hasta entonces desconocida en Friburgo, fue que el acontecimiento despertó un gran interés en el “Círculo de Friburgo”. No se sabe cuándo accedió Welte a ese Círculo, pero pronto hallamos en él un buen conocimiento de su paisano Heidegger y también de Husserl. Y ese modo de la filosofía fue, junto con la pregunta temática por la relación de filosofía y teología, la otra

cara del camino del conocimiento de Welte para hacer fecunda a la teología, o sea el nuevo método de la filosofía, la fenomenología.

El modo fundamentalmente nuevo de conocer y pensar, y de la conciencia como tal, fue abierto por Edmund Husserl. En las *Ideas*, Husserl elabora la ciencia de correlación de la fenomenología, y detenidamente la relación terminológica específica como relación de “noesis” (acto) y “noema” (objeto). Así pudo mostrar, que en esta correlación originaria se constituye toda la comprensión del mundo y de las cosas. Eso significa que una relación, la “correlación” elemental, y con Franz von Brentano la “relatio”, se señala no como agregado de los conocimientos, sino como base fundamental primaria de toda forma de conciencia y del espíritu.

El significado que tuvo el nuevo método de la fenomenología de Husserl para el pensamiento de Welte queda claro desde el comienzo de su llamado académico como profesor de Filosofía de la Religión en Friburgo. En el año 1954, Welte formula su posición y su tarea futura de modo religioso-fenomenológico, y con clara referencia a Edmund Husserl: “¿Qué queremos decir en realidad, cuando decimos ‘sagrado’, cuando decimos ‘Dios’ o algo parecido? [...] ¿Pueden divisarse ámbitos primarios, horizontes que se dan originalmente, para tales noemata?, ¿y dónde están?” (GS III/2, p. 19).

Pero Welte usó la fenomenología no sólo para clarificar conceptos filosóficos, sino que los marcó con su estilo de habla y escritura. En una cita, en la que justifica su método filosófico (GS IV/3, p. 137-153), habla del “pensamiento observador” y el intento de “pensar fenomenológicamente” (recordábamos esa formulación al inicio de la Habilitación). Eso significa para Welte un estilo de habla y de escritura. En todo, él quería dejar surgir y mostrarse lo que es a partir de sí mismo. El primer intérprete no ha de ser el filósofo o el pensador, sino que lo que es, ha de ser intérprete de sí mismo. Welte era un maestro del método enseñado por Husserl: Quería ser abogado de los orígenes, que se iluminan en las experiencias fundamentales y límite del ser humano, en su mundo, en los documentos y de la historia y también de la fe, en las grandes ideas de las diversas tradiciones.

## 6. Fenomenología de la religión (Rudolf Otto y Max Scheler)

En el año 1954, Welte formuló su posición y su tarea filosófica en clara referencia a Edmund Husserl. Y lo hizo de dos modos: primero, en lo que respecta al método; aquí se declaró expresamente a favor del método fenomenológico de Husserl. Por otro lado, en cuanto al tema de su futura tarea, era el tema de la filosofía de la religión, lo “sagrado”. Él quería exponer fenomenológicamente la esencia de lo sagrado. Esto surge del pensamiento de Welte hasta ese momento. En su Habilitación sobre Jaspers y Tomás, había avanzado sobre el tema de lo “sagrado”, que allí se nombraba con “trascendencia”, y suscitaba allí las dificultades entre Welte y Jaspers. ¿Era lo “sagrado” solo la trascendencia pura, o algo concreto – como en la comprensión cristiana –, una configuración concreta y en última instancia incluso encarnación?

Welte se había dedicado prontamente después de la Habilitación al tema de lo “sagrado”. En el semestre de invierno 1948/1949 y en el marco del Dies Universitatis 1948/49, dio cinco conferencias sobre el tema “Lo sagrado en el mundo y la salvación cristiana” (GS IV/1, p. 230-271). En ese ciclo de conferencias, elaboró una presentación que había expuesto en 1948, durante el Congreso Internacional de Filósofos en Amsterdam con el título „L’homme, l’être et le sacré“. Llama la atención que son los tres conceptos fundamentales de la Habilitación: l’homme/Dasein - l’être/ser - le sacré/fe sagrada. Esta conferencia incluye un nuevo fenómeno que devino significativo para el pensamiento de Welte, y casi no puede vincularse con los abordajes de Jaspers. Es la categoría religiosa de lo “sagrado”, que para Welte será central de ahora en más. La conferencia de Welte en Amsterdam fue el detonante y una parte del ciclo de cinco conferencias “Lo sagrado en el mundo y la salvación cristiana”. Desde el inicio, Welte estuvo impresionado por el texto de Rudolf Otto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917). Welte estaba convencido de que Otto era quien había reconocido y nombrado por primera vez un fenómeno inconfundible dentro de todas las manifestaciones del mundo, que está ahí y se distingue indiscutiblemente de toda otra manifestación: lo sagrado o numinoso. El descubrimiento de lo sagrado por parte de Otto podría surgir de una intuición originaria. La intuición de lo sagrado nace del ámbito cultural-litúrgico. Ese ámbito tiene su propio mundo de experiencia y de expresión. Sin

dudas, Welte también estaba muy impresionado por el mundo del culto y la liturgia. La plegaria y el culto pertenecían para él a los modos esenciales de expresión de la religión.

Pero para Welte, culto y liturgia, lo numinoso, debían volver a interrogarse desde la esencia de lo religioso que tenían a la base. Puede verse desde el inicio cierta distancia respecto a Otto. Welte no podía quedarse en el “sentimiento” de lo sublime. Ya el subtítulo mismo de la obra, *Sobre lo irracional*, evidentemente le había gustado menos. El hallazgo de lo sagrado por Otto, fue para él tanto un impulso como un llamado de atención, que acicateó sus propios pensamientos.

Junto con Rudolf Otto hay que mencionar sobre todo a Max Scheler y *De lo eterno en el hombre*. Para Scheler vale la posición fundamental: “Que el ser humano, sea cual sea el nivel en que se encuentre de su desarrollo religioso, siempre mira desde el comienzo un [...] ámbito del ser y de los valores, que [...] solo es accesible exclusivamente por el acto religioso: esta es la primera verdad segura de toda fenomenología de la religión”.

Con otras palabras, para Scheler la religión constituye un ámbito propio de fenómenos originales, que no se deduce de ningún otro y no puede ser reconducido a ningún otro. Este ámbito de fenómenos se constituya a partir del acto religioso, de la fe, y de su contrapartida, Dios. Así, Dios sólo se hace presente por la fe. Este nuevo pensamiento sobre la religión fue decisivo para Welte.

Pero ya en 1950, Welte también había visto los límites de los estudios existentes de fenomenología de la religión, y había señalado una necesaria profundización. En el trabajo “Sobre la situación de la teología fundamental hoy” (1950) (GS IV/3, p. 193ss.), él había indicado y expuesto algunos déficits gravosos de los trabajos previos son lo sagrado “[...] ya el abandono de la ratio en la cuestión de la fundamentación de la religión cuesta caro, o sea, se paga al precio del carácter de claridad y seriedad de lo religioso, que están atadas, de una vez y para siempre, al uso de la razón. Una religiosidad solo sentida puede ser noblemente estética e interior en gran medida, pero nunca se aclara en sí misma y en sus fundamentos. A lo dado de sus fenómenos le falta, subjetivos como permanecen, el carácter pleno de realidad, y con ello también la raíz de todo lo realmente moralmente serio, de toda altura y obligatoriedad, y eso significa finalmente: el corazón de lo sagrado como sagrado” (GS IV/3, p. 196).

Welte trabajó a lo largo de los años en una fenomenología de lo sagrado, sobre todo en sus exposiciones académicas. Esta afirmación es particularmente válida para los años 1949-1963. Ahí siempre enseñó la “fenomenología de la religión” con énfasis en el concepto de lo sagrado. Los escritos manuales de las lecciones están en el archivo del Instituto de Filosofía de la Religión Cristiana de Friburgo, conducida por Bernhard Casper y hoy por Markus Enders. Es algo que queda claro con la lectura de las lecciones “Elementos de la fenomenología de la religión” (1949), “Formas fundamentales de la religión” (1951/52), “Fenomenología del acto religioso” (1953/54), “Fenomenología de la religión” (1959/59 y 1963).

Ahí lo interesante es el bosquejo claro y programático de un catálogo de tareas, que Welte agregó a la lección “Elementos de la fenomenología de la religión”:

“Fenomenología: Noema: Lo sagrado. Lo divino. El Dios  
Noesis: Fe. Plegaria. Culto”.

Desde entonces fue la tarea de Welte perfeccionar y afinar el método de la fenomenología, para hacer justicia al tema de lo sagrado. La temática frente a él ya estaba también ahí de modo inequívoco. Solo se puede notar que los temas “Lo sagrado. Lo divino. El Dios” (el tema noemático) y “Fe. Plegaria. Culto” (el acceso noético) todavía estructuran la *Filosofía de la religión* de Welte, de 1978.

## **7. Filosofía de la religión (Heidegger)**

Welte permaneció en contacto con el pensamiento de su paisano Heidegger. Así fue al comienzo de su tiempo en Friburgo, menos después durante el oscuro tiempo nazi, mientras Welte trabajaba para Gröber. Aunque tampoco rompió totalmente esa relación en el tiempo nazi del rectorado de Heidegger. De todos modos, en la posguerra, buscó nuevamente el contacto, aun cuando limitadamente. Estaba atraído por su pensamiento, que nuevamente presta atención al ser, al tiempo y a la historia, precisamente por la aparente pérdida de las figuras y modos de pensar convencionales. Welte no sale al encuentro de Heidegger con una apropiación cristiana, sino abordando

la extrañeza y lejanía extremas entre las ideas de Heidegger y los contenidos y forma de la tradición cristiana.

En el contexto de la fenomenología de la religión, expuesta anteriormente, se mencionaron dos conceptos decisivos, en cuya dirección debe avanzar necesariamente una profundización de la fenomenología de la religión, si es que no ha de quedarse finalmente “subjetiva”: “razón” y “realidad (u ontología)” (de lo sagrado). Con ello, se daba claramente una dirección hacia la filosofía para la renovación de la fenomenología de la religión. La fenomenología de Welte experimentó una radicalización notable. Heidegger fue el origen de ello. Heidegger, que al inicio se había comprometido con la fenomenología, nombró a su filosofía en *Ser y tiempo* “ontología fundamental”. Él profundizó el método filosófico de la metodología, hacia la filosofía del ser o la ontología. Tematizar la pregunta por el ser significa saber la diferencia entre ser y ente. La pregunta del ser pregunta por el sentido del ser. La pregunta del ser, y con ella la pregunta por el sentido del ser, se plantea en el Dasein y la existencia. Existencia significa realizar y vivir la diferencia entre ser y ente; realizar esa diferencia es la parte que toca a la existencia en el destino del ser. Desde entonces, Welte a menudo ya no hablaba de fenomenología de la religión sino de filosofía de la religión, como también se llamó su obra principal, *Filosofía de la religión*.

La filosofía de Heidegger trata sobre la analítica ontológica del Dasein. La profundización y agudización afecta a la filosofía entera. Para Heidegger, “trascendencia” no es más el trascender errante de Jaspers, sino que afecta todos los ámbitos del ente. Heidegger caracteriza al “Dasein” como un ente, que se relación consigo mismo y con el ser, como también con otros entes. El Dasein trasciende en todas sus realizaciones. Respecto del ser del mundo, el Dasein es “ser-en-el-mundo”; respecto del ser del hombre, el Dasein es “ser-con”; y finalmente el ser-sí-mismo es una trascendencia parecida a la del “sí mismo” de Kierkegaard, que se relaciona consigo mismo.

En un texto del archivo de Welte de los años 50, titulado “Observaciones sobre el concepto de ser de Heidegger” (Welte, 1987), dice:

“Solo un pensamiento, que entra en la angustia, en el horror, en la admiración, puede volverse el pensamiento del que Heidegger habla,

cuando habla de la nada (cf. *Ser y tiempo* o *¿Qué es metafísica?*),

cuando habla del ser (cf. El Epílogo a la *Carta sobre el humanismo*),

cuando habla de lo sagrado (cf. la interpretación de Hölderlin).

Pues en estos tres títulos se mencionan diversos modos de desocultamiento del ser”.

Las observaciones están en el ámbito de la Habilitación de Welte sobre Jaspers. En esas frases programáticas, se pueden reconocer los títulos centrales con los que Welte había elaborado la comparación entre Tomás y Jaspers. Pero también hay vías en las que Welte pensó lo sagrado a lo largo de su vida e intentó ponerlo en palabras: Al comienzo, el título “Sagrado” estaba en el punto central de sus reflexiones; luego vinculó la manifestación de lo sagrado con la del “ser”, y finalmente tomó progresivamente un lugar preponderante la “nada” en la filosofía de la religión de Welte, pero también en su reflexión sobre lo sagrado. En su pensamiento de lo sagrado se entrelazaron estos tres títulos desde el principio. Él pensaba lo sagrado siempre en una visión conjunta de ser, nada y el fenómeno de lo sagrado.

¿Qué significado tenía ahora la pregunta por el sentido del ente en Welte, para la comprensión final (cristiana), o sea de lo sagrado y de Dios? En la conclusión de sus “Observaciones”, Welte elabora, a modo de palabras clave, algunas indicaciones y orientaciones para el trabajo de filosofía de la religión sobre lo sagrado. Estas indicaciones surgen para él en conexión con lo que Heidegger le había dado a pensar. En esas orientaciones se tematiza expresamente la visión de conjunto necesaria del título mencionado. Welte afirma:

- a. “El ser es lo sagrado”.
- b. “Pero: lo sagrado no es Dios”.
- c. “La transformación del ser como sagrado pertenece a la ‘falta de Dios’”.
- d. “La transformación de la nada, y en la nada del ser, y en el ser de lo sagrado, es la precondition para la transformación de Dios”

En la época de las “Observaciones”, Welte podría poner en palabras lo sagrado sobre todo como ser, o sea que el ser se pensaba como desocultación y manifestación de

aquello que es sagrado. Más tarde, Welte sumió las expresiones de Heidegger, y agudizó y refinó sus afirmaciones. Otra obra importante de Welte, *Comprensión de la salvación* (GS IV/1) elabora cuidadosamente las diferencias de lo sagrado, que por un lado Welte formula respecto de la trascendencia pura de Jaspers, y por otro respecto de la diferencia entre la salvación filosófica o lo sagrado para Heidegger y la salvación cristiana. Vale recordar la aguda afirmación de Emmanuel Levinas al respecto: “La salvación no es el ser”. Según Welte, en Heidegger no hay una afirmación definitiva de que lo sagrado podría manifestarse con el ser, sin que a al mismo tiempo sea lo mismo que el ser. Sobre todo, Welte – siguiendo a Heidegger – rechaza la idea de que lo sagrado que se revela en el ámbito del ser sea ya “Dios”, o un Dios que postula lo divino o el Dios mismo. Por el contrario, al avance de lo sagrado a partir del ser le corresponde la “falta de Dios”, o sea la nada. Así como, según las afirmaciones primeras de Welte, una misma cosa se revela en un aspecto como ser y en otro como nada, también el ser y la nada deben al mismo tiempo entrar y salir de la manifestación de lo santo.

Para concluir, Welte anota la siguiente indicación muy programática: “La transformación de la nada y en la nada del ser, y en el ser de lo sagrado, es la precondition para la transformación de Dios (relación positiva)”. Con eso se anuncia la correlación estrecha de los tres títulos.

Esta radicalización tuvo consecuencias amplias para el tema de Dios y lo sagrado. Welte se expresó dos veces en artículos casi idénticos acerca de la pregunta de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger. Primero en el año 1964 “La pregunta por Dios en el pensamiento de Heidegger”. Después el tema lo ocupó intensamente por más de diez años. El resultado está en “Dios en el pensamiento de Heidegger”, del año 1975 (GS II/2, p. 156-178):

“Recién a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Recién a partir de la esencia de lo sagrado, puede pensarse la esencia de la divinidad. Recién a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que ha de nombrar la palabra ‘Dios’. ¿O no debemos primero poder entender y escuchar estas palabras cuidadosamente, si es que, en tanto seres humanos, o sea seres existentes, hemos de experimentar una relación de Dios con el hombre? [...] Pero esa es la dimensión de lo

sagrado, que permanece incluso ya como dimensión cerrada, si no la alumbra lo abierto del ser y el hombre está cerca de su claro. Quizás consista lo característico de esta época en el cierre de la dimensión de lo sagrado. Quizás esa sea la única desgracia” (GS II/2, p. 171).

Se sabe que Welte envió la redacción revisada a Heidegger. Heidegger respondió que en el texto de Welte hay una interpretación de su pensamiento. Pero sólo le pide que tenga en cuenta la anotación conclusiva del propio Welte, acerca de que se trata de una propuesta que requiere de más reflexión. (Hemmerle, 1987, p. 123-124)

## 8. La luz de la nada

*La Luz de la nada* (CS III/3, p. 118-164) es un libro breve, que en forma legible expone bien la esencia del pensamiento filosófico y religioso de Welte. En una discusión vívida con ejemplos de la historia de la filosofía, de la religión y de la literatura, Welte presenta sus ideas fundamentales. Parte de la pregunta fundamental de quién y cómo se dan las experiencias de Dios, que penetran la vida, en la cultura dominante. Así verifica que la experiencia dominante de nuestra era es la lejanía de Dios. Aunque se pueda creer en Dios, mayoritariamente no se tiene más la experiencia de Dios. Reina una experiencia negativa de Dios, se habla de la “falta” de Dios (Friedrich Nietzsche).

Pero, según Welte, si tomamos realmente en serio nuestras experiencias, podemos experimentar que en la experiencia de la nada se enciende una luz - “la luz de la nada” -, como también sucede en otras religiones como el budismo, el hinduismo y en China. Dan testimonio que finalmente nuestra vida tiene sentido, porque está impulsado por ese poder y plenitud que nombramos “Dios”, que incluso se muestra precisamente en su ausencia. Por lo tanto, según la visión de Welte, nuestro deseo de sentido no debe terminar en el vacío, sino que puede encontrar a Dios – el verdaderamente divino y no uno hecho por los hombres o uno sometido al pensamiento humano – en nuestra vida. El ateísmo, la negación de la existencia de Dios, no tiene la última palabra, por más seriamente que tengamos que tomar las experiencias que se expresan en las diversas formas del ateísmo. La última palabra, según Welte, es una palabra divina de aliento.

## 9. Latinoamérica

No se puede olvidar el aporte que Bernhard Welte hizo para Latinoamérica. No está documentado en profundidad, como sí lo está su pensamiento en los *Gesammelten Schriften*. Pero Welte fundó y dirigió durante años el “Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland” (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano). Además, hizo numerosos viajes a Sudamérica, donde organizó y dirigió conferencias y dio disertaciones. La Prof. Margit Eckholt (2009, p. 225-294) ha informado al respecto. Numerosas relaciones con personas e instituciones se mantienen hasta hoy.

Uno de los frutos más bellos y fecundos es que Welte, por así decirlo, dio a conocer e hizo florecer la “fenomenología” en Sudamérica. Basta con ver el intercambio epistolar entre Welte y Heidegger, para reconocer cómo Welte era el embajador personal de Heidegger en diversos lugares de Latinoamérica. Esto fue vivamente saludado y apoyado por Heidegger

Especialmente Juan Carlos Scannone realizó la fenomenología como método filosófico para Latinoamérica. Él le prometió un futuro auspicioso, pues se adecuaba muy bien a la sensibilidad latinoamericana. Confirmó una influencia creciente de la fenomenología en múltiples círculos de la filosofía latinoamericana. Nombra a pensadores como Husserl, Heidegger, Levinas, Marion, Casper, Greisch, entre otros, que en gran medida fueron conocidos por mediación de Welte. Precisamente la fenomenología de la religión de Welte incitó los espíritus e impulsó la creatividad, porque es equilibrada, abierta y competente para dialogar. Sobre todo, los pensadores cristianos deberían hacer avanzar la herencia y la misión de Welte, “porque ha sido un ejemplo paradigmático de cómo hoy se pueden unir responsablemente razón y fe, filosofía y teología” (Scannone, 2010, p. 112).

## Bibliografía

- Eckholt, M. (2009). Bernhard Weltes „Aufbrüche“ nach Lateinamerika: Texte, Briefe und Aufsätze. En M. Eckholt, B. Casper y Th. Herkert (Eds.), *„Clash of civilizations“ - oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evan-ge-liums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika* (págs. 225-294). Münster: LIT.
- Heidegger, M. (1975ss). *Gesamtausgabe* (GA). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hemmerle, K. (ed.) (1987). *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, München-Zürich: Schnell & Steiner.
- Kierkegaard, S. (2019). *La enfermedad mortal*. Madrid: Verbum.
- Scannone, J.C. (2009). Erbe und Auftrag der Phänomenologie Bernhard Weltes für die Lateinamerikanische Philosophie. Ein Dialog mit dem phänomenologischen Ansatz Jean-Luc Marions. En M. Eckholt, B. Casper y Th. Herkert (Eds.), *„Clash of Civilizations“ – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika* (págs. 97-112). Münster: LIT.
- Schaeffler, R. (1979). Sinnforderung und Gottesglaube. *Philosophisches Jahrbuch*, 86, 201–209.
- Welte, B. (1954). Lexikon Artikel: “Karl Jaspers”. En M. Enders (2022), *Philosophischer Glaube und christlicher Offenbarungsglaube* (Schriftenreihe der Bernhard-Welte-Gesellschaft) (págs. 161-162). Nordhausen: Bautz.
- Welte, B. (2006-2009). *Gesammelte Schriften* (GS) (ed. Por B. Casper). Freiburg: Herder.