

ÍNDICE

Prólogo	133
----------------------	-----

Artículos

Peter Hünemann

Bernhard Welte como teólogo fundamental.

La significación de la obra filosófica de Bernhard Welte para la teología	135
--	-----

Juan Carlos Scannone

La fenomenología de la religión de Bernhard Welte:
su herencia y mandato para la filosofía latinoamericana.

Diálogo con la propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion ...	153
--	-----

Ángel Garrido Maturano

El tiempo y el milagro. El sentido religioso del tiempo

en el pensamiento de Bernhard Welte	175
---	-----

Margit Eckholt

Teología y Filosofía en el diálogo intercultural.

Bernhard Welte y sus impulsos para el diálogo con Latinoamérica	199
--	-----

Carlos Pérez Zavala

El camino de Bernhard Welte hacia nuestra América	219
---	-----

Tema independiente*Vittorio Hösle*

El Tercer Mundo como problema filosófico 237

Reseñas 269**Colaboradores** 275

Prólogo

El presente número de *ERASMUS. Revista para el intercambio cultural* está dedicado a la memoria del reconocido filósofo de la religión alemán, Profesor Dr. Bernhard Welte (1906 - 1983).

A partir de la década de los años 60 del siglo pasado, Bernhard Welte visita distintos países de América Latina y funda -junto con el profesor Peter Hünemann- el *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*. Mediante su apoyo generoso y sostenido comienza a generarse un amplio y fructífero intercambio académico entre América Latina y Alemania, especialmente en los ámbitos de la filosofía, la teología y las ciencias humanas.

Con este número de la revista ERASMUS, la Fundación ICALA de Río Cuarto (una institución que surgió por iniciativa del Consejo de Río Cuarto del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*) le rinde un homenaje a su memoria y recuerda con gratitud a una persona de enorme lucidez intelectual y de espíritu magnánimo, cuyo humanismo cristiano sirvió de orientación y guía a numerosos jóvenes intelectuales latinoamericanos.

Con estos textos y la edición de este número, nuestra institución agradece también de un modo especial a ADVENIAT -la gran obra del Episcopado alemán para América Latina-, que, advirtiendo los signos de los tiempos, apoyó oportunamente el surgimiento tanto del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* como de la Fundación ICALA, en la ciudad de Río Cuarto.

Este número de *ERASMUS* inicia con un artículo del teólogo alemán Peter Hünemann, internacionalmente conocido y reconocido, en el cual se explicita el sentido y los aportes de la obra teológica de Bernhard Welte, y se destacan las valiosas contribuciones de su pensamiento para iluminar la fe cristiana en el contexto del mundo actual. Por su parte, el texto del destacado filósofo y teólogo latinoamericano Juan Carlos Scannone expone, desde una perspectiva latinoamericana y en diálogo con el pensamiento de Jean-Luc Marion, los aportes del pensamiento de Bernhard Welte a la fenomenología de la religión. Scannone sostiene que el pensamiento fenomenológico de Bernhard Welte deja una rica herencia a los intelectuales latinoamericanos, especialmente a los pensadores

cristianos, para repensar, en un diálogo actualizado, las relaciones entre fe y razón, y entre filosofía y teología.

Sobre la base de una lectura hermenéutica y sistemática del pensamiento de Bernhard Welte, el filósofo argentino Ángel Garrido Maturano analiza la comprensión del tiempo en la obra de Welte, a la vez que descubre y precisa la relación entre “el darse del tiempo como rato y el vínculo entre la experiencia del rato y la oración”

A partir del contexto actual de globalización y de diálogo intercultural e interreligioso, Margit Eckholt -teóloga alemana y actual presidente del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*- indaga los impulsos del pensamiento de Bernhard Welte para una reflexión actualizada sobre la compleja y rica relación entre fe, cultura y mundo moderno.

El artículo de Carlos Pérez Zavala, que cierra los textos en homenaje al profesor Bernhard Welte, menciona algunos impulsos concretos que dio la reflexión filosófica y teológica welteana al pensamiento latinoamericano, y destaca que Welte fue también un impulsor de liberación en tan diversos y acuciantes temas como los del amor y del respeto a la vida, el respeto a las culturas, las etnias y los derechos de cada uno.

En la sección *artículo independiente*, Vittorio Hösle analiza diversas cuestiones morales que se plantean en relación con problemas económicos, políticos y culturales del denominado *Tercer Mundo*, a los cuales, sin pretensión de exhaustividad, busca dar su propia respuesta.

(Dorando J. Michelini)

BERNHARD WELTE COMO TEÓLOGO FUNDAMENTAL.

La significación de la obra filosófica de Bernhard Welte para la teología¹

Peter Hünemann

1. Introducción

En el marco del tema central de la conferencia “El acceso a la fe hoy y el futuro de la iglesia” quisiera darle a mi colaboración el siguiente título: “Bernhard Welte como teólogo fundamental. La significación de la obra filosófica de Bernhard Welte para la teología”.

El pensamiento para esta ponencia surgió con ocasión de la reunión conjunta de la Sociedad Bernhard Welte y del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* en noviembre de 2008. Bajo el título “Iglesia – ser-humano – historia: la iglesia en el pensamiento de Bernhard Welte. Impulsos para una eclesiología en diálogo intercultural” me había ocupado de la eclesiología de Welte. Partí de su conformación vital como sacerdote, filósofo y teólogo, que con la mayor atención se había movido en el campo del diálogo intercultural. Guiado por la profunda unidad del talentoso predicador, que amaba la eucaristía y filosofaba con vistas a las grandes tentaciones y compromisos que afrontaba la fe del hombre moderno, acometí la tarea de bosquejar su eclesiología, en la que precisamente se dejaba ver aquella unidad. La eclesiología de Welte está enraizada en el “ser-con” humano, por ello el título “iglesia – ser-humano”. Pero este ser-humano está pensado como camino histórico, como una historia, que está marcada por la revelación de Dios y que, en consecuencia, porta carácter de acaecimiento.

Tanto las otras ponencias de la conferencia del último año – profundas y fundamentales– cuanto las discusiones comprometidas me condujeron a la puesta en cuestión que hoy habrá de estar en la

¹ Ponencia en la conferencia anual de la Sociedad Bernhard Welte en Messkirch el 11.7.09

mira. Se trata del intento de elaborar la significación de la obra propiamente filosófica de Bernhard Welte para la teología actual. Welte inscribió su trabajo de habilitación en la asignatura teología fundamental. Finalmente el trabajo fue admitido allí luego de una larga demora, luego incluso de que el propio Welte le diera vueltas a la idea de retirar de allí su trabajo: “La fe filosófica en Karl Jaspers y la posibilidad de una interpretación a través de la filosofía tomista” (Welte, 1949). Welte ha permanecido fiel a lo largo de su vida al programa que se encuentra prefigurado en ese escrito de habilitación. Fue un programa tan nuevo que se puede comprender la demora de entonces de la facultad de teología, en especial de los teólogos fundamentales. Se trata fundamentalmente de una nueva determinación del lugar de la teología a través de una nueva determinación, esto es, de una actualización histórica de sus fundamentos filosóficos. Con ello se apunta esencialmente a un nuevo y renovado alumbramiento de la fe cristiana para el hombre moderno. En este sentido Bernhard Welte es en esencia teólogo fundamental. Precisamente a través de su filosofar radical, es decir, que va a las mismas raíces de las cosas, él buscó promover el trabajo de clarificación de la filosofía de la religión, abrir nuevos caminos para la teología y, a la vez, transmitir impulsos vitalmente decisivos para la anunciación de la fe. Welte bosqueja en la conclusión de su escrito de habilitación con toda la claridad que era menester la doble tarea ante la cual él se ve puesto. En primer lugar para Welte se trata de la necesaria profundización del análisis de la filosofía de la religión en dirección a la filosofía contemporánea. El problema de la filosofía de la religión reside en lo siguiente: “Trascendencia aparece en la óptica de Jaspers [Jaspers representa aquí el pensamiento moderno en su conjunto] en un cierto modo indeterminada, en la medida en que lo hace sin una figura clara, como si, por así decir, careciera de rostro, por ello emerge como una magnitud que desaparece en la existencia temporal” (*op. cit.*, p. 184). De ese modo la certeza filosófica del ser apela a “la religión como su otro polo (...) a través del cual solamente su contenido esencial es conservado en la historia”. La religión es vista aquí, pues, como el otro polo frente a la filosofía, cuyo “contenido esencial” se encuentra en la historia. La ruta (*Wegbahn*) del hombre que “la filosofía indaga es [caracterizada] con el término puntual ‘trascendencia’”. Un tratamiento positivo de la esencia de la trascendencia –guiado por el contenido esencial de la religión– le parece tan posible a Welte para la óptica moderna de Jaspers como para la medieval de Tomás de Aquino por el camino fenomenológico.

La otra tarea –complementaria y hondamente vinculada con la primera– concierne al pensamiento teológico. Welte adjudica al pensamiento teológico contemporáneo un estado de alienación: “Desde hace tiempo el pensamiento teológico se ha despegado más y más y no sin fundamentos de la conciencia filosófica moderna y es una suerte de isla, viviendo en sí, ya casi sin conexión abierta y natural con aquella” (p. 185). La aclaración contemporánea de la estructura de la existencia es percibida por el pensamiento teológico “como muy extraña y chocante” (p. 186). Cuestionamientos filosóficos a la teología no pueden ser “asumidos ni comprendidos”, ellos permanecen las más de las veces no respondidos. ¿Bajo qué aspecto se presenta el camino que conduce fuera de la situación de Ghetto?

Bernhard Welte plantea la tesis de que la teología, a pesar de todo, se puede sentir albergada “en la profundidad, en la auténtica sustancia y alma de esta forma de pensamiento contemporáneo más allá de todos los desencuentros de la historia”. “Sólo donde las cosas son vistas en la superficie, las *formas* son tomadas por el *contenido*, los *conceptos* por su *realización efectiva* y los *aspectos fenomenales* son confundidos con *tesis metafísicas*, debe mantenerse la extrañeza y el desencuentro. En efecto, en forma y concepto el modo de pensamiento contemporáneo y el teológico, determinado por el medioevo, se hallan muy lejos el uno del otro” (p. 187). El fundamento para ello –visto teológicamente– reside en que todos los términos de la revelación divina permanecen vacíos, si una auténtica comprensión de tales términos y conceptos no se nutre de una comprensión profundizada de “mi sí mismo” y de “mi originaria relación al ser”. Recién entonces deviene posible la fe en la revelación. De allí que los pensamientos filosóficos resulten criterios indispensables para “las palabras de y para la fe en la revelación”. La filosofía deviene “la medida negativa de la posibilidad de la fe cristiana”. Sin embargo la filosofía adopta la forma de una “conciencia crítica” de frente a cada una de las pretensiones de revelación (p. 188).

2. El análisis crítico de las *formas* y *conceptos* y la puesta a la luz de los *contenidos* y las *realizaciones efectivas*. La vía purgativa como punto de inserción filosófico-teológico.

El pensamiento de Bernhard Welte está determinado desde el comienzo por un agudo impulso crítico. Él se pronuncia acerca de las formas y las manifestaciones de la sociedad del pensamiento científico, de la técnica y de la cultura. Ya en su lección de 1948, una

lección de eclesiología titulada “Conceptos sociológicos fundamentales para la comprensión del cristianismo como iglesia”² se encuentra una descripción de la situación espiritual después de la segunda guerra mundial. Welte la ilustra a través de la diferencia con la situación posterior a la primera guerra. En ese entonces formulaba Romano Guardini su celebre sentencia: “La iglesia va creciendo en las almas”. Welte percibe muy poco de aquel crecimiento en 1948. La época se caracteriza por un enjuiciamiento crítico de la iglesia y de las relaciones eclesiásticas, por una fría revisión y una distanciada ponderación.

De modo apasionado pero a la vez comprensivo expresó Welte el marco propio del presente en el que tenía lugar su pensamiento en una conferencia que pronunció en noviembre de 1945 en Friburgo y más tarde en Constanza: “La situación de la fe en el presente” (Welte, 2006c). Se percibe en este escrito la vivencia propia de la época, las ciudades destruidas, el quiebre espiritual. En pocos trazos caracteriza Welte lo que él –partiendo de un análisis del obrar humano– entiende por fe y por función de la fe. Obrar acontece siempre desde un sentido empuñado, este sentido empuñado posibilita todas las realizaciones del sí mismo. Con sentido, sin embargo, es algo cuando es bueno para algo, y esto mienta siempre estados de convergencia del hombre con sí mismo, con su mundo y con el “ser-uno-con-otro”. La felicidad puramente privada pasa rápidamente. De ello –a través de una serie de pasos intermedios– resulta que “empuñar sentido es, en tanto empuñar activo del posible acuerdo de mí mismo con el todo de mi ser como acuerdo con el ser en un todo, la acción originaria que a cada acción particular le concede el fundamento posibilitante”. Esta acción originaria que precede a toda autorrealización humana “puede ser llamada fe en el sentido más general, en el que se usa el vocablo en expresiones tales como fe en Dios, en el progreso, en la ciencia” (Welte, 2006c: 204).

A partir de esta reflexión Welte analiza la fe del Tercer *Reich* como “fe en la sangre y en el suelo”, en la “conducción autoritaria de la nación fundada sobre estos poderes”. A través de ellos era invocada la totalidad a partir de la cual todo “orden, vida, trabajo, alegría, sufrimiento y muerte” reciben su sentido. Welte señala –citando a Kierkegaard– cómo esta fe del tercer *Reich* en esencia surge de una desesperación, de una debilidad que se manifiesta en el fanatismo, en la represión. Esta fe es una fe desnuda en el poder, que no asume

² El manuscrito de la lección de Welte del semestre de verano de 1948 se encuentra en su legado.

el reconocimiento real del mundo, del otro ni del sí mismo del hombre en su existencia. De tal modo ella se muestra en esencia como una fe que se aparta de la realidad, como una pseudo-fe, que funciona, entre otras, bajo las mencionadas falsas consignas.

¿Cómo llegan los hombres a semejante pseudo-fe? Nosotros rozamos aquí el más profundo estrato del análisis del presente de Welte: la experiencia de la modernidad le ha enseñado al hombre contemporáneo la “nada de cualquier sentido”. “La oscuridad se muestra en el hecho de no saber en esencia ni por qué todo ni para qué todo”. Todo sentido se ha visto resquebrajado. Todo aquello que porta un sentido se desmorona, se disuelve. Y a ello debe enfrentarse la experiencia del hombre de su propia voluntad vital, que no puede realizar aquello que posibilita su vida, que no puede empuñar un sentido. Welte inscribe la fe nacionalsocialista en la historia de la modernidad. “Históricamente se funda la necesidad de fe en el hecho de que la más reciente historia del pensamiento condujo a la descomposición de todas las formas de sentido hasta ahora emergentes y con ello a la ruina de todas las formas de fe de la conciencia pública. La primera mitad del siglo XIX estaba todavía ampliamente satisfecha con y alumbrada por una prodigiosa pero también peligrosa fe en la razón, al menos en los estratos más educados de la sociedad. Esta fue tal vez la última forma pública que asumió la fe en la conciencia colectiva de Occidente.” La “fe positivista en la ciencia y el progreso”, en la que todavía se cifraba la promesa de sentido, significó entonces un cierto y último avivamiento de esa fe en la razón. Las guerras y destrucciones que le siguieron han minado todas esas formas de fe hasta sus fundamentos últimos³.

Según Welte también la fe cristiana ha quedado incluida en esta historia moderna. “Dentro de la conciencia de época, tal cual ella se ha desarrollado, la fe ya no pareció proporcionar más un sentido fuera de duda para el todo y para las acciones decisivas. Consecuentemente los fieles cristianos –rara vez de modo abierto pero tanto más ocultamente– vivían de y llevaban en su alma y en su aliento un fundamento de fe por completo diferente (...). En este entero movimiento de fe, que determina tan profundamente todas las figuras de nuestro destino, pareció ser lo perdurable tan sólo la duda

³ Este análisis de Welte abarca en su crudeza de modo sorprendente incluso las experiencias públicas decisivas vividas en el pasado más reciente, y relativas al desmoronamiento de los grandes sistemas políticos, ocurrido con el giro de 1989: las experiencias del pluralismo, de la finitud radical que se vinculan con el término “postmoderno”.

y la decepción. Este era el aire en el que flotaba el poder-tener-fe y en el cual caería, desintegrándose, hacia las profundidades. En la profundidad de la época no había al fin y al cabo ninguna otra cosa que ver que una gran confusión: ¿qué debemos verdaderamente hacer? ¿Cuál es en verdad el sentido de todo? (Welte, 2006c: 212s.) ¿De dónde resulta entonces el socavamiento interno de la fe cristiana que Welte diagnostica en la modernidad? “La fe en Dios, concebida como fuese, parecía no poder sostenerse ante la inteligencia crítica” (Welte, 2006c: 213). Y lo que vale para la fe en Dios en sentido estricto vale del mismo modo para las verdades centrales de la fe, tales como la revelación y la redención en Jesús, para la iglesia y los sacramentos, la escatología y -en consecuencia también- para la doctrina de la creación. ¿Cómo acontece un cambio tan radical? ¿De dónde resulta una actitud crítica en tal modo fundamental? ¿Es esto sólo arbitrariedad? ¿Se trata consecuentemente sólo de satanizar a la modernidad y condenarla sumariamente como anticristiana? ¿Son la crisis de la fe y la crisis de la iglesia crisis caseras surgidas de las tendencias a la adaptación a la modernidad y secularización de papas y dirigentes eclesíásticos liberales? ¿No se encuentra la salvación de la fe en el tradicionalismo de la hermandad de los píos? Planteo conscientemente estas preguntas contemporáneas, porque en ellas se deja ver claramente hasta qué punto el análisis de Welte reflexiona sobre cuestiones fundamentales del tiempo actual.

En este contexto Welte hace referencia a Jaspers. (Jaspers, 1932; Vol. 3; 1938)⁴ Junto con Jaspers remite ante todo a Martin Heidegger y por cierto a las secciones principales de *Ser y tiempo*. Él llama la atención especialmente sobre la lección inaugural de Heidegger del 24 de julio de 1929 en Friburgo de Brisgovia titulada *Qué es metafísica* y también al epílogo agregado a la edición de 1943. (Heidegger, 1960) Si se ha producido un giro en la historia del

⁴ En el tercer tomo de su *Philosophie* Karl Jaspers se ha ocupado detenidamente de la metafísica y presentado un análisis del pensamiento metafísico, al cual contraponen la “realidad efectiva” de la trascendencia. La metafísica, que domina la historia de la filosofía, es caracterizada por Jaspers como una “objetivación de la trascendencia”. A través de la historicidad del pensamiento resultan criticables las distintas figuras de la metafísica. En las lecciones que ha publicado bajo el término “Filosofía de la existencia”, tematiza Jaspers esta misma cuestión ante todo en confrontación con las ciencias y hace suya la pregunta por el ser, la verdad y la eticidad bajo el título “El ser de lo que nos rodea”. Precisamente en el marco de la cuestión de la realidad efectiva es tematizado un nuevo acceso a dicha realidad recurriendo al trascender, es decir a una realización efectiva de la existencia humana que no remite nuevamente a la metafísica; y ello también con vistas a la religión. En este aspecto se tocan la intención de Jaspers con la de Heidegger.

pensamiento, si ha caído la “pretensión de la metafísica de administrar la referencia mantenida al ser y determinar el criterio de toda relación con el ser como tal” (Heidegger, 1960: 9), entonces de hecho están la iglesia y la teología ante el descomunal desafío de darle una nueva plenitud y una nueva realidad a la fe, y con ello también al ser-hombre. Entonces la teología no puede ya seguir manteniendo el carácter de una onto-teología. (Heidegger, 1960: 19) Antes bien, de lo que se trata, también para la teología, es de tomar en serio también el vuelco de la metafísica, y ello concretamente significa confrontarse con tres amenazas fundamentales que enfrenta la iglesia y la teología: la de la nada, la de la angustia, y la de tener que abdicar frente a un pensamiento que se comprende como calculo, ordenamiento, y constatación objetiva⁵.

En 1945 Welte es de la idea de que “la confrontación entre la conciencia cristiana y la señalada experiencia fundamental del pensamiento presente (...) aún no ha propiamente acontecido” (Heidegger, 1960: 217). Si hoy día reflexionamos sobre el análisis expuesto por Welte, entonces se nos impone la impresión de que nosotros nos encontramos propiamente en medio de tal confrontación. El proceso de disminución de aquellos que se catalogan a sí mismos como religiosos y el desmoronamiento de la plausibilidad y de la fuerza determinativa del credo no pueden dejar de ser vistos. La falta de fuerza motivacional para confiarse a sí mismo y confiar la propia vida a la fe se manifiesta claramente.

Welte se ha dedicado a pensar desde un punto de vista propio esta gran tarea. Al mismo tiempo que ha recogido con gratitud numerosas incitaciones de Karl Jaspers, Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche, los grandes pensadores del idealismo, pero también de teólogos medievales como Tomás, Eckhart, Buenaventura o Anselmo. En tal sentido las espléndidas tres últimas páginas del ya citado epílogo de Martin Heidegger ponen de manifiesto con inimitable rigor y concentración cómo en el “pensamiento esencial” palabra y lenguaje, sacrificio y gratitud y la nobleza de la menesterosidad se manifiestan y se consuman como gracia y favor del ser. En tales consumaciones a la vez que el hombre es respectivamente él mismo, con los otros y deja ser mundo al mundo acaece el ser en su verdad.

A partir de estos contenidos y de este nuevo modo de concebir y consumir el pensamiento Welte pone al descubierto la limitación de la conceptualidad teológica influida decisivamente cada vez por un

⁵ Heidegger (1960: 47) y el análisis de Welte acerca de la decadencia de la fe en la modernidad en su conferencia de Friburgo, 214-222.

distinto tipo de metafísica. Tal conceptualidad es caracterizada como del tipo de conceptos reflexivos, que adquiere estructuralmente su coherencia interna y su autorreferencia a través de la delimitación que le proporcionan otros conceptos y que, por ello, por su propia naturaleza resulta inapropiada para la designación de magnitudes abiertas y trascendentes, que traspasan al ente como ente y que afloran en la existencia del hombre.

3. Las peculiaridades del pensamiento teológico de Welte

En esta segunda sección me había propuesto, en primer lugar, presentar conjuntamente los grandes asuntos de la teología, sobre los que Welte se pronuncia por cierto a su modo y, de esta manera, proporcionar una visión de su pensamiento teológico y de su trabajo. A ello debería haberse añadido una reflexión que resumiera el carácter modélico de su proceder y la significación que se le adjudica a su teología en el contexto de los numerosos esfuerzos del pensamiento teológico. Sin embargo en el curso del análisis me he decidido por otro camino. El fundamento para ello es el siguiente: en la presentación positiva de su pensamiento debería iluminarse por anticipado el contraste que manifiesta el trabajo teológico de Welte respecto del trabajo teológico que se presenta frecuentemente en la actualidad en la mayoría de los casos. Para ello yo he considerado conjuntamente el tomo I de sus obras completas que lleva el título "Persona" (Welte, 2006a) y el artículo de Gisbert Greshake "Persona, consideraciones relativas a la historia de la teología y teológico-sistemáticas". El artículo nombrado en último término ha sido sin lugar a dudas el resultado de un trabajo técnico, realizado de modo experto y versado en la cuestión. El lector es conducido por Greshake a través de las principales estaciones en la historia del acuñamiento del concepto de persona. Se exponen ante los ojos del espíritu la entera pluralidad de las concepciones históricas de tal concepto. Nosotros tenemos –si se me permite generalizar– casi en todos los manuales dogmáticos y en los diccionarios tales exposiciones. Por lo general son completadas en el artículo con la propia presentación que hace el autor del concepto con la intención de ofrecer un acceso "actual" a tales cuestiones. Es en principio un modo de acceso a los asuntos de la fe y de la teología como el que Heidegger critica sobre la base de

sus reflexiones acerca del fenómeno de lo meramente histórico⁶; además lleva implícitos los problemas que resultan del hecho de que la hermandad pía, sumida en ceguera y obcecación, recurre al programa de Kleugten de una teología y una filosofía de los “tiempos prehistóricos”, en el que se ponen como absolutos el sílabo y el juramento antimodernista. La pregunta por la fe y la historia regresa así de modo aún más intenso.

¿Cuáles son las peculiaridades destacadas del pensamiento teológico de Bernhard Welte?

3.1 El punto de partida: fenómeno

En todos sus trabajos –que siempre desembocan en un acceso a la comprensión del cristianismo y que, en tal medida, corresponden a la teología fundamental– parte Welte siempre respectivamente de fenómenos. Fenómeno es comprendido por Welte como “lo que se muestra tal como eso mismo se muestra desde sí mismo”⁷. Se trata de traer al lenguaje el hecho de que lo que se muestra pueda ser visto “desde sí mismo”. Para ilustrar este punto nos remitiremos al tomo I de las obras completas que se abre con la investigación titulada “Determinación y libertad”. La problemática de determinación y libertad, como se plantea por ejemplo en la discusión con la moderna investigación del cerebro y del comportamiento, le da la ocasión a Welte, en primer lugar, de esforzarse por lograr “la puesta en libertad del acceso al ámbito de discusión del problema”. Se trata de la obtención de algo primero, inicial, más atrás de lo cual no se puede retroceder; de algo que es tan inicial, que no se deriva de ningún otro algo, que no puede ser constituido desde ninguna otra cosa. Eso debe mostrarse en sí mismo, si es que en verdad “es-ahí”, tal como necesariamente es de modo inmediato. Así aparece ya aquí al comienzo de las reflexiones el “ser-ahí” (*Da-sein*): “En la medida en que nosotros pronunciamos estas simples palabras: yo soy ahí, aludimos a su vez al ahí en el cual nosotros por anticipado ya siempre nos encontramos y nos hemos encontrado (...). El todo que dicen estas simples palabras: ‘yo soy ahí’ es lo dado de modo inmediato. En ello se encuentra algo simple e inicial. Nosotros nos encontramos

⁶ Heidegger (1995), o en la parte introductoria de su lección sobre Agustín del semestre de verano de 1921 como lo demuestra con ocasión de las concepciones de Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack y Wilhelm Dilthey (Heidegger, 1995: 160-175).

⁷ El concepto de fenómeno, de Welte, corresponde a los análisis desarrollados por Martin Heidegger en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, “El método fenomenológico de la investigación” (Heidegger, 1953: 27-38).

ya siempre y de antemano como siendo ahí en nuestro mundo” (Welte, 2006a: 24).

Exactamente del mismo modo se componen las otras reflexiones de Welte. Por ejemplo, cuando habla de la fe y parte del fenómeno de la “acción originaria” del *Dasein*, etc. ¿Pero qué gana la argumentación de Welte desarrollándose desde este punto de partida?

Cada uno de estos fenómenos, nombrados en el lenguaje, resulta un *fundamentum inconcussum* de la argumentación y reflexión siguiente. Es un punto de partida que se ilumina en la mostración de sí. Esta automanifestación vista desde otro lado es a la vez la autorrealización del hombre; ella es también su ser junto con todo: ser-con los otros hombres y ser-en-el-mundo. Ella es lo ya dado, don y realización del don; es lo inderivable, indefinible y, a la vez, apertura y abertura de lo derivable, de lo a definir, de lo a fundamentar y de sus correspondientes plasmaciones.

Pero todo esto se da en el modo de la inicialidad, de la fundación originaria, de manera tal que de aquí resultan las distintas posibilidades de marcha de la realidad efectiva, las distintas determinaciones, juicios y valoraciones. Y recién en la marcha de la realidad, en la determinación, juicio y valoración, se hace visible desde este punto de partida y sus implicaciones la fuerza capaz de abrir y de orientar que está inserta en este punto de partida mismo. Pero esta marcha no es una marcha hacia un espacio extraño, en cierto modo exterior, que se encuentra por delante; en ella tiene lugar a la vez algo así como un incluir, como un mantenerse dentro. Ilustremos este punto recurriendo al texto de Welte “la persona como lo inconceptuable”. Allí al comienzo luego de unas consideraciones preliminares se plantea la pregunta ¿quién eres tú? Ella apunta a la persona en tanto persona. (Welte, 2006b: 98) La pregunta no puede ser respondida a través de alguna remisión a algo objetivo u objetivable, a un cierto “que”. El “tú” se puede plantar una y otra vez por fuera de toda definición, mirarla por sobre los hombros y decir: “¿Es que yo soy acaso esto?”. Si el “tú” no es objetivable, ¿cómo es entonces el acceso a él? En el encuentro, en el hablar me concierne el “tú”, devengo en el sentido propio del término “yo” y con ello “tú” para los otros. Así entran aquí juntos en juego lenguaje y diálogo, responsabilidad, sino y destino, tiempo y casualidad, lo incondicionado, pérdida y falta, y también logro.

3.2 Transparencia y clarificación

Surgen así de este *fundamentum inconcussum* respectivamente transparencia y clarificación. ¿De qué naturaleza son el surgimiento de esta transparencia y el de estas clarificaciones? Elucidemos esta cuestión recurriendo al término “destino”. Welte muestra en sus reflexiones en qué medida el encuentro pertenece al ser-sí-mismo, al ser-yo y al ser-tú, pero al encuentro no sólo pertenece el participar uno con otro en algo, sino también la constitución de un nosotros. (Welte, 2006a: 116) Este nosotros es constante, y lo es por el hecho de que acontece constantemente en el ir y venir del diálogo, de la confrontación de uno y otro. “Acontece una y otra vez y no deja de acontecer”. De ese modo se vuelve visible como “destinación” o “sino” (*Geschick*). El ser se muestra como “destino que se temporaliza” (Welte, 2006a: 116). De allí resulta que “quien verdaderamente puede encontrarse con otro, él comienza, en la medida en que lo hace, a tener destino; le es dado saber a lo largo de su marcha cómo llegó a ser destino para él encontrar este o aquel hombre, al punto que no puede imaginarse cómo hubiera sido todo si aquel diálogo no hubiera acontecido. Él siente que los preceptos del destino residen en los encadenamientos de los encuentros” (Welte, 2006a: 120). Lo que muestra el destino es aclarado en la medida en que aquí se trae a la luz la constitución del destino, es decir, el orden fundante que conduce a la comprensión del destino y que en él es experimentado. Estos procesos de constitución aquí emergentes son esencialmente ordenamientos fundacionales, y por cierto tanto de naturaleza ontológica como lingüística.

De la transparencia, poder clarificador y dinámica de tales reflexiones resultan posibilidades enteramente nuevas de iluminación de diferentes épocas históricas y una otra posibilidad del todo nueva, a saber, hacer plausible la consistencia, esto es, la mismidad de la fe a través de los giros de la historia. Precisamente en el ámbito de la cristología la actividad de Welte ha sido ejemplar, en cuanto puso de manifiesto y trabajó detalladamente las diferencias de lenguaje en el testimonio cristiano neotestamentario y en el lenguaje y el pensamiento de los padres de Nicea, a saber, se ocupó de precisar qué y cómo resulta constitutivo para el lenguaje niceno en tanto forma de pensar y de experimentar la realidad efectiva, de manera que de allí resulte la posibilidad de hablar de un nuevo modo de Jesucristo manteniéndose a la vez fiel a la identidad del testimonio del propio Cristo.

3.3 La plenitud interior o el nudo inexpresable

Desde su punto de partida, los fenómenos, que se muestran desde sí mismos y desde sí mismos se dejan ver, accede Bernhard Welte en todas sus reflexiones a la posibilidad de dirigir su pensamiento de modo no constrictivo al Dios que se revela en Jesucristo. ¿Cómo se explica esta posibilidad? Welte piensa respectivamente desde el ser, desde el “ser-ahí” en las figuras de “yo” y “tú” la fe en tanto el modo como pasa el ser, o lo hace desde el pensamiento filosófico, que “está caracterizado por referirse al ser o a la verdad o al ser verdadero de aquello que nos da que pensar” (Welte, 2008: 23). El ser se muestra desde sí mismo y en este pensamiento y filosofar se permite verlo desde sí mismo, no desde una cierta interpretación, no desde alguna otra cosa. Pero precisamente así el ser es ser que se temporaliza, ser y tiempo, tiempo y ser son anudados de manera indisoluble.

Al mismo tiempo acaece con ello la verdad, pues el hombre, como aquel para quien existe el ser, comprende repentinamente lo que es. Pero también al mismo tiempo le cabe al hombre –y precisamente en virtud de la apertura fundamental– la posibilidad de cerrarse a aquello que es; él tiene el poder de hacer honor a la verdad o de negarla. Puede seguir el rastro de lo salvífico que se le ilumina en el ser y que en el realizarse efectivo del ser lo alumbra, o puede, por el contrario, sujetarlo a una cosa cualquiera. Existiendo, él está efectivamente abierto a todo lo que toma parte de un modo u otro en el ser, es en el mundo y el mundo es ahí abierto para él. Tiene el poder de volcarse a todo lo que es en el mundo y así buscar y establecer el sentido del ser. En este acontecimiento uni- y multidimensional, en el esenciar verbal del ser, el hombre como “ser-ahí”, como aquel que es llamado por y en el ser, que es requerido para hacerse cargo de su deber con él, se abre al tiempo. Tú en tu ser sí mismo eres presencia de esta palabra, que me llama a mi deber incondicionado, y a la inversa. El lenguaje humano en su entera temporalidad no es sino el responder a esta palabra, y de allí resulta el compromiso que le corresponde al lenguaje de cara al tú.

Si se parangona con este breve párrafo que he titulado “la plenitud interna o el nudo inexpresable” la doctrina medieval de los trascendentales, entonces se pone de manifiesto que aquí son pensados en el proceso mismo de su realización efectiva los rasgos más comunes del ente (*communissima entis*), los cuales resultan traspasables de uno a otro (*convertibilia*) e impregnan todo ente en

tanto tal, es decir, aquellos rasgos que en el pensar del ser emergen como su plenitud interior y que en su unidad y peculiaridad a la vez son y acontecen como un nudo inexpresable (la expresión es de Juan de la Cruz). Ser, verdad, bien acaecen, acontecen, se temporalizan, son realizados y consumados. Y a este movimiento del ser en su plenitud interior le corresponde en cada caso su peculiar inicialidad, una apertura propia hacia una plenificación no condicionada por lo cósmico (*un-bedingte Erfüllung*), hacia un ser en totalidad y un ser salvífico, que una y otra vez resulta encubierto por la cotidianidad del existente, pero que el hombre, por su parte, tampoco puede apresar en el tiempo.

Desde esta óptica y en la medida en que es puesto a la luz el vuelco de la metafísica en pensar del ser, Dios ya no resulta pensado como *summun ens*, como *intellectus archetypus* y *veritas prima*, como *summum bonum*, como *summa potentia* y *causa prima* que se revela y que pone a funcionar la historia de la salvación. Historia e historia de la salvación, historia humana e historia divina son ahora pensadas de un modo diferente.

Welte se ha acercado de manera muy prudente y precavida y con frecuencia más de modo alusivo que declarativo a este nuevo lenguaje teológico que ahora se ha vuelto posible.

3.4 El pasaje a la fe cristiana y a la teología

Las elucidaciones fenomenológicas caracterizadas más arriba se refieren a la existencia humana en el mundo en sus trazos fundamentales y a las posibilidades en ellos implícitas de una existencia lograda o no lograda. Cuando Welte en este sentido caracteriza la existencia humana en su rasgo fundacional como "acción originaria", como fe, él habla de la fe constitutiva de la existencia. Se trata de aquel movimiento que constituye por antonomasia la existencia humana. Cuando Welte, en cambio, habla de la fe cristiana, la caracteriza igualmente como una fe constitutiva de la existencia, Pero habla también de una fe "expresa". La diferencia entre ambos modos de fe reside en el hecho de que en el segundo caso se trata de la fe que, resultante de la revelación de Dios en Jesucristo, es vivida y cumplida por los hombres a través de su respuesta a Jesús, el Cristo, a su anunciación, a su muerte y a los sucesos pascales. Es ésta una fe que tiene una historia, que es atestiguada por una serie de testimonios de fe y que ha llegado a ser conocida a lo largo de la historia por los cristianos en tanto

comunidad de fe. Es una fe positiva a la cual la teología, que se refiere a ella, pertenece esencialmente como ciencia de la fe, la cual estudia en profundidad el *intellectus fidei* y, de ese modo, da cuenta de la credibilidad de esta fe. En el primer caso, en cambio, se trata de una fe constitutiva de la existencia, de algo que es presupuesto por la existencia y por la realización de sus posibilidades. ¿Cómo configura Welte el tránsito de un tipo de fe a la otra, cómo determina las relaciones recíprocas en este tránsito? Si se observa el proceder de Welte en sus escritos, se advierte entonces un doble movimiento: 1. Él pone en juego la fe constitutiva de la existencia como un elemento inicial que clama por consumación, sin poder empero producirla. 2. A este extenderse hacia lo in-finito, hacia lo no recuperable por el pensamiento contraponen Welte –y esto es característico de su teología– el movimiento de la fe, que también resulta constitutiva de la existencia, pero que sale al encuentro del hombre como promesa en sus formas positivas de expresión histórica, las cuales llevan en sí claramente las huellas y las marcas de ese recorrido histórico. Ahora bien, del primer movimiento se sigue de modo inmediato el despliegue de una criteriología negativa, interna de la fe constitutiva de la existencia histórica. En este procedimiento acontece un proceso de clarificación de cómo por ejemplo la revelación en Jesucristo pueda en absoluto ser pensada, comprendida, de cómo esta palabra –revelación– extrañamente usada debe entenderse de modo propio. Se hace visible por qué no es abstruso hablar de una revelación de Dios en Jesucristo, y por cierto sobre la base de un análisis fenomenológico referido al ser sí mismo del hombre, al yo y al tú, al encuentro, al diálogo, etc. De tal modo se vuelve claro el “cómo”, precisamente cómo puede acontecer la revelación en Jesucristo, cómo esto es posible.

Si comparamos el movimiento de tránsito del hombre a la fe constitutiva de la existencia en los distintos escritos de Welte, entonces se pone en evidencia esencialmente siempre el mismo resultado, como nosotros aquí y con relación a la fe hemos procurado bosquejar. Si se piensa en este mismo tránsito, por ejemplo tal cual se lo encuentra delineado en la constitución de la fe del Primer Concilio Vaticano, entonces se ve claramente que este “cómo” propiamente sólo aparece mediado de modo externo: se hace referencia así a milagros, profecías, maravillas morales y a la obra sobrenatural del espíritu santo. No obstante vistas las cosas desde el lado opuesto perfectamente puede decirse que Welte con la clarificación del “cómo” de ningún modo deja de lado ni reduce a una

explicación natural ni el carácter de don de la revelación de Dios, que no puede derivarse de ninguna otra cosa, ni el misterio incomprensible para el pensamiento del Dios que se comunica, sino que, desde una óptica fenomenológica, los vuelve plausibles y deja que aparezcan de modo creíble.

Si volvemos ahora nuestra atención sobre el otro movimiento, que hemos mencionado más arriba, el movimiento en dirección al hombre de la fe constitutiva de la existencia en su figura histórica, la cual proviene de una reflexión fenomenológica acerca de su existencia, entonces se siguen dos resultados completamente diferentes pero inseparables: un primer resultado, que se produce en el asentimiento a la fe constitutiva de la existencia, es la profundización de la comprensión de la fe en que el hombre, gracias a la fe en la revelación de Dios en Jesucristo, se puede, por así decir, encontrar enteramente a sí mismo en todas sus conductas libres y cotidianas y puede llegar a identificarse con sus propias dotes y raíces. Él llega a encontrarse a sí mismo incluso, por así decir, dentro de su propia inicialidad, y comenzar allí con su consumación. Tal cosa se muestra en los grandes, en los sobresalientes testigos de la fe. Al mismo tiempo surge como resultado de una fe así afirmada otro modo de hablar de la fe, surgen nuevas posibilidades de decir y de dar testimonio de aquello en lo que se cree y de cómo se cree; y se vuelve posible decir cómo y por qué antes se hablaba de otra manera que hoy, y cómo puede expresarse en esos lenguajes y conceptualidades diferentes la misma fe una.

Conclusión: ¿qué significa actualmente la obra filosófica de Bernhard Welte para la teología?

Intentaremos en el final de este escueto bosquejo responder a la cuestión que plantea el subtítulo de este trabajo y que se refiere a la significación de la obra filosófica y del pensamiento de Bernhard Welte para la teología. Se vuelve necesaria una primera respuesta: desde el comienzo de su actividad pública como académico Welte se ha referido siempre a la crisis de la fe en la sociedad moderna y ha retomado esta problemática una y otra vez en los años siguientes. Él ha diagnosticado la disociación del pensamiento teológico de la racionalidad imperante en la sociedad moderna –y ligado con ello el alejamiento de la anunciación de la fe de la conciencia filosófica moderna– y se ha referido al proceso subterráneo de pérdida de fe de los cristianos, que cada vez ven menos a la fe como la fuerza que da

forma a sus vidas. Precisamente Welte ha respondido de un modo sobresaliente al primer y fundamental desafío encontrando un acceso al pensamiento moderno a través de la óptica fenomenológica de Martin Heidegger. A pesar de todas las discusiones en torno a Heidegger y –quisiera resaltar esto– de mi alta valoración de una serie de trabajos filosóficos posteriores a Heidegger, tengo para mí que la posición de Heidegger, su análisis de los fenómenos y su determinación de la fenomenología tienen un carácter epocal y permiten comprender el tiempo actual –incluso la así llamada postmodernidad. En la medida en que Welte ha comenzado a dirigir su pensamiento hacia la teología desde esta posición ha logrado abrir no sólo para sí y para la generación de sus oyentes nuevos caminos respecto de credibilidad de la teología. Según mi parecer él nos ha dejado pautas decisivas, las cuales para la situación actual de la teología aún siguen siendo determinantes⁸.

No puede discutirse que respecto de esta cuestión aún hay mucho por pensar, mucho por continuar desarrollando. Tanto más cuanto la racionalidad científico-técnica se ha radicalizado en una medida inédita a la vez que se ha dinamizado en virtud de su eficiencia.

Bernhard Welte con sus aportes teológicos a la cuestión de Dios, a la cristología, a la eclesiología, los cuales provienen de este pensamiento filosófico referido, ha puesto ante nosotros de una manera ejemplar y modélica nuevos modos de decir y pensar el secreto de Dios, que recogen pero a la vez profundizan la tradición; él ha abierto nuevas vías en la cristología. Lo mismo vale según mi parecer para la concepción fundamental de la eclesiología. Si se compara con ella por ejemplo declaraciones públicas, numerosos textos de oración, pero también documentos canónicos o incluso problemas, como los que se plantean actualmente con la Hermandad Pía, entonces se advierte claramente la tarea descomunal que se le impone hoy día a la teología. Por otra parte se muestra precisamente en el trato con trabajos teológicos de orientación sistemática cuán difícil es brindar de forma clara, comprensible para los demás y comunicable los nuevos accesos teológicos al misterio de Dios; un arte en el que Bernhard Welte era seguramente un maestro.

⁸ Si se cotejan conjuntamente por ejemplo las *Meditaciones* de Descartes, el abordaje kantiano en la *Crítica de la razón pura*, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el concepto de Husserl de fenomenología, por un lado, y *Ser y tiempo* de Heidegger y la recepción de Welte de la analítica del *Dasein*, se pone en evidencia con toda claridad el vuelco fundamental que ocurre con Heidegger, pero también cómo Emmanuel Levinas y otros pensadores se hallan inscritos en esta tradición.

Si se lo pone a Bernhard Welte al lado, por ejemplo, de Karl Rahner, Urs von Balthasar, Henri de Lubac o Yves Congar, se advierte que estos grandes teólogos contemporáneos han cultivado campos teológicos mucho más extensos que Bernhard Welte. La significatividad de la influencia de aquellos en el desarrollo teológico de la modernidad apenas ha podido ser valorada suficientemente. Sin embargo según mi parecer, en comparación con estos grandes teólogos Welte ha alcanzado, en lo que a cuestiones relativas a los fundamentos de la fe concierne, logros aún más grandes por ser más fundamentales. Por ello sin lugar a dudas es él dentro de este grupo el “teólogo fundamental”.

(Traducción del alemán de Ángel E. Garrido-Maturano)

Referencias

- Jaspers, K. (1932), *Philosophie*, Berlin
Jaspers, K. (1938), *Filosofía de la existencia*, Berlin/Leipzig
Heidegger, M. (1953), *Ser y tiempo*, Tübingen
Heidegger, M. (1960), *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M.
Heidegger, M. (1995), “Introducción a la fenomenología de la religión”, en: M. Heidegger, M., *Gesamtausgabe Bd. 60*, Frankfurt a. M., 31-55
Welte, B. (1949), “Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie”, en: *Symposion*, Vol. 2, 1-190
Welte, B. (2006a), “Determinación und Freiheit”, en: *Gesammelte Schriften I/1 Person*, introducido y revisado por Stephanie Bohlen, Freiburg, 17-95
Welte, B. (2006b), “Die Person als das Un-begreifliche”, en: *Gesammelte Schriften I/1*, 96-139, aquí: 98.
Welte, B. (2006c), *Hermeneutik des Christlichen*, ed. por Bernhard Casper, en: *Gesammelte Schriften IV/1*, Freiburg, 2006, 197-229.
Welte, B. (2008), *Religionsphilosophie*, en: *Gesammelte Schriften III/1*, Freiburg,

RESUMEN

En el presente escrito se reflexiona sobre la significación de la obra propiamente filosófica de Bernhard Welte para la teología actual. Welte inscribió su trabajo de habilitación en la asignatura teología fundamental. En él busca alcanzar una nueva determinación del lugar de la teología a través de una actualización histórica de sus fundamentos filosóficos. Con su obra, Bernhard Welte logra ofrecer un renovado alumbramiento de la fe cristiana para el hombre moderno, a la vez que se muestra esencialmente como teólogo fundamental.

Palabras clave: Teología fundamental, filosofía de la religión, Bernhard Welte

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel wird über die Bedeutung reflektiert, die der spezifisch philosophischen Arbeit Bernhard Weltes für die zeitgenössische Theologie zukommt. Welte schrieb seine Habilitationsschrift in das Fach Fundamentaltheologie ein. Mit dieser Arbeit unternahm er ausgehend von einer historischen Aktualisierung ihrer philosophischen Grundlagen den Versuch einer Neubestimmung des Ortes der Theologie. Bernhard Welte gelang es mit seinem Werk, den christlichen Glauben für den modernen Menschen neu zu beleuchten; gleichzeitig erweist er sich wesentlich als Fundamentaltheologe.

Stichwörter: Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie, Bernhard Welte

ABSTRACT

In the present paper the author reflects on the significance of Bernhard Welte's philosophical work for current theology. Welte inscribed his postdoctoral thesis in the fundamental theology course. He sought to achieve a new determination of the place of theology through a historical renewal of its philosophical foundations. With his work, Bernhard Welte offered a rebirth to the Christian faith for modern man, while he showed himself as an essential fundamental theologian.

Keywords: fundamental theology, philosophy of religion, Bernhard Welte

**LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN
DE BERNHARD WELTE: SU HERENCIA Y MANDATO
PARA LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

**Diálogo con la propuesta fenomenológica
de Jean-Luc Marion**

Juan Carlos Scannone S.I.

Con ocasión de los 40 años del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán (ICALA), deseo reflexionar acerca de la herencia del pensamiento fenomenológico de Bernhard Welte, y del mandato que de ella surge para los filósofos y profesores de filosofía de América Latina. Pues el seguimiento por el mismo camino de pensamiento es una de las mejores maneras de honrar a un pensador.

Elegí conscientemente para mi escrito las dos palabras “herencia y mandato”, usadas por uno de los más destacados discípulos de Welte, a saber, Klaus Hemmerle, en un importante artículo acerca de su maestro (Hemmerle, 1987b); no sólo porque ambas corresponden objetivamente a la tarea que ahora emprendo, sino porque le agradezco a Hemmerle enriquecedoras aportaciones para mi propia interpretación de Welte.

¿Por qué, para interpretar a Welte, deseo hacerlo en diálogo con la propuesta de Marion? Me mueven a ello varias razones: porque ambos elaboran una fenomenología verdaderamente *filosófica* de la religión, la vinculan explícitamente con la *Revelación* cristiana, aunque preservándole su carácter estrictamente filosófico, y ambos no solamente atienden al hecho de que los fenómenos *están siendo dados*, sino también al acontecer de su *donarse originario*. Pues los dos reconocen fenomenológicamente la relación explícita a un *llamado* inicialmente dado, que por esencia desafía al hombre y lo constituye como *respuesta responsable*. Y estimo que tales reflexiones son importantes para el acceso filosófico a la religión en América Latina hoy.

¿Cómo me vino por primera vez la idea de un diálogo entre ambas perspectivas fenomenológicas? Cuando, en 2003, durante el Congreso sobre Welte, escuché la contribución de Heinz-Jürgen Görtz sobre la fenomenología de Welte “hacia la fe” y “desde la fe” (Görtz, 2004), a partir de su interpretación por Klaus Hemmerle, me di cuenta del asombroso paralelo con sugerencias de Marion en sus obras *Étant donné (Siendo dado)* y *De surcroît (Por añadidura)*, así como en artículos suyos sobre el papel de la fenomenología en la teología. (Marion, 2005, 2001, 1989, 1993) Más tarde, cuando se publicó dicho Congreso, pude leer el trabajo de Stephan Loos, quien compara explícitamente las fenomenologías de la religión de Welte y Marion. (Loos, 2004) Aunque no estoy de acuerdo con la afirmación del autor sobre la perspectiva prevalentemente teológica de ambos fenomenólogos, con todo me saltó a la vista que vale la pena compararlos, a fin de aprender mucho no sólo sobre cada uno de ellos y la fenomenología misma, sino también para el empleo *metodológico* de ésta en la filosofía de la religión y la teología sistemática. Además, dicha confrontación permite determinar más certeramente la aportación *específica* de Welte al pensamiento filosófico (y teológico) latinoamericano(s).

A continuación trataré primeramente de la herencia y el mandato de Welte para la filosofía de nuestro Subcontinente, según lo percibí en base a distintos testimonios de ex-becarios y ex-discípulos suyos latinoamericanos que estudiaron con él filosofía, permitiéndome entonces mi propio testimonio como uno más de ellos. Luego, la parte más larga de mi trabajo estará dedicada a las tareas que se le proponen a la filosofía latinoamericana, si ella quiere ser fiel a la herencia de Welte. En ese contexto compararé su pensamiento fenomenológico con la “fenomenología de la donación” de Marion, para indicar mejor cómo, con Welte y aún más allá, podemos elaborar en América Latina una fenomenología filosófica de la religión y, eventualmente, emplear la fenomenología para una teología sistemática.

1. Testimonios escogidos sobre la significación de Welte para una filosofía latinoamericana

Gracias a un cuestionario que envié a ex-becarios y antiguos discípulos latinoamericanos de Welte, que habían estudiado filosofía con él, pude recoger una serie de testimonios sobre su influjo directo o indirecto en América Latina. Los voy a ordenar en tres partes, a saber, en primer lugar aquellos que se refieren a su persona, en un segundo

paso, los que se relacionan con su pensamiento, y en el tercero, los que informan sobre el Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán.

Todos los testimonios recogidos enfatizan la fuerte impresión que su personalidad causaba en sus estudiantes y discípulos. Lo veían como un modelo de humanismo cristiano y de sabiduría filosófica e integralmente humana. Dos de ellos coinciden en denominarlo un *gentleman*, un caballero cristiano. Otros hablan de su carácter amigable y humano, humilde y acogedor, del testimonio de su fe cristiana, y de la esperanza como su temple de ánimo fundamental, que irradiaba confianza en el sentido de la vida y la trascendencia, así como amor a la vida. Tales actitudes básicas determinaban pragmáticamente su filosofar, y -de modo casi imperceptible- se transferían a sus interlocutores y los contagiaban.

Además, numerosos testimonios acentúan su profundo respeto por las diferencias de personas, modos de pensar, filosofías, culturas, así como la tensión pacífica de su pensamiento y corazón entre su compromiso por los hombres concretos, la sociedad, la historia, por un lado, y por otro, su apertura hacia la trascendencia del misterio de Dios.

Tal actitud humana integral se reflejaba tanto en el contenido como en el método de su filosofía. A ésta la concebía como la búsqueda honesta del sentido último y el libre reconocimiento de su manifestación. De ahí que tal búsqueda dio origen a un pensamiento fenomenológico y testimonial, que sobre todo se confrontaba con situaciones y cuestiones límite. Su respeto por los otros se convirtió en método de exégesis crítica no sólo de las grandes figuras de la historia de la filosofía, sino también de otras culturas, que fueron interpretadas por él en forma honesta, dialogal, desde dentro de sí mismas y con cordial simpatía. Su disposición de ánimo con respecto a los pueblos extraños y sus modos de pensar no fue de ningún modo paternalista, sino dialógica, en un reconocimiento sincero y simétrico. Aquí estamos tocando -en mi opinión- su herencia y mandato para todo filosofar, en especial, para el latinoamericano, es decir, su actitud integral, como hombre y como cristiano, convertida en *método* de pensar fenomenológico y de interpretación crítica respetuosa de la historia de la filosofía.

Tal proceder metodológico -descrito brevemente más arriba- converge con los contenidos que filósofos latinoamericanos recibieron de Welte, ante todo, de su filosofía de la religión. Entre ellos deseo nombrar: un planteamiento de la cuestión de Dios adaptado a nuestro tiempo, una interpretación fiel de Heidegger hecha desde el punto de vista cristiano (pues Welte fue uno de los más importantes representantes de la así llamada "escuela heideggeriana católica"), una lectura actualizada de Tomás de Aquino y de otros autores

clásicos y cristianos, un agudo sentido para lo humano, lo ético y lo social, especialmente en referencia a la actual situación latinoamericana, así como también un sentido de lo histórico, lo concreto y lo intercultural, que solía vincular sin dificultad con cuestiones altamente especulativas. Conforme a lo dicho, uno de sus discípulos latinoamericanos afirma que Welte siempre acentuaba el dinámico “acontece”, más que un estático mero “es”.

Yo mismo viví una muestra de su apertura a lo concreto histórico y a la interculturalidad simétrica. Pues, después de que, por invitación de Peter Hünermann, había yo formado en Buenos Aires uno de los “equipos de investigación sobre filosofía de la religión” promovidos por la Fundación Fritz Thyssen, recibí en 1977 una beca del DAAD para investigar con Welte, aquí en Friburgo, la cuestión: “Religión, lenguaje y sabiduría popular”. Entonces me contó la fuerte impresión que él había recibido de sus visitas en América Latina, especialmente en el Perú, cuando entró en contacto con nuestra cultura popular, en especial, la de nuestros pueblos originarios. Y que, después, había comenzado a coleccionar testimonios de la cultura popular de la Selva Negra, entre los cuales algunos tenían aparentemente un origen precristiano. También me aconsejó la lectura de un libro titulado *Génesis negro*,¹ dedicado a mitos y símbolos de culturas africanas, a fin de que yo, en un ejemplo de sabiduría popular, aprendiera cómo pueden ser de utilidad para la reflexión filosófica. Aún más, me pidió que tuviera una conversación filosófica con los integrantes del Seminario de “folklore religioso” de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, a fin de mostrarles cómo -más allá de la mera recolección de material folklórico- es posible una verdadera reflexión teológica o de filosofía de la religión a partir del mismo. Recuerdo que tuve en dicho Seminario una breve exposición acerca del rito del *Tinkunaco* (encuentro), que celebra el encuentro conflictivo entre las culturas hispánica e indígena en La Rioja (Noroeste argentino), y traté de interpretarlo filosóficamente, en el marco de una filosofía de la liberación.²

En relación con el ICALA, deseo recordar que Welte, en 1967, tuvo una serie de conferencias en Argentina y Chile. Había sido movido a ello por el actual Monseñor Prof. Héctor D. Mandrioni, que había hecho investigaciones filosóficas con él en Friburgo, y que deseaba que su sabiduría humana y su filosofía de la religión fueran también

¹ Se trataba de la traducción alemana: *Schwarze Genesis*, Freiburg, 1970, de la obra de E. Griaule, *Dieu de l'eau* 2. ed., París, 1966.

² Más tarde redacté y publiqué esas reflexiones, desde una perspectiva teológica, como apéndice del artículo: “Theologie und Volksweisheit in Lateinamerika” (Scannone, 1980). En castellano apareció -con el título: “El Niño Jesús Alcalde: una ‘teología política’ en símbolos” (Scannone, 1990: 239-243, apéndice al cap. 12).

conocidas en América Latina. La experiencia positiva que tuvo Welte de jóvenes latinoamericanos dedicados a la filosofía, lo movió a fundar el ICALA. Monseñor Emil Stehle, quien entonces era el Director de ADVENIAT y había sido discípulo de Welte en Friburgo, contó una vez cómo había aceptado enseguida la propuesta de su antiguo maestro, de que Adveniat apoyara a ICALA, dada la alta estima que tenía de él.

2. Permanecer fieles en América Latina a la herencia y al mandato de Welte, aún más allá del mismo

Cuando este año compuse el artículo “Filosofía de la religión en América Latina”, que estaba por salir publicado en una enciclopedia filosófica latinoamericana editada por Enrique Dussel (México, Argentina), Eduardo Mendieta (Estados Unidos) y Carmen Bohórquez (Venezuela) (Scannone, 2009a) pude observar lo siguiente: 1) que los temas “Dios” y “religión” habían acompañado desde siempre la prehistoria y la historia del pensamiento y la filosofía latinoamericanos; 2) pero que, por otro lado, la filosofía de la religión ha sido poco desarrollada entre nosotros; 3) que no pocos de los autores que en los últimos tiempos se dedicaron a cuestiones de esa disciplina (entre otros: Ismael Quiles, Ignacio Ellacuría, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Roberto Walton, Carlos Cullen, Enzo Solari, Ángel Garrido, José Daniel López, los integrantes del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, yo mismo) habían sido influidos por la fenomenología y la hermenéutica europeas (v.g. por Husserl, Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Henry, Marion, Zubiri), aunque sigan caminos propios de pensamiento; 4) que algunos de ellos aseguran que el fenomenológico debe ser *el* método de una fenomenología de la religión en América Latina hoy, (Solari, 2004 y 5) que, en ese contexto, la de Welte no cobró todavía la importancia que merece por la riqueza de sus aportaciones y por el estrecho contacto que él tuvo con nuestro Continente.

Como ya lo dije, iré comparando su contribución con la de Marion, a fin de exponer más precisamente las tareas que Welte propone actualmente al pensamiento filosófico latinoamericano. Ante todo quiero enfatizar que para ambos vale plenamente la actitud fenomenológica fundamental de Heidegger, a saber: “dejar ver desde sí mismo lo que se

muestra, así como se muestra desde sí" (Heidegger, 1927, párr. 7; 34).³

2.1 Primera aportación: el *método* de la filosofía de la religión

Más arriba informé que algunos pensadores latinoamericanos piensan que el método fenomenológico es el más apropiado para la filosofía de la religión en América Latina, porque nuestra cultura prefiere la experiencia a la mera especulación, y está más cercana a la vida y a la praxis que a una pura teoría. Sin embargo, si aquella desea ser auténticamente filosófica, debe abordar la experiencia no solamente en forma descriptiva, sino que debe haber pasado por la reducción fenomenológica.

Por eso mismo pienso que uno de los legados de Welte para la filosofía latinoamericana de la religión es su *método*, al mismo tiempo auténticamente fenomenológico y filosófico, y aun relevante para la teología. Pues, aunque Welte aprecia la fenomenología descriptiva y/o histórica de la religión de autores como Rudolf Otto, Gerardus van der Leuw o Mircea Eliade -incluso la fenomenología de la religión filosófica de Max Scheler- (Welte, 1965a: 317, 303),⁴ con todo la supera, en cuanto los autores mencionados tratan la religión más bien categorialmente, como si ella fuera meramente óptica y regional, sin poseer una dimensión ontológica, trascendental y universalmente válida y obligante. Por lo contrario, la religión tiene para Welte un carácter supracategorial y ontológico, de modo que el método fenomenológico se muestra, en su empleo por la filosofía de la religión, como verdaderamente filosófico. En este último sentido puede ser comparado con Marion, porque la fenomenología es para ambos -como lo era para Husserl- genuina *filosofía primera* (Welte, 1965a: 265s., 316; 1966; Marion, 2001, cap. 1), en cuanto pregunta por el principio originario y por la esencia de la religión como religión, de modo que ella no sea sólo una dimensión de lo esencialmente humano, sino también tenga que ver con el origen más originario del ser y del sentido. Con todo, ahí mismo se separan los caminos de ambos fenomenólogos, porque Welte interpreta *ontológicamente* (Welte, 1965a: caps. 13, 16) ese origen y primer principio, mientras que Marion pretende ir *más allá del ser* hasta el *darse* más originario. (Marion, 1982; 1989: cap. 6; 2004)

³ Welte cita ese texto, v.g. en: *Religionsphilosophie* (Welte, 1979b: 14), y en (Welte, 1965b: 265). A su vez, Marion se refiere al mismo texto de Heidegger (Marion: 2005: 309s.).

⁴ Ver la observación crítica de Bernhard Casper sobre la fenomenología descriptiva de la religión (Casper, 2002: 33s.). En cambio, Richard Schäffler parece ser de otra opinión (Schäffler, 1983: 105ss.).

Con todo: ¿no es el ser el don primerísimo de ese darse? Tales cuestiones deberían preocupar intensivamente a la actual filosofía de la religión en general, particularmente, a la latinoamericana.

Además, ambos fenomenólogos emplean -como Heidegger- la metáfora fundamental del llamado *al* y a cada hombre, de modo que éste sea concebido como respuesta -“*répons*” (responsorio) más que respuesta (“*réponse*”), según Marion- a la palabra originaria. Tal llamado es diferentemente interpretado como llamado (o reivindicación: *Anspruch*) del ser (Heidegger), de lo Santo como Santo (Welte) o como anónimo (Marion, 2005: párr. 28, 29; 1989: cap. 6; Heidegger, 1976a; Welte, 1965a: 333s.),⁵ aunque en éste se lo puede interpretar hermenéuticamente como llamado de Dios. (Scannone, 2005a)

Marion, siguiendo a Lévinas da vuelta la intencionalidad husserliana en una especie de *contra-intencionalidad*, a fin de que el sujeto trascendental pierda su privilegio en relación con la donación (*Gegebenheit*: el hecho de estar siendo dado). De ese modo el sujeto ya no es más *constituyente*, sino que es (co-)donado (*adonné*) con el fenómeno como don -según Marion-; o es considerado como *sujeto-a (l otro)* y no más como *sujeto-de lo otro*, de acuerdo con Lévinas.⁶

Por su parte Welte, aunque aparentemente no es tan radical como Marion en la superación de la fenomenología trascendental mediante una *tercera* reducción a la pura donación, sin embargo sigue a Heidegger tanto en la que Marion llama *segunda* reducción, a saber, la existencial-ontológica, como en la inflexión (*Kehre*) del pensar fenomenológico, giro desde el sujeto trascendental al ser como don y al *Ereignis* (evento) que acontece.⁷ Con todo, permanece abierta la pregunta acerca de cuál de esas dos reducciones es fenomenológicamente más originaria. Más abajo volveré a tratar sobre este punto.

Pero, en cualquier caso, esos planteos coinciden con el deseable y parcialmente ya incoado *viraje* de la cultura y del pensamiento filosófico latinoamericanos, que están en vías de superar una *modernidad dependiente* (Enrique Dussel) en búsqueda de una modernización nueva, según sus caminos propios.

Marion y Welte coinciden en relación con el uso del método fenomenológico no sólo por la filosofía de la religión, sino también por la teología cristiana, aunque con matices diferentes, que trataré más adelante. Según Hemmerle, Welte practica la fenomenología no sólo

⁵ Para Lévinas, el llamado proviene del otro (hombre) (Lévinas, 1961).

⁶ Acerca del *adonné* (Marion, 2005: libro 5). Lévinas habla sobre el “*sujet à*” (Lévinas, 1974).

⁷ Por ejemplo (Welte, 1965: 322ss). Es obvio que, para Marion, la reducción trascendental husserliana es la *primera* de las tres reducciones (Marion, 1989).

“*hacia* la fe”, sino también “*desde* la fe”. Por su lado, Marion afirma que la fenomenología puede y debe ser un *relevo* de la “metafísica” (entre comillas, en un sentido peyorativo) para la teología.⁸ En relación con ello, estimo que los pensadores latinoamericanos que se sirven de la fenomenología para pensar más hondamente la fe cristiana, pueden aprender mucho de las contribuciones fenomenológicas de Welte tanto para la teología fundamental como para la dogmática.

Según mi opinión, el uso de la fenomenología por las disciplinas sistemáticas de la teología tiene un futuro promisorio en América Latina, porque corresponde mejor a la sensibilidad y la experiencia religiosas latinoamericanas. Así es como, sin perder la racionalidad crítica moderna, la teología puede recobrar una *ingenuidad* segunda y post-crítica (Ricoeur), más cercana tanto a nuestra piedad popular como a nuestras exigencias pastorales.

Para ese empleo de la fenomenología por la teología, el arriba mencionado joven pensador argentino José Daniel López S.I. propone una última *reducción teológica* (López, 2008),⁹ que deja estar a cada una de las anteriores en su nivel respectivo correspondiente (niveles filosóficos), pero va más allá, hacia lo más originario, primero y último. Estimo que una tal reducción es posible y aconsejable, porque para el teólogo la fe es la fuente más originaria del sentido para todo, incluyendo el sentido último del mismo ser.

2.2 Segunda contribución: “tomar en serio al tiempo y al otro”

Para Franz Rosenzweig, el “nuevo pensamiento” se caracteriza en que toma en serio al tiempo y necesita del otro, porque es un pensar hablante, *dialogante*.¹⁰ Por consiguiente, la fenomenología de Welte puede ser considerada “nuevo pensamiento”, en el sentido de Rosenzweig, porque valora fuertemente pensar el tiempo, la historicidad y la historia concreta, así como el amor y las relaciones éticas con el prójimo, pues recurre siempre a los fenómenos humanos intersubjetivos, cada vez que quiere afirmar sin dudas el sentido de la vida en su totalidad. (Welte, 1980: cap. 7; 1979: cap. 2., párr. 8, 127ss.). Y, como su maestro Heidegger, tiene continuamente una aguda sensibilidad para lo histórico. En ambos casos se trata de

⁸ Ver, por ejemplo, las obras citadas de Hemmerle y de Marion.

⁹ En su prólogo, intento interpretar la “reducción teológica” según la comprende el autor (López, 2008: 16ss.).

¹⁰ Rosenzweig dice literalmente: “la diferencia entre el viejo y el nuevo...pensamiento consiste...en necesitar del otro y, lo que es lo mismo, tomar en serio al tiempo” (Rosenzweig, 1984b: 151s.; 1976b).

importantes legados de Welte para una filosofía latinoamericana, que concuerdan muy bien con nuestra propia tradición de pensamiento.

Por su parte, Marion considera *todos* los fenómenos como *acontecimientos* (Marion, 2005: párr. 17) imprevistos, y a los fenómenos *históricos*, aun los cotidianos -como son, respectivamente, la batalla de Waterloo o una conferencia ordinaria en el Instituto Católico de París-, como fenómenos *saturados*. (Marion, 2005: 318s.; 2001: cap. 2; Scannone, 2005b). En éstos la intuición dada desborda la intención previa y satura cualquier horizonte anterior. Por ello esos fenómenos son objeto de una hermenéutica inagotable. Sin embargo, Marion enfatiza mucho menos que Welte la importancia filosófica -aun para una filosofía de la religión- de la historia concreta.

Por lo contrario, valora fuertemente -bajo el influjo decisivo de Lévinas- el rostro del otro hombre, al cual denomina: *ícono*. (Marion, 2005: 323-325; 2001: cap. 5). Pues para él se trata de un fenómeno saturado privilegiado, que condensa en uno los caracteres de los otros, a saber, el *acontecimiento*, la *obra de arte* y la *carne*, y prepara una mejor intelección del fenómeno doblemente saturado de la Revelación religiosa. Por lo tanto, ambos filósofos -Marion y Welte- coinciden en el lugar que ocupa *el otro* en la filosofía. En cambio, el *lenguaje* es para Welte una importante materia de reflexión, pero no lo es tanto para Marion. (Welte, 1966, párr. 15; 1979: párr. 14).¹¹

2.3 Otra tarea para el pensar: la pregunta originaria por el ser

Más arriba sugerí que Welte supera la fenomenología puramente descriptiva y regional de la religión, porque él concibe *ontológicamente* el principio de la religión, la donación originaria de Dios y, por consiguiente, la fenomenología de la religión. Pues el *esse tantum* -pensado tomásicamente- *non est sub aliquo genere* (Welte, 1965a: 328; etc.) sino que se da como un misterio trascendente y sobrecategorial, que es *santo -tremens et fascinans-* para la razón en cuanto tal. La razón es atraída por ese misterio hacia él, gracias a la cuestionabilidad de todo ente en cuanto ente y en su totalidad, y al asombro consiguiente; pero ella no puede ni atraparlo ni comprenderlo, sino que solamente puede recibir con reverencia su don del ser, del sentido, la verdad y el bien, como su salvación propia en cuanto razón. En consecuencia Welte hace una relectura ontológica de las "cinco vías" de Tomás de Aquino, y al final de cada una puede decir, como

¹¹ A pesar de lo dicho por mí en el texto, Marion trata de la teología negativa y del nombrar a Dios. (Marion: 2001: cap. 6)

conclusión: “et hoc omnes intelligunt Deum” (Welte, 1965a: 318ss.; 1978).¹²

Precisamente allí se descubre otra tarea encomendada al pensamiento filosófico latinoamericano por Welte, a saber, que vincule estrechamente la pregunta por el ser con las cuestiones de Dios y la religión, a pesar de quienes hoy anhelan “un Dios [en cuanto Amor] *sin el ser*” (Marion) o “un Dios *no contaminado por el ser*” (Lévinas).¹³ O, quizás gracias a ese mismo desafío, actualmente se está en posición de pensar con mayor profundidad no sólo a Dios, sino también al ser. Pues “el amor no es lo absoluto más allá del ser, sino la profundidad y la altura, la anchura y la largura del ser mismo”, como lo afirma Hans Urs von Balthasar. (von Balthasar, 1963: 96; 1988: 152)¹⁴

Por consiguiente, es posible comprender diferentemente la tercera reducción de Marion -a la pura donación- en su relación con la segunda, la existencial-ontológica. Pues en aquella se trata tanto de la donación (*Gegebenheit*) de los fenómenos que se dan, como también la de todos los entes (que están siendo dados) y la del mismo ser como dones originarios, eventualmente en tanto que fenómenos saturados. Por lo cual la interrelación entre las tres reducciones y de éstas con la actitud natural no ha de ser pensada como una *mera* superación, sino como un *mantener superador*,¹⁵ según lo plantea recientemente -articulando todos los momentos- el joven filósofo argentino José Daniel López. (López, 2008, n. 19: 45-59)¹⁶

Tal recomposición del método fenomenológico permite la aceptación de la tercera reducción sin renunciar a las aportaciones de las dos anteriores, es decir, ni a la ontológica de la segunda con respecto a la primera, ni a la cuidadosa atención al sentido de ésta

¹² Las “cinco vías” se encuentran en la *Summa Theologica* I. Pars, q. 2, a. 3.

¹³ Aludo al título de la obra, ya citada, de Marion: *Dieu sans l'être*, y, respectivamente, la frase arriba mencionada de Lévinas: “...un Dieu non contaminé par l'être” (Lévinas, 1974: X).

¹⁴ Lorenz Bruno Puntel trata de la pregunta por el ser y por Dios en su radicalidad, contraponiéndose a Lévinas y Marion, en su obra -que está por ser traducida al castellano- *Sein und Gott* (Puntel: 2010). Como Puntel es brasileño de nacimiento, se puede decir que la controversia arriba mencionada ya ha suscitado respuestas creativas del pensamiento especulativo latinoamericano.

¹⁵ La expresión es mía e intenta traducir la formulación -también propia- en alemán: “*aufhebende Beibehaltung*”, dando a “*aufheben*” no tanto el sentido hegeliano, sino el que Lonergan atribuye a Karl Rahner (Lonergan, 1963), donde cita a K. Rahner: *Hörer des Wortes* (Rahner, 1963: 40).

¹⁶ La *articulación* de todos los momentos, según López, se inspira -aunque no solamente- en las reflexiones metodológicas de Emilio Brito sobre la articulación de las cuatro semanas de los Ejercicios ignacianos (Brito, 1992: 265-279). Ver también (Scannone, 2007).

con respecto a la actitud natural. Aún más, ésta misma -a diferencia con el proceder de Husserl- cobra una importancia metodológica propia, pues precisamente en ese plano operan las ciencias descriptivas de la religión, inclusive la *fenomenología descriptiva* de la religión.

Por su lado, Marion mismo *supone* e *incluye* de algún modo la reducción existencial-ontológica heideggeriana, al mismo tiempo que intenta superarla. (Marion, 1989: cap. 6; considerar esta cita en su relación con los caps. 4 y 5). Tal interpretación de la tercera reducción en *ÉD* es confirmada por el lugar que esta obra ocupa dentro de la *Trilogía*,¹⁷ es decir, entre *RD* -que distingue y vincula entre sí las tres reducciones- y *DS*, que trata en forma detallada, uno por uno, los diferentes tipos de fenómenos saturados.

Además, aunque Dios, como dador de esos dones del ser y de los entes no pueda ser alcanzado *inmediatamente* por la fenomenología, con todo puede ser encontrado filosóficamente por una *hermenéutica analógica* de dichas donaciones -racionalmente fundada- y/o por la reflexión metafísica. De ese modo puede ser nombrado *analógicamente: Ipsum Esse* en persona. Pues el proceso dialéctico de la analogía del ser respeta el Misterio Santo en cuanto Misterio y en cuanto santo, aunque permite pensarlo y decirlo, ya que la analogía pasa por la negación del *modus significandi* humano (abstractivo y predicativo) y, más allá de la negación, se abre a la *eminentia*.¹⁸ Esta última posee no solamente un momento semántico, sino también uno pragmático: el de la entrega silenciosa de sí al Misterio Santo.¹⁹

2.4 El viraje de la perspectiva trascendental y la comprensión del ser como precomprensión

Heidegger produjo la inflexión del punto de vista trascendental, en cuanto superó al sujeto trascendental y concibió entonces al hombre como el *ahí* del ser en cuanto don. Pues bien, ese paso hacia atrás -hacia el origen primero-, y ese giro del pensar fueron aceptados positivamente por la filosofía latinoamericana, porque nuestro Subcontinente, sin renunciar a la modernización, desea superar la modernidad entendida como tiempo de dependencia y de voluntad de

¹⁷ Marion llama *Trilogía* al conjunto ordenado de esas tres obras (Marion, 2001: X).

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q. 13, en especial: a. 1-6; id. *De Potentia* q. 7, a. 5, ad 2. La expresión "hermenéutica analógica" es usada por Mauricio Beuchot O.P. y su escuela (Beuchot, 1997).

¹⁹ Sobre el momento pragmático de la *eminentia* (Marion, 2001: 162ss.; Scannone, 2005: cap. 7, esp. 211ss.)

poder. En especial la “escuela heideggeriana católica” -en la que, según quedó dicho, se incluía a Welte- fue entonces bien recibida por los pensadores cristianos latinoamericanos, porque no sólo volvía a plantear la pregunta por el ser sino también la cuestión filosófica de Dios, ya sea fenomenológica ya sea metafísicamente.

Sin embargo, podemos preguntar si nuestro fenomenólogo de la religión de Friburgo piensa o no trascendentalmente, cuando concibe la comprensión del ser como *precomprensión*. (Welte, 1966: 4a. parte). El contraste con Marion nos ayudará también ahora para dilucidar este problema, porque este último acentúa con énfasis el giro post-trascendental del pensamiento.

Welte habla de la *precomprensión* cuando se refiere al lugar de la filosofía en la teología. Pues la revelación de Dios supone un oyente que la *comprenda*, es decir, no sólo que la reciba y crea, sino que pueda creer *comprendiendo*. Por consiguiente, debe darse previamente la intelección del ser como horizonte pre-dado o como apertura de horizonte, para que el “oyente de la Palabra” pueda recibirla comprendiéndola.²⁰ Por su parte, Marion reconoce asimismo que el hombre es *adonné* y receptor de los fenómenos saturados -inclusive del fenómeno doblemente saturado de la posible Revelación de Dios-, por ello, como destinatario, debe estar siendo co-donado con los mismos. (Marion, 2005: libro 5)

Algo semejante es acentuado por Welte, a saber, que la *precomprensión* de la posible auto-comunicación del Misterio Santo “no hiere” la negatividad del “no poder (*Nicht-Können*), no serle permitido (*Nicht-Dürfen*), no querer” con respecto a aquella, es decir, no lesiona “...el temor respetuoso y esperanzado ante lo santo y no-exigible”.²¹ Pues dicha *precomprensión* consiste sólo en la apertura del espacio de juego de una recepción auténticamente *humana* de la Palabra revelante, por una fe que *comprende*; pero no toca en lo más mínimo la gratuidad de la Revelación. Con Karl Rahner podríamos afirmar que la gracia, libremente dada, se pone para sí misma a la naturaleza como su propio presupuesto.²² De ese modo el don gratuito de Dios

²⁰ Entre otros muchos textos (Welte, 1966: 1a. parte, párrafo 2). En el texto aludo al título de la obra de K. Rahner, *Hörer des Wortes*, ya citada.

²¹ Traduzco libremente la frase: “...die verhoffende Scheu vor dem heilig Unforderbaren” (Welte, 1966: 174).

²² Más tarde expresa K. Rahner los mismos pensamientos con palabras renovadas: “...porque en el orden concreto el hombre es él mismo a través de lo que él no es él mismo, y porque lo que él mismo es en forma innegable e imperdible, le es dado como *presupuesto y condición de posibilidad* para aquello que en toda verdad le es dado como propio en un amor absoluto, libre e irreclamable: Dios en su auto-comunicación” (las cursivas son mías) (Rahner, 1976a: 160). En general sobre ese tema (Rahner, 1954a, 1962a).

no se ve estrechado por *Aprioris*, sino que incluye en su libre dar también a su donatario racional.

Por lo tanto, según mi opinión, se da en esa cuestión sólo un traslado de acentos entre ambos fenomenólogos. La contribución singular de Welte se encuentra en la acentuación de la *colaboración humana activa* en la recepción de la gracia dada gratuitamente, y en cambio- la de Marion en el énfasis puesto en la *recepción pasiva* y en la *novedad* imprevisible del don, más allá de todo lo esperado. Pero ambos reconocen tanto la prioridad como la gratuidad de la Revelación de Dios como también la libertad de su acogida por parte del hombre. Por mi parte, prefiero la formulación usando los prefijos *ad* (*adonné*) o *con* (*condonado*) al empleo del prefijo *pre* (*precomprensión*, *presupuesto*), aunque cada uno de los tres contribuye a indicar un aspecto de la verdad completa. Además, Welte indica que la precomprensión explicitada por él sirve como *criterio* de discernimiento crítico para distinguir una auténtica revelación divina de una eventualmente inauténtica. Pues el presupuesto dado por Dios Creador debe corresponder a su libre y gratuita auto-comunicación, aunque ésta lo desborde de manera imprevisible.

La excelente exposición del método de Welte que Klaus Hemmerle presenta con ocasión de su trabajo sobre la "frontera", confirma plenamente lo que acabo de decir. (Hemmerle, 1996a)²³ Pues se pueden aplicar a los fenómenos saturados de Marion las siguientes palabras del discípulo sobre una doble sobreabundancia en el método de su maestro: "la sobreabundancia del ver sobre el mero registrar, la de lo visto sobre el ver, que nunca llega hasta el fin, [es decir,] que jamás podría verse saciado, ni de tal modo ver lo visto dentro de sí, que le fuera permitido apartar más allá la vista". Con todo, Hemmerle agrega una frase que Marion -al menos a primera vista- no aceptaría: "Sólo en el siempre más del ver y de lo visto acontece su *adaequatio*", pues Marion reserva este último término para los que él denomina fenómenos "pobres" (en intuición y, por ende, en donación). (Marion, 2005: 309ss.) Asimismo se puede aplicar al método de Marion la primera parte de la descripción del método de Welte por Hemmerle, a saber: "Mirar, a fin de que lo visto sólo se abra *desde sí*". Pero ambos fenomenólogos no estarían de acuerdo en la segunda parte de la misma frase: "...y [que] en esa apertura el mismo mirar se transforme en una *creativa conmensurabilidad (Angemessenheit)* con lo visto" (Hemmerle, 1996: 250. Los subrayados son míos).

²³ El discípulo se refiere allí ante todo al artículo de Welte: "Die Grenze als göttliches géminis" (Welte, 1965a: 62-73).

En ambos casos el intérprete acentúa el papel activo y aun creativo del pensar según Welte, sin negar con todo su receptividad. Pues el mismo Hemmerle la reconoce, en cuanto continuamente recalca el viraje del pensamiento en Welte. (Hemmerle, 1996: 244, 250, 251) Por consiguiente, éste complementa excelentemente la inversión de la perspectiva fenomenológica defendida por Marion, proporcionándole un admirable *equilibrio*, que sin embargo guarda la prioridad de la cosa misma. De ese modo le está presentando un nuevo desafío a la filosofía de la religión en América Latina, para que ésta, sin dejar de ejercer el giro del “nuevo pensamiento”, mantenga un razonable equilibrio.

2.5 Las experiencias religiosas actuales de la nada y del exceso

En relación con lo dicho más arriba sobre la analogía, es posible esbozar otro desafío de Welte a la filosofía latinoamericana de la religión hoy, en cuanto le plantea la comparación *intercultural* entre dos experiencias religiosas fundamentales de la actualidad. Pues vale la pena pensar conjuntamente la nueva experiencia religiosa de la *nada* en contexto de secularización -según la expone Welte- con la experiencia religiosa e integralmente humana del *exceso* (Marion hablaría de *saturación*) que sigue caracterizando a la *piEDAD popular* latinoamericana, cuya metáfora fundamental es la *fiesta* religiosa. Según mi opinión, ambas experiencias de Dios pueden ser vinculadas, respectivamente, con la negación y la *eminencia* del proceso del pensar y hablar analógicos -del que se trató anteriormente-, a fin de que ambas se iluminen y fecunden mutuamente.

Pues hoy, para Welte, en la Europa Central secularizada no es culturalmente fácil la experiencia religiosa tradicional, a causa del nihilismo y del predominio de la racionalidad instrumental. Pero, en su lugar se ha hecho posible la *nueva* experiencia religiosa no nihilista de la nada.²⁴ Pues en este “tiempo de penuria” (Heidegger), la ausencia de Dios es experimentada *como ausencia*, que -con todo- es fenomenológicamente una cierta especie de presencia. Por lo tanto, según Welte, en la cultura secularizada actual se da la posibilidad de una experiencia de Dios a su medida.

En América Latina existen círculos secularizados para quienes valen plenamente las excelentes observaciones de Welte; pero se trata de minorías. Hace unos años, numerosos sociólogos afirmaban

²⁴ Especialmente (Welte, 1980, 1979a, 1979: 5). Welte usa la expresión: “nicht nichtiges Nichts”, que literalmente significaría: “nada no ná dica”, pero este último adjetivo no existe en castellano.

que aquellos constituían como la vanguardia para el resto de la población latinoamericana en vías de secularización. Hoy, en cambio, aun los sociólogos piensan en forma diferente, estimando que no necesariamente la religiosidad de otros pueblos y culturas va a seguir los pasos del secularismo europeo.

Al menos está claro que las culturas latinoamericanas han permanecido fuertemente religiosas -como lo testimonia la Asamblea Plenaria del Episcopado Latinoamericano celebrada en Aparecida (Brasil)-, a pesar del nuevo pluralismo religioso. Más aún, no pocas veces la piedad popular latinoamericana se ha ido transformando en "espiritualidad popular" y "mística popular",²⁵ de modo que se le pueda aplicar la categorización "fenómeno saturado" de Marion.²⁶ Pues frecuentemente se puede observar entre los pobres latinoamericanos una sobreabundancia de sentido, gozo y libertad que acompaña su ejercicio de la religiosidad popular. Pero es todavía más sorprendente que ese crecimiento de vida emerja en circunstancias de aparente falta de sentido, de opresión y de muerte. Según el teólogo venezolano de la liberación Pedro Trigo, esos fenómenos -frecuentes entre los pobres de América Latina- testimonian la presencia creadora del Espíritu Santo en ellos. (Trigo, 2004) Por su parte afirma en general Walter Kasper: "Siempre donde algo nuevo emerge, siempre donde se despierta vida y la realidad se mueve extáticamente más allá de sí, en todo buscar y esforzarse, fermentar y dar a luz... se muestra algo de la eficacia y efectividad del Espíritu de Dios". (Kasper, 1982: 279ss.)

¿Qué nos puede enseñar la confrontación *intercultural* de ambas experiencias religiosas a la luz de la analogía? Ante todo, que hoy la experiencia religiosa permanece viva, sea bajo la forma de la ausencia en cuanto tal, sea como presencia saturada de salvación; en segundo lugar, que el padecer de la pobreza, la injusticia y la exclusión social conlleva no pocas veces un *pasar por la nada* no teórico, pero sí experiencial, sapiencial y existencial; y, tercero, que la experiencia no nihilista de la nada puede servir a la del exceso como criterio de discernimiento, y que la segunda puede ayudarle a explicitar su significado positivo. Pues, en el primer caso, *sólo* se puede llegar a la *eminentia* lingüística y existencial pasando *por la negación*, tanto

²⁵ Cf. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007), *Documento Conclusivo*, Bogotá, 2007, párr. 258-265 (con cita de Benedicto XVI); sobre la "espiritualidad popular" y la "mística popular" (Gutiérrez, 1983; Seibold, 2006).

²⁶ Cf. Mi trabajo: "La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política", en el cual describo y analizo la "*irrupción del pobre*" en América Latina (G. Gutiérrez) -uno de cuyos elementos básicos es la revalorización de la piedad popular- como un *fenómeno saturado*. (Scannone, 2009b).

semántica como pragmáticamente; y, en el segundo, que la verdadera negación *siempre* desemboca en una *eminentia*, por más que ésta sea desnuda y oscura. Así es como la experiencia de la nada no nihilista es la de una ausencia presente o trascendencia inmanente, y -en forma correspondiente- la experiencia del exceso es la de una presencia ausente, es decir, de una inmanencia trascendente. Pero ambas se iluminan mutuamente.

En ambos casos el momento *ético interhumano* es la certificación última de la autenticidad de la correspondiente experiencia religiosa. Pues, según Welte, la contra-instancia contra la interpretación nihilista de la experiencia de la nada consiste precisamente, en que no es posible negar honradamente el sentido fáctico del amor, la fidelidad y la justicia. (Welte, 1980: cap. 7; 1979: cap. 2., párr. 8, 127ss.) Por otro lado, la garantía de la religiosidad auténtica de los arriba mencionados fenómenos saturados de la religiosidad popular consiste también en que ésta incluye siempre un momento de solidaridad interhumana, o la promueve.

2.6 Fenomenología y teología revelada

Para Welte, la comprensión del ser es también comprensión *de salvación*.²⁷ Y, por ello, constituye en cuanto precomprensión el núcleo íntimo filosófico de la teología fundamental cristiana. Pues el ser se caracteriza por su propiedad de la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) (Welte, 1966: 2a. parte), que lo hace originariamente *bueno*. (Welte, 1966: párr. 5). Contrariamente, Marion intenta ir más allá del ser, en cuanto recurre a la experiencia del *tedio de la vida* (*ennui, taedium vitae*), a fin de mostrar la *indiferencia* (valorativa) o no-significatividad del ser. (Marion, 1989: cap. 6, párr. 5; 1982: cap. 4) A diferencia de Marion, Welte tiene una comprensión tomásica del ser como acto intensivo -*actus essendi, actus omnium actuum* y *perfectio omnium perfectionum*- y reconoce al ser, como Tomás y Heidegger, como el don primerísimo -el *bonum* sin más-, ante el cual nadie permanece o puede permanecer neutral e indiferente.

Igualmente señalé más arriba que ambos autores aceptan el viraje del pensar hacia la apertura de las cosas mismas, en cuanto ellas se dan y se muestran “en persona”, y así ambos practican fenomenología. Según Hemmerle ésta tiene para Welte una correspondencia y parentesco admirables con la conversión de fe y el camino de la fe, de modo que no

²⁷ El traductor del libro *Heilsverständnis* al español, César Lambert, traduce así la palabra alemana *Heilsverständnis*, omitiendo el artículo determinado *la* antes del sustantivo *salvación*. Dicha traducción está en vías de publicación.

sólo conduce *hacia* ella -según la índole de la teología fundamental-, sino que también -según la de la teología dogmática-, *desde* la fe contribuye a su intelección. Así es como la fenomenología puede constituir -para Welte- el momento filosófico interno de la teología sistemática. Por su lado, Marion propone a la misma fenomenología como *relevo* de la “metafísica” para la teología. (Marion, 1993).²⁸ A los dos pensadores se les puede aplicar entonces lo que Hemmerle dice acerca de su maestro: “la filosofía es aceptada en su otro y lo otro le es dado al pensamiento y entra en lo propio de éste, y ambos permanecen indivisa e inconfusamente sí mismos” (Hemmerle, 1996: 256).

La diferencia entre la fenomenología como filosofía y la misma como mediación para la teología revelada consiste -para Marion- en que la primera considera sólo la *posibilidad* de la Revelación como fenómeno doblemente saturado, y la segunda, su *efectividad*; y, además, que, en el segundo caso, aquella se identifica con un rostro histórico determinado, el de Cristo. (Marion, 2005: párr. 24). Algo semejante, aunque no totalmente igual, puede decirse también de Welte. Pues, por un lado, estudia las condiciones racionales de posibilidad de la revelación, pero la considera a ésta como irreductiblemente positiva y desbordando todos sus condicionamientos; y, por otro lado, busca en la historia concreta los signos e indicios de la salvación, que apareció en Jesús. (Welte, 1982; 1965a: 150s.; 1966: párr. 16)

¿En qué consiste, entonces, la principal diferencia entre ambos pensadores? Estimo que en la ya mencionada relación distinta con la postura trascendental de la fenomenología. Marion enfatiza el *darse* de los fenómenos y, en general, el *viraje* del método fenomenológico. Por lo contrario, Welte busca conservar el *equilibrio* entre el dar y el recibir, aunque reconoce la prioridad del primero, ante todo en teología, pero también en filosofía. Pues el acontecimiento de la revelación, pero también el de la gratuita comunicación del ser implican constitutivamente la *comprensión* humana de los mismos, a pesar de su irreductible gratuidad.

3. Conclusión

En el tiempo presente está creciendo el influjo de la fenomenología y la hermenéutica actuales en amplios círculos de la filosofía latinoamericana, en especial, en las tentativas de plantear una filosofía de la religión propia. Así es como autores como Husserl,

²⁸ Sobre Welte (Görtz, 2004; Hemmerle, 1987), y las citas de Welte referidas por ambos.

Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Zubiri, Henry, Marion, Claude Romano, Bernhard Casper, Jean Greisch y otros no sólo son estudiados, sino también asimilados creativamente desde la propia experiencia y situación.

Pues bien, en ese contexto la fenomenología de la religión de Welte tiene hoy mucho que decir, tanto por su admirable equilibrio, apertura, profundidad y capacidad de inspiración, como también por sus vínculos explícitos con intelectuales latinoamericanos. En especial, los pensadores cristianos debemos recibir la herencia y el mandato de Welte, pues fue y continúa siendo un modelo ejemplar de diálogo responsable y actualizado entre fe y razón, filosofía y teología, sin diluir por ello la frontera entre ambas.

Espero que el presente trabajo pueda ayudar en algo a promover esa esperada contribución a nuestro pensamiento, tanto filosófico como teológico.

Referencias

- Balthasar, H.U. von (1963), *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln
- Balthasar, H.U. von (1988), *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I: Schau der Gestalt* 3a. ed., Einsiedeln
- Beuchot, M. (1997), *Tratado de hermenéutica analógica*, México
- Brito, E. (1992), "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en: I. Ellacuría-J. C. Scannone (comps.), 265-279
- Casper, B. (2002), "¿Cómo puede ser entendida la fenomenología de la religión?", *Escritos de Filosofía*, Nro. 41-42, 33-48
- Ellacuría, I., Scannone, J. C. (eds.) (1992), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá
- Enders, M., Zaborowski, H. (eds.) (2004), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg-München
- Gaziaux, É. (ed.) (2007), *Philosophie et Théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven
- Görtz, H.-J. (2004), "Zur Sinnlogik und Denkwürdigkeit religiöser Vollzüge", en: M. Enders-H. Zaborowski (eds.), 403-433
- Gutiérrez, G. (1983), *Beber en el propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima
- Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Halle
- Heidegger, M. (1976), *Gesamtaufgabe* 9, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1976a), „Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘“, en: M. Heidegger, *Gesamtaufgabe* 9, 303-312
- Hemmerle, K. (1987a), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, München-Zürich
- Hemmerle, K. (1987b), "Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte", en: Hemmerle, 1987a, 102-122
- Hemmerle, K. (1996), *Ausgewählte Schriften I*, Freiburg, 96
- Hemmerle, K. (1996a), "Denken der Grenze – Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes", en: Hemmerle (1996)
- Kasper, W. (1982), *Der Gott Jesu Christi*, Mainz
- Lévinas, E. (1961), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye

- Lévinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye
- Lonergan, B. (1963), *Method in Theology*, New York
- Loos, S. (2004), "Bernhard Weltes Phänomenologie. Kritische Anfragen im Licht gegenwärtiger philosophischer Religionsphänomenologie", en: M. Enders-H. Zaborowski (eds.), 203-218
- López, J. D. (2008), *Teología y Fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba (Argentina)
- Marion, J.-L. (1982), *Dieu sans l'être. Hors texte*, París
- Marion, J.-L. (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, París
- Marion, J.-L. (1989a), "Filosofía e rivelazione", *Studia Patavina* 36, 425-443
- Marion, J.-L. (1993), "Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 94, 189-206 (después se publicó también en: *Le visible et le révélé*, París, 2005, 75-97)
- Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París
- Marion, J.-L. (2004), "L'impossible pour l'homme - Dieu", *Conférence*, Nro. 18, 329-369
- Marion, J.-L. (2005), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 3a. edición corregida, París (primera ed.: 1997; en castellano: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, 2008)
- Puntel, L. B. (2010), *Sein und Gott. Eine systematische Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Tübingen
- Rahner, K. (1954), *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln-Zürich-Köln
- Rahner, K. (1954a), "Über das Verhältnis von Natur und Gnade", en: Rahner, 1954: 323-345
- Rahner, K. (1962), *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln-Zürich-Köln
- Rahner, K. (1962a), "Natur und Gnade", en: Rahner, 1962: 209-236
- Rahner, K. (1963), *Hörer des Wortes*, München
- Rahner, K. (1976), *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien
- Rosenzweig, F. (1976), *Gesammelte Schriften 2*, 4a. edición, Den Haag
- Rosenzweig, F. (1976a), *Der Stern der Erlösung*, Den Haag
- Rosenzweig, F. (1984), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 3, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht
- Rosenzweig, F. (1984b), "Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung'", en (Rosenzweig, 1984).
- Scannone, J. C. (1980), "Theologie und Volksweisheit in Lateinamerika", *Orientierung* 44, 156-157
- Scannone, J. C. (2005a), "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", *Stromata* 61, 179-193
- Scannone, J. C. (2005b), "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", *Stromata* 61, 1-15
- Scannone, J. C. (1990), *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires
- Scannone, J. C. (2005), *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México
- Scannone, J. C. (2007), "La dialéctica de los Ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión", en: Gaziaux (ed.), 413-428.
- Scannone, J. C. (2009a), "Filosofía de la religión", en: E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México-Stony Brook-Maracaibo, 681-696
- Scannone, J. C. (2009b), "La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política", *Budhi. A Journal of Ideas and Culture* 13, 325-334
- Schäffler, R. (1983), *Religionsphilosophie*, Freiburg-München

- Seibold, J. R. (2006), *La mística popular*, México
- Solari, E. (2004), "Sobre la filosofía de la religión en América Latina", <http://www.uca.edu.sv/dtos/filosofia>; ese artículo reproduce una conferencia tenida en la UCA (Universidad Centroamericana) de San Salvador (El Salvador)
- Trigo, P. (2004), *La cultura del barrio*, Caracas
- Welte, B. (1965a), *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien
- Welte, B. (1965b), „Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers“, en: Welte, 1965a, 265
- Welte, B. (1966), *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien
- Welte, B. (1978), "El pensamiento filosófico actual frente a las 'quinque viae' de Santo Tomás de Aquino", *Teología* 6, 75-123
- Welte, B. (1979), *Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien (en esp.: *Filosofía de la religión*, Barcelona, 1982)
- Welte, B. (1979a), *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg-Basel-Wien
- Welte, B. (1980), *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiösen Erfahrung*, Düsseldorf
- Welte, B. (1982), *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien

RESUMEN

A fin de exponer la herencia de la fenomenología de la religión de Welte para Latinoamérica, se presentan -en primer lugar- los resultados de una encuesta realizada entre discípulos suyos latinoamericanos, testimonio del influjo de su personalidad y su pensamiento. Una segunda parte aborda algunas tareas para nuestro filosofar, derivadas de sus aportaciones. Éstas se perfilan mejor si las comparamos -en divergencia convergente- con las de Marion, a saber: su comprensión del método fenomenológico, su tomar en serio al tiempo y al otro, la pregunta por el ser (o acaso por un ámbito aún más originario), la perspectiva trascendental o su viraje, la experiencia religiosa de la nada o del exceso, el uso de la fenomenología en filosofía de la religión y en teología.

Palabras clave: Fenomenología, Filosofía de la Religión, Bernhard Welte, J.-L. Marion

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel legt das Erbe der Religionsphilosophie Weltes für Lateinamerika dar. Zunächst werden die Ergebnisse einer Umfrage vorgestellt, die der Verfasser an ehemalige lateinamerikanische Schüler Weltes gerichtet hat und deren Ergebnisse den Einfluss seiner Person und seines Denkens bezeugen. Der zweite Teil erörtert einige Aufgaben, die sich vom Beitrag Weltes her für die lateinamerikanische Philosophie ergeben. Dieser Beitrag wird durch den Vergleich mit dem Marions -in einer konvergierenden Divergenz- feiner ausgeführt. Unter den erwähnten Aufgaben werden folgende behandelt: das Verständnis der phänomenologischen Methode, das Ernstnehmen der Zeit und des Anderen, die Frage nach dem Sein (oder eventuell nach einer noch ursprünglicheren Dimension), die transzendente Fragestellung oder ihre Umkehrung, die religiöse Erfahrung des Nichts oder des Überschusses, die Anwendung der Phänomenologie in Religionsphilosophie und in Theologie.

Stichwörter: Phänomenologie, Religionsphilosophie, Bernhard Welte, J.-L. Marion

ABSTRACT

The article exposes the heritage of Welte's phenomenology of religion for Latin America. First it presents the outcome of a questionnaire, which the author had distributed to Latin American Welte's earlier disciples, who are witness of his influence through his personality and thought. A second part studies some tasks for our philosophy, which are derived from Welte's contributions. The later ones are compared - in the way of a converging divergence- with Marion's, in order to characterize both better. Among the mentioned tasks are following: the understanding of the phenomenological method, the fact that time and the other are seriously taken, the question of being (or another still more original dimension), the transcendental perspective or its turnabout, the religious experience of nothing or of excess, the use of phenomenology for philosophy of religion and for theology.

Key words: phenomenology, philosophy of religion, Bernhard Welte, J.-L. Marion

EL TIEMPO Y EL MILAGRO.

El sentido religioso del tiempo en el pensamiento de Bernhard Welte

Ángel E. Garrido Maturano

1. Una meditación filosófica (a modo de introducción)

Estoy plenamente convencido de que una de las meditaciones filosóficas más profundas acerca del sentido religioso del tiempo que nos puede ofrecer el pensamiento contemporáneo es la de Bernhard Welte. El término "meditación" y el adjetivo "filosófica" a él aplicado definen, por cierto, el sentido, esto es, el "desde dónde" o el "trasfondo sobre la base del cual" ha de considerarse el pensamiento weltiano acerca del tiempo. En tanto lo que el filósofo friburgués de la religión busca es *meditar* (*besinnen*) el misterio del tiempo no ha de esperarse de sus reflexiones ni una definición conceptual del fenómeno ni una teoría completa o parcial acerca de la naturaleza del tiempo y su curso. Por el contrario, aquello a lo que la meditación en tanto tal aspira es a dejar ver qué experimentamos y cuál es la dimensión religiosa de esa experiencia, cuando, por un momento, en lugar de vivir absorbidos en el tiempo, dirigimos nuestra mirada a pensar qué sea el tiempo y qué *signi-fique* el hecho de que, como bien decía Agustín, "si nadie me pregunta sé lo que es, pero si alguien me lo pregunta y quiero explicarlo, entonces no sé lo que es" (San Agustín, *Confesiones*, XI: 14). Dicho de otro modo, la meditación de Welte pretende tan sólo pensar aquello que el misterio del tiempo "da que pensar" para aprender a verlo y comprenderlo mejor como tal misterio. Ahora bien, en tanto se trata de una meditación *filosófica*, el significado religioso de la experiencia del tiempo no puede resultar de una fe positiva ni de una actitud confesional, sino que surge del modo mismo de darse el tiempo a todo hombre en tanto tal. El significado religioso que Welte deja ver en su meditación no le es, pues, dado al tiempo por la fe, sino que, inversamente, es el modo de darse el tiempo el que abre preguntas

que apuntan hacia o indican una dimensión religiosa. Podría decirse que en tanto ello ocurre una meditación filosófica acerca del tiempo es de carácter *centrífugo*. Es precisamente la comprensión de aquellas “líneas de huida”, esto es, de aquellos aspectos del darse del fenómeno, cuyo significado vivido (*erlebte Bedeutung*) traspasa todo intento de determinación por medio del conocimiento conceptual, aquello que lleva al pensamiento más allá de sí mismo y lo coloca ante la posibilidad de la fe.

Franz Rosenzweig afirmaba que “en el momento en que se desarrolla un verdadero diálogo acontece algo” (Rosenzweig, 2005: 34). Las consideraciones que siguen pretenden mantenerse fieles al espíritu del pensamiento weltiano y entablar un diálogo meditativo con la propia meditación filosófica acerca del tiempo que el filósofo nos ha dejado. Dicho diálogo se habrá de desarrollar a lo largo de cuatro estaciones que indican los cuatro objetivos fundamentales de este trabajo. La primera estará dada por la elucidación del presupuesto metódico fundamental a partir del cual adquiere inteligibilidad filosófica la reflexión de Welte sobre el tiempo. En la segunda estación se reconstruirá el análisis del despliegue de las dimensiones de la temporalidad vivida, a fin de mostrar cómo en él se anuncia ya siempre una *donación primordial* que trasciende pero a la vez hace posible tal temporalidad. La tercera estación analizará el repliegue de las dimensiones de la temporalidad en aquel lapso señalado que Welte llama *instante* para mostrar hasta qué punto el sentido al que apunta la donación puede ser considerado (y experimentado) como una consumación. La cuarta y última mostrará la oración como modo de corresponder a la experiencia del tiempo tal cual se temporaría y se nos da desde sí mismo por excelencia en el fenómeno del rato. Confiamos en que el diálogo sea un “verdadero diálogo” (y no meramente una “investigación crítica”) y que a lo largo de las cuatro estaciones anunciadas efectivamente “acontezca algo”, a saber, que nuestra reinterpretación del pensamiento de Welte nos abra un acceso filosófico genuino al sentido religioso del tiempo.

2. El presupuesto metodológico fundamental

Welte nos advierte que, si queremos distinguir dos modalidades fundamentales del pensamiento filosófico, entonces nada mejor que retrotraernos a la tabla aristotélica de las categorías. En esta tabla, como es sabido, el primer lugar lo ocupa la categoría de *ousía*, posteriormente denominada sustancia, y el décimo y último la de relación. En un primer momento este ordenamiento parece obvio: el ser se piensa a partir de la sustancia. Invertir el orden de la tabla y

pensarlo a partir de la categoría de relación resultaría absurdo. De hecho en el contexto del pensamiento de Aristóteles la *ousía* es la categoría fundamental de la que se vale el pensar. Ella es comprendida como “cosa en sí”, es decir, como aquello que está ahí delante de nosotros, pero que lo está en y por sí mismo, haciendo que el ente se presente como tal ente. En tal sentido la *ousía* es la entidad del ente. A esta “cosa o entidad en sí” están referidos todos los predicados proposicionales adjudicados al ente del caso, pero la *ousía* misma no está referida a nada otro. De este modo queda ya en Aristóteles definido el vínculo íntimo de la *ousía* con el *logos*, esto es, con el lenguaje concebido como pensamiento que determina a través del concepto y el juicio el ser del ente. De allí que las categorías ontológicas sean también categorías del juicio. La forma especial en la cual el *logos* lograr asir la *ousía* es el *horismós* -la de-finición- que dice precisamente lo que el ente es. “La *ousía* es así el primer sujeto de todos los predicados y con ello aquello que posteriormente será denominado objeto” (Welte, 1982s: 26). Esta concepción del ser como *ousía* se intensifica y adquiere nuevo impulso con Descartes bajo el nombre de sustancia. Con el filósofo racionalista francés hace su aparición en el escenario filosófico la duda metódica. El filósofo ya no confía sin más en lo que aparece ni en lo meramente obvio. Quiere estar seguro. Quiere certeza. Para ello, valiéndose de la duda como método, se separa críticamente de todas aquellas cosas que se le aparecen al sujeto e incluso el mismo pensamiento deviene una cosa en sí pensante -*res cogitans*- que debe ser sometida a crítica. Sólo así es posible acceder con certeza incommovible a la realidad objetiva que se tiene frente a sí y descartar todo aquello que no sea más que mera ilusión o ideas subjetivas. “Con ello la antigua *ousía* deviene realidad objetiva, y el *logos* a ella dirigido se convierte, a través de la duda, en certeza segura” (Welte, 1982a: 28). Sin entrar en detalles en la reseña de la ya hartamente conocida historia de la evolución de la idea de sustancia en el pensamiento occidental, digamos que otra transformación fundamental de la noción ocurre con Kant. El pensamiento crítico kantiano, continuando con la búsqueda de certeza objetiva, distingue en la sustancia la cosa en sí y el objeto de la experiencia posible. La sustancia como cosa en sí, precisamente porque es en sí y no tal cual la experimentamos, no puede ser conocida, pero la sustancia como objeto de experiencia posible puede y debe ser conocida objetivamente. La validez objetiva de la experiencia no puede sin embargo basarse ni en la cosa en sí ni en las meras sensaciones, pues la primera no está dada y las segundas están abandonadas al arbitrio meramente subjetivo. En consecuencia tal validez objetiva debe estar dada por conceptos y reglas

universales y necesarios que representan lo que Kant denomina lo trascendental en todo hombre; es decir, debe estar dada por aquellas condiciones formales propias del entendimiento de todo sujeto racional que conforman el material sensible de modo tal que éste se constituya como un *determinado* objeto de experiencia posible para todo sujeto. El concepto de sustancia ha visto en Kant una nueva transformación y agudización. La cosa en sí deja su lugar al fenómeno empírico y su forma objetiva: al objeto de la ciencia. La sustancia así concebida es subordinada al sujeto cognoscente de un nuevo modo, precisamente aquel por el cual la objetividad y la certeza se derivan del fundamento trascendental del conocimiento y no de la cosa en sí y su eventual aparición. “Con ello el *logos* como medio de alcanzar la certeza alcanza una nueva dimensión más aguda y crítica: la objetividad requerida se ha convertido ahora en la objetividad de una subjetividad concebida de un modo nuevo” (Welte, 1982a: 30). Ciertamente esta concepción kantiana de la sustancia responde a una relación, a saber, la relación necesaria de todos los fenómenos con el entendimiento, pero esta relación fundamental se diluye en los objetos constituidos por el entendimiento, los cuales reemplazan a la cosa en sí y son susceptibles de ser conocidos objetivamente, esto es, tal cual *ellos mismos* aparecen. Así continúa el predominio de la categoría de sustancia y gana, además, la característica moderna de la objetividad, asegurada críticamente. Desde esta transformación moderna de la idea de sustancia se vuelven enteramente comprensibles formas de pensamiento tales como el positivismo, para el cual el *logos* se convierte en ciencia positiva y la sustancia en los hechos del mundo que son susceptibles de ser objetivados científicamente. A partir de aquí es absolutamente consecuente que en el siglo XX no haya quedado otro lugar para la filosofía que el de convertirse o bien en una aclaración acerca de los fundamentos metodológicos de las ciencias positivas, como en el caso de K. Popper o R. Carnap, o bien en una especie de ciencia objetiva misma en las formas de la lógica analítica, de la analítica del lenguaje o en el estructuralismo en sus diversas corrientes. Para este modo fundamental del pensamiento filosófico, basado en la categoría de sustancia, el tiempo no puede ser otra cosa que una magnitud sustancial cuantificable objetivamente y todo discurso acerca de su sentido religioso en realidad un sinsentido, en la medida en que respecto de ello no es posible alcanzar verdad objetiva alguna.

Sin embargo hay otro modo fundamental del pensamiento filosófico que fue abierto en esencia por la fenomenología de E. Husserl. Con una profundidad incomparable Husserl ahondó en el estudio de la relación en la que se encuentran el pensar y lo pensado, el percibir y

lo percibido, el vivenciar y las vivencias. Y en las "Ideas" (*Husserliana* III, 219) caracterizó terminológicamente esta relación como la correlación fundamental entre nóesis y nóema. El análisis minucioso de la correlación permitió la superación del psicologismo, en cuanto quedó manifiesto que el nóema frente a la nóesis sigue sus propias leyes. Pero, a la vez, se pudo mostrar que ambas partes son correlativas y que en esta correlación originaria se constituyen las categorías y los modos de comprensión del mundo. Si anteriormente todas las relaciones estaban referidas a la sustancia en sus diversas formas, ahora todas las sustancias y todas las restantes formas del pensar, incluyendo la relación en su sentido categorial, se comprenden a partir de la correlación fundamental entre la donación noética de sentido operada por la conciencia intencional sobre el material hylético y los nóemas constituidos por esa donación. De este modo la aparente inversión del orden categorial aristotélico es en realidad una reversión a un plano más profundo: aquel en que los propios objetos se constituyen en función de una correlación intencional. Esta idea del ser como correlación encuentra una nueva y más radical expresión en Heidegger. En *Ser y tiempo* el ser del ente sólo se da en la comprensión del ser propia de un *Dasein*, pero la comprensión del ser sólo es posible a partir del trasfondo de un mundo en que el ser se da a comprender al ente que es ahí en el mundo. Así el concepto mismo de *Dasein* es un concepto correlativo: el existente en tanto comprensor del ser es el *Da* o ahí en el que el ser se manifiesta. Esta tendencia a comprender el ser como correlación se agudiza aún más en el así llamado segundo Heidegger para el cual el pensar (*Denken*) deviene agradecer (*Danken*), en la medida en que el pensamiento sólo puede proyectar el ser en el todo del ente en *correspondencia* con el modo en que el ser se le yecta al *Dasein* en ese mismo todo del ente. La copertenencia de la yección acaeciente-apropiada del ser¹ y de la proyección acaecida-apropiada de esa yección² por el *Dasein* constituye la estructura del acaecimiento (*Ereignis*), esto es, de la relación fundamental en la cual el ser se da. Desde esta nueva forma fundamental del pensamiento filosófico es comprensible que aquello que llamamos tiempo aparezca bajo una nueva luz. El tiempo del hombre es ahora pensado como

¹ Acaeciente porque el ser se yecta no como algo ya hecho, ya terminado, sino como aquello que el *Dasein*, proyectándolo, ha de hacer acaecer, y apropiada porque, yectándose de ese modo, el ser se a-propia, esto es, vuelve relativo a su propio ser, a saber, acaecer, el proyecto que es el *Dasein* en tanto ek-sistente.

² Acaecida porque el *Dasein* sólo puede proyectar en el ente en su conjunto la yección *dada* del ser y apropiada porque a través de esa proyección el *Dasein* deviene el "ahí" propio que el ser usa para poder acaecer

destinación (*Geschick*), esto es, como aquello que una y otra vez le es concedido y enviado al hombre para que él pueda dimensionarlo como pasado, presente y futuro y, a partir de este dimensionamiento extático, configurarlo en las distintas épocas históricas en las cuales desarrolla su vida y su pensamiento. Incluso la metafísica sustancialista y su propia concepción del tiempo como magnitud cuantificable debe ser pensada como una época de la destinación del tiempo, esto es, como un modo peculiar e histórico en que el hombre despliega y configura aquello que una y otra vez le es entregado. Con ello es claro que la verdad ya no puede ser pensada al modo sustancialista atemporalmente como coincidencia del pensamiento con la cosa tal cual es en sí misma. Antes bien, ella, en tanto acaecimiento, se temporaliza históricamente a través de las distintas configuraciones que asume el ser que se destina gracias al darse una y otra vez del tiempo. (Welte, 1982a: 37) Vista las cosas desde este otro modo fundamental de concebir la filosofía, el pensamiento se ve emplazado ante la pregunta por el “desde donde”, el “cómo” y el “para qué” de la destinación del tiempo al hombre. Es entonces cuando, independientemente de que se alcance una respuesta “objetiva”, se vuelve no sólo sensata, sino necesaria la pregunta por y la meditación acerca del sentido religioso del tiempo.

Ciertamente ambos modos fundamentales de la filosofía tienen su propia legitimidad. Sin embargo, el pensamiento que parte de la categoría de relación puede fundamentar, esto es, traer a la luz el fundamento del que parte el pensamiento que se rige por la categoría de sustancia, que resulta así una de las posibilidades de correlación entre el hombre y el ser. Sin embargo, lo contrario no pareciera ser posible. Si esto es así, si el pensamiento relacional es más profundo y de mayor alcance, sin por ello deslegitimar el ámbito de validez del pensamiento sustancial, la pregunta por el sentido religioso del tiempo que a él se remite y en él se ancla no pierde un ápice de su dignidad e inteligibilidad filosófica.

3. Tiempo como donación: los éxtasis

Welte inicia una de sus meditaciones acerca del tiempo distinguiendo sus dos consabidas formas fundamentales. Por un lado el tiempo objetivo y por otro el vivido. El tiempo objetivo, que rige en las ciencias naturales (sobre todo en la física) y que, en buena medida, determina nuestra cotidiana conciencia del tiempo, se manifiesta como la sucesión o prolongación continua y uniforme de una magnitud homogénea, susceptible de ser medida y cuantificada a través de la demarcación de puntos temporales (momentos

cronológicos) a lo largo de la sucesión y de la adopción de patrones, dados por movimientos regulares, que nos permitan establecer objetivamente la distancia entre ellos. El tiempo vivido puede caracterizarse en líneas generales como el despliegue ex-tático de los horizontes de pasado y de futuro a partir del ahora autorreferencial de la conciencia, el cual ya no es un momento puntual cualquiera, sino la dimensión (extensa) de presente vivido, es decir, aquella en la que la conciencia vivencia el curso de su propia existencia.

La meditación de Welte se centrará, como él explícitamente lo afirma (Welte, 1975a: 15) en el tiempo vivido, en cuanto, adhiriendo a los análisis de Husserl y Heidegger, considera que de éste se deriva el tiempo cronológico, y no a la inversa³. Sin embargo y a pesar de la afirmación precedente, hay un rasgo esencialmente inherente al llamado tiempo cósmico que no sólo está presente en su meditación, sino que encuadra sus análisis del tiempo vivido, determina su significación religiosa y, a mi modo de ver, diferencia decididamente su pensamiento de los mencionados análisis de Husserl y del Heidegger de *Sein und Zeit*. Tal rasgo se lo podría llamar la *indisponibilidad* del tiempo. Para Welte el tiempo no es algo que la conciencia o la cura *constituya*, sino una facticidad que nos es dada y respecto de cuyo darse no podemos disponer. No podemos ni acelerar ni frenar aquello que se llama curso del tiempo, sino tan sólo dimensionarlo en los horizontes de pasado, presente y futuro. En tal sentido afirma con buen tino el filósofo en otra de sus meditaciones: “Nosotros nos movemos en el tiempo, pero originariamente el tiempo nos mueve también a nosotros. Nosotros no somos señores del tiempo y sus movimientos, pero él parece ser señor sobre nosotros” (Welte, 1991b: 44). La corriente del tiempo no es reductible, pues, al flujo de nuestra conciencia. Hay un exceso del tiempo que podríamos llamar (antes que objetivo o cronológico) cósmico por sobre la temporalidad vivida, y ese exceso se manifiesta como el sernos dado tiempo para poder vivirlo. El nacimiento y la muerte, que precisamente delimitan el tiempo que nos es dado vivir y que ocurren independientemente de nuestro flujo de vivencias, dan testimonio de ese exceso. Las aguas silenciosas que la corriente del tiempo arrastra no provienen de nosotros mismos, sino que nos soportan y mueven. Por cierto, como gráficamente expresa Welte, podemos extender los brazos y nadar en ellas, pero “no podríamos hacerlo, si la corriente no

³ En varios artículos míos he puesto en cuestión la afirmación de que la derivación del tiempo cronológico del vivido equivalga a la derivación del tiempo cósmico de ese mismo tiempo vivido. No puedo entrar aquí en detalles sobre el particular. Respecto del intento de derivación de Husserl. (Garrido Maturano, 2006: 51-80) Y respecto del de Heidegger (Garrido Maturano, 2005: 62-88).

nos soportase" (Welte, 1991b: 44). De acuerdo con ello para Welte el tiempo no es un producto de la conciencia, sino que, viviendo, el sujeto *se encuentra con* que hay tiempo. Ciertamente el tiempo mensurable o cronológico se deriva por uniformización y homogeneización del tiempo vivido, pero que el hombre pueda vivir en el tiempo no se debe, reitero, a que lo constituya o segregue, sino que a él, como al cosmos todo, le es dado tiempo⁴. Esta condición "objetiva" del tiempo de constituyente universal dado de antemano a cualquier constitución o dimensionamiento que de él se haga es aquel trasfondo sobre la base del cual hay que entender el análisis weltiano de las dimensiones o éxtasis del tiempo vivido y también de su significación religiosa.

La primera dimensión del tiempo que Welte considera y a la que, siguiendo a Heidegger (Heidegger, 1980: 357), adjudica la primacía dentro de la unidad de los éxtasis interpenetrados de la temporalidad vivida es el futuro o advenir. Nosotros vivimos *pre-ocupándonos* por lo que, por decir así, desde adelante nos concierne y adviene. En tanto tal existimos lanzados hacia el futuro, esto es, existimos *pro-yectando*, por medio de nuestra *pre-ocupación*, una posibilidad de ser hacia la cual ya siempre advenimos. Pero no tenemos que entender este estar *pro-yectados* hacia el futuro a la manera de un segregar o constituir el futuro como un *pro-ducto* nuestro. No sólo *pro-yectamos* por anticipado nuestro advenir, sino que el otro aspecto del *acaecimiento* de la correlación temporal debe ser tenido en cuenta, es decir, es necesario que lo adviniente efectivamente advenga. "Nuestro extendernos hacia el porvenir y el concederse y advenir a nosotros del porvenir, ambas cosas en una, es la dimensión vivida, que podemos llamar el futuro. Él está a cada instante ahí" (Welte, 1975a: 18). Si tomamos en serio el futuro como esta correlación entre nuestro ya siempre ir hacia el advenir y el venir del advenir hacia nosotros para devenir presente, y si, consecuentemente, nos preguntamos por la condición de posibilidad de esta correlación, entonces nos topamos con el misterio del tiempo. Meditemos por un momento este misterio. Viene lo adviniente y viene el venir mismo abriéndonos un espacio de juego de posibilidades a nosotros que existimos orientados hacia lo adviniente. Ahora bien, ¿*desde dónde* viene o surge el venir de lo adviniente? ¿Cuál es el *origen* desde el

⁴ En contra de cualquier reduccionismo de una forma del tiempo a la otro se podría decir, con Josef Blank, que "tiempo cosmológico y tiempo antropológico determinan ambos la conciencia humana del tiempo y remiten a la estructura fundamental del ser humano en la medida en que éste por una parte [en tanto cuerpo que nace, envejece y muere AG] está determinado cósmicamente y, por otra parte, se temporaliza como existencia histórica única" (Blank, 1975b: 4).

que se nos da o concede el tiempo? ¿Desde qué manantial fluyen las aguas del tiempo? Pero el misterio es a la vez una seña. Si bien la meditación sobre el futuro no puede ofrecer una respuesta objetiva a las preguntas precedentes, las preguntas mismas nos señalan o, dicho de otro modo, nos “dejan pensar” el futuro desde una donación primordial. La vivencia del futuro como estar yendo hacia lo que adviene a nosotros es inseparable de la pregunta por el desde dónde se concede el advenir. Y tal pregunta implica, a su vez, la experiencia del futuro como concesión o donación originaria. Cuando pensamos en el misterio del “desde dónde” u “origen” del venir de lo que adviene, experimentamos el futuro como el *sernos dado* constantemente un espacio de juego para la libertad y la esperanza, y, por ello mismo, como el regalo de una posibilidad de sentido para nuestra vida en el mundo.

El hombre existe *ya siempre* proyectado hacia el futuro. En tanto tal desde el futuro estamos ahora presentes. Ahora es el momento en que nos sale al encuentro el mundo y estamos en trato con los entes que lo conforman. Ahora es la hora del obrar y desde cada ahora obramos ante todo nuestra propia existencia. Pero el ahora no es un punto que se desvanece entre lo que ya fue y lo que aún no es. El ahora es el lapso en el que estoy escribiendo, la conversación con mis amigos, esta velada nocturna. El presente tiene su extensión. En la conciencia de cada ahora pervive la conciencia retencional de los momentos inmediatamente pasados como tales y se anticipan, también como tales, los inmediatamente futuros. Ello posibilita que los objetos propiamente duren y que su fluir sea continuo. Precisamente porque el presente vivido es extenso podemos “tener presente” el mundo, movernos en él y “tomarnos tiempo”. También en el presente se reconoce la correlación bipolar o unidad doble del *acaecimiento* temporal que ya habíamos advertido como propia del futuro. Por un lado el presente surge del “ahora en que” tenemos conciencia de nuestro trato con el mundo y del halo retencional y protencional segregado por ese trato o, dicho de otro modo, somos nosotros los que hacemos ser presente al presente desplegando ahora nuestra existencia. Pero, por otro lado, nosotros somos sostenidos, requeridos, impedidos, beneficiados, etc. por lo que ahora nos sale al encuentro, se nos abre y ofrece como este tiempo presente que “nos toca vivir”⁵. En términos de Welte: “También en la actualidad del

⁵ La expresión popular española “el tiempo que nos toca vivir”, referida siempre al presente extenso en el que se desarrolla nuestra vida, ilustra gráficamente el hecho de que el presente no es sólo segregado por el ahora autorreferencial de la conciencia, sino que surge de la convergencia de la dirección intencional de ésta con todo aquello

presente vivido y viviente existe una bipolaridad: vivimos y somos vividos, y ambas cosas son una: este día de hoy. Tomamos y somos tomados, y ambas cosas son una: la corriente circular cerrada del presente” (Welte, 1975a: 20). Si tomamos en serio el presente extenso como esta correlación entre el ahora, que es tal, por ser el ahora en que la conciencia despliega su intencionalidad (para decirlo en términos de Husserl) o en que nos ocupamos con los entes del mundo (para referirlo heideggerianamente), y el salirnos al encuentro del mundo que llega hasta nosotros y hace posible que el ahora que vivimos no sea un ahora vacío, entonces volvemos a toparnos con el misterio del tiempo. Meditemos por un momento este misterio. En la hora presente el futuro que advenía hacia nosotros se hizo presente, pero en este nuevo presente habita también nuestro pasado, en cuanto el presente no es sino el futuro del pasado que está en él presente. En la hora presente se reúnen renovadamente las dimensiones del tiempo y fluyen constantemente una en la otra. *¿En dónde se encuentran propiamente estas dimensiones? ¿Qué es este paso presente de un futuro que aún no llega y de un pasado que ya se aleja? ¿En dónde puede el presente estar presente si constantemente está llegando a o dejando de serlo?* El misterio es aquí también una seña. Si bien la meditación sobre el presente no puede dar una respuesta objetiva a las preguntas, las preguntas mismas nos vuelven a hacer seña y nos dejan pensar el presente como donación. Porque en el ahora en que somos conscientes del mundo y que, por ello mismo, es ahora presente confluyen el advenir del mundo que llega hasta nosotros y nos sale al encuentro y el partir de ese mismo mundo que nos abandona y se retira hacia el pasado. En esa confluencia nos está dado experimentar el mundo como verdadero mundo, esto es, como mundo en devenir y no como sucesión lineal e ininteligible de apariciones y desapariciones. Por esa misma confluencia podemos experimentar nuestra vida como verdadera vida y como verdaderamente nuestra, esto es, como proceso y despliegue, como constante devenir y transformación de un mismo sí mismo. Cuando pensamos en el misterio del “en dónde” o “paso” en el que se encuentran el llegar de lo que adviene y el partir de lo que se retira, experimentamos el presente como la renovada donación o regalo primordial que nos hace posible la experiencia del mundo como verdadero mundo y de la vida como vida verdadera.

Pero a lo largo de su estar en curso el presente desaparece, se transforma en lo sido y queda detrás de nosotros. Como pasado

que le está dado y con lo que se encuentra; con lo que, en el sentido literal del término, toca nuestra vida.

sigue siendo efectivo: sus consecuencias se prolongan en el presente configurándolo de un cierto modo; y la transmisión de las posibilidades heredadas nos abre, a su vez, un futuro determinado. Así, por ejemplo, debemos corregir en el hoy los desatinos del ayer o proseguir el camino de los logros ya alcanzados. El pasado, pues, sigue vigente en el presente, pero lo hace como lo definitivamente retraído (*das Entzogene*) que, como tal, resulta inmodificable. Se repite con el pasado la estructura de correlación bipolar del *acaecimiento* temporal que ya habíamos bosquejado para el futuro y el presente. Por un lado existimos retro-yectándonos activamente, es decir, extendiéndonos hacia el pasado, apropiándonos de sus consecuencias y apoderándonos de las posibilidades que desde él se nos transmiten para configurar nuestro presente y salir al encuentro del futuro. En tal sentido el pasado es nuestro pasado y nos pertenece. Pero, por otro lado, nos pertenece sólo en la medida en que dirigimos la mirada hacia delante y no hacia atrás. En tanto ya pasado está definitivamente retraído de nuestro poder. Lo padecemos. No podemos disponer de él ni alterarlo en lo más mínimo: lo que ya fue no puede ser de otro modo que como fue. Sólo en la medida en que lo sido tiene consecuencias que aún no han sido podemos cambiar algo, pero sobre lo efectivamente sido nada habremos de cambiar. En términos de Welte: "lo pasado está en su carácter perfecto clausurado de modo intangible, por más que en la mirada retrospectiva desde cada presente observemos nuevos aspectos y los reinterpretemos" (Welte, 1975a: 21-22). Si tomamos en serio el pasado como el *acaecimiento* de la correlación entre nuestra retroyección que se apropia de lo sido perviviente en el presente y la retracción definitiva de lo sido que se nos impone como ya sido, entonces nos reencontramos una vez más con el misterio del tiempo. Meditemos por un momento este misterio. No hay nada que podamos hacer o padecer que no termine transformándose en pasado, "para entonces no transformarse más, sino permanecer allí recogido y ser preservado como lo nuestro" (Welte, 1975a: 22). Si el futuro es para nuestra existencia el éxtasis primario desde la cual se dimensiona o temporaliza la corriente del tiempo que nos soporta y en la cual nos movemos, el pasado como ser sido es la dimensión más poderosa: aquella a la que todo se retira y en la que todo permanece intocable y custodiado. El ser pasado silenciosamente se apodera de todo. Es el futuro de todo futuro, pues el único futuro cierto de todo es llegar a ser pasado; y, una vez allí, permanecer intangible y preservado. ¿Hacia dónde va todo lo que se retrae hacia el pasado? ¿Cuál es el *fin* en el que nuestra existencia toda será definitivamente pasada y estará allí por siempre custodiada? ¿Hacia qué desembocadura se

encaminan las aguas del tiempo? El misterio -sin desvelarse- una vez más nos hace seña. Si bien la meditación sobre el pasado, como la del futuro y la del presente, no puede dar una respuesta objetiva a las preguntas que de ella misma surgen, las propias preguntas nos dejan pensar el pasado desde una donación primordial. Porque el pasado custodia y preserva lo que fue tal cual fue; porque lo sido se recoge en el pasado y allí queda guardado cual verdaderamente fue en lugar de desvanecerse en las tinieblas de la nada; porque lo sido es *ser-sido* y no nada, el pasado *resguarda* lo vivido. Cuando pensamos en el misterio del “hacia dónde” o “fin” del reiterado retraerse y sin embargo preservarse de todo lo sido, experimentamos el pasado como el constante serle dado resguardo a la vida y al mundo que hemos vivido.

Siguiendo las huellas de Welte, hemos meditado en el misterio del tiempo como misterio. En tal sentido nos hemos preguntado por el origen, por el paso y por el fin del tiempo. No para responder objetivamente estas preguntas, sino para atender a aquello que ellas nos “dan que pensar”. Si, ahora, atendemos a las señas que el tiempo nos hace: al concedente (de un sentido para la libertad) advenir del origen, al posibilitante (de la experiencia de la vida como vida) renovarse del paso y al resguardante (de la realidad efectiva de lo sido) retraerse del fin, des-cubriremos que la vivencia del despliegue de las dimensiones del tiempo *signi-fica* la vivencia de una donación. Lo donado u ofrecido es la experiencia misma de la vida y del mundo como tales y, a una con ello, la posibilidad de que la vida y el mundo tengan un sentido y estén a resguardo. Si comprendemos la magnitud de esta donación inherente al propio acaecimiento del tiempo en su despliegue, entonces vamos a sorprendernos y preguntarnos, junto con Welte, con qué o incluso con quién tenemos que ver cuando nos topamos con el misterio del tiempo. (Welte, 1991a) El vernos colocados ante la pregunta es ya, por sí mismo, un acceso abierto al sentido religioso del tiempo.

4 Tiempo como consumación: el instante

Hay ocasiones en las cuales las distintas dimensiones del tiempo y lo en ellas donado confluyen, de modo tal que (no el tiempo en que algo acontece sino) el tiempo que acontece por sí mismo deviene perceptible. Esas ocasiones son los *instantes*. Es posible reconocer dos formas fundamentales del instante. La primera la denomina Welte el “*ahora decisivo*” (Welte, 1975a: 24) o puro. A menudo en el curso ordinario de la cotidianidad irrumpe un momento extraordinario. Por ejemplo la llegada de un evento dichoso largamente esperado, de un

horror hace tiempo amenazante o un golpe del destino como la muerte de un amigo o la de la amada. En esos momentos decimos “ahora es el día” y con ello confesamos que ahora no sólo experimentamos *lo que sucede*, sino que, ante todo, experimentamos el ahora mismo *en tanto tal*, en su propio carácter de ahora único e irrepetible. ¿Y cómo qué experimentamos el ahora en tanto ahora? Responde Welte: “como enteramente pleno de venida (*Ankunft*) y, por ello, de advenir (*Zukunft*)” (Welte, 1975a: 25). Es un ahora lleno del presente de la venida, porque ahora es la hora (Welte, 1975a: 26) en que finalmente ha arribado lo que debía arribar. Lleno de futuro, porque ahora es la hora del desafío y la apertura pro-vocada por la venida de lo extraordinario. Pero también lleno de pasado porque lo que ha venido me conmueve por entero y llega a mí por ser yo el yo que he sido y por esperar lo que ya esperaba⁶. Este ahora decisivo del arribo desafiante de lo que finalmente llega irrumpe como un poder que puede concedernos todo, pero que, por ello mismo, puede también quitárnoslo. Esta es la primera gran figura del tiempo como instante: “el ahora como venida y advenimiento decisivos” (Welte, 1975a: 26). Este ahora es todo lo contrario a un momento vacío igual a cualquier otro, que en esencia ya siempre está ahí y *en el cual* algo sucede, sino que es único e irrepetible. Por ende, tal ahora decisivo acontece como un instante que me permite tomar en serio el tiempo y experimentar su suceder mismo, esto es, su *estarnos siendo dado*. En estos instantes señalados, en los que las dimensiones temporales se repliegan o contraen, nos percatamos del entero curso del tiempo precisamente como el constante venir de una donación que todo puede darnos y, por ello, también de todo puede privarnos.

La segunda gran figura del instante en la cual el tiempo que acaece por sí mismo deja sus huellas es la que Welte llama “*ahora consumado*”. Pensemos, siguiendo como modelo de esta figura, en el

⁶ En este preciso sentido de la venida o arribo de algo que en algún momento debía ocurrirme y golpearme por haber sido yo quien he sido se utiliza más arriba la expresión “golpe de destino”. Si el destino me puede alcanzar o llegar hasta mí y golpearme ello se debe a que es *mi* destino, esto es, a que es una posibilidad que me era ya desde siempre posible, que, por decir así, me aguardaba en el curso del tiempo en función de ser quién yo he sido y de proyectarme a partir de este sido. Así, para dar un ejemplo concreto, cuando un montañista muere a causa de un accidente de alta montaña, solemos decir que era su destino. Pero lo era no por que se trata de una fatalidad impuesta por un poder extraño y misterioso exterior al montañista, sino porque su “sido”, esto es su pasado, su entera vida de montañista lo exponía a este destino. Por eso el pasado puede ser destino. En alemán destino se dice *Schicksal*, que remite al verbo *schicken* (enviar). El destino (*das Schicksal*) sería literalmente lo enviado, esto es, lo que me pone desde el pasado “en vía” de recibir tal o cual golpe. En este sentido –estimo- utiliza Heidegger la expresión “destino individual” en el # 74 de *Ser y tiempo*.

instante en que una gran obra musical llega a su fin. ¿Qué clase de instante es este? Es el momento en que el conjunto de los instrumentos calla: ha sonado el último tono, las armonías concluyen, la melodía se ha desarrollado por completo. Todo está allí, pero lo está como lo que se ha *dado* y ha pasado. Es el cuando cuyo pasar marca precisamente el instante del completarse de algo como tal algo. “Ahora está todo ahí: el todo como lo consumado. Esta ahí especialmente en el sentido de lo dado y logrado” (Welte, 1975a: 27). En tanto todo está ahí el instante consumado es pleno presente – nunca está más presente el todo de la obra musical que en el instante en que se consume. Pero es un presente cuya presencia es el presentarse de lo ya consumado. El instante de la consumación es, así, entera presencia de lo enteramente sido. Sin embargo, ello no implica que en el instante consumado el presente sea un mero eco de lo sido. Antes bien, lo sido, presente como lo consumado, en el instante de la consumación se libera del fatigoso proceso creativo que permitió llevar a cabo la obra y ésta es ahora libremente sí misma y se entrega como “donación” o “regalo” (*Geschenk*) del presente dinámico y libre del logro. Tal presente tiene también su propio futuro. Así, por ejemplo, los sentimientos y asociaciones despertados en el oyente, tanto más intensos cuanto más consumada es la obra musical escuchada, inevitablemente renovarán sus momentos por venir. La experiencia del ahora consumado acaece, pues, como el venir sobre nosotros de un presente que nos impulsa hacia un futuro nuevo, que quiebra con la mera continuación de los chatos momentos cotidianos y se ilumina ahora bajo el resplandor del logro en que se consumó lo sido. En el instante consumado se nos deja, pues, vivenciar el entero venir al presente y, por ello mismo, consumarse de lo sido como puesta en libertad para un día nuevo y transformado. El ejemplo tal vez más significativo de instante consumado es la muerte. Ella es el ahora hacia el cual por antonomasia corre todo ahora previo, para el cual todo es preparación y ensayo y en el cual todos nuestros momentos pasan a ser uno. Pero este presente uno, en el que confluye todo lo sido, significa, a su vez, la liberación de los trabajos y fatigas soportados a lo largo del pasado y, de algún modo inasible, la estremecedora apertura de un futuro nuevo y misterioso hacia el que nuestros ojos, llenos de preguntas, recién ahora pueden mirar a la cara. El ahora consumado, cuya concreción por antonomasia es el instante de la muerte, es, pues, experimentado como nuestra entera vida misma: “el consumado ser sido como el libre presente de un nuevo futuro” (Welte, 1975a: 31). En esta experiencia privilegiada lo experimentado no es *lo que* ocurrió en el tiempo de la vida, esto o aquello, sino *el entero haber sucedido del tiempo mismo* que acaece

dándonos una vida que ahora se consume. La figura del ahora consumado es más poderosa que la del ahora decisivo y, en cierta medida, lo incluye, en cuanto en el instante en que se consume en el presente el conjunto de lo sido para abrirse a algo enteramente nuevo se recogen también aquellas horas que estuvieron ahítas de vida y en las que tomamos las decisiones que ahora se consuman.

El instante en sus distintas configuraciones pero sobre todo en su forma fundamental de ahora consumado resulta, pues, una experiencia señalada. En ella el hombre vivencia el acaecer del tiempo mismo y no meramente el transcurso de algo en el tiempo, pues en el instante experimentamos por excelencia el *sernos dado* o donado del tiempo. Este carácter de donación resulta claro si advertimos que el instante no es un ahora vacío y homogéneo que produzco por obra de un proceso de abstracción y nivelación operado por la conciencia a partir del presente viviente de la intuición, sino que irrumpe como el presentarse del tiempo mismo en su efectividad concreta que *padezco* como ahora de la decisión o la consumación. Y en el instante no sólo experimentamos el tiempo en su acaecer efectivo mismo, sino en su conjunto, porque en él se dan replegadas o contraídas las dimensiones temporales que el hombre, existiendo, despliega.

Si atendemos ahora a esta hermenéutica del repliegue de las dimensiones temporales y nos preguntamos qué sea el tiempo en su conjunto, cuál el sentido de su donación, entonces debemos confesar que el concepto abstracto del que se vale la ciencia y la concepción sustancialista del pensamiento es aquí de poca o nula utilidad. Empero la meditación reflexiva sobre estas experiencias decisivas que todo hombre tiene con el tiempo puede, sin decirnos qué sea el tiempo ni desvelar su misterio, sin poder representarlo de modo suficiente, echar alguna luz sobre él y ofrecernos un sentido para su donación. ¿Y cuál es ese sentido que nos ofrece la meditación reflexiva ejercida ahora sobre el repliegue de las dimensiones temporales en el instante? El análisis de su despliegue nos había dejado pensar el tiempo como donación de la experiencia de la propia vida y el mundo y de la posibilidad de que vida y mundo tengan sentido y estén a resguardo. El análisis del repliegue en el instante nos indica o señala que este carácter de donación del tiempo, que la consideración del instante nuevamente refrendó, apunta a una *consumación* de lo donado. El sentido último de la donación del tiempo considerado en su conjunto se deja pensar analógicamente a partir de la experiencia del repliegue de sus dimensiones en el instante como el advenir de una consumación que, en tanto tal, cierra el conjunto de las dimensiones temporales, pero, a la par, las abre a

algo enteramente nuevo y otro que ellas mismas. ¿No podríamos, entonces, como bien afirma Welte (Welte, 1975a: 35), leer las palabras de Jesús agonizante: "Todo está cumplido" (Jn. 19. 29) como las palabras clave de todo tiempo? Ellas son las palabras que clausuran nuestra vida y toda vida suda en su ser sido, las palabras que deben ser dichas, antes o después, de todos los seres y de todas las cosas. Pero son también la llave que, a la vez que cierra todo lo que ha sido y lo resguarda en ese último y más cierto advenir de todo advenir que es que llegar a ser pasado, abre la posibilidad de un futuro nuevo, de un futuro que ya no es el advenir de ningún presente, sino que precisamente consume todo advenir y que, por tanto, no puede ser nivelado ni convertido en un momento más del tiempo. La donación, tal cual nos lo señala la experiencia del instante, apunta a una consumación. Y el instante de la consumación inaugura un nuevo tiempo que quiebra con la continuidad de los momentos precedentes y, resguardándolos en lo sido, los clausura. ¿Será el sentido del darse de todo tiempo llegar en el último instante a consumarse y abrirse a lo otro que el tiempo en lo que el tiempo mismo queda por siempre resguardado? ¿Será el sentido del darse del tiempo consumir el despliegue de las posibilidades que le estaban dadas a todo lo que alguna vez será sido para abrirse a lo que ya no es más tiempo, pero que contiene y guarda todos los tiempos y que la fe llama eternidad? ¿No es el instante el punto en que se tocan el tiempo y la eternidad? Las preguntas no admiten respuesta, pero el hecho mismo de que la meditación acerca del repliegue del tiempo en el instante nos haya puesto ante ellas abre por sí mismo un acceso al sentido religioso de la donación del tiempo.

Tiempo como oración: el rato

Como vimos, la entera concepción weltiana del tiempo se asienta en la *distinción entre tiempo y temporalidad*. (Welte, 1982a: 251) El tiempo, dijimos, no es un producto de la conciencia, sino que le sale al encuentro o le es dado al hombre y a todos los seres desde un misterio inasible. Es la manifestación de un poder que todo nos da, pero que también todo puede quitárnoslo; un poder respecto del cual nada podemos disponer y frente al cual toda rebelión es vana. La temporalidad, por su parte, es un producto específicamente humano: es tiempo experimentado, comprendido y extáticamente dimensionado por el hombre en los horizontes de pasado, presente y futuro. Es tan cierto que la temporalidad no genera el tiempo, sino que lo supone (en tanto y en cuanto ella no es sino temporalización del tiempo que se nos da), cuanto que el tiempo no es representable

en sí mismo, sino que se lo vivencia a partir de un modo u otro de comprensión del darse del tiempo. Si tenemos presente esta distinción, convendremos que el término “tiempo” en sentido estricto refiere el misterio del darse del *tiempo cósmico* y del suprapoder que él implica, y el término “temporalidad” alude al tiempo vivido o tiempo humano. Ahora bien, por un lado nuestra lectura de la comprensión weltiana del tiempo como donación, que se despliega en las dimensiones temporales, hizo hincapié en el tiempo cósmico o tiempo en sentido estricto, en la medida en que es el darse del misterio del tiempo el que concede sentido al advenir de la libertad, posibilita la experiencia de la vida como constante renovación y retrae, resguardando, lo sido en el pasado. Pero, por otro lado, nuestra lectura de la comprensión weltiana del tiempo como consumación, que se anuncia en el repliegue de esas dimensiones en el instante, puso el acento en la temporalidad, toda vez que el instante es aquel punto crucial de la existencia humana en el que convergen los distintos horizontes de su temporalidad. Ahora en el fenómeno del rato (*Weile*) veremos como entran en perfecta consonancia el darse del tiempo por sí mismo y la experiencia de este darse en la temporalidad vivida, y en qué medida esa consonancia tiene un sentido religioso, en cuanto es experimentada como llamado a la oración.

Si bien el hombre ora cuando lo necesita, desde siempre ha habido ciertas horas del día propicias para orar. Así, la tradición cristiana, particularmente en los monasterios, mantuvo viva la conciencia de que sobre todo las horas del amanecer y las del ocaso invitan especialmente a la oración⁷. En la temporalidad uniforme que se impuso desde la modernidad, constituida por la numeración continua de instantes homogéneos e indiferentes a lo que en ellos suceda, pareciera no haber ningún tiempo peculiar para la oración. El hombre moderno suele no “tener tiempo” suficiente para demorarse en las cosas ni puede, por tanto, “tomarse tiempo” para orar. En realidad no puede tomarse tiempo porque no percibe el tiempo cronológico, que él mismo ha constituido, como un producto suyo sobre el que pueda disponer, sino que se halla preso dentro de él. Es el tiempo quien nos mantiene a nosotros corriendo detrás de las manecillas del reloj en un ajetreo incesante de actividades con las que pretendemos llenar el curso vacío e igualmente incesante de esas manecillas. En un tiempo así experimentado, en un tiempo en el que uno no puede tomarse

⁷ En relación con estas horas propicias para la oración Welte recuerda las palabras finales del capítulo 16 de las reglas de San Benedicto: “Ergo his temporibus referamus laudes creatori nostro” (Welte, 1982a: 251)

libremente tiempo no es posible orar. Para hacerlo hay que precisamente “tomarse tiempo”, es decir, se debe interrumpir como si fuera con violencia la temporalización cronológica moderna del tiempo y robarle un *rato* a la tendencia dominante de esta comprensión que tiende a encadenar todo en un funcionamiento ininterrumpido. En efecto, sólo si en lugar de atender a las ocupaciones con las que llenamos el tiempo y al reloj con el que lo medimos, atendemos por una vez al curso silente del tiempo *tal cual él por sí mismo originariamente se temporaría* a través del cambio paulatino de todo lo que es y del curso regular de los días y las noches, sólo entonces el tiempo puede adquirir para nosotros un nuevo rostro. Las horas pueden transformarse y dejar de ser *espacios abstractos* de tiempo cronológico para convertirse en *lapsos de acaecimiento de tiempo* que nos conceden la libertad de tomarnos tiempo. Precisamente a estos lapsos los denomina Welte “el rato concedido” (“*die gewährte Weile*” (Welte, 1982a: 252). El rato no es tiempo temporalizado y dimensionado por una conciencia extática, sino el “demorarse” o “irse dando” del proceso de acaecer del tiempo mismo. Se trata, pues, de tiempo que se *temporaría* (y no temporaliza⁸) desde sí mismo y en virtud de su propio modo de acaecer. Lo llamamos rato, entonces, porque, a diferencia de la hora o el minuto, no es traducible ni en un punto ni en un segmento de carácter geométrico, sino que es un irse dando y demorando del tiempo como un libre espacio de juego en el cual podemos permanecer en lugar de correr detrás suyo. Y a este rato lo llamamos concedente, porque se nos abre o concede desde sí mismo, sin que nosotros podamos hacerlo ser, pero dejándonos él ser a nosotros. Cual un amanecer, que no podemos forzar pero que nos da la posibilidad de verlo todo en su luz naciente, “el rato se nos concede una y otra vez desde su propio origen” (Welte, 1982a: 253). En cada caso su concederse es como una invitación silenciosa: a nacer o morir, a despertar o soñar, a reír o llorar, a hablar o callar. Es justamente este concederse del tiempo como rato el que le hace decir al predicador “todo tiene su tiempo” (Eclesiastés, 3.1). Cuando el rato se nos entrega, entonces efectivamente tenemos tiempo *de* (genitivo subjetivo) y no meramente para algo. Pero lo tenemos no por el mucho apurarnos voluntariamente y, así, haber hecho un hueco en el ajetreo sin fin de la cotidianidad, sino porque el tiempo mismo nos da el tiempo de algo desde su propia y originaria dación. En tanto tiempo

⁸ Tenemos que distinguir aquí entre temporalización y temporación. *Temporalización*, como dijimos, es proceso de dimensionamiento del acaecer del tiempo operado por una conciencia a partir del ahora autorreferencial y sus horizontes retencionales y protencionales. *Temporación* es el proceso de acaecimiento del tiempo tal cual él por sí mismo se despliega.

de (algo) o tiempo del brotar y madurar (*gedeihen*) de (algo) este rato concedido, a diferencia de los instantes iguales y sustituibles del tiempo cronológico, es único e irrepetible, pero a la vez transitorio y efímero. Ambas cosas van juntas y hacen de él un tiempo verdaderamente precioso. “El rato es lo precioso por excelencia, porque sólo por una vez se abre y se ofrece y luego no vuelve a regresar jamás” (Welte, 1982 a: 253). Y no puede volver, pues cada rato tiene temple y carácter propio, y cada rato es el rato de algo. Ninguno es exactamente igual a los demás ni puede ser reemplazado por otro. Sin embargo, en los ratos concedidos se advierten analogías que proceden del ritmo del cosmos. Así la luz y el calor nacientes del amanecer revitalizan cada día la entera creación. Así también el sol vertical del cenit y el calor agobiante imponen una pausa en la respiración de la vida y le dan a cada mediodía su carácter propio. Y cada noche la oscuridad, que siembra a la par quietud e inquietud, sosiego y congoja, nos llama a retraernos y nos sume en el asombro y la perplejidad ante el misterio insondable del cielo nocturno. Pero el tiempo como rato concedido no sólo se manifiesta en el curso de los días y en el ir y venir de las estaciones, sino que, a través de unos y otras, se extiende un rato mayor: el de la vida -la nuestra y la de todos los seres- desde la aurora del nacimiento al ocaso de la muerte. El ritmo de la vida y de la muerte muestra por excelencia que el tiempo, considerado desde su propio y originario temporaciarse, no acaece como la continua sucesión de momentos homogéneos, sino como el rato (único, irrepetible y por ello precioso) de ser que nos ha sido concedido. Precisamente ante esta invitación o llamado a ser inherente a la experiencia del tiempo como el libre abrirse para nosotros de un rato concedido tenemos que responder. Cuando respondemos “tomádonos tiempo” y diciéndole agradecidamente sí al misterio que nos da tiempo, entonces propiamente *oramos*. Se revela aquí una correspondencia intrínseca entre la oración y la donación del tiempo. Orando *correspondemos* al rato de tiempo que nos ha sido dado vivir y al misterio que lo concede y que en él nos habla, invitándonos a consumir nuestro ser. Esa correspondencia se manifiesta en el lenguaje de modos diversos. Por ejemplo, en la acción de gracias que supone siempre un agradecimiento por el tiempo de vida que nos ha sido dado en este mundo; en la súplica para que nos sea dada también la sabiduría de no desperdiciar esa dación preciada y preciosa y poder, llegado el último instante, consumir en plenitud nuestra existencia. Pero no sólo en estas oraciones explícitas, propias del creyente, se testimonia el vínculo íntimo entre tiempo y oración. Las manifestaciones más comunes y sencillas de buenos deseos, que se declaran en las distintas formas

del saludo, dan cuenta también de ese vínculo. Se pregunta Welte si expresiones tales como “buenos días”, “buenas noches”, “feliz año nuevo” o “feliz cumpleaños”, en las cuales nuestros buenos augurios están aunados al darse del tiempo, no son, aun cuando explícitamente no pensemos en ello, oraciones encubiertas. “¿No llamamos en tales casos nosotros, aunque la mayoría de las veces no lo advirtamos, al misterio viviente, del que viene todo bien, a Dios? Quiera *Él* concedernos el buen día y el buen año nuevo y especialmente el bueno y precioso año de vida, según el orden de nuestro tiempo que *Él* nos ha abierto” (Welte, 1982a: 258). Así, pues, en las distintas formas del saludo se deja ver, incluso cotidianamente y no sólo por boca de los creyentes, el vínculo primigenio entre tiempo y oración, aunque, por cierto, impensado y la mayoría de las veces encubierto⁹.

Pero precisamente el objetivo de una meditación filosófica es echar luz sobre lo encubierto y tomar conciencia de lo impensado, es decir, tomar conciencia de que “la oración surge de la experiencia del tiempo como la respuesta vital del humano mortal al misterio de Dios que se nos abre una y otra vez en cada rato concedido” (Welte, 1982a: 256). Y esta respuesta viva y orante va a estar naturalmente modulada por la manera, el carácter y el ritmo analógico del respectivo concederse o temporaciarse del tiempo desde su propio misterio y no desde su configuración por obra de una conciencia. Por ello la oración tendrá respectivamente un modo y un temple propios cada amanecer, otros cada mediodía y otros cada ocaso, y, por ello, también su tono estará impregnado de la cadencia del año y del curso de las estaciones. Con acierto advirtieron los monjes que cada oración tiene su momento, pues, “correspondiéndose con el ritmo del tiempo que se concede y del cual ella gana su propio orden, la oración se corresponde con el modo del llamado de Dios que se concede a lo largo del curso del tiempo” (Welte, 1982a: 256).

En la oración como correspondencia a la experiencia del tiempo como rato, esto es, como lo que se nos concede o da temporaciándose desde sí mismo, nos relacionamos con el tiempo de un modo señalado, a saber: dejamos que el tiempo como tal madure y se consume a través nuestro y nosotros a través de él, en lugar de constituirlo como un producto abstracto de la conciencia y reducirlo a

⁹ Antje Jackelén ha hecho un sugestivo y detallado análisis cuantitativo de la aparición de indicaciones temporales en las canciones religiosas tradicionales alemanas, inglesas y suecas. Dicho análisis puede servir como una manifestación objetiva más de la estrechez del vínculo entre tiempo y oración, en cuanto las canciones han surgido como la expresión de la respuesta de la experiencia vital al encuentro con el mensaje bíblico. (Jackelén, 2002: 14-27, esp. las tablas de las pp. 20 y 21).

la mera temporalidad. Se vivencia así en la experiencia del tiempo de la que toda oración está transida el más alto sentido religioso del fenómeno: el hecho de que, al ritmo del misterioso concedérsenos del tiempo, acaezca y se vaya consumando a cada rato ese cotidiano milagro de ser.

Referencias

- Blank, J., B. Welte (1975a), *Geschenkte Zeit. Meditationen*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder
- Blank, J. (1975b), "Zeit als Geheimnis", en: Blank/Welte, 1975a
- Garrido Maturano, A. (2005), "Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger", en: *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, N. 112 (enero-abril), 62-88
- Garrido Maturano, A. (2006), "El círculo del tiempo. Observaciones acerca de las relaciones entre sujeto y tiempo en las Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo de E. Husserl", en: *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N. 14, 51-80
- Heidegger, M. (1980), *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires: FCE
- Jackelén, A. (2002), *Zeit und Ewigkeit*, Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag
- Rosenzweig, F. (2005), *El nuevo pensamiento*, trad. y ed, de Á. E. Garrido-Maturano, Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Welte, B. (1975a), "Meditation über die Zeit", en: Blank/Welte, 1975a
- Welte, B. (1982a), *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Welte, B. (1982b), "Über zwei Weisen, das Ewige zu denken", en: Welte, 1982a
- Welte, B. (1991a), *Was mich glauben läßt*, Frankfurt a. M.: Knecht
- Welte, B. (1991b), "Meditation über die Zeit", en: Welte, 1991a

RESUMEN

El artículo realiza una lectura hermenéutica del acceso filosófico al sentido religioso del tiempo abierto por la obra de Bernhard Welte. Primeramente elucida el presupuesto metódico fundamental de la meditación filosófica weltiana sobre el tiempo. En segundo lugar analiza los éxtasis de la temporalidad y muestra una donación trascendente como condición de posibilidad de cada uno de los éxtasis. En tercer lugar analiza la noción de instante como acaecimiento de una consumación que da sentido a la donación del tiempo. Finalmente analiza el darse del tiempo como rato y el vínculo entre la experiencia del rato y la oración.

Palabras clave: Tiempo, temporalidad, éxtasis, instante, rato

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel realisiert eine hermeneutische Lektüre des philosophischen Zugangs zum religiösen Sinn der Zeit, den Bernhard Welte mit seinem Werk erschlossen hat. Zunächst wird die methodische Grundvoraussetzung der philosophischen Meditation Weltes über die Zeit erläutert. An zweiter Stelle werden die Ekstasen der Zeitlichkeit untersucht und eine transzendente Gebung als Bedingung der Möglichkeit jeder Ekstase aufgezeigt. Drittens vertieft die Arbeit die Idee des Augenblicks als Ereignis einer Vollendung, die der Gebung der Zeit Sinn verleiht. Abschließend analysiert sie das Sich-Zeit-Nehmen als Weile und die Beziehung zwischen Erfahrung der Weile und Gebet.

Stichwörter: Zeit, Zeitlichkeit, Ekstase, Augenblick, Weile

ABSTRACT

The article carries out a hermeneutic reading of the philosophical approach to the religious sense of time opened by the work of Bernhard Welte. First, it explains the fundamental methodical assumption of the weltian philosophical meditation on time. Secondly, it analyzes the ecstasies of temporality and shows a transcendental donation as a condition of possibility of each of the ecstasies. Third, it analyses the notion of instant time as the occurrence of the consummation that gives sense to the donation of time. Finally, it discusses the awareness of time as while and the interrelationship between the experience of while and prayer.

Keywords: Time, temporality, ecstasy, moment, while

TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL.

Bernhard Welte y sus impulsos para el diálogo con Latinoamérica

Margit Eckholt

1. Introducción: El diálogo de las culturas y religiones como desafío para la teología y la filosofía actuales

1.1 La globalización como desafío y oportunidad

Con el Concilio Vaticano II (1962-1965) comienza para la historia de la Iglesia Católica una época cualitativamente nueva que reviste nueva calidad histórica; se inicia la transición hacia una “novedad” que, según Karl Rahner, sólo tiene precedente en la época de San Pablo con su transición del judeo-cristianismo al pagano-cristianismo. (Rahner, 1980: 297) “Por lo menos en forma germinal, en este concilio la Iglesia empezó a actuar doctrinariamente como Iglesia Mundial. Bajo el fenotipo, por así decirlo, todavía existente de una Iglesia europea y norteamericana se deja entrever el genotipo de una Iglesia Mundial propiamente dicha” (Rahner, 1980: 293). La Iglesia se abre al horizonte del mundo, comienza a realizarse como Iglesia en el mundo, como Iglesia Mundial dentro de la variedad de culturas, y a encontrar precisamente en ello su nueva identidad. Es el inicio de un cristianismo policéntrico y multicultural, de una nueva “ecúmene” – cultural y religiosa– en escala mundial.¹ “Ya no es que el mundo gire alrededor de la Iglesia como ‘madre y señora’, sino que la Iglesia gira alrededor del mundo. La Iglesia sale de sí misma para ser ella misma; es misionera no por vía de una expansión hacia el exterior, sino por un desapego interno de su ‘cristiandad’.” (Chenu, 1984: 17) Este salir-de-sí-misma como nuevo entrar-en-el-mundo tiene consecuencias

¹ Johann Baptist Metz fue el primero en hablar del comienzo de un cristianismo “policéntrico” (Metz, 1989, 1997).

para la Iglesia, la eclesiología, las ciencias misioneras y el trabajo teológico en general, cuyo alcance hasta ahora no se puede determinar y cuya puesta al día recién está comenzando lentamente. Así, el Concilio Vaticano II impulsó una evolución eclesiológica y teológica que quiso reaccionar a los “signos de los tiempos” de finales del siglo XX, a la experiencia de un pluralismo histórico, cultural y religioso por un lado, y por el otro a la integración en una sociedad mundial y a una “nueva ecúmene”, en la cual las diferentes culturas, religiones, cosmovisiones y espacios políticos y económicos están interrelacionados sin la anterior delimitación fácil. Según Karl Rahner, “histórica- y culturalmente” ya no hay “tierra de nadie” entre los diferentes pueblos y culturas. (Rahner, 1965: 12) “... lo que existe en materia de idiosincrasias universales y sus representaciones sociales, está ahora encajado y comprimido en el espacio de una historia mundial única que recién hoy comienza de verdad, después de haber perdido su homogeneidad *interna* los espacios locales, hasta entonces de cosmovisión homogénea, simultáneamente y en interacción con el surgimiento de esta historia mundial única debida al colonialismo europeo y la civilización técnica. Todos se convirtieron en vecinos de todos, pase lo que pase.” (Rahner, 1965: 13)

La autoafirmación ganada por las Iglesias de Latinoamérica y los antiguos territorios de misión en Asia y África, la creación de formas locales de reflexión teológica y de ser Iglesia contribuyen a que la Iglesia Católica en su totalidad muestre un nuevo rostro. Crece la conciencia de que si bien el cristianismo occidental europeo constituye una herencia y un aporte al futuro importantes, él es solamente una de las muchas formas culturales de cristianismo. Las Iglesias tienen que re-definir su “catolicismo” con mirada hacia la diversidad cultural, y es aquí donde hablo de “nueva ecúmene”: Se trata de seguir en forma crítica y en diálogo con otras tradiciones culturales y religiosas lo novedoso que se va esbozando en los procesos de globalización, de modo que se conforme una cultura global como “nueva ecúmene”, en la cual “lo nuevo” surge de la dialéctica entre lo local y lo global, de la combinación de perspectivas diferentes, de la disposición a aprender del otro y a enriquecer ideas propias con las ajenas.² Precisamente si se presupone la irreductibilidad de la relación entre el yo y el otro, la imposibilidad de

² Ver también las conclusiones de J. Larraín Ibáñez (1996: 30-31): “Por esto es importante entender que continúa existiendo una dialéctica entre lo global y lo local. Hay una tendencia a la homogeneización pero también una fascinación con lo diferente. Lo global no reemplaza a lo local, sino que lo local opera dentro de la lógica de lo global. La globalización no significa el fin de las diferencias culturales y étnicas, sino su utilización consciente.”

reducir el yo al otro o el otro al propio yo, la cultura global que se va conformando será un acontecer vivo, un proceso abierto e imposible de invertir. Una cultura global de este tipo está marcada por el acontecer vivo del diálogo, de la comunicación, del intercambio. Es una “afirmación de la exterioridad del otro, que va acompañada de su reconocimiento como sujeto. Quizás se trate no sólo de un nuevo modo de vivir la alteridad, sino también de una característica típica de nuestro tiempo... Un optimista como Lévinas pensaría: ‘Nuestra época no se define ni por el triunfo de la técnica por sí misma, ni por un *l’art pour l’art*, ni por el nihilismo. Es un actuar para un mundo adviniendo, superación del tiempo propio – auto-superación que exige la epifanía del otro.’ (Todorov, 1985: 295)

Justamente desde la perspectiva del “otro lado de la historia”, de las experiencias dolorosas de conquista, colonialismo, dominación política, económica y cultural de Occidente, un encontrarse y cooperar como antes descrito no es posible sin que se reconozca los elementos conflictivos de las experiencias históricas y culturales. El proceso de tal “reconocimiento” con el fin de una cultura de diálogo logrado sólo es viable a través de una reconciliación continuamente renovada. Es esta la tarea decisiva de las religiones que pusieron su sello a los diferentes espacios culturales y que frente a los procesos de globalización se están configurando de nueva manera.

Este proceso de globalización va acompañado por las experiencias de encuentro y choque de culturas diferentes, de intercambio y también de amalgamación de espacios culturales. Por un lado, y posiblemente impulsada por las experiencias de destrucción y enajenamiento culturales, surge paralelamente a las tendencias globalizantes una nueva conciencia de identidad cultural dentro de los diferentes espacios culturales; pero por el otro lado también se hace la experiencia de que las realidades culturales alcanzan más allá de su propio horizonte y se convierten en procesos, de los cuales podrían participar todos los hombres –si se presupone la utopía de una convivencia en paz y justicia en todo el mundo. Las decisiones y los actos realizados dentro de un determinado contexto ejercen efecto también en otros contextos que exceden el espacio cultural de origen. Crece la conciencia de que el encontrarse con el otro es inevitable, y a la vez en el contacto con el otro aumenta la sensibilidad para el propio contexto histórico y cultural. Con el surgimiento de la conciencia global de interdependencia cultural y la conformación de un “horizonte del mundo” común aumenta también el saber acerca de la relatividad del punto de vista propio y de su condición de perspectiva. Éste es el “actual horizonte intercultural del mundo” que conforma el mapa para las nuevas vías de trabajo teológico y también

para el diálogo intercultural e interreligioso del presente. Entiendo los procesos actuales de globalización como un profundo cambio cultural que representa el plano en el cual debe elaborarse una nueva “auto-conciencia” de las religiones y que así también es horizonte de una “re-orientación de la teología cristiana” en perspectiva intercultural.

1.2 En camino con Bernhard Welte

Los desafíos para la teología y la filosofía actuales que acabo de describir, ya en los años 60 del siglo pasado fueron percibidos por Bernhard Welte -filósofo de la religión, en Friburgo- y se reflejaron en su pensar. Fueron ante todo los encuentros con colegas y estudiantes latinoamericanos, además de sus propios viajes a Sudamérica, lo que le hizo comprender la variedad de culturas y religiones como desafío al pensamiento. En esta ponencia quisiera tematizar los impulsos para la teología y la filosofía actuales que se encuentran allí. El motivo inmediato para el desarrollo de las reflexiones presentes es el cuadragésimo aniversario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, una asociación que tiene por objetivo fomentar el intercambio entre Latinoamérica y Alemania en las ciencias de la Teología, la Filosofía y también en disciplinas afines como la Pedagogía y las Ciencias Sociales. Bernhard Welte contribuyó en forma eminente a la fundación de esta asociación y fue su director hasta agosto de 1975. De especial importancia para él fueron las conversaciones con sus colegas P. Dr. Héctor Mandrioni, de Buenos Aires, y P. Dr. Juan Ochagavía, de Santiago de Chile, quienes ya en 1964 y 1965, respectivamente, estuvieron en contacto con él. (Monreal, 2009) En los últimos dos años, al encontrar en el archivo del Stipendienwerk cartas de Welte de estos años de fundación, yo misma me embarqué en una emocionante exploración. Descubrí diarios y cuadernos de croquis que de manera impresionante ilustran cómo este “ponerse en camino” hacia Latinoamérica y el enfoque religioso-filosófico de Welte están ligados en su fondo, en su pensar sobre la historia y la realidad del ser humano.

Las reflexiones que siguen surgieron de este proceso de exploración y no representan –pido perdón a los investigadores de Welte– una interpretación de texto científicamente exacta. Más bien son comparables con un bosquejo de mapa o con la partida a un viaje, que siempre tiene su elemento de búsqueda. Estas reflexiones se basan en el material encontrado en el archivo y en algunos artículos cortos que Welte publicó en diferentes revistas alemanas y latinoamericanas, en los años 80, pero que quizá no sean muy conocidos. Por una parte se refieren directamente al viajar –trátese

del texto de un diario o del extracto de una carta— y por otra parte son una reflexión a posteriori sobre los encuentros con este otro continente y sus habitantes. Fue en 1967 cuando Bernhard Welte emprendió su primer viaje a Latinoamérica visitando, entre otras, las ciudades argentinas de Buenos Aires y Córdoba. El motivo de los viajes fueron generalmente invitaciones para ponencias y cursos en las universidades católicas del lugar, y muchos de estos viajes los realizó en compañía de Peter Hünemann. Del encuentro con colegas en Latinoamérica y con estudiantes y colegas en su cátedra de Filosofía de la Religión en Friburgo, del interés por la situación tensa e inquietante entre Iglesia, sociedad y universidades latinoamericanas a finales de los años 60, nació la idea de fundar el Stipendienwerk, un espejo fiel —diría yo— de lo que puede ser un diálogo intercultural con sus posibilidades, pero también sus desafíos y límites. En aquel tiempo, esto fue, con toda certeza, una forma “vanguardista” de trabajo eclesial para el desarrollo, algo que recién ahora, a comienzos del siglo 21, se está generalizando —pensemos en los nuevos programas del DAAD u otras instituciones de cooperación para el desarrollo académico, en la promoción del trabajo en red, en el fomento del trabajo con ex-alumnos/as. Por esto, la mirada atrás, a la “partida” de Bernhard Welte hacia Latinoamérica, no se hace por interés puramente histórico, sino por la convicción de que en lo profundo de su pensamiento se encuentran impulsos cuyo vigor alcanza hasta nuestro presente y más allá del mismo —especialmente para la Teología y la Iglesia. Impulsos que, como los de otros — pensemos en Yves-Marie Congar, Marie-Dominique Chenu o Karl Rahner— contribuyeron a una nueva auto-comprensión de la Iglesia, a una Iglesia que percibe los “signos de los tiempos” y se deja interpelar por ellos, una Iglesia Mundial dentro de la variedad de culturas, que en el encuentro con otros y desconocidos se ve desafiada de una manera nueva, precisamente como Iglesia. (Eckholt, 2000)

En lo que sigue se demarcarán algunos puntos en el “mapa” de las partidas de Welte hacia Latinoamérica, bosquejando así también un *mapa para el diálogo intercultural*. Quisiera destacar tres hitos: Primero la *partida* misma, el encuentro con lo desconocido. Después enfocaré lo que significaba para Welte el lenguaje: *hablar como traducir*. Finalmente trataremos la cualidad especial del diálogo intercultural sostenido por Welte: el *diálogo en el espíritu del Evangelio*.

2. “Imágenes extrañas”: viaje y partida

Son nuevas y extrañas las imágenes que colman el espíritu de Bernhard Welte en sus viajes a Latinoamérica: grandes urbes como Buenos Aires o Ciudad de México, rascacielos y “desiertos de piedra”, y en su vecindad otras piedras, testigos de antiguas culturas como la peruana o mexicana. Estas imágenes las conserva en fotografías y dibujos. Existe un hermoso cuaderno de croquis de los primeros dos viajes, 1967 y 1968, a Argentina, Chile y Brasil, con dibujos de Buenos Aires, Santa Fe, la cordillera de los Andes, el Valle de Maipú, de las playas en Viña del Mar y Valparaíso, del Cerro Santa Lucía en Santiago de Chile. Las impresiones que causan estas imágenes también encuentran su reflejo en muchas anotaciones de diario. Cito del diario inédito del viaje a México en 1971, y a continuación de las anotaciones del viaje a Perú en octubre de 1975, que parcialmente fueron publicadas en la revista “Christ in der Gegenwart”, en 1976.

Nota de diario, viernes, 26 de marzo de 1971, Ciudad de México: “A la mañana excursión con taxi: pasando por el Zócalo, la hermosa plaza de la iglesia de los Franciscanos... a la Plaza de las 3 culturas: Allí se encontraba el centro de Tlaltelolco cerca de Tenochtitlán – México: ...banquinas ascendiendo en escalera, aparentemente para el mercado más arriba; ascendiendo más, un templo, de cada lado basamentos... para templos circulares, muros enormes ensamblados con precisión y de manera complicada, que recuerdan edificaciones romanas, pero nacidos de otro (¡elevado!) sentido del orden. Algunas piedras con ornamentos circulares (¿símbolos del sol?).

Encima se eleva con sus altos muros de fortificación la antigua iglesia de los Franciscanos, comenzada en 1531 (10 años después de la caída de Tenochtitlán)... Alrededor altos edificios modernos.

¿Cómo se corresponden estas cosas? ¿Qué significa el aparecer de la cultura cristiano-española (y eso en forma franciscana) para la civilización más antigua? ¿Y por qué se encuentran los monumentos de ésta, preciosos, admirados y extraños, en medio de los edificios fríos y soberbios de la civilización técnica moderna?

En todo caso, es éste el único lugar americano donde la cultura moderna enlaza en forma directa y consciente con una antigua, comparable en este sentido con Roma, Milano o Tréveris. ¡En América!”. (Welte, 1973)

En su sencillez y claridad, sus pocos y precisos trazos, los diferentes croquis e imágenes (también verbales) ya son una reflexión del encuentro con lo extraño: lo otro se ha “donado”, se ha abierto; ha “conmovido” al viajero y lo ha “transformado”. Reflexionando sobre lo que es “experiencia”, Welte escribe que el “experimentar la

experiencia" (*Fahren der Erfahrung*) consiste precisamente en este elemento conmovedor y transformador. Al hacer una experiencia, los que la hacen experimentan un nuevo estado, una nueva forma de su existencia. (Welte, 1979)³ Con esto describe algo decisivo para todo partir hacia lo desconocido: Lo extraño, lo desconocido no se toma en posesión, no se "objetiviza", sino que se lo "experimenta", y tanto el visitante como los visitados se transforman.

Teniendo en cuenta las actuales discusiones acerca del choque de culturas y civilizaciones, es necesario recordar dos de los elementos que Welte nombra al hablar del encuentro: el *respeto hacia el otro* y el *dejarse afectar por el otro*. Primero es decisivo encontrarse con el otro o la otra de tal manera que el otro pueda ofrecerse en su "carácter genuino". Esto implica respeto hacia lo otro. Probablemente, la disposición necesaria para esto esté opuesta a nuestra época de los trenes de alta velocidad y del *speed dating*, es la serenidad (Welte, 1978c: 4) indispensable para hacer objeto del pensar propio lo otro como tal, como otro y extraño, sin ninguna objetivación. En su ensayo *Die kulturelle Welt als Grund und die Religion* (El mundo cultural como base y la religión), Welte explicita esto y señala la importancia que tal disposición tiene para el encuentro con otras religiones: "Así, el mundo cultural sigue siendo origen y base, precisamente si también se considera el actuar del ser humano dentro de la particularidad de su expresión, de su conformación histórica y del poder de su influencia... Es decir, justamente porque su objeto es originario e histórico, el pensar primero debe aceptarlo en forma positiva, como dado por los hechos de la historia. Este origen histórico, el mundo cultural, no puede ser construido a partir de conceptos, hay que aceptarlo. Sin embargo, esto no significa que entonces y por este motivo no haya nada que pensar acerca de él. Al contrario. Es precisamente lo históricamente dado lo que más da que pensar. Es el mayor desafío para el pensamiento. Para que no sólo revele su superficie contingente, sino también su esencia profunda, es necesario que el pensamiento lo acepte, lo observe con paciencia y exactitud y lo interroge intensamente. Esto vale en medida aún mayor cuando, como en este caso, se trata de esclarecer las relaciones entre mundo cultural y religión." (Welte, 1978c: 2)

Quiero citar en este lugar el segundo extracto de diario (viaje a Perú, 1975). (Welte, 1976): "Piedras sin labrar. "... No hay duda para

³ A la experiencia pertenecen el dejarse "afectar" y transformar: "... haciendo una experiencia, doy un *paso*. A veces es como una sacudida silenciosa. Alcanzo algo nuevo. Se me abre un nuevo modo de existir en un mundo nuevo. Llego a un nuevo estar-en-el-mundo dentro de la totalidad..." (Welte, 1979: 36).

mí que ella (la piedra sin labrar) dice algo sagrado. En el lugar decisivo, allí donde los humanos que tanto construyen y edifican, tocan la divinidad, allí el arte y la técnica deben callar. Allí a lo sumo puede hablar algo natural, algo que no ha sido trabajado por la mano de ningún hombre. Habla a los humanos de la divinidad, y habla a ella.

Esto es admirable. Raras veces los humanos, al desarrollar una elevada cultura, supieron replegar completamente el arte y las obras en medio de esta cultura y sus artes humanos, para dejar que sólo hable lo elemental.

¿Podría imaginarse en el mundo moderno una análoga auto-limitación de la civilización técnica, en el centro y apogeo de su desarrollo? ¿Un estar abierto para lo completamente distinto, lo que no fuera hecho por mano de ningún hombre?”

El Señor de los Milagros: “... Tengo la impresión de que aquí hay mucho menos diferencia entre el interior y el exterior de las personas que en nuestra Europa. Lo interior se expresa sin dificultades y parece que en la mayoría de los casos lo exterior también es idéntico con lo interior. Para nosotros, los europeos, esto es extraño y admirable a la vez.”

En este texto se evidencia el segundo elemento del encuentro: cómo el viajero –europeo– se *deja “conmover” y desafiar por el encuentro con lo extraño*. Pero no es que lo extranjero, lo extraño sea un refugio supuestamente “íntegro” de la civilización técnica –tentación inherente a muchos arranques misioneros del pasado y que produjo el estereotipo del “salvaje noble”. Más bien ambos participantes del encuentro pueden descubrir en él de nuevo modo su propio origen y, a partir de allí, intentar caminos comunes hacia algo nuevo. El viajero europeo, cristiano, sacerdote, filósofo y teólogo, hijo de la modernidad y la civilización técnica, en el encuentro con lo extraño cobra conciencia de éste su propio origen; capta y conjuga lo que a primera vista no es conjugable. De la apertura hacia lo otro y del cuestionarse a sí mismo arranca un proceso intelectual que no corta las raíces propias, sino que les abre un horizonte nuevo y más amplio. (Welte, 1978b)

En tiempos de los encuentros virtuales y de la simultaneidad de instantes e imágenes lo más diversos, es necesario este recordar el origen, recordar el arraigo propio que nunca es nostalgia, sino que en el encuentro con lo novedoso y extraño abre un nuevo futuro también a lo propio. Precisamente en sus partidas hacia Latinoamérica, la rica reflexión de Bernhard Welte sobre “modernidad y civilización técnica”, indudablemente estimulada y guiada por Martin Heidegger, adquiere nuevas cualidades. El encuentro con lo extraño, el hablar de las

“piedras sin labrar” recuerda las tradiciones propias que posiblemente estén encubiertas por la modernidad, cayendo así en el olvido. Esto es una perspectiva importante para las actuales preguntas por las raíces culturales y religiosas de Europa. Podemos preguntar con Bernhard Welte: ¿Qué fuentes propias, qué herencia religiosa nos hacen recordar los diversos encuentros con lo extraño en tiempos globalizados, qué nuevos “lugares” explora nuestro viajar, qué nos sirve de base en nuestra modernidad europea, postmoderna, secularizada y caracterizada por una cosmovisión técnico-científica?

Quiero acabar este primer hito para el “diálogo intercultural” con una última imagen, la “cresta de espuma” – una metáfora que guía el ensayo “Was ist das: die moderne Welt?” (¿Qué es esto: el mundo moderno?) (Welte, 1981a: 278), de Bernhard Welte, y que condensa las reflexiones anteriores sobre el encuentro de tradición y modernidad, sobre el surgir de lo nuevo. Posiblemente la imagen haya nacido en las playas chilenas de Viña del Mar o Valparaíso o en la costa peruana del Pacífico –traigo a la memoria los bosquejos que Welte hizo de estos lugares– al contemplar las olas y crestas de espuma que las profundidades del océano lanzan con toda regularidad y a la vez singularidad a las costas de Chile y Perú.

Welte nos advierte que “siempre [vivimos] como herederos de formas que nosotros no inventamos... Si prestamos atención, advertimos que la mayor parte de lo que hacemos y decimos en la vida moderna está prefigurada por la tradición... En realidad, las estructuras tradicionales que nos acuñan con profundidad, incluso con la mayor profundidad, son aquellas que ya no advertimos, porque se nos han convertido en ‘segunda naturaleza’ ” (Welte, 1981a: 278). Esto es el arraigo en una patria, en una tradición, esto que Paul Ricoeur llama “noyau culturel”, el núcleo de una cultura nutrido de mitos y tradiciones religiosas. (Eckholt, 2002: cap. 3)

“Y el sentirnos ‘mundo y tiempo modernos’ ”, dice Bernhard Welte, “ante este trasfondo se revela como la superficie momentáneamente visible, como la cresta de una ola que surge de la profundidad y que nosotros, nadando en la cresta de espuma, quizás ni siquiera advertimos. Porque estamos en esta cresta, en la altura desde la cual todo aparenta ser nuevo. Entendiéndolo así, el mundo moderno es la superficie agitada y la cresta de ola que se eleva desde una capa profunda de tradiciones que se transforman.” Precisamente esto es lo que también puede descubrirse al pasear en Ciudad de México, con mirada a los rascacielos de la gran urbe, sobre las piedras del Zócalo que hablan de los siglos de antigua religión mexicana y de cristianismo: “En esta superficie a menudo también tenemos nuevas perspectivas de la totalidad, incluyendo aquella totalidad que se

extiende desde el pasado hasta nuestro mundo actual... Con certeza la cresta de espuma del mundo 'moderno' aportará nuevas interpretaciones de lo heredado, en parte seguramente mejores, en parte también peores. Pero mientras esta cresta sea la actual, su manera parece ser la más natural y las otras perspectivas parecen quedar prohibidas sin que, visto desde la totalidad, haya razón comprensible para ello.

Efectivamente, el mundo moderno es la cresta de espuma que por un momento domina todo, y luego se hunde. Y lo que deje, lo que quedará, ya no estará en nuestras manos. A pesar de nuestro obrar aparentemente previsor, se hundirá hasta lo que los griegos llamaban el *apeiron*, aquello que nadie domina... De manera que mundo y tiempo modernos tienen esta propiedad: Efectivamente, nos obligan a vivir a su modo, a sostenerlos y desarrollarlos. Pero en el transcurso de este mismo proceso también se nos escapan. Oculta en el orgullo de la modernidad está la conciencia de que pronto todo será diferente. Pero quien estando entre las nieblas y la cresta de espuma de la modernidad, e incluso está dispuesto a rendirle su tributo, osa ocuparse de lo incomprensible, de la profundidad del abismo de donde ascienden los destinos y vuelven a ser devorados, en medio del tiempo moderno también estará allende de él, en el misterio que tiene cien nombres y ninguno, que es inmutable en todo cambio.

He aquí el rol de la religión comprendida en profundidad: vivir de 'modo hodierno' y, a la vez, con lo más profundo del corazón, estar más allá de toda modernidad. Quien de algún modo sabe hacer esto, realiza de la manera más profunda y significativa lo que puede llamarse el 'mundo moderno.'" (Welte, 1981a: 278)

Quizás sean éstos los nuevos "sitios" comunes que pueden presentarse en el viaje, en cada nuevo partir, y que no pueden ser planificados, que –como el juego de las olas– no se puede influir, pero que son decisivos para que suceda el encuentro y se logre el "diálogo intercultural".

3. Hablar es tra-ducir

La imagen movida de las olas y sus crestas de espuma puede reflejar aquello que es hablar. El lenguaje es la forma en que se expresa la realidad y la verdad del ser humano. Según Bernhard Welte, ya es siempre transición hacia el otro, y así lo que es verdad, "acontecimiento", es la dinámica y vivacidad de aquello que acontece en el "entremedio". Es exactamente esto lo que hace posible demarcar un segundo hito para el acceso al diálogo intercultural. En la forma como Bernhard Welte entiende el hablar y el acontecer de la

verdad está inscrito el modelo fundamental del “diálogo intercultural”. En su ensayo “Wahrheit, Sprache und Geschichte – Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche” (Verdad, habla e historia – analizados con mirada al lenguaje de la Iglesia) Welte escribe: “Y así mi palabra como mi decir es transición que se realiza hacia ti. Es mi transitar, mi transitar hacia ti. ...Lo digo en tu escuchar. Un decir que no hablara para un escuchar no sería decir en el sentido pleno de la palabra. ...Y así, el proceso del decir como relación que se establece es el proceso de identidad y no-identidad.” (Welte, 1981b: 73) Para el hablar, la palabra, el decir, son necesarias ambas partes, la emisión por el hablante y la recepción por el oyente. Precisamente por esto hay potencial de dinámica, de cambio y alteración de sentido en este decir. El hablante se expresa a partir del horizonte vivo de su colectividad lingüística y el oyente está condicionado por la suya, que no forzosamente es la misma del hablante; y aún si lo fuera, no es “idéntica” con ella. Así, al decir una palabra “... se produce una ‘desviación’ del sentido en su tránsito del uno hacia el otro, en su pasaje del interior de una persona al exterior y de este exterior al interior de la otra persona. En este tránsito, que es la esencia del lenguaje. En esta desviación entonces se hace notar la no-identidad dentro de la identidad...” (Welte, 1981b: 78). *En este sentido, hablar desde siempre es traducir.* Para ello es necesaria una habilidad especial que excede por mucho la razón instrumental; se requiere un “esprit de finesse” (Welte, 1981b: 84) que permita adquirir la capacidad de “convertir una cosa de un idioma de manera tal que en la otra parte, en el otro idioma, sea lo mismo aun cuando no forzosamente sea similar”. (Welte, 1981b: 84) Lo decisivo en este caso es que en dicho proceso de traducción no se produzca un nuevo “tercer elemento”, que queden los dos polos, los dos interlocutores; lo importante son las transiciones, el transitar hacia lo otro. “Para este proceso es decisivo comprender que el tipo de traducción aquí necesario no puede realizarse reduciendo los dos niveles lingüísticos a un tercero, a una especie de mínimo denominador común. Porque la diferencia que aquí se debe superar consiste precisamente en el hecho de que este denominador común no existe. Por lo tanto, esta traducción debe realizarse a través de una visión directa de las posibilidades y correspondencias en la transición de un nivel al otro.” (Welte, 1981b: 85) Esta visión es posible porque existe un “terreno común”, un “horizonte de percepción del idioma”. (Welte, 1981b: 84)⁴

⁴ “El hecho de que una cuidadosa interpretación permita apreciar la diferencia de época de los idiomas, aún en el caso de palabras eventualmente iguales, ya nos enseña que en la percepción de lenguaje existe un horizonte que reúne las diferencias de época y

Aquí tenemos también, como veremos luego, un punto adecuado para enlazar con el “espíritu del Evangelio”; todavía nos ocupa el segundo aspecto del diálogo intercultural: Éste tiene su base en la profundidad de lo que es hablar. La “tensión vital” radica en la “naturaleza del lenguaje”. No han de subestimarse los impulsos de Bernhard Welte en nuestros tiempos, en que los ámbitos de vida de los humanos, su pertenencia a naciones, regiones, pequeñas comunidades, etc. se pluralizan y diferencian vertiginosamente, en que la experiencia “que hace época” –para decirlo con Welte– es la experiencia de “un” mundo dentro de la pluralidad de culturas y religiones: Justamente hoy es necesario el ejercicio repetido y continuo de este espíritu de traducción, urge un “esprit de finesse” que aclare dónde y cómo contribuir a los trabajos de traducción. (Ver también Welte, 1978b: 15; 1982: 3) Para la fe cristiana y la Iglesia, la nueva situación del encuentro con otras culturas y el diálogo de religiones pertenecen a esta temática. Ya en aquellos años, Bernhard Welte dejó muy explícito lo que para la Iglesia significan el espíritu del Concilio Vaticano II y especialmente la declaración “Nostra Aetate” acerca de la relación con las religiones no-cristianas: son “señales luminosas para un mundo incipiente de autocomprensión del cristianismo en el tiempo actual”. (Welte, 1981c) Hoy, comenzado el siglo XXI, esto ya no parece novedad, pero en los tiempos inmediatamente posteriores al Concilio sí lo fue. Esta “nueva época para la convivencia de los humanos” es –así las reflexiones de Welte en la lección No 4 del Curso Teológico a Distancia de Würzburg (Welte, 1987)– “un nuevo modo de ser *un* mundo en comunidad, una familia humana, y de serlo dentro de la pluralidad de tradiciones, razas y también religiones”. “Es ésta también una nueva época para el cristianismo y su mensaje salvífico.” (Welte, 1987: 22) Aquí están enunciados los principios fundamentales del diálogo intercultural: “El objetivo es pensar juntos y el uno para el otro... Cada uno debe estar dispuesto a dejarse afectar por su interlocutor y también a aprender si allí resplandece algo ‘verdadero y sagrado’. ...que en el transcurso del diálogo todos los participantes estén dispuestos a cambiar, y en un sentido que no puede predeterminarse. Debe surgir del curso del coloquio, no de una determinación hecha de antemano.” (Welte, 1987: 24) Es cuestión de entender al otro “desde su ‘alma’ ”: “Pero entender así al interlocutor significa: tra-ducirse hacia él y en esta traducción compartir su punto de vista, por lo menos a nivel tentativo y también por respeto, para aprender a ver el mundo y las

que por lo tanto puede tener en cuenta ambos modelos lingüísticos con sus respectivas particularidades...”

expresiones de religiosidad con *sus* ojos, a ver con *sus* ojos también su sorpresa ante nuestra propia religión cristiana...” (Welte, 1987: 25) Esto es posible si al mismo tiempo se “conserva fielmente el alma viva del propio cristianismo”, si el “origen [propio es comprendido] mejor y en forma más pura” (Welte, 1987: 25). A continuación, Welte enuncia el núcleo de estos principios fundamentales del diálogo intercultural (e interreligioso): No es cuestión de “deshacerse a prisa del mundo de las creencias propias, de serle infiel; sino de permanecer fiel a él, pero de tal manera que se depure, transforme, libere y aclare desde su propio origen: que cada uno se agrande en su propio origen.” (Welte, 1987: 25)⁵ Con algo de cautela escribe también en esta lección: “Quizás convenga reflexionar sobre la posibilidad de no predicar junto con el Evangelio también el pensamiento occidental y las costumbres occidentales (más los vicios que los acompañan).” (Welte, 1987: 29)

A este respecto, Bernhard Welte se expresa en forma más explícita en una carta que escribe a Peter Hünemann como reflexión sobre un encuentro con doctorandos latinoamericanos, realizado el 21 de diciembre de 1980, en Münster: “¿No deberíamos nosotros, como Stipendienwerk, pensar en posibilidades de fomentar, al servicio de una evangelización eficaz, el aprendizaje de los idiomas nativos por el clero? ¿Y ofrecer algún día, cuando las cosas se hayan desarrollado un poco más, también fomento para personas de estos estratos de población? Especialmente lo que en Münster contaron de Ecuador y lo que tú reportaste de Bolivia, me hizo evidente que en la Iglesia, o por lo menos en muchos de sus integrantes, todavía no hay conciencia suficiente de esta misión. Y nosotros como Stipendienwerk ya deberíamos gozar de respeto suficiente como para hacer una sugerencia que finalmente se convierta en iniciativa.”⁶ En 1978 se funda el Consejo de Cochabamba; haber contribuido a la creación de un centro científico orientado en Etnología y Antropología de la Cultura en la Universidad Católica de Cochabamba es más que nada mérito del difunto miembro del Curatorio, Norbert Schiffers, quien por muchos años fue profesor catedrático de Ciencias de la Religión en la Universidad de Regensburg.

Con esto ya estamos en medio del tercer y último punto, las “concreciones” de este diálogo intercultural. Aquí el “mapa” adquiere

⁵ “El interior, el espíritu o alma de la religión, sólo puede alcanzarse mediante este ‘salto’, es decir, el traducir propiamente dicho. Más que asunto de la razón analítica, esto es cosa de la genialidad del corazón, del órgano espiritual de la inmediatez sensible...” (Welte, 1987: 26).

⁶ Welte, B., *Korrespondenz* (actas del Stipendienwerk).

contornos bien específicos y traza las huellas de la historia de fundación del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland.

4. Diálogo con Latinoamérica desde el espíritu del Evangelio

Si se quiere que la traducción se logre, la razón sola no basta, sino que se requiere un *esprit de finesse*, una “genialidad del corazón” – como escribe Bernhard Welte en otro lugar–, “del órgano espiritual de la inmediatez sensible”, un “*esprit*” capaz de tocar los estratos profundos de una cultura o religión y de sopesar el tiempo adecuado, un “*esprit*” que sabe del esperar y madurar.⁷ En una traducción así, se trata del vivir, del buen vivir en sentido aristotélico, de conformar la convivencia de tal modo que pueda surgir un ámbito de comunidad precisamente en el crecimiento con el otro y gracias al otro. Un vistazo a la diversidad de encuentros malogrados, a las historias de violencia en el pasado y el presente, quizás sea desalentador en lo que se refiere a un ámbito común u horizonte de encuentro. Pero el diálogo intercultural iniciado por Welte, lo que él define como traducir, incluye aquello que Jean Greisch, Jean Ladrière o Paul Ricoeur llaman la “esperanza de la razón” (Eckholt, 2002: 31, 160-171): Como en todo verdadero traducir se toca las capas profundas del *ethos* cultural, también es activado el núcleo religioso de éste. Y es este el momento en que se puede hablar del “espíritu del Evangelio”. Es el elemento que en cada uno de estos encuentros puede ser renovado, si se alcanza los estratos profundos de la cultura; y esto, por cierto, es una perspectiva de esperanza hoy, en tiempos del “olvidado olvido de Dios” en las regiones des-cristianizadas de Europa. Lo acumulado en la historia –así la convicción de Bernhard Welte– no puede perderse. Pero el espíritu del Evangelio no está simplemente “acumulado” en estas profundidades; también necesita ser “reactivado” cada vez que los cristianos participan en los diversos procesos de encuentro cultural. Bajo la clave de “ser Iglesia misionera”, este tema está recobrando peso también en Alemania. (Sellmann, 2004; Eckholt, 2008a, 2008b)

En los textos de Bernhard Welte que se refieren a este contexto de la “evangelización de la cultura” se percibe el espíritu esperanzado del período postconciliar que se refleja en *Populorum progressio* (1968) o *Evangelii nuntiandi* (1975) y que también imprime su sello a

⁷ “El interior, el espíritu o alma de la religión, sólo puede alcanzarse mediante este ‘salto’, es decir, el traducir propiamente dicho. Más que asunto de la razón analítica, esto es cosa de la genialidad del corazón, del órgano espiritual de la inmediatez sensible...” (Welte, 1987: 26).

los documentos del episcopado latinoamericano de aquellos años, desde Medellín (1968) hasta los diferentes textos de las conferencias nacionales de obispos. “Evangelizar significa entonces predicar la palabra de la Buena Nueva y contribuir a que esta palabra tenga un efecto histórico y social que gracias a su fuerza transformadora del mundo le corresponde”, así un documento de la Conferencia Episcopal peruana.⁸ Es este espíritu del Evangelio lo que abre el horizonte y contribuye a crear un horizonte de vida comunitaria. Según Bernhard Welte, obra ante todo como testimonio, como testimonio de todos los bautizados, como testimonio de vida. En el testimonio se refleja la figura básica del diálogo intercultural que acabamos de bosquejar: “El testigo es testigo del Señor *para los demás*. Su testimonio debería conmover y transformarlos. ...En este sentido, el testimonio exige del testigo que se identifique con sus prójimos, los posibles destinatarios de su misión. Esto no es tan fácil. Requiere del testigo una comunidad de vida con aquellos ante quienes quiere ser testigo. Porque sólo en una comunidad así puede conocer su modo de vivir y expresarlo en palabras. Sólo de esta manera su testimonio puede encontrar el espacio a donde llegar.” (Welte, 1982: 2) Lo decisivo es el testimonio de vida, el “*esprit de finesse*” de Welte, que aquí obra en un nuevo nivel, “el amor vivo y fraternal, aquel amor dispuesto a caminar un trecho del camino con toda persona y ayudar a llevar sus cargas y sus penas durante este trecho. El lenguaje del amor que es verdadero amor, siempre será entendido. ...Puede inspirar nuevos modos de dicción al hablante y advertirle la hora adecuada en que el testimonio tiene oportunidad de llegar, de quizás afectar y transformar a quien escucha.” (Welte, 1982: 3)⁹ En sus textos sobre el amor al prójimo o, respectivamente, el sentido y la gracia de la pobreza (“*Vom Sinn und Segen der Armut*”) (Welte, 1951: 213), Welte nos presenta una introducción a esta dimensión profunda del diálogo intercultural “en el espíritu del Evangelio”. Precisamente en el encuentro con el pobre –en el hacerse-pobre de ambos, el rico y el pobre–, el amor de Jesucristo puede abrirse espacio en los corazones y puede el corazón humano orientarse “en la pobreza del Jesús crucificado”. Recién allí –en la

⁸ Conferencia Episcopal Peruana, en: *Adveniat-Dokumente und Projekte* Nr. 16, citado en: *Arbeitsbericht Oktober 1969 – September 1975 des Stipendienwerkes an Adveniat*, p. 6 (actas del Stipendienwerk). La Iglesia cumple con su misión, si convierte en “asunto suyo el asunto de todos los humanos” (Welte, 1978a: 212).

⁹ “El alma propiamente dicha del arte, el encontrar el lenguaje adecuado del testimonio, es... Un testimonio así, dicho de todo corazón, difícilmente errará su meta. Y no olvidemos: Todo esto en su menor parte será obra nuestra, y en su mayor parte obra de aquel que desde arriba a veces nos ilumina” (Welte, 1982: 3).

profundidad de la salvación— se encuentra lo que es amor,¹⁰¹¹ o que es la perspectiva de todo tra-ducir, de todo diálogo: el “vivo testimonio de un vivir viviente” (Welte, 1978a: 211). Aquí se logra una profundidad del diálogo, un encuentro de corazón a corazón en que se basa toda prédica, toda tarea de formación cristiana, aquello en que se fundamenta la esencia de la Iglesia. Para Welte, esto se concretó en sus primeros viajes —vuelvo a citar de su diario del Perú: “...Pero por otro lado tengo la impresión de que aquí entre los pobres está surgiendo una nueva forma de cristianismo. Quizás el cristianismo vuelva a reformarse desde los lugares de pobreza, así como una vez surgió entre pobres.” (Welte, 1976: 54)

Con esto llegamos también a la capa profunda de la dimensión fundadora del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland — sin querer idealizar una institución que está entramada en todo lo que es humano. En este lugar, sólo quiero referirme a algunas reflexiones que Bernhard Welte en 1974 publicó en Herder-Korrespondenz como evaluación del primer Seminario Interdisciplinario del Stipendienwerk. (Welte, 1974) Este seminario, con el tema “Hacia un nuevo humanismo cristiano”, se realizó del 9 al 16 de septiembre de 1973, en Río Tercero, en las sierras de Córdoba, en tiempos sumamente agitados; durante el transcurso del seminario, el 11 de septiembre de 1973, se produjo el golpe de estado en Santiago de Chile. Welte presenta aquí la idea fundamental de la obra —“el principio de mutualidad”— y enuncia un concepto de trabajo para el desarrollo que en su tiempo era nuevo: “El término de ayuda para el desarrollo... en su sentido estricto no puede ser aplicado a esta obra. Porque ella arranca del punto de vista que todos, también nosotros, necesitamos desarrollo y que por lo tanto todos merecen el mismo respeto y todos deben esforzarse por complementarse mutuamente.” A esto corresponden la “idea del intercambio cultural internacional”, el “concepto del intercambio interdisciplinario de ideas... al servicio de la Iglesia”, “la idea de un diálogo abierto hacia ambas partes, entre Europa y Latinoamérica y entre los participantes en Europa y los diferentes países latinoamericanos. Una conversación libre entre

¹⁰ “Allí se acumula toda la pobreza general humana en su forma más verdadera e inequívoca, y por lo tanto insólita, en un solo corazón, el del Señor. ...Llegó a su profundidad extrema la pobreza de esta muerte sagrada por el hecho de que Jesús en ella penetró hasta la raíz de toda pobreza, que es la culpa” (Welte, 1951: 217). Y “Jesús como rostro y señor de la pobre humanidad, en quien se acumuló toda la pobreza de ella, es abrazado y sostenido por la riqueza y el amor del Padre y por la gloria y riqueza de aquel reino que no se fundamenta en fuerza humana. Allí se basa la bienaventuranza de todos los pobres” (Welte, 1951: 218).

Iglesia y Teología, por un lado, y el mundo actual representado por la Filosofía y las Ciencias Humanas, por el otro.” (Welte, 1974: 54) En esta tarea es importante aceptar los “desafíos de la actualidad” –aquí Welte enfoca ante todo la civilización técnica– y “desarrollar una humanidad integral que se oponga a las tendencias desintegradoras que ellos evidentemente encierran”. La tarea de educar y formar – también en el ámbito universitario– es parte del trabajo eclesial para el desarrollo, y el intercambio científico en las disciplinas de Teología, Filosofía y Ciencias Humanas puede ser una contribución decisiva. Estos desafíos fueron enunciados en el seminario de Río Tercero; la becaria chilena Beatrice Avalos los expresó en forma muy clara: “...en todas partes, los niveles superiores de la educación son fuertemente selectivos y están casi exclusivamente al servicio de las clases superiores, de manera que el sistema en su totalidad reproduce la desigualdad cultural de los diferentes estratos de población, obstruyendo una integración realmente humana.” El trabajo del Stipendienwerk en estos años de fundación estuvo marcado por un trabajo de formación en el sentido de la “Pedagogía de Liberación”; Heinz Neuser, miembro del Curatorio desde hace muchos años y profesor emérito de Pedagogía Social en Bielefeld, propaga esta pedagogía hasta hoy. (Entre otros: Rolfes, Neuser, 2004) En el curso de los últimos 40 años, el escenario político y económico ha cambiado en todo el mundo; lo que no cambió es aquello que nos ocupa y preocupa – las desigualdades en las sociedades latinoamericanas, la falta de formación, etc., incluso han aumentado mucho. Persiste –tanto más en tiempos globalizados– la importancia de un diálogo intercultural e interreligioso que se fundamente en el reconocimiento del otro, así como se hizo presente para cristianos y cristianas en el amor de Dios, hecho hombre en Jesucristo. Hasta hoy, Teología y Filosofía en su diálogo intercultural e interreligioso pueden aprender de Bernhard Welte.

Referencias

- Chenu, M.-D. (1984), “Ein prophetisches Konzil”, en: E. Klinger, K. Wittstadt (Eds.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg/Basel/Wien, 16-21
- Conferencia Episcopal Peruana, en: *Adveniat-Dokumente und Projekte* Nr. 16, citado en: *Arbeitsbericht Oktober 1969 – September 1975 des Stipendienwerkes an Adveniat*, p. 6 (actas del Stipendienwerk)
- Eckholt, M. (1999), “Netzwerk für den Austausch. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland”, en: *Herder-Korrespondenz* 53, 201-205

- Eckholt, M. (2000), "Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer 'neuen Katholizität'", en: *Edith-Stein-Jahrbuch* 6, 378-390
- Eckholt, M. (2002), *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i. Br.
- Eckholt, M. (2006), "Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V.", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt a.M., 239-257
- Eckholt, M. (2007), *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen (Serie: Interkulturelle Bibliothek, ed. por Hamid Reza Yousefi et al., Vol. 46)
- Eckholt, M. (2008a), " 'all inklusive – all exclusive'. Zwei Perspektiven des Reisens in globalen Zeiten", en: *missio konkret* 2, 3-6
- Eckholt, M. (2008b), " 'Mach den Raum deines Zeltes weit'. Die Herausforderung von Migration für die Kirche", en: *missio konkret* 3, 3-6.
- Larraín Ibáñez, J. (1996), *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile
- Metz, J. B. (1991), *Auf dem Weg zu einem polyzentrischen Christentum: Protokoll des Abendgesprächs vom 23. November 1989*, entrevista hecha por Giancarlo Collet, Luzern 1991
- Metz, J. B. (1997), *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz
- Monreal, S. (2009), "Vierzig Jahre Kulturaustausch zwischen Deutschland und Lateinamerika – Zeugnisse der Beteiligten", en: M. Eckholt (Ed.), en cooperación con B. Casper, Th. Herkert, "Clash of civilizations" - oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Münster: LIT, 147-177
- Rahner, K. (1965), *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft. Vortrag anlässlich der Entgegennahme des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim*, Pforzheim
- Rahner, K. (1980), *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, en: *Schriften zur Theologie*, Vol. 14, Zürich/Einsiedeln/Köln, 287-302
- Rahner, K., H. Fries (Eds.) (1981), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München, 70-95
- Rolfes de Franco, L., H. Neuser (Eds.) (2004), *Desarrollo, educación y lucha contra la pobreza*, Lima
- Sellmann, M. (Ed.) (2004), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*, Freiburg i.Br.
- Todorov, T. (1985), *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a. M.
- Welte, B. (1951), "Vom Sinn und Segen der Armut", en: *Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens* 27, 211-221
- Welte, B. (1973), *Tagebuch der Lateinamerikareise* (archivo del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland)
- Welte, B. (1974), "Neuer Humanismus in Lateinamerika. Zu einem interdisziplinären Seminar in Argentinien", en: *Herder Korrespondenz* 28, 52-54
- Welte, B. (1976), "Aus meinem peruanischen Tagebuch", en: *Christ in der Gegenwart* 28, 53-54
- Welte, B. (1978a), "Gedanken über die Aufgaben der Kirche in unserer weltlichen Welt", en: *Lebendige Seelsorge* 29, 211-214
- Welte, B. (1978b), *Rede von Bernhard Welte am 25.9.1977 in Meßkirch*, "Vom Wandel der Welt und von der Schwierigkeit des Glaubens", en: *Erinnerungs-Festschrift der*

- Stadt Meßkirch mit Ansprachen zu Ehren des neuen Ehrenbürgers Professor Dr. Bernhard Welte*, Meßkirch 1978, 23-35
- Welte, B. (1978c), "Die kulturelle Welt als Grund und die Religion", en: *Theologie der Gegenwart* 21, 1-10
- Welte, B. (1979), "Erfahrung und Geschichte", en: *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg/Basel/Wien, 28-40
- Welte, B. (1981a), "Was ist das: Die moderne Welt?", en: *CIG* 33, 278
- Welte, B. (1981b), "Wahrheit, Sprache und Geschichte – Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche", en: K. Rahner, H. Fries (Eds.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München, 70-95
- Welte, B. (1981c), "Säkulare Veränderung der Theologie. Was sind die Folgen für das Christentum?", en: *Herder Korrespondenz* 35, 458-460
- Welte, B. (1982), "Der Christ als Zeuge", en: *Lebendige Katechese* 4, 1-3
- Welte, B. (1987), *Theologie im Fernkurs: Grundkurs, Lehrbrief 4: "Christentum und Weltreligionen – Im Dialog über Gott und den Menschen"*, Würzburg
- Welte, B. (2001), *Jahresgabe der Bernhard-Welte-Gesellschaft, Bernhard Welte – Gedichte*, editado por Bernhard Casper, Freiburg

RESUMEN

A partir de los desafíos que presenta el actual horizonte intercultural del mundo para el trabajo teológico y el diálogo intercultural e interreligioso, el texto puntualiza los aportes que de forma pionera ha realizado Bernhard Welte -filósofo de la religión, de Friburgo, Alemania- ya en los años 60 del siglo pasado. Se destacan especialmente el intercambio cultural promovido por Welte entre América Latina y Alemania, y los aportes de su pensamiento al diálogo interdisciplinario e intercultural desde el espíritu del Evangelio.

Palabras clave: Interculturalidad, diálogo interreligioso, América Latina, Bernhard Welte

ZUSAMMENFASSUNG

Von den Herausforderungen ausgehend, die der zeitgenössische interkulturelle Horizont der Welt für die theologische Arbeit und den interkulturellen Dialog darstellt, präzisiert dieser Beitrag die Pionierarbeit, die Bernhard Welte – Religionsphilosoph aus Freiburg im Br.- bereits in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts leistete. Dabei wird besonders der von Welte geförderte kulturelle Austausch zwischen Lateinamerika und Deutschland herausgestellt, sowie die Beiträge seines Denkens zu einem vom Geist des Evangeliums ausgehenden interdisziplinären und interkulturellen Dialog.

Stichwörter: Interkulturalität, interreligiöser Dialog, Lateinamerika, Bernhard Welte

ABSTRACT

Based on challenges facing the world's current intercultural horizon for theological work and intercultural and interreligious dialogue, the text points out the pioneering contributions made by Bernhard Welte - philosopher of religion in Freiburg, Germany - as early as the 60's of last century. It is especially noteworthy the cultural exchange promoted by Welte between Latin America and Germany, and the contributions of his thinking to the interdisciplinary and intercultural dialogue from the spirit of the Gospel.

Keywords: Interculturality, interreligious dialogue, Latin America, Bernhard Welte

EL CAMINO DE BERNARD WELTE HACIA NUESTRA AMÉRICA

Carlos Pérez Zavala

1. Itinerario

Bernardo Welte nació el 31 de marzo de 1906 hijo de un abogado de Messkirch. Esa población alemana fue la cuna también del arzobispo de Friburgo, Konrad Gröber, y del filósofo Martín Heidegger. Las familias Welte y Gröber tenían una relación de amistad. No fue de extrañar, entonces, que hacia 1930 el arzobispo de Friburgo llamara al joven sacerdote Bernardo Welte a colaborar con él como secretario y como docente de filosofía para los estudiantes de Teología que permanecieron en la ciudad, en momentos en que crecía el poder del nacionalsocialismo. El Prof. Max Müller había sido ya reclutado para el ejército y debió abandonar sus cátedras en la Universidad y en el *Collegium Borromeum*. (Casper, 2009: 23).

Welte se había concentrado primero en los estudios de la Edad Media. Así, llegó a conocer bien el pensamiento de Buenaventura, de Tomás de Aquino y del Maestro Eckhart. Pero a la vez fue mostrando, desde el comienzo, un profundo interés por las cuestiones filosóficas más preocupantes del siglo XX. Pronto comprendió que muchas de las dificultades que tenían los hombres de la época con la fe cristiana, tenían mucho que ver con los cambios revolucionarios que se habían producido en la relación de la razón con la realidad circundante. Advirtió así la atención prestada por la Ilustración a las ciencias naturales y luego a la historia. Advirtió el giro de los hombres hacia el ámbito de las ciencias sociales como ámbitos fundamentales de la realización personal. Por eso se esforzó desde el principio por penetrar en el pensamiento de la Ilustración y al mismo tiempo comenzó una relectura de la tradición filosófica propia, responsable del arsenal conceptual cristiano, con el fin de traer a lenguaje moderno el contenido de la Biblia y del mensaje cristiano.

Estuvo atento a la voz de muchos que decían: yo creería con gusto si pudiera combinar, como hombre del presente, mi fe con la razón.

Cuando, al finalizar la Segunda Guerra mundial, se reabrió la Universidad de Friburgo, asumió Welte una tarea que lo iba a marcar para toda la vida. Los estudiantes de todas las Facultades debían cursar dos semestres de *Studium Generale*, para cubrir los vacíos originados por el servicio militar. En este *Studium Generale* inició Welte junto con Max Müller el dictado de valiosos cursos de filosofía. La atmósfera que reinaba fue bien caracterizada por Jan Patocka cuando hablaba de la “solidaridad de los sacudidos”. Era necesaria la solidaridad entre quienes están en la situación de entender de qué se trata cuando se enfrenta la vida y la muerte y con esto también la historia. Esta es la situación que encontró Welte, en 1946, cuando empezó a pensar como filósofo y como teólogo. “Este punto de partida lo hizo más tarde, especialmente sensible a los problemas de Latinoamérica” (Casper, 2009: 24). En su trabajo de Habilitación, que ya había comenzado en los últimos años de la guerra, se planteó Welte la discusión con la “fe filosófica” de Karl Jaspers” y trató de interpretarla a la luz de la filosofía tomista. Se trataba para él, en el tiempo que se mostraba como tiempo sin columna vertebral ni orientación, de no arrojar a la espalda la tradición. Él quería mostrar de un modo nuevo el camino de una razón que tomara en serio la fe cristiana – y la solidaridad con aquellos que respetaban las exigencias del pensar. (Casper, 2009: 25)

2. Husserl y Heidegger. Lo relacional en Welte

No fue casual que hacia los años 30 los jesuitas enviaran a Friburgo donde no tenían residencia, eximios representantes de la nueva generación para estudiar filosofía en la Universidad. Así los Padres Wilhelm Klein, Karl Rahner y Johann Baptist Lotz. La razón era que Friburgo se había convertido en la capital de la investigación sobre la filosofía moderna, sobre todo a causa de la tarea de Husserl, fundador de la escuela fenomenológica y de su sucesor, Martín Heidegger. (Casper, 2009: 25)

Pero, ¿cuál era el descubrimiento decisivo de esta autodesignada *fenomenología*, sobre cuyo suelo también finalmente Welte fue a posarse? Se trataba del descubrimiento de que el acto fundamental del pensar consiste en la *relación*. Pensar significa dejarse atrapar expresamente por esta relación. “Toda fenomenología es una investigación sobre las *correlaciones*”. Es superada, así, la filosofía del sujeto y de la racionalidad de Descartes. Nuestra situación originaria no es la que supone el filósofo francés (“pienso-existo), sino

que ella consiste más bien en que nacemos y vivimos en una relación de intercambio con la realidad. Abrimos los ojos y nos encontramos ya en un mundo. Nos encontramos en una correlación que, por la vía del preguntar intencional, analizamos y articulamos libremente.

Fenomenología significa, dijimos, investigación de las correlaciones, pero esta es, a la vez, investigación originaria (*Ursprungsforschung*). Ambas son las decisivas divisas de Husserl, sobre cuyo suelo se asentó también el pensamiento de Edith Stein y que fueron también presupuestos para el pensamiento de Martín Heidegger.

Ambos presupuestos fueron asumidos por el joven Welte, que con su ayuda, comenzó a releer los grandes textos clásicos, que habían jugado en el pasado un papel decisivo en el estudio de la teología. (Casper, 2009: 26)

Los profesores Lambert y Muñoz (2009: 83- 96) han escrito un excelente trabajo sobre la relación de Welte con Heidegger, según el cual la "Seinsverständnis" de Heidegger es asumida por Welte como "Heilsverständnis". En la *Revista Erasmus* (Chiappe, 2010) hay excelentes artículos que arrojan luz sobre el pensamiento de Heidegger y despejan el camino para interpretar a Bernard Welte. Sin embargo, aquí hemos elegido otro camino: el que va de la pregunta heideggeriana: "¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?" (*Carta sobre el humanismo*) a los planteos de Welte en su obra *Religionsphilosophie* (1978) sobre lo finito y lo infinito y la fecundidad de la nada ("Das Licht des Nichts"). Antes de abordar temas de aquella obra, recordamos que uno de los más importantes cursos que brindó Welte después de la guerra a los alumnos de todas las Facultades se tituló: "En el campo de juego de la finitud y la infinitud. Pensamientos para la interpretación del ser humano (*"menschlichen Daseins"*). En este curso mostró Welte, de acuerdo al método fenomenológico, que nuestro ser-ahí se encuentra en un permanente *movimiento*. Nosotros somos, existimos como seres humanos y como personas, porque siempre *aspiramos* a algo. Nosotros estamos *ahí* como seres humanos porque permanentemente vamos *más allá* de nosotros mismos, porque siempre se nos abren nuevas posibilidades. (Casper, 2009: 26)

3. Camino hacia Dios

Necesitamos esbozar caminos para encontrar a Dios, experimentarlo de alguna manera, dice Welte. Así podríamos lograr también un *concepto* de Dios pasible de ser justificado.

Evita Welte la expresión "prueba de la existencia de Dios", que podría confundirse con una demostración en el sentido de las

ciencias exactas. (Welte, 1978: 45). Ya Kant rechaza este tipo de prueba, lo mismo que hará Hans Albert desde el racionalismo crítico. También Heidegger ha señalado que un Dios afirmado (*sichergestellt*) con semejantes pruebas no sería un Dios divino. (*Carta sobre el humanismo*). Descartadas estas pruebas, su intento reviste otro carácter.

No parte de los supuestos de la tradición judeo-cristiana ni dice de entrada que la palabra Dios tiene tal o cual sentido. Situaciones reales, fundamentales, que pueden ser exhibidas y que no se pueden negar razonablemente serán el suelo de este camino.

Su discurso se desarrolla en tres etapas que dependen del estado de conciencia de un ser humano o de una sociedad en un tiempo determinado. Afirma:

a) *Los seres humanos estamos en el mundo*. Estamos ahí, en medio de otros seres humanos, en medio de nuestra sociedad, de nuestro mundo. Construimos así, de acuerdo con las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y con la primera fase de la reducción fenomenológica de Husserl, un suelo seguro para las siguientes reflexiones. Cualquiera que sea la idea que se tenga del hombre, las posibilidades de interpretación dejan intacto el hecho fundamental que expresamos con las palabras “nosotros estamos ahí en nuestro mundo”. Nuestro “ser-ahí en el mundo” es algo así como un espacio abierto de experiencias. Nos movemos, pues, en el camino de las *ampliaciones* husserlianas del planteo original de Descartes. (Welte, 1978: 47)

Mencionamos el simple hecho de que es propio del Da-sein experimentar algo y que hay algo para ser experimentado por él. Al Da-sein en el mundo pertenecen la claridad o la apertura a muchas experiencias posibles que podemos hacer con nosotros mismos, con la sociedad y con el mundo. Porque podemos hacerlo, podemos hablar sobre todas esas cosas. Si podemos hablar, podemos *interpretar* y *abstraer* de las interpretaciones. Al Da-sein en el mundo pertenece la apertura a las experiencias.

La frase “estamos ahí en el mundo” no designa una simple existencia física, como “los satélites de Júpiter” (Welte, 1978: 48). Welte propone que lo que esta frase dice: “Estamos ahí en nuestro mundo”, lo llamemos simplemente Da-sein. Da-sein, en este sentido, será la realidad fundamental que se quiere destacar.

b) *La segunda realidad (Tatsache)* que Welte quiere destacar proviene del suelo de la primera. Es una señalada experiencia dentro del espacio abierto que ya mencionamos. Se expresa: “Nosotros no estuvimos siempre ahí y no estaremos siempre ahí”. (Welte 1978: 49). En ambas frases se expresa un indudable hecho negativo, que no

pende de las interpretaciones y que sí es una experiencia enigmática. Lo que no se puede negar es el hecho que expresa el nicht-Da-sein en los dos sentidos: *Nosotros somos los que no fuimos, y los que no seremos*. El nicht-Da-sein es, en este sentido, el nuestro. Esta precariedad del ser vale también para instituciones, sociedades, culturas, etc. Nada escapa al no-ser, ni siquiera la humanidad como un todo. Si bien se trata del Da-sein humano en general, a partir de allí *se incluye todo lo que puede ser mundo para los hombres*.

Nos preguntamos ahora por la experiencia de este nicht-Da-sein o de la nada. Esta nada es la negación del Da-sein, sea del particular o del Da-sein como un todo. La nada del Da-sein es el *otro* del Da-sein. Cuando experimentamos al Da-sein como lo sido o como lo que no será, vemos algo positivo en su negatividad. No es una pura nada. La nada es una experiencia. Recordemos a Heidegger (“¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”) (Welte, 1978: 51, nota 6).

El autor destaca también la *ambigüedad (Zweideutigkeit) de la nada*. La experiencia de la nada puede ser de una simple nada de nada. La nada del nihilismo. Pero también puede ser una experiencia de algo, de un absoluto *ocultamiento*. En el primer caso: aquí no hay nada. En el segundo: no *veo* nada. Cuando uno no ve, por ejemplo en una habitación a oscuras, el espacio puede estar vacío, o no. Cuando yo digo: no *veo* nada (“ich sehe nicht”) estoy introduciendo la función de *ver*. La nada aparece como algo que puede entrar en el horizonte de la visión. Pero también descubro *lo amenazante de la nada*. Es un hecho que los hombres huimos del amenazante poder de la nada. La nada del Da-sein es la muerte, “el absoluto señor”. La muerte es una nada, porque la muerte no es, es sólo una carencia. Cuando uno huye trata de disimular el poder amenazante y se refugia en la utopía o en la mirada hacia otra parte. Decimos: la muerte es un evento entre otros. Los avisos fúnebres son unos avisos más entre otros. Hay miedo de mirar, como ya advertía Pascal. (Welte, 1978: 54) Pero eso no impide que la nada siga siendo un poder amenazante. Añade Welte: *la nada es infinita y absoluta*. La nada no es una cosa, pero existen algo así como dimensiones de la nada. La nada, por ejemplo, no tiene fin. El que cayó en la nada, no vuelve. “Niemals”, nunca, expresa la infinitud de la amenazante nada. Ella es “el silencioso abismo al cual cae cada hombre y nunca más vuelve”. El carácter absoluto de la nada determina que nadie escape a su poder y que no se pueda negociar con ella. *La nada no es una cosa o un sujeto*. Cuando decimos algo sobre la nada, no estamos hablando de propiedades, accidentes, conductas o predicados *de una cosa*. La nada es la negación de todos ellos. Es cierto que el lenguaje, en

sentido tradicional, no nos ayuda. En este caso habrá que usar el lenguaje contra su sentido inmediato.

c) *Pregunta por el sentido y postulación del sentido. La nada como lo otro del Da-sein.* La tercera realidad que queremos señalar es el conflicto entre la experiencia de la nada y la actitud fundamental del Da-sein. La pregunta por el sentido, acompaña toda nuestra vida. Esta pregunta está llena de los intereses vitales de nuestro ser-ahí. La afirmación activa de la pregunta tiene la forma de un postulado. Al obrar presuponemos siempre *el sentido* que justifique todo. Sin él, no podríamos realizarnos de manera viva y concreta ya que de él provienen los proyectos, esperanzas y exigencias de nuestra vida. Pero hay una negatividad parcial de sentido, siempre se desea *algo más*. Hay una dialéctica negativa, ligada al postulado del sentido, éste lleva a la pregunta por el *sentido del todo*. (Welte, 1978: 57)

Todo particular presupone el sentido total. Hay que notar, en cuanto a las interpretaciones que se hacen del sentido, que aparecen diferencias y similitudes del proyecto de sentido realmente vivido, por una parte y del bosquejo de sentido expresamente interpretado y diseñado, por la otra. El presupuesto del sentido aparece de nuevo como el fundamento mismo de la interpretación negativa. La vida presupone siempre un sentido. Y este sentido se muestra aun cuando uno decida quitarse la vida. El sentido es innegable en la vida concreta, especialmente en las conductas, por ejemplo en la fidelidad, la libertad, la amistad, la justicia.

4. Recapitulación: existe lo infinito y lo absoluto

La nada de nada ("nichtiges Nicht") destruye todo sentido. (Welte, 1978: 64) Si todo vuelve a la nada, ¿tiene sentido distinguir entre justicia e injusticia, entre verdad y mentira, entre libertad y esclavitud? *Si la nada de nada devora todo, no queda lugar para el sentido.* La nada de nada contradice la verdadera vida en su momento íntimo, movilizador e irrenunciable. *Pero no se puede renunciar razonablemente al sentido*, lo dice nuestra conciencia. No se puede negar el sentido en la vida concreta, por ejemplo en el amor concreto a otros seres humanos o en la búsqueda de justicia. *El sentido nos lleva a descubrir que la nada no es una nada vacía, sino la presencia oculta de un poder ("Macht") infinito y absoluto que da sentido a todo y es el custodio de todo.*

La nada, a pesar de su oscuridad y de su negatividad como fenómeno pone de manifiesto un contenido positivo. Se muestran las dimensiones de lo infinito y de lo absoluto. Ambos se muestran como un poder, un poder, en verdad, que reviste una forma totalmente

distinta de lo que estamos acostumbrados a designar como poder. Y se muestra en este silencioso poder que él presta y garantiza su sentido a todas las cosas finitas y en especial a toda vida humana. “Es decir, es aquello que puede justificar y llenar cada vida.” Todos estos rasgos positivos se encuentran envueltos por el velo del misterio. (Welte, 1978: 67) Podemos llamar misterio a aquello que, en tanto que se muestra en una inmensa gama de significaciones y sentidos, al mismo tiempo oculta, del modo más enérgico, en lo oscuro, su negatividad: “De este modo puede la fe en el poder infinito y absoluto, lleno de misterio, que todo lo reclama, que otorga todo sentido y decide sobre todo sentido, ser una fe fundada razonablemente. Es cierto que ella descansa, en sus momentos decisivos, en puntos de vista que a nadie obligan. Pero esto no impide que se trate de puntos de vista (Einsichten) reales”.

5. Hacia Latinoamérica

El camino de Welte hacia Latinoamérica puede decirse que tiene su impulso inicial en el valor de la *relación* que Welte ha detectado en las propuestas de Husserl. Pero como él siempre “iba más allá”, extendió esta relación de los próximos y semejantes a los otros, a los lejanos, a los extranjeros, a otras sociedades y culturas. Desde 1960 inició un diálogo con profesores latinoamericanos sobre preguntas fundamentales de filosofía y teología y el futuro de la Iglesia. Desde 1967 hasta entrados los años 70 emprendió viajes a Argentina, Chile, Perú y México, donde brindó valiosos cursos. El solía recordar el anuncio de Romano Guardini sobre un gran acontecimiento en la Iglesia. Welte pudo vivir el Concilio Vaticano Segundo y en él vio “una nueva hora mundial para el cristianismo”. Percibió en el Concilio la exigencia de un nuevo encuentro con las culturas y religiones no europeas. (Eckholt, 2009: 9)

En 1968, el Prof. Peter Hünermann -discípulo y brazo derecho de Welte en sus proyectos- amplió los contactos latinoamericanos hechos por Welte en 1967. Ambos representaban a la iglesia alemana, que había desempeñado un rol activo en el Concilio, y provenían de una Universidad importante en la renovación de la filosofía y la teología. El viaje de Welte era el resultado de los contactos con académicos latinoamericanos provenientes de Argentina y Chile en 1965. En ese año, el Prof. Universitario Héctor Mandrioni, un verdadero precursor del intercambio cultural, visitó Alemania. (Monreal, 2009: 152) Cuenta que él estaba en Heidelberg cuando Welte visitó la ciudad para exponer temas de su competencia: “Fue en esa ocasión que me contacté por primera vez con él, que

tomé contacto con él. En esa reunión le expuse a grandes rasgos el anteproyecto de un intercambio argentino-alemán que posibilitara un fecundo diálogo entre las universidades y la apertura a un serio trabajo de investigación. Recuerdo la sorpresa y la admiración con la que aceptó mi propuesta debido a la insospechada novedad del asunto. Años más tarde, me diría: "Tú me has cambiado la vida" (Erasmus 1/1 1999, 135-136).

En 1967 viajó Welte por primera vez a Latinoamérica, invitado a ofrecer conferencias en diversas ciudades de Sudamérica. Por eso visitó Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Mendoza, en Argentina; Santiago y Valparaíso, en Chile; y Salvador de Bahía, en Brasil. En Córdoba habló con profesores de la Universidad Nacional y de la Universidad Católica. En todos estos lugares trabó relaciones personales mostrando algo que iba a ser una característica de su accionar: *fundamental significación de las relaciones personales*. Tal fue el caso de Santiago y Valparaíso. En Santiago tomó contacto con el P. Echagavía, a quien conocía de una visita de éste a Friburgo. Entretanto, Peter Hünemann tomó contacto con diversas instituciones alemanas que podrían apoyar los proyectos de intercambio, particularmente con ADVENIAT, la Obra de la Conferencia Episcopal Alemana.

En 1968 se establecen los primeros Consejos, en Buenos Aires y Córdoba; en ese mismo año, en Santiago de Chile y Mendoza. En 1969 viajaron los primeros becarios a Alemania. Así como Welte fue el iniciador del ICALA, Peter Hünemann fue el brazo ejecutor, el gran responsable de la consolidación de la obra, admirado por su carácter, su cordialidad e inteligencia.

6. Consolidación, nuevos Consejos. Frutos

En 1971 publicó Gustavo Gutiérrez su libro *Teología de la liberación*. Esta también recibió impulsos del Concilio Vaticano Segundo, especialmente de "Gaudium et Spes". Los teólogos latinoamericanos que volvían de Francia, Bélgica o Alemania no querían más ser "buenos repetidores". En 1969 tiene lugar la Conferencia de Medellín, en la cual los teólogos ejercen una influencia significativa; diez años después se lleva a cabo la Conferencia de Puebla, en la que van adquiriendo relevancia las propuestas de los mismos obispos. (Monreal, 2009: 159) Tanto la teología de la liberación como Medellín y Puebla profundizan en la inserción de los cristianos en la historia, buscan conocer e integrar la cultura indígena e insertan en su contexto temas como la interculturalidad.

Hay que recordar que el 16 de junio de 1969 fue fundado el *Kuratorium* alemán del *Intercambio Cultural*. En marzo de 1971, Welte y Hünemann visitan Brasil, Argentina, Perú y México. Se forma el consejo de Valparaíso y se echan las bases para el de Consejo de Lima. En septiembre de 1973 tiene lugar el I Seminario interdisciplinario del ICALA, en Río III, Córdoba, con el tema: "Hacia un nuevo humanismo". Se resuelve allí que estos Seminarios se realicen cada 4 años, lo cual se ha cumplido hasta la fecha. A este Seminario es invitado el P. Enrique Jordá, del Instituto de Estudios teológicos de Cochabamba. Viajaron luego allá Peter Hünemann y Norbert Schiffers para establecer los contactos que, en 1976 permitirían constituir el Consejo de Cochabamba.

Gracias a la mediación de Juan Carlos Scannone el Intercambio establece relaciones con J. Terán Dutari S.J., de la Universidad Católica de Quito, quien será el primer presidente, hacia 1976. Al comienzo de los años 80 se funda el Consejo de Asunción por contactos de Heinz Neuser. En 1985 se constituye el Consejo de México, D.F., siendo su presidente el P. Pérez Valera.

Antiguos becarios impulsan la creación de nuevos Consejos. En 1981, P. Hünemann y B. Fraling, volviendo de Chile, visitan Río Cuarto, con el antecedente de que el Consejo de Mendoza no tenía un buen funcionamiento. Así surge el Consejo de Río Cuarto que se ocupará de todo el interior de Argentina, no así de Buenos Aires ni de Córdoba Capital. En 2001 se funda el Consejo de Oaxaca, México, el de Montevideo en 2002 y en 2005 el de Coquimbo, en el Sur de Chile. En octubre de 2002 el ICALA tiene una nueva presidenta: la Dra Margit Eckholt. Un dato importante es que luego de 40 años, funcionan 13 Consejos en toda América Latina. Desde 1973 hasta 2009, fueron diez los seminarios Internacionales.

Susana Monreal destaca el hecho de que Welte tuvo el coraje de vivir la pluralidad con el "esprit de finesse", de que hablaba Pascal, y que él interpreta como Espíritu, que puede escuchar y esperar, que es amor viviente, amor fraternal, de hermana y de hermano, amor que está preparado para ir siempre más allá acompañando a una persona y para compartir siempre un poco más su carga y su preocupación. (Monreal, 2009: 171)

7. Cruzando el puente

Los viajes de Bernhard Welte a Latinoamérica no estaban motivados por intereses documentales o puramente históricos, sino que en lo profundo de su pensamiento se habían reunido impulsos que cubrían ampliamente la teología y la Iglesia en nuestra época,

impulsos que, como los de otros pensadores de su tiempo, por ejemplo Yves Congar, Marie Dominique Chenu o Karl Rahner, contribuyeron a una autocomprensión de la Iglesia, a una Iglesia que percibiera “los signos de los tiempos” y que fuera capaz de autocuestionarse, una Iglesia abierta al mundo y a la pluralidad del culturas, que pudiera exhibir un nuevo perfil gracias el encuentro con el otro y con el extranjero. (Eckholt, 2009: 36)

A raíz de que el P. Ronaldo Muñoz, uno de los más importantes teólogos de la liberación, presentara, en Regensburg, en 1972, su disertación sobre “Fe cristiana y crisis de la sociedad. La nueva conciencia de la Iglesia en América Latina”, se origina una serie de intercambios epistolares entre él y el Dr. Welte. Estos intercambios muestran, de manera impresionante, cuán cerca estaba Welte de esta novedosa búsqueda de una teología latinoamericana y de una Iglesia comprometida con los pobres. (Eckholt, 2009: 43)

La imagen móvil de las olas y sus crestas de espuma puede servir como imagen de lo que es el lenguaje. El lenguaje es la forma en que se expresa la verdad del hombre y de la realidad. El lenguaje, siguiendo a Welte, es siempre paso, salto hacia el otro, de modo tal que la verdad es acontecimiento (*Ereignis*), la dinámica y la vivacidad de aquello que ocurre en el *entre* (unos y otros). Precisamente esto permite establecer una nueva señal que indica el acceso al diálogo intercultural. Los rasgos fundamentales del diálogo intercultural quedan así diseñados por el modo cómo Welte entiende el lenguaje y el acontecer de la verdad. En su conferencia “Verdad, lenguaje e historia, en relación con el lenguaje de la Iglesia”, escribe Welte: “Y de esta manera es mi palabra como mi decir un paso que se da hacia ti. El es mi sobrepasar (“hinübergehen”), el sobrepasar mío hacia ti”. El hablante se articula a partir del fondo vivo de su comunidad de lenguaje, el que escucha, a su vez se articula desde el fondo de su propia comunidad, que no necesariamente es el la del hablante. Al decir la palabra, se produce un deslizamiento del sentido de lo dicho en su traspaso del uno hacia el otro, en su paso de lo interno a lo externo y de lo externo hacia lo interno del otro. En ese deslizamiento se hace patente la no-identidad dentro de la identidad. “*El lenguaje es, de esta manera, siempre traducción. Sprache ist so immer schon Übersetzung*”. El “esprit de finesse” abre la posibilidad de que algo desde un lenguaje de tal modo se transforme que ese algo, ya del otro lado, sea lo mismo en el otro lenguaje, pero no igual. Lo decisivo, aquí, es que en este proceso de *traducción* no surge un *tercero*, permanecen ambos polos o partes. Lo significativo es el traspaso, el salto hacia el otro. “Es decisiva en esta caso la idea de que la traducción o enlace no sea realizada de tal modo que uno reduzca los

dos espacios de lenguajes concurrentes a un tercero, digamos a un mínimo común denominador". No existe una zona común. La traducción debe ser realizada a través de una inmediata visión de las posibilidades y de las correspondencias en el traspaso de una zona a otra. Es posible esta visión porque existe un "campo común", "un horizonte de percepción de lenguaje". (Eckholt, 2009: 44)

En la naturaleza del lenguaje se enraíza la tensión de la vida. En nuestros tiempos de pluralismo de culturas, religiones, pertenencias, no hay que subestimar los impulsos de Welte hacia el diálogo, especialmente al impulso al encuentro con otras culturas y religiones. El considera que hay una nueva hora para la cristiandad y su mensaje de salvación, una nueva hora para la convivencia humana, en la pluralidad de tradiciones, razas y religiones.

Se trata de entender al otro a partir de su alma. Entender al interlocutor significa trasladarse a su orilla ("zu ihm übersetzen"), y en tal transposición situarse en su punto de vista para aprender, para ver con sus ojos el mundo.

8. Textos de Welte

8.1 *Der Christ als Zeuge*. El cristiano como testigo

El Señor dijo: "Ustedes son mis testigos". "Ser testigo, en nuestro tiempo, exige mucho más que la correcta afirmación de las palabras de la Sagrada Escritura o de la enseñanza de la Iglesia". Además se necesita la clara afirmación de la vida cristiana. "El testigo debe vivir su testimonio en fe, esperanza y caridad y ser seguidor del Señor y en la disposición permanente". Recuerda Welte el ejemplo de Francisco de Asís que se comprometió radicalmente con el seguimiento de Jesús y que, aún externamente se identificó con él. "De esta manera se convirtió en el gran testigo, que con su testimonio renovó la Iglesia, más allá de sus fronteras y de los tiempos y llevó la emergencia (Sachverhalt) del Evangelio a un nuevo esplendor". 259.

Sin embargo, no todos los ejemplos pueden ser copiados, ya que cada cristiano tiene su don. Las dificultades para la transmisión del Evangelio son hoy muy grandes. "¿Quién se deja hoy penetrar por semejante cosa ("Sache") como es el Evangelio?". Se ha originado una barrera lingüística entre el testimonio, como se muestra comúnmente, y los destinatarios del testimonio. El mensaje que nosotros como testigos tenemos que anunciar y representar suena, para el que escucha, como un lenguaje extraño, que él no entiende. ¿Cómo puede el testigo superar este obstáculo? El debe, en primer lugar aprender realmente a entender a su interlocutor.

Es menester traducir a nuestro común mundo de la vida el mensaje del Señor como ha sido transmitido en los libros de la Biblia y en la tradición de la Iglesia. Hay que tener en cuenta también que los jóvenes viven y hablan de una manera distinta de los mayores. (Roos, 1982: 1-3)

8.2 *Theologie der Befreiung*. Teología de la liberación

Welte cuenta haber hablado sobre la teología de la liberación con amigos y con expertos en el tema, y que tuvo, en un pequeño grupo, una larga conversación con Gustavo Gutiérrez, el autor del famoso libro sobre dicha teología. (Welte, 2009: 231)

Muchos de mis amigos teólogos -no los más viejos sino los más jóvenes- eran de la opinión de que el mayor logro del libro era “haber hecho un llamado a la responsabilidad de los cristianos con respecto a las injusticias supraindividuales y culturales del mundo moderno”. Muchos de estos amigos observaban también que el análisis de la situación y de la historia seguía el modelo marxista, que es parcial. Nosotros observamos, por nuestra parte, que el uso del modelo marxista de análisis, no afecta para nada la creencia, ya que su función y su uso es puramente sociológico. La crítica tendría vigencia si el análisis fuera sociológicamente débil.

Gustavo Gutiérrez, en su conversación, admitió que muchas de las cosas que escribió deberían ser repensadas pero que tenía por correcta más que nunca la orientación fundamental de su libro. La diferencia de su teología con la de los teólogos europeos se debe a la diferente situación de los profesores de teología. Los teólogos europeos encuentran a sus interlocutores con preferencia en círculos cultural y socialmente similares, pero no siempre creyentes. Los teólogos latinoamericanos, como él, tienen, por el contrario, como interlocutores a los pobres, que en lo social y cultural se hallan en otro escaño distinto del suyo, pero unidos a él por la fe. “Esta distinta situación del diálogo originaría distintas posiciones teológicas. Este me pareció un pensamiento sobre el cual vale la pena reflexionar largamente” (Welte, 2009: 231).

8.3 Prólogo a la tesis doctoral de Ronaldo Muñoz

Ronaldo Muñoz, sacerdote chileno, defendió en 1972, en la Universidad de Regensburg, su tesis doctoral en teología, titulada *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, con la dirección del Dr. Norbert Schiffers. La publicación del trabajo, hecha por la Universidad Católica de Chile en 1973, lleva un prólogo del obispo de

Temuco, Bernardino Piñera, y otro del Dr. Bernhard Welte, presidente del Kuratorium del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano.

Por la importancia de sus palabras relativas a la primavera de la Iglesia, que se anunciaba, rescatamos algunas expresiones del Dr. Welte. “La presente investigación de Ronaldo Muñoz resulta también para los lectores europeos altamente interesante, incluso apasionante. Es cierto que ella se dirige primeramente a la Iglesia de los países latinoamericanos, y que hace hablar, vigorosamente, a los cristianos de este mismo continente. Pero, precisamente, en estos países vive casi el 40 por ciento de los católicos de todo el mundo. No puede ser indiferente para el catolicismo mundial – ni para el cristianismo mundial, ecuménicamente considerado – ver que en esta porción tan amplia e importante de la Iglesia surge una nueva conciencia, que se expresa en un lenguaje básicamente unitario. Este es un hecho que concierne a todos los cristianos.

El autor ha reunido varios cientos de documentos en los que se expresa esta nueva conciencia. Todos proceden de la época postconciliar de la Iglesia. En la presente obra nos encontramos con la documentación más rica y completa que se haya elaborado hasta ahora sobre la palabra de la Iglesia latinoamericana. Dichos documentos abarcan todos los países de América Latina, desde México hasta la Argentina y Chile...

Dentro de este conjunto, desempeñan un papel particularmente importante, por su autoridad y contenido, los documentos de la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano, celebrado en Medellín el año 1968. Estos, a su vez, se apoyan en los decretos correspondientes del Concilio Vaticano Segundo, en la encíclica *Populorum Progressio* y en otras declaraciones pontificias semejantes...

En los mencionados documentos se trata, en primer lugar, de reconocer claramente cuál es la realidad latinoamericana: realidad de pobreza, de hambre y de falta de posibilidades de desarrollo para las grandes mayorías, en todos los países del continente. Esta situación de miseria es considerada consecuencia, principalmente, de las formas actuales de expansión capitalista, tanto internacional como nacional, en los propios países latinoamericanos. Por eso, dicha situación es caracterizada como de opresión y de “pecado”; es decir, como fruto del egoísmo individual y colectivo, que llevan a la idolatría del dinero y al fratricidio...

Por eso los documentos acentúan la unidad de lo humano – en el sentido integral de la palabra – con el compromiso cristiano, la unidad de Liberación humana y Redención de Cristo. Proclaman que para los pueblos latinoamericanos ha llegado la hora de emprender caminos

decisivos... y de buscar un orden nuevo, más humano y más cristiano. Más de una vez se recomienda la "no-violencia" activa como vía hacia ese mundo nuevo y más humano. Se previene absolutamente contra el odio, pero se plantea al mismo tiempo la exigencia de un decidido compromiso por la nueva sociedad. Se habla de la acción salvadora de Dios y el esfuerzo humano por el desarrollo, como dos dimensiones que no deben confundirse, pero mucho menos separarse. Por eso los documentos se distancian decididamente de todo reconocimiento de Dios meramente intelectual y de toda piedad puramente interior, criticando toda forma de vida cristiana que favorezca la dicotomía entre la fe y la realidad social...

Hace notar, por lo demás, que detrás de estas declaraciones no se encuentra por lo general, en forma suficientemente elaborada, una adecuada teoría sociológica, política o económica. Aquí quedan, todavía grandes cuestiones por esclarecer. Pero el valor de los documentos no está en el aspecto teórico. Está en la forma fresca y directa en que se expresa aquí una nueva conciencia en todo un continente. Esto es lo que se muestra, en forma decisiva, con el presente trabajo" (Muñoz, 1972: 15-19).

9. El dador de Impulsos

Yo no fui alumno de Welte, en cuanto no asistí a sus clases. Fue otra la naturaleza de su magisterio. Aprendí trabajando, viajando, compartiendo con él. Influyó, en primer lugar, en mi vida y en mi modo de ver el mundo. Siendo yo un ilustre desconocido, el gran profesor me invita con humildad a colaborar con él en el Stipendienwerk, y le indica a Adveniat, como valor, el hecho de que me sostengo "auf eigenem Faust", con el propio esfuerzo, (trabajaba entonces en la fábrica Metz, de Friburgo).

Muchas veces participé del café de la tarde y no pocas del almuerzo en casa de Welte. Allí, y en el viaje a Basel, pude apreciar la delicadeza de espíritu de Frl. Suiter, su ama de llaves, lo cual fue notado también por los becarios que la conocieron. Cuando viajé a la Argentina con el Dr. Welte, Frl. Suiter condujo el auto hasta el aeropuerto de Basel. Allí se nos unió el Prof. Theodor Dams, a quien pude saludar recientemente, después de 40 años, en Freiburg. El Dr. Welte me encargó la tarea de administrar los gastos del Seminario de Río Tercero, el Primero de los Seminarios Internacionales del ICALA. Conduciendo el P. Miani, de Córdoba, viajamos a Salta con la compañía de Mons. Estanislao Karlic. A Welte le impresionó mucho el norte argentino, la montaña, las distancias, la herencia colonial, la música, la soledad.

Estando en Freiburg, recuerdo que con las charlas amenas y enriquecedoras que tenía con él y con los hechos que vivía, se fue armando en mi mente una idea: es un caballero, un caballero cristiano. La imagen que me quedó de él fue robustecida por la posterior lectura del "Enchiridion", de Erasmo. El *Enchiridion* es el arma del *caballero cristiano*. La enseñanza y el ejemplo de Welte fueron para mí la luz que necesitaba, en medio de una gran crisis espiritual que viví particularmente en esos años en Alemania. Su serenidad, su aplomo, su sentido de la comprensión, hicieron que yo pudiera seguir siendo un soldado cristiano.

Leí casi todas sus obras, publicadas hasta entonces. Cuando todavía era fuerte la influencia del empirismo lógico, él supo destacar el valor de lo humano, poniendo en su verdadero lugar el papel de la ciencia y rescatando visiones que se mantenían mejor en nuestros países como el respeto por lo sacro y por la vida, toda vida. Más tarde yo desarrollé el tema de la superación del positivismo y del neopositivismo, basándome en la problemática del sentido (Habermas, Peirce...), pero la raíz de este impulso habían sido las inspiraciones de Welte (*Die Würde des Menschen, Dialektik der Liebe, Religionsphilosophie...*).

El tema tan actual, del amor y del respeto por la vida, el tema, acuciante, del respeto por todas las culturas, las etnias, los derechos de cada uno, Welte los defendió firmemente.

Si él creyó en nuestro destino y en nuestro papel en el mundo, superando el racionalismo calculador y el eurocentrismo, nuestro deber es profundizar esa conciencia y proponer creativamente modelos que tengan que ver con nuestro modo de ser, con nuestra historia (a veces emergente, no siempre oficial), con nuestras necesidades (reales, basadas en la naturaleza, no en ficciones).

En la actualidad yo hablo de "impulso liberador" más que de teología o filosofía de la liberación. El impulso es más amplio, puede provenir de los más diversos sectores e incluye a las formas mentadas. Vistas así las cosas, Welte puede ser visto como un precursor de los "impulsos liberadores", libera al hombre en su corazón, que es la primera y fundamental liberación, nos lleva a abrazar a los seres humanos y a todo lo que nos rodea "Welte confió siempre en que Cielo y Tierra, Mortales e Inmortales volverían a unirse".

Referencias

- Casper, B. (2009), " 'Wer Gott liebt, muss alles lieben' . Einführende Überlegungen zu Leben und Werke Bernhard Weltes", en Eckholt, M., B. Casper, Th. Herkert (Eds.), 23-34
- Chiappe, A. (Coord.) (2010), *Revista Erasmus. Año XII, Nº 1*
- Eckholt, M. (2009), "Einführung" a Eckholt, M., B. Casper, Th. Herkert (Eds.), 9-12
- Eckholt, M., B. Casper, Th. Herkert (Eds.) (2009), "*Clash of civilizations" oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums?*", Berlin: Lit Verlag
- Lambert, C., E. Muñoz (2009), "Martin Heidegger und Bernhard Welte. Der heideggerische Begriff des Dasein und seine Aufnahme bei Welte", en Eckholt, M., B. Casper, Th. Herkert (Eds.), 83-96
- Monreal, S. (2009), "Vierzig Jahre Kulturaustausch zwischen Deutschland und Lateinamerika – Zeugnisse der Beteiligten", en Eckholt, M., B. Casper, Th. Herkert (Eds.), 147-171
- Muñoz, R. (1973), *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica
- Roos, L. (1982), *Lebendige Katechese*, 1982, 1-3
- Welte, B. (1978), *Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder
- Welte, B. (2009), "Texte, Briefe und Aufsätze. Theologie der Befreiung", en Eckholt, Casper, Herkert (Eds.), 2009

RESUMEN

El trabajo reseña los rasgos principales de la personalidad y del pensamiento de Bernhard Welte. Se centra en el esfuerzo que realiza Welte para articular razón y fe, en una situación de postguerra que requería de la "solidaridad de los sacudidos". Era necesaria la solidaridad entre quienes están en la situación de entender de qué se trata cuando se enfrenta la vida y la muerte y con esto también la historia. Esta es la situación que encontró Welte, en 1946, cuando empezó a pensar como filósofo y como teólogo. "Este punto de partida lo hizo más tarde, especialmente sensible a los problemas de Latinoamérica." (Casper, 2009: 24).

Palabras clave: Solidaridad, América Latina, Bernhard Welte

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit stellt die Grundzüge der Persönlichkeit und des Denkens Bernhard Weltes vor. Sie konzentriert sich auf das Bemühen Weltes, Vernunft und Glauben in einer Nachkriegssituation miteinander zu artikulieren, die die „Solidarität der Erschütterten“ erforderte. Die Solidarität unter denjenigen, die sich in der Lage befanden zu verstehen, worum es geht, wenn man Leben und Tod, und damit auch der Geschichte, gegenübersteht. Dies ist die Situation, die Bernhard Welte 1946 vorfand, als er begann, als Philosoph und als Theologe zu denken. „Dieser Ausgangspunkt machte ihn später besonders sensibel für die Probleme Lateinamerikas.“ (Casper, 2009: 24)

Stichwörter: Solidarität, Lateinamerika, Bernhard Welte

ABSTRACT

The paper outlines the main features of Bernhard Welte's personality and thought. It focuses on the effort made by Welte to articulate reason and faith in a postwar situation that required "solidarity of the shaken." There was a need for solidarity among those who are in the situation to understand what is at stake when confronting life and death and also history. This is the situation Welte found in 1946, when he began to think as a philosopher and theologian. "This point of departure made him later, particularly sensitive to the problems of Latin America." (Casper, 2009: 24).

Keywords: Solidarity, Latin American, Bernhard Welte

Tema independiente

**EL TERCER MUNDO
COMO PROBLEMA FILOSÓFICO¹**

Vittorio Hösle

El título de este trabajo puede desconcertar por dos motivos. En primer lugar es discutible que “Tercer Mundo” sea un concepto pleno de sentido. Después de la disolución del Pacto de Varsovia parece que existen sólo dos mundos: el mundo de los pobres y el de los ricos; y la cuestión decisiva de los próximos años parece consistir en si los Estados del Este europeo y los Estados que se desprendieron de la antigua Unión Soviética se convertirán en parte del Primer Mundo o del aún llamado Tercer Mundo (el cual debiera ciertamente llamarse Segundo Mundo). Además, el uso de la palabra “mundo” es sumamente cuestionable, porque supone que los diversos mundos son autónomos y niega el hecho de que todos los hombres viven en el contexto de un único mundo. Además los números ordinales sirven no sólo para cumplir una función de ubicación. Sugieren que los distintos mundos asumen un lugar distinto en una jerarquía de mundos: El Primer Mundo es superior al Tercer Mundo y uno de los fines del Tercer Mundo sería aproximarse al Primero. En todo caso, esto está presupuesto en las expresiones “Países en desarrollo”, “Países desarrollados”.

Pero, aún si pudiéramos desarrollar un mejor concepto para designar esa realidad compleja a la cual habitualmente nos referimos con la palabra Tercer Mundo, aún aparecería una segunda cuestión: ¿Por qué plantea esta realidad un problema para la filosofía?

¹ Deseo agradecer a Richard Björnson, Thomas Kesselring y Mark Roche por muchas discusiones fructíferas sobre el tema. Mark Roche ha sido al respecto tan gentil que corrigió la versión inglesa de este trabajo

Fácilmente se admite que los economistas, los sociólogos, los politicólogos, los antropólogos - y en número creciente - los científicos de la naturaleza, principalmente los geógrafos y biólogos interesados en ecología, tienen que enfrentarse con esta realidad; pero, ¿por qué los filósofos? De hecho la mayoría de los filósofos actuales ignora este problema y prefiere elaborar sutiles teorías que tienen muy poco que ver con el mundo en el cual vivimos. Naturalmente este reproche no es ningún argumento; el destino de la filosofía podría consistir en que ella tiene cada vez menos que decir en un mundo como el de hoy, mucho más complejo que el de culturas pasadas.

En un cierto sentido responde precisamente a la segunda cuestión el que nosotros podamos plantear la primera. La explicación de conceptos es una clásica tarea filosófica; por ello, si nosotros utilizamos la expresión "Tercer Mundo" estamos presuponiendo una cantidad de cosas altamente cuestionables; y la consideración correspondiente produce un malestar que llama a filosofar. Desde Platón la filosofía ha sido entendida como una metaciencia general, como aquella disciplina que trata de los presupuestos y conceptos generales que las ciencias singulares utilizan habitualmente sin reflexionar sobre su validez; es por ello, que estoy firmemente convencido que el progreso de las ciencias naturales y del espíritu no tornará superflua a la filosofía. Al contrario: La superación de los límites entre las distintas ciencias tornará cada vez mas necesaria a la filosofía; reconocemos más y más que para tratar adecuadamente un problema como el del Tercer Mundo deben cooperar distintas disciplinas; y sin bien todavía carecemos de una teoría de la ciencia para el trabajo interdisciplinario, la filosofía puede, si se la entiende como la ciencia de los principios de las distintas ciencias, desarrollar apropiadamente tal teoría. Es manifiesta la importancia de la filosofía si reflexionamos sobre los presupuestos normativos de las ciencias de la Naturaleza y del Espíritu; las proposiciones normativas son o analíticas o empíricas, y por ello cabe esperar que la filosofía pueda racionalmente fundamentar racionalmente proposiciones de ese tipo.

Hemos ya visto que la palabra "Tercer Mundo" está llena de connotaciones normativas; y necesitaremos aún más de la filosofía si queremos responder expresamente las cuestiones normativas, lo cual es necesario ante los problemas éticos y políticos que representa el Tercer Mundo. Es claro que el abismo creciente entre el Primer y el Tercer Mundo ocasiona algunas de las cuestiones morales más difíciles del mundo moderno. Este abismo no sólo contradice la más elemental representación de justicia; en conjunción con la crisis

ecológica² y con la existencia de medios de destrucción masivos amenaza la supervivencia de la humanidad. Casi todas las cuestiones tradicionales de naturaleza moral aparecen llamativamente obsoletas si se las confronta con estos tres problemas - pues si no logramos solucionarlos las futuras generaciones tendrán que *romperse la cabeza*. Habla no sólo contra la capacidad de adecuación de nuestra sociedad occidental el que ella no haya logrado integrar nuevas normas, que se refieran a la ecología y al Tercer Mundo, al sistema de reglas que determina nuestro comportamiento. Habla también, al menos hasta un cierto grado, contra el sistema de investigaciones en nuestras universidades, el que nosotros en nuestras reflexiones morales aún no hayamos debatido hasta hoy, de manera convincente, nuestras nuevas obligaciones (Aufgaben).

A continuación intentaré, en primer término, analizar la génesis histórica del problema del Tercer Mundo; pues me parece que sin una reflexión histórico-filosófica la mayor parte de las investigaciones morales y políticas permanecen abstractas y a menudo estériles. Debemos conocer la esencia teórica de aquellos problemas que debatimos desde un punto de vista ético; y la esencia de las culturas no puede ser considerada sin conocimiento de su historia. Este acceso histórico, en el caso del Tercer Mundo, tiene una ventaja adicional, pues en el Siglo XVI se había alcanzado ya un sorprendente nivel teórico en relación a problemas teóricos relevantes: leyendo los grandes textos de Vitoria y Las Casas encontramos argumentos que pueden ayudarnos en la solución de nuestros problemas actuales. En segundo término, intentaré debatir las diversas cuestiones morales que plantea nuestra relación con el Tercer Mundo; me concentraré en aspectos económicos, políticos y culturales. Por cierto que no estaré en condiciones de dar respuestas definitivas; me contentaré con plantear algunas preguntas precisas.

1.

A primera vista, la cuestión representada por el contraste entre los denominados Primer y Tercer Mundo no parece ser nada nuevo en la historia del mundo. Ya desde el surgimiento de las Altas Culturas, que se produjo simultáneamente por doquier en el mundo, podemos hablar de "asincronías" en el mundo humano: existen algunas culturas que son "más desarrolladas" que otras, y el diverso grado de desarrollo es quien representa la causa principal para las inmensas dificultades éticas que implican las relaciones entre estas culturas. Es

² El libro más importante que tengo en vista es (Jonas, 1979). He debatido el tema en (Hösle, 1991).

importante destacar que esta “asincronía” constituye una propiedad casi necesaria de la historia humana; al menos, es mucho más probable que diversas culturas con religiones diferenciadas evolucionen con distinta velocidad a que tengan un desarrollo simultáneo. Por ello, la “asincronía” no es algo casual sino que pertenece a la *conditio humana*.

Al utilizar la expresión “desarrollo” no presupongo con ello que este desarrollo necesariamente sea bueno, que conduzca necesariamente hacia un modo de ser más elevado: esta difícil cuestión sólo podrá ser debatida con posterioridad³. Simplemente sostengo con esto que las culturas evolucionan y que existen leyes al respecto: determinadas etapas vienen después de otras. La nueva etapa de una cultura se caracteriza a través de algunas propiedades que antes no existían y representa un paso adelante en el proceso de racionalización⁴ - sea cual sea la valoración última de este proceso.

Pero si bien también podemos hablar de *racionalización* en relación a distintos subsistemas culturales, sostengo que es necesario que limitemos aquí nuestras distinciones a la dicotomía fundamental entre racionalidad de fines (instrumental, Zweck) y racionalidad de valores (Wert). La primera racionalidad apunta a encontrar vías para realizar nuestros objetivos, en lo cual puede consistir su naturaleza; ella se encumbra en el increíble poder sobre la naturaleza y la sociedad, que le es aportado por la moderna ciencia y técnica (incluida la tecnología social). El segundo tipo de racionalidad intenta encontrar criterios para justificar nuestros objetivos; presupongo aquí (nuevamente sin valorar este desarrollo) que la historia de la conciencia moral de la moral se determina en dirección a un ideal universal, tal como apareciera por primera vez en las religiones monoteístas y como fuera dada su articulación filosófica durante la Ilustración europea. La realización política de este ideal supone naturalmente también la racionalidad técnica; por ello la diferencia entre ambas formas no es absoluta. Sin embargo es extremadamente útil distinguir ambas.

El “progreso” de la racionalidad teleológica garantiza habitualmente (aunque no siempre ni de manera inmediata) un mayor poder a la cultura más desarrollada sobre las menos desarrolladas - ya sea que su estructura política esté mejor organizada, que su economía sea más eficiente o que nuevas perspectivas científicas lleven hacia una mejor tecnología militar. El progreso en la racionalidad de valores

³ Coincido con Max Weber en que las ciencias sociales en tanto ciencias sociales deben ser axioneutrales. (Weber, 1973: 489-450). Pero esto no significa que la filosofía no pueda racionalmente fundamentar valores.

⁴ En relación al concepto de racionalización ver (Weber, 1972).

conduce hacia un sentimiento de superioridad moral y, frecuentemente, intelectual, lo cual a los ojos de la cultura superior legitima una asimetría en su relación con las culturas menos desarrolladas; tengo presente aquí sólo la consideración de los Hebreos respecto de las naciones politeístas que los circundaban y la consideración griega del mundo de los griegos y bárbaros. El progreso técnico no conduce habitualmente hacia un sentimiento comparable. Por cierto que no hay que excluir (más bien es normal) que una sociedad que es superior sólo técnicamente, perpleja, intente interpretarse también como moralmente superior a fin de legitimar el ejercicio de su poder.

La cultura técnicamente superior puede, pero no debe, utilizar su posición privilegiada para someter a otras culturas; ella puede limitarse a la autodefensa o puede intentar expandir su influjo a través de medios culturales, económicos y/o militares. La cultura, cuyo progreso se da en el ámbito de la racionalidad de valores, puede desear hacer lo mismo (aunque esto no es necesario); por cierto que es claro que no está en condiciones de expandirse si su superioridad se da sólo en el ámbito de la racionalidad de valores. Hasta el siglo IV antes de Cristo, los griegos (quienes sin duda representaban un nuevo paso en el desarrollo de la racionalidad científica y moral) no tenían ni la ambición ni la posibilidad de someter a otras naciones, sólo deseaban preservar su independencia frente a los persas.

Si prescindimos de la fundación de colonias en territorios que antes de ello estaban escasamente poblados, recién comienza una expansión de la cultura griega luego que los mismos griegos fueran sometidos por una nación a la cual ellos siempre habían considerado como rezagada: Macedonia. Con Alejandro Magno, el primer imperialista europeo, se produce el primer intento de someter a la cultura occidental culturas no occidentales muy antiguas y complejas;⁵ con su gran expedición aparecen por primera vez las cuestiones morales y políticas que constituyen el objeto de este trabajo. Posiblemente no sea exagerado afirmar que el fracaso del plan de Alejandro no fue consecuencia sólo de su temprana muerte, sino también del hecho de que los griegos no estaban en la situación emocional e intelectual de poder tratar adecuadamente esta cuestión; fue enorme la oposición contra el intento de Alejandro de mezclar a griegos y a orientales y de adoptar algunos aspectos del estilo

⁵ Al respecto, ver el clásico libro: (Jouguet, 1985)

oriental.⁶ Su expedición promovió por cierto también el desarrollo de determinadas ideas intelectuales que contribuyeron a solucionar los problemas surgidos por el choque de culturas: en el Helenismo, la ética de la Polis, que es tan característica de Platón y Aristóteles, fue reemplazada por una filosofía moral universalista; surgió la idea del cosmopolitismo.

El próximo gran paso en la historia del imperialismo europeo lo representa el Imperio Romano. Lo sorprendente es aquí que lo romanos sometieron no sólo culturas con respecto a las cuales eran menos desarrollados en relación a las dos racionalidades; sometieron a los griegos, cuya inferioridad política y militar estaba compensada por una superioridad en el arte y en la filosofía. Las relaciones particulares que se desarrollaron a partir de esta asimetría serían dignas de una investigación propia; para mis fines es suficiente recordar que uno de los fundamentos de la grandeza romana consistió en que ellos rápidamente reconocieron la superioridad parcial de los griegos y en la medida de lo posible trataron de aprender de ellos: en un cierto sentido existió una revancha griega sobre los romanos⁷. En relación a las culturas menos desarrolladas, sometidas por los romanos, hay dos aspectos peculiarmente importantes: Los romanos las integraron en su propio sistema político aun cuando conservaran distintos derechos, las administraron relativamente con justicia y respetaron sus costumbres. Fortalecieron sus intereses de devenir o permanecer miembros del Imperio Romano en tanto se acostumbraran a los aspectos deseables del estilo de vida romano.

Por otra parte es bien sabido que los bárbaros finalmente terminaron imponiendo su mano sobre los romanos. Desde el siglo tres muchos emperadores romanos provinieron de las culturas menos desarrolladas, y en el Siglo V sucumbió ante los germanos el imperio romano occidental. Desde la época romana hasta el presente los más grandes historiadores, filósofos y teólogos han discutido cuáles fueron las causas empíricas y la significación más profunda de este acontecimiento casi único en la historia del mundo: el derrumbe de una gran cultura, provocado por naciones menos desarrolladas en lo político, lo jurídico y lo artístico. (Demant, 1984)

Mientras que los celtas y germanos internalizaban los elementos centrales de la civilización griega y romana, se iba configurando

⁶ Aún en la "Eneida" de Virgilio la guerra entre Octavio y Marco Antonio es vista como un choque entre la cultura superior de Occidente frente a la inferior de Oriente (VIII, V. 671 ss.). Recuerdo también el "Antonio y Cleopatra" de Shakespeare.

⁷ Merecen recordarse los famosos versos de Horacio: "Graecia capta ferum victorem cepit et artes/Intulit agresti Latio" (Epistulae II, 1, V, 156 s.)

aquella cultura que hoy en día constituye los basamentos del Primer Mundo. Seguramente el amalgamiento de romanos y germanos fue facilitado por el hecho de que el sistema central de legitimación de la nueva cultura fuera una religión, la cual por una parte era más universalista que todas las que la precedieran y la cual por otra parte satisfacía las necesidades míticas de los tempranos bárbaros⁸. A pesar de todas las transformaciones que se han dado desde la temprana Edad Media hasta hoy, ningún acontecimiento singular ha lesionado la cultura europea de manera comparable a lo que aconteciera al término de la cultura griega o romana; la transformación estructural de la cultura europea se justifica desde sus transformaciones internas y desde su expansión sobre las otras partes del mundo. A través de esto último el destino de Europa se convirtió en el destino de todo el Mundo; y el Tercer Mundo es el resultado último de ambos factores: la expansión europea y el extraordinario progreso de la Europa moderna en relación a los dos conceptos de racionalidad.

En cierto sentido es posible decir que algo análogo, en relación a nuestro actual problema del Tercer Mundo, comienza con el descubrimiento de América. A partir del siglo XIV diversas naciones europeas comenzaron la colonización de otros continentes - de África, de las dos Américas, de Asia y finalmente de Australia. Sería unilateral considerar como principal factor de esta colonización al eterno problema malthusiano. Era necesario un cambio de mentalidad para dejar tras de sí las columnas de Hércules⁹. No se exagera si se vincula este cambio con la destrucción del mundo finito aristotélico que caracteriza al tránsito desde el Medievo a la Modernidad¹⁰. La negación de todas las fronteras dadas es uno de los rasgos básicos del mundo moderno; es muy difícil para nosotros no maravillarnos frente a la curiosidad intelectual, a la absoluta fe en una idea teórica y a la fuerza de voluntad que animaron la empresa de Colón.

La colonización de América, naturalmente, fue favorecida por fuertes intereses económicos. El rápido desarrollo del capitalismo mercantil se vio sin duda aliviado por el descubrimiento de oro en América. (Elliot, 1970; 54 ss) Junto a la curiosidad intelectual y a la

⁸ Estoy convencido de que también hoy la religión tiene una significación insustituible como puente posible sobre el abismo entre el Primer y el Tercer Mundo. La Teología de la Liberación es sin duda uno de los desarrollos más positivos en Latinoamérica. (Gutiérrez, 1973; Dussel, 1978)

⁹ Ver sólo la famosa descripción de Dante de Odiseo en el "Infierno", XXVI, V, 90ss.

¹⁰ Es llamativo de que en "Os Lusíadas", una epopeya que celebra los descubrimientos y conquistas portuguesas, Camões en un lugar manifieste un duro juicio en relación a la empresa de Vasco de Gama (IV, V, 94ss.).

codicia jugó también un rol el deseo de convertir al cristianismo a los nativos; el impulso misional se dio a partir del carácter universalista del Cristianismo. Se aprehende un importante rasgo característico de las relaciones entre el Primero y el Tercer Mundo, desde el siglo XV hasta hoy, si se analiza la mixtura de brutal opresión y el sincero deseo de ayudar a los nativos, lo cual es tan típico en estas relaciones. En los hechos, desconcierta la relación de España con sus colonias en el Siglo XVI, tanto en razón de las indecibles crueldades cometidas con los nativos como también por la búsqueda de criterios de justicia que pudieran guiar la conducta frente a los indígenas¹¹.

El lector de la "Brevísima relación" de Bartolomé de las Casas¹² no puede soltar el libro de las manos sin reflexionar en que al menos todos estos crímenes pudieran ser denunciados, que en España existiera un público que se sintiera conmovido por lo que sucedía a millas de distancia y que fuera sincera esa preocupación por la justicia. No es seguramente fácil responder la siguiente pregunta: ¿Los sacerdotes que acompañaban a los *Conquistadores* (así en el original) eran también responsables en tanto con su presencia legitimaban, en un cierto sentido, ese comportamiento, aun cuando criticaran el delito cometido? No puede dejar de discutirse que ellos a través de su mera presencia contribuyeron a que el Cristianismo apareciera como una religión extremadamente hipócrita, que hablaba de un amor universal y que pese a ello era la religión de los criminales. Sin embargo es claro que sin la presencia de los misioneros se hubieran cometido mayores crueldades. La hipocresía al menos reconoce teóricamente ciertas normas: se les da a los oprimidos la posibilidad de reclamar ciertos derechos. La abierta brutalidad puede ser más sincera, pero la sinceridad no es el único valor. La brutalidad sincera no produce nada positivo; la hipocresía por el contrario conlleva en sí la fuerza de poder superarla.

El descubrimiento de América cambió la vida de los nativos de una manera tremenda: desaparecieron las grandes culturas mesoamericanas y andinas¹³, murieron millones de hombres - parte

¹¹ Ver el clásico trabajo (Hanke, 1949). Fuentes vinculadas a las relaciones entre Indios y Españoles -como las Leyes de Burgos (1512), el Requerimiento (1513), Las nuevas Leyes (1542)- se encuentran en: (Hanke, 1973: 87ss.). Merece señalarse que Alonso de Ercilla comience el último canto de su famosa Epopeya "La Araucana" con pensamientos sobre la diferencia entre guerra justa e injusta.

¹² Si bien muchas de las cifras que señala de Las Casas no son correctas, es presumible que hayan acontecido la mayor parte de las fechorías que él describe. Lamentablemente la Leyenda Negra corresponde a la realidad.

¹³ En relación a estas culturas ver (Collier, Rosaldo, Wirth (Eds.), 1982).

de ellos asesinados literalmente por ellos y parte a través de las enfermedades introducidas por los europeos. Casi tan tremendas como las heridas infligidas a sus cuerpos fue la crisis de identidad sufrida por los nativos (Wachtel, 1977): no pertenecían a sus antiguas culturas y tampoco aún a la de los europeos. La asincronía se tornó en el distintivo característico no sólo de las relaciones entre distintas culturas sino también de su propia cultura, la cual no pudo ya más desarrollarse orgánicamente. La *asincronía interna* en los hechos es una de los rasgos más llamativos de las culturas del Tercer Mundo.¹⁴

No menos transformó este encuentro el alma de Europa. (Todorov, 1984) El descubrimiento de otras culturas, de un nuevo mundo, amplió el horizonte y permitió ver nuevas posibilidades intelectuales. Al mismo tiempo contribuyó a la crisis de la fe europea en su propia cultura; y esta crisis fue reforzada a través de la criminalidad llevada a cabo por los europeos. Muchas obras de la literatura posterior sobre el colonialismo - recuerdo especialmente a Joseph Conrad en "Heart of Darkness" - describen con espanto la barbaridad de los europeos; y todas ellas presuponen con razón que la repetición de determinados ritos brutales de los nativos por parte de los europeos es mucho más execrable que los hechos originales de los bárbaros: pues la regresión siempre es peor que la falta de desarrollo. En este contexto cabe mencionar que ya en el siglo XVI comienza una idealización del buen salvaje. La nostalgia por lo arcaico y la repugnancia por la barbarie marchan de la mano; ciertamente está idealización fue dominante sólo cuando en los dos últimos siglos la subjetividad moderna perdió aquella relación hacia un orden objetivo de valores.

A partir del choque de los europeos y de los nativos americanos se desarrollaron ya en el siglo XVI dos importantes disciplinas: el derecho de gentes (*Völkerrecht*) y la antropología. La "Relectio de iure belli" de Vitoria, el primer intento de encontrar criterios jurídicos para una guerra justa, está motivada por el descubrimiento de América, como se señala en el prólogo¹⁵, y quien lee su "Relectio de Indis" se sorprende por el nivel argumentativo del libro. Vitoria liquida rápidamente todos aquellos intentos de justificación de la conquista que no poseen sentido jurídico ni moral y reconoce aquellos títulos jurídicos que aún hoy son considerados como justificados. Es especialmente destacable que el dominicano rechace la idea de que el rechazo de la Fe cristiana pueda justificar una justa guerra contra

¹⁴ En el libreto de Giacosa y de Illica para el "Madame Butterfly" se describe muy expresivamente la terrible situación de no pertenecer ya a la antigua cultura y no pertenecer todavía a la nueva.

¹⁵ Las lecciones de Vitoria están disponibles en una traducción francesa con una destacada introducción en (Vitoria, 1966).

los indios (II,4); cree ciertamente que el rehusarse a escuchar a los misioneros cristianos puede justificar una guerra (III,2). Pero repite siempre que la situación jurídica entre españoles e indios debe ser simétrica; a cada derecho del español debe corresponderle un derecho del indio (II, 3). Aquí vemos aplicada la idea universal central del derecho natural cristiano en las relaciones internacionales e interculturales; y en los hechos el posterior desarrollo de la filosofía del Derecho de la Ilustración continúa esta línea de pensamiento, cuyos últimos resultados pueden ser vistos en la ética universalista de Kant y en la concepción moderna del Estado de Derecho. “Todos los hombres son seres racionales” y “Los Indios no son esclavos por naturaleza” son dos de las expresiones más destacables de Las Casas en su contraposición con Ginés de Sepúlveda, quien utilizaba la enseñanza de Aristóteles sobre la esclavitud natural para justificar el comportamiento español frente a los Indios.¹⁶

La aplicación de ideas universales a culturas extrañas no es el único descubrimiento del siglo XVI. El segundo descubrimiento importante, como ya dije, es la Antropología. Mientras que las culturas no cristianas, con las que estaba familiarizada la Europa medieval, estaban basadas en dos religiones monoteístas y tenían en común muchos estándares de racionalidad con los cristianos, por el contrario lo chocante en los indios era su alteridad. Es de suma significación comprender que el destacar la alteridad (otredad) de los indios fue, en el contexto del siglo XVI, un topos de los conservadores, pues, si los indios no eran iguales a los europeos, ¿por qué admitir para ellos los mismos derechos? El interés antropológico por las diferencias entre las culturas parecía contraponerse con el *patos* universalista de una igualdad de todos los hombres, en lo que se refiere a los derechos fundamentales. Esta tensión entre una descripción libre de prejuicios de la alteridad y la idea normativa de igualdad constituye hasta hoy aquello que hace aflorar el principal problema en toda teoría de relaciones justas entre culturas diversas; aún hoy nos encontramos alejados de una teoría satisfactoria.

Por cierto que esta situación no resultó tan simple porque el interés por la alteridad estuvo necesariamente vinculado con una falta de respeto por los derechos de otras culturas. Hay un problema que preocupó mucho a los españoles y que ilustra el asunto: las ofrendas humanas. Apenas existen duda de que los conquistadores españoles (quienes verdaderamente estaban habituados a derramar sangre) resultaron sinceramente *shoqueados* por las ofrendas humanas (Díaz

¹⁶ Ver esta famosa contraposición en (Hanke, 1974).

del Castillo, 1984, I: 334 ss. (Pap. XCII); buen número de veces legitimaron su brutalidad con esta institución.

Ideas universalistas, que se refieren al respeto por la vida de los inocentes, fueron utilizados en la ocasión como pretexto para actuar contra los indios, en una manera incompatible con aquellas ideas. El mismo Vitoria aceptó como título legítimo de conquista la preocupación por la vida humana de inocentes, que de no ser así serían sacrificados (aunque las víctimas dieran su aprobación: III,5). Las Casas destaca ciertamente que ese título jurídico sería inválido si la guerra provocara mayor cantidad de muertes que aquellas que pudieran ser salvadas de las ofrendas. (de Las Casas, 1974: 204 ss. (Pap 31))

Es difícil evaluar la plausibilidad del argumento de Vitoria. Si alguien a partir de la base de una ética universalista acepta los derechos fundamentales de los indígenas, difícilmente puede negar estos derechos a las víctimas; y de este modo las ideas universalistas, que solamente podían proteger a los indígenas, aparecían justificando, al menos como ultima ratio, el ataque violento a su cultura.

En este contexto Las Casas buscó por vez primera en la historia mundial una comprensión histórica inmanente de culturas menos desarrolladas. En primer lugar les recordó a sus contemporáneos que también los antepasados de la religión cristiana, en antigüedad, habían ofrecido tales víctimas -Abraham estaba dispuesto voluntariamente a sacrificar a su hijo-. En segundo lugar él ve un profundo sentido moral en las ofrendas humanas: los indios desean ofrecerle a Dios lo más lleno de valor que ellos conocen, y ello es la vida humana. Lo que aparece como signo del mayor menosprecio de la vida humana, lo es en verdad como consecuencia de una posible evaluación superior¹⁷. (de Las Casas, 1974: 221ss., Princ. 234 (Cap. 34ss.)) Por supuesto que Las Casas está convencido de que a largo plazo las víctimas humanas han de desaparecer, pero la valoración de esta costumbre en el contexto de su cultura le permite experimentarla como menos chocante de lo que aparecía a la totalidad de sus contemporáneos europeos.¹⁸

Me parece que uno de los fundamentos de la grandeza de Las Casas como teórico (y no sólo como político) consiste en que él, en

¹⁷ Todorov ve con razón en este comportamiento de Las Casas un nuevo paso en el reconocimiento de la otredad. (Todorov, 1984: 186 ss.)

¹⁸ La propuesta de Las Casas en muchos aspectos hace acordar de la teoría de Max Scheller de que ninguna cultura justifica el asesinato - la muerte de los esclavos no es considerada como asesinato porque los esclavos no son considerados como personas. Lo que parece ser una desviación de los principios morales básicos es, a sus ojos, un error de subsunción. (Scheller, 1980, 313ss.)

su acceso a la cultura indígena, vinculó los intereses etnográficos antropológicos con un *pathos* universalista, lo cual es fundamental para los derechos humanos. Luego de él, muy pocos hombres, estuvieron en condición de vincular ambas cosas: Kant y Mill por una parte desarrollaron dos variantes distintas de una ética universalista, pero ninguno de ellos reconoció el hecho de que la ética universalista misma es el resultado de un largo proceso histórico. Kant cree que el imperativo categórico es atemporal - no sólo en relación a su validez sino también en lo que concierne a su reconocimiento por los hombres; por ello no pudo plantear la cuestión de cómo debemos manejarnos con aquellas culturas a quienes le son aún extraños los principios universales. El principal problema de la ética kantiana es que ella presupone la simetría: en ella, la realidad no humana carece de lugar lo mismo que las culturas que no están vinculadas aún con ideas universales. Su universalismo, al ignorar la historia de la conciencia moral, no puede ser de hecho la base de una teoría normativa adecuada de las relaciones interculturales.

Por otra parte el creciente interés por la alteridad y la diferencia, en la moderna antropología, parece sepultar la posibilidad de proposiciones normativas, y aún de comprensión teórica de las otras culturas. Debe existir un elemento en común para poder aproximarse a otras culturas. Si no se da ningún momento idéntico, no es posible subrayar ninguna diferencia y sólo corresponde callar en relación a la otra cultura; ni siquiera sería posible decir que el moderno análisis de la racionalidad arcaica representa un progreso frente a la visión ahistórica del Iluminismo¹⁹. Aún más peligrosa es la confusión de génesis y validez, en la que caen siempre nuestros posmodernistas. Si del hecho de que la idea de los derechos humanos es un producto histórico se siguiera que ella no tiene ninguna validez intersubjetiva, entonces sería inútil el hecho de querer encontrar criterios de justicia para las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundo : pues la idea de justicia no podría ser aplicada a las relaciones interculturales.

Por ello, me parece iluminador que nuestro problema sólo puede ser resuelto a través de un universalismo, el cual está fundado en la tradición del Derecho Natural pero vinculado con una conciencia histórica. El primer pensador europeo que elaboró una filosofía normativa de la cultura humana, fue Vico²⁰. Y en las últimas décadas es especial la obra de Kohlberg sobre la ontogénesis de la conciencia moral, la cual ha establecido bases sólidas para la realización de este

¹⁹ La teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein fué traspuesta por Winch a la teoría de las culturas. (Winch, 1958) Como crítica a esa propuesta ver (Hösle, 1986).

²⁰ En relación a Vico y a su actualidad ver (Hösle, 1990).

programa. La aplicación de los estudios de Kohlberg a la reconstrucción de la filogénesis de la conciencia moral hecha por Apel y Habermas representa en mi opinión el más prometedor acceso al problema de las relaciones interculturales. Como es conocido, Kohlberg, Apel y Habermas distinguen seis etapas de la conciencia moral, la última de las cuales está caracterizada por el ideal universalista. (Kohlberg, 1983; Habermas, 1983; Apel, 1988) A mí me parece que se debiera incluir una séptima etapa²¹: Un etapa en la cual el universalismo reconoce que su posición es la más elevada y que por ello precisamente es la última; y que por ello ella debe convivir con culturas que aún no la han alcanzado. Aún los iluministas más significativos no sobrepasaron la sexta etapa: me parece que estos son los límites más dolorosos de la moderna conciencia civil.

Lo que hemos indicado hasta ahora es necesario pero no suficiente para aprehender la realidad del Tercer Mundo. La conquista de América fue sólo el primer paso en la génesis del Tercer Mundo. Con la revolución industrial se produce un salto cualitativo en la relación entre los europeos y los no-europeos; y las diferencias entre la colonización de América en el siglo XVI y las que corresponden al África negra a fines del siglo XIX se deben fundamentalmente a las transformaciones profundas que en el ínterin se habían producido en la tecnología y en la conciencia de Europa. El último paso finalmente se dio con la descolonización²².

Las transformaciones más importantes que acontecieron en Europa después del descubrimiento de América consisten en el nuevo empuje y avance en el proceso de racionalización, el cual condujo hacia una nueva idea de ciencia. La nueva ciencia se distingue fuertemente de la de los griegos y se vincula con el progreso tecnológico y una nueva forma de economía, el capitalismo. (Gehlen, 1957) La unidad de la cultura medieval se deshace; distintos subsistemas culturales como: el amor, la economía, la política, lo militar, el arte y la religión se tornan autónomos (Broch, 1952: 525 ss.); la racionalidad teleológica se desarrolla en una dimensión que no había existido nunca en la historia humana. La revolución industrial dio a las culturas con trasfondo europeo una ventaja o delantera, muy pero muy difícil de sobrepasar. Su poderío superior se consolida por siglos; la asincronía intercultural se agudiza de una manera que terminará siendo única en la historia mundial. Todo esto

²¹ De hecho Kohlberg, Habermas y Apel han discutido si se da una séptima etapa, pero ellos se refieren a algo distinto que yo. (Apel, 1988b: 306-369)

²² Sobre las "tres fases de la dependencia" (Toton, 1982: 21ss. (con ref. a Th. Dos Santos). Sobre colonialismo y descolonización (Easton, 1964), así como (Holland, 1985).

aún más, si se reflexiona en que el triunfo de la tecnología moderna tiene sus raíces en una transformación radical del alma humana, que ningún otro acontecimiento la había modificado tanto desde el neolítico. Por otra parte, esto explica fácilmente las dificultades para la transferencia de tecnología: las culturas que no han realizado ese cambio de mentalidad fracasan con gran probabilidad cuando incorporan tecnología occidental (Japón, la excepción a esta regla, es un caso muy difícil de entender).

Al mismo tiempo, con el desarrollo del nuevo programa científico se produce un significativo progreso en relación al ideal universalista; desde las bases de otros grandes descubrimientos de la Modernidad, desde la subjetividad soberana, son creados sistemas políticos que garantizan el derecho individual a la autodeterminación, de una manera que es única en la historia. La esencia de los Estados Unidos consiste en que estas dos ideas de la Modernidad pudieron ser desarrolladas de una manera mucho más exclusiva de lo que era posible en Europa; ellas se instalaron en un Continente nuevo donde, por lo menos en parte, pudieron hacer abstracción de la historia transcurrida. La autonomía de la tecnología condujo por cierto a un creciente abismo entre la racionalidad teleológica y la racionalidad de los valores, un abismo que es extremadamente peligroso para la estabilidad intelectual y moral de Europa. El proceso de racionalización se tornó cada vez más en una marcha en el vacío; la capacidad de identificarse emocionalmente con una comunidad - una capacidad que es necesaria para la felicidad - decreció rápidamente; y las fuerzas centrífugas de un individualismo extremo amenazaron crecientemente la convicción del racionalismo tradicional de que el mundo es una totalidad ordenada. La disposición al sacrificio o a la renuncia desapareció con ello.

El elemento vinculante entre el nuevo sistema político y la nueva tecnología está representado por el capitalismo. Ningún otro sistema económico ha producido tantos bienes y ha posibilitado garantizar tanto la autodeterminación individual; el capitalismo aceleró el desarrollo de la ciencia y de la técnica, a través de las cuales se favoreció él mismo. Las consecuencias negativas del capitalismo se destacan menos que sus beneficios: una agudización al menos temporaria de la polarización entre pobres y ricos, una dislocación en el sistema de los valores individuales y una fuerte demanda de fuentes de recursos baratos a fin de satisfacer las necesidades que ella produce. El desarrollo demográfico que se ha experimentado en el mundo en el último siglo, comenzó en los países industrializados, donde solamente él era posible. El incremento de población lo mismo que la idea de una distribución justa, las cuales condujeron hacia

necesidades mayores, provocaron inevitablemente dos de los problemas principales de la actualidad: la crisis ecológica y el Tercer Mundo. Las colonias eran en parte necesarias para obtener recursos y en parte para abrir nuevos mercados: no se necesitaba ser marxista para reconocer un motivo económico por detrás de la política colonial del imperialismo. El imperialismo del siglo XIX tardío y del siglo XX temprano se basó en ideas nacionalistas: una multitud de Estados totalmente soberanos competían por el poder económico y político. El carácter anti-universalista del nacionalismo está claramente en contradicción con la tendencia principal de la evolución moderna; uno de sus resultados fueron las dos guerras mundiales²³.

Es importante reconocer que el colonialismo, a pesar de su carácter anti universalista, ha sido una consecuencia casi necesaria del individualismo moderno. Paradojalmente han sido las ideas de libertad y de justicia social las que condujeron al sometimiento de las colonias. Para garantizar el crecimiento económico en su interior los Estados industrializados necesitaron y necesitan todavía siempre muchas fuentes de recursos del Tercer Mundo. Superflua, y aún totalmente contraproduktiva fue por cierto la guerra entre las potencias industriales; y desde la segunda guerra mundial fue creado un nuevo orden político, el cual por primera vez en la historia moderna vincula a casi todos los Estados industriales capitalistas en una estructura política y militar. Hasta el año 1989 estuvo frente a la concentración occidental aquella otra que correspondía a los países socialistas. Cuyas ideologías negaban las ideas que configuran las bases del capitalismo moderno; aceptaban por cierto la opción "industrialista" moderna para una sociedad tecnológica.

El desenvolvimiento del Tercer Mundo a partir de la segunda guerra mundial se caracteriza por tres tendencias. La principal fue naturalmente la de la descolonización; lo cual en lo que se refiere a las más antiguas colonias americanas, había comenzado en el tardío siglo XVIII. La idea europea de nacionalismo, que habían hecho propia las élites del Tercer Mundo fue una de las causas principales para tender hacia la independencia. Sin duda es posible reconocer algo paradójico en este hecho: precisamente aquellas ideas, que se habían mostrado como la contribución más peligrosa de Europa para la política mundial, fueron utilizadas para justificar la pretensión de libertad de las Colonias. El lector del famoso libro de F. Fanon "Les damnés de la terre" no puede dejar de percibir que todas las categorías utilizadas para cuestionar el dominio político y cultural de los europeos sobre las Colonias, fueron resultados típicos de la

²³ En relación al imperialismo ver el aún siempre importante libro (Hobson, 1902).

historia del espíritu occidental, especialmente la idea de nación. (Fanon, 1969) Pues el África había conocido estirpes y quizá una solidaridad panafricana, pero ciertamente no naciones en el sentido europeo. (Bjornson, 1991: 3)

En segundo lugar, la rápida descolonización no condujo a un término de la dependencia. Esta se transformó sólo de lo jurídico estatal a lo económico. Por una parte se puede saludar esto - las brutales intervenciones militares de las potencias coloniales se han tornado más escasas. Pero por otra parte se agravó la dependencia económica. Las corporaciones multinacionales son anónimas y por ello mucho más difícil de controlar que los regímenes. La soberanía formal de los Estados nuevos debilitó el sentido de responsabilidad de las anteriores potencias coloniales; en diversos Estados la ayuda frente a casos de grave necesidad se tornó objetivamente más difícil.

Las nuevas élites fueron y son frecuentemente sumamente corruptas; se acostumbran e identifican con el estilo de vida occidental y para poder participar de ello se enriquecen de cualquier manera siempre. La asincronía interna de los países del Tercer Mundo es la principal causa de la corrupción - en los hechos no han internalizado siquiera una moral de "Law and Order"- y están expuestos a las tentaciones de la riqueza moderna. Las sublevaciones, con todo lo comprensible que son, sólo raramente conducen a un mejoramiento de la situación (por lo menos si no tienen éxito inmediato); y la instrumentalización del Tercer Mundo durante la Guerra Fría, lo mismo que los conflictos que las dos superpotencias libraron a través de los países más pobres, contribuyó muy dificultosamente para un mejoramiento de la situación.²⁴

El tercer aspecto del desarrollo del Tercer Mundo después de la segunda Guerra Mundial es la difundida creencia de que sólo es una cuestión de tiempo el poder llegar a alcanzar el nivel de vida de los países del Primer Mundo, o al menos del Segundo. El ideal universalista así como la fe fortalecida por la tecnología condujeron hacia la convicción de que en principio todo es posible de ser alcanzado. Al respecto, de esa manera se tornaron soportables las desigualdades entre el Primer y el Tercer Mundo; un telos histórico mundial se hizo presente como una situación hacia la cual podían ser conducidos todos los hombres, la cual es comparable a la del Primer Mundo. Ahora bien, esa esperanza no cumplida, como lo sabemos

²⁴ A pesar de su simpatía por la violencia, Fanon reprocha la Guerra Fría. "*Todos los ingenieros que se han convertido en técnicos de la guerra atómica podrían haber elevado en 15 años el nivel de vida de un 60% de los países subdesarrollados*" (Fanon: 1969: 63).

bien hoy no se cumplirá porque es imposible que sea cumplida. El estilo de vida occidental no es universalizable - si todos los habitantes del Planeta consumieran tanta energía como la que consumen en promedio los europeos y americanos, los distintos sistemas económicos hace ya tiempo que se hubieran derrumbado en nuestra Tierra (Weizsäcker, 1989). Y aunque fuera universalizable, ¿el valor *intrínseco* del Primer Mundo es realmente tan elevado que debiéramos desear que su cultura se difunda sobre todo el Planeta? Después de este decurso histórico y frente al trasfondo de estas cuestiones quisiera dedicarme a los problemas éticos que plantea la relación entre el Primer y el Tercer Mundo.

2.

Después de la descripción de las principales etapas del desarrollo histórico, y de la lógica que lo impulsa, deseo intentar valorarlas y encontrar criterios morales que sirvan para la relación entre el Primer y el Tercer Mundo. Tres razones distintas hablan en pro de admitir que el Primer Mundo tiene una responsabilidad, en cuanto sea posible, por mejorar la situación del Tercer Mundo: el propio interés racional, la justicia y la solidaridad. En primer término: pertenece al propio interés de Occidente el evitar, por lo menos, un acrecentamiento de la polarización entre ambos mundos. Es altamente improbable que puedan existir condiciones favorables para la paz, en un mundo en el cual menos del quince por ciento de la población dispone de mayor bienestar más que las tres cuartas del Universo; a hombres que no tienen nada que perder les es difícil desistir del uso de la violencia, si ese es el único medio para satisfacer sus necesidades más elementales. Principalmente, en relación con las posibles catástrofes ecológicas de los próximos siglos, hay justificablemente que contar con emigraciones de pueblos; para lo cual no estamos preparados ni moral ni políticamente.

En general, uno de los mayores errores de nuestra civilización consiste en que se prefiere corregir errores antes que prevenirlos; por ej. nuestra medicina, a diferencia de la de los antiguos, consiste más bien en la terapia que en la prevención. Análogamente desde el punto de vista de la seguridad nacional se considera más bien el punto de vista de cómo se puede ganar una guerra que impedirla; en todo caso es público que después del fin de la Guerra Fría la mayor fuente de peligros en el Globo, lo constituye el conflicto Norte-Sud. No está en discusión el derecho a la autodefensa: pero es claro que este derecho será cuestionable o en todo caso no libre de culpa, si previamente no se han tomado todas las medidas que hubieran evitado que se diera una situación donde la autodefensa es necesaria.

La segunda razón está conexas con la prehistoria del Tercer Mundo. El hecho de que el Primer Mundo haya agredido esas culturas, haya roto su desarrollo natural, las haya forzado a una asincronía interna y las haya privado de su temprana unidad orgánica, lo torna en responsable por la situación actual de ellas; esto es asimilable a cómo debe comportarse una persona, en el derecho civil, cuando ha ocasionado daños. Ha rapiñado fuentes de recursos del Tercer Mundo y, en gran parte, su capacidad de trabajo, y con todo ello ha contribuido a su propio bienestar y a la miseria del Tercer Mundo; por ello, es un mandato de justicia que devuelva una parte de lo que ha tomado. Naturalmente existen algunas objeciones contra este argumento: Así, la prescripción es considerada como un importante principio jurídico, y no es en general claro a quién habría que devolverle el dinero. Sin embargo, me parece que el núcleo del argumento es válido, al menos, para el nivel moral, cuando no para el político; y que debiera afectar más profundamente nuestras conciencias que en el pasado. Sobre todo si se continúa con el despojo de las fuentes de recursos y de la capacidad de trabajo del Tercer Mundo.

Es claro que de nada le ayuda al Tercer Mundo el incurrir en la autocompasión y en la denuncia de los crímenes de las potencias coloniales - la autocompasión es la mayor barrera para la realización del futuro. No se puede discutir en los hechos, que la introducción forzada de racionalidad occidental de los países desarrollados ha aportado chances para superar catástrofes naturales e injusticias. Aquí se plantea la cuestión general de si no habría que agudizar la conciencia de los hombres frente a las injusticias: por una parte se podría de esa manera superar injusticias; por otra parte pertenece a la consiguiente reflexión en relación a las cosas más superfluas del Mundo. Una transformación de la conciencia es la condición primera para la superación de la opresión²⁵. Muy pocas veces el odio y la falta de realismo son de ayuda²⁶.

Mientras los dos primeros argumentos se dan primariamente en el contexto de la responsabilidad de los Estados y culturas, el tercer argumento se refiere a la responsabilidad individual; no presupone culpa personal o colectiva. Su objetivo es fundamentar el deber de la solidaridad en el principio de autonomía. Por lo que sé, este pensamiento fue desarrollado por primera vez por Albert Schweitzer.

²⁵ Ver los trabajos de P. Freire, esp. (Freire, 1973).

²⁶ Esto debe ser dicho contra las grotescas ideas de una revolución mundial, que circularon en los años sesenta. Ver el Prólogo del libro de Fanon, que está lleno de errores tanto en el plano descriptivo como en el normativo.

Describe como siendo él joven, de pronto descubrió cuánta felicidad había tenido al nacer en una buena familia; experimentó que él había dejado algo en el camino por esa felicidad; ese sentimiento lo guió finalmente hacia su decisión de vida. (Schweitzer, 1932: 70) Schweitzer no fundamentó argumentativamente su principio de acción; esto, lo realizan otros filósofos a partir de las bases de un concepto existencialista de libertad. Según ellos la cualidad esencial de una persona es aquella que es auto-obtenida por la persona misma; y, que las cualidades que son dadas pueden solamente valer como auto-obtenidas si nos comportamos de un modo tal que las *merezcamos*. Solamente en tanto somos solidarios con los menos felices merecemos nuestra felicidad y somos sinceramente libres. (Spiegelberg, 1986: 219-229; Wiggins, 1990: 39-47)

Pero, ¿por qué debemos ser solidarios con los más pobres? Nuestra moral cotidiana está fuertemente determinada por una representación que se remonta a la enseñanza de la *oikeiosis* estoica y que encuentra su expresión en el mandato del Evangelio: amar al prójimo. Conforme a dicha idea, nuestros deberes morales decrecen en proporción directa a la distancia física de los posibles objetos de tales deberes. Por una parte es claro que sería paradójico que alimentáramos a personas que se encuentran a miles de millas mientras muere de hambre nuestro hermano. Por otra parte no es menos esencial el considerar la intensidad de esta necesidad. Por ello, me parece que es más moral si se da por ejemplo dinero para organizaciones razonables del Tercer Mundo en lugar de gastarla en regalos de Navidad, los cuales no satisfacen ninguna verdadera necesidad. Sé naturalmente que es difícil hacer que este principio sea efectivo en el plano de la motivación pese a que sea fácil de justificar ante la razón. En la antigüedad ninguna cultura consideró como deber suyo el ayudar a otras culturas que sufrían hambre en la lejanía. El que a través de medios de masa tengamos información directa de lo que sucede, cambia a su vez la valoración moral de la situación; además la conciencia de que el hambre, en principio, podría ser suprimida por la moderna tecnología, aumenta nuestra culpa en el caso de negligencia.

Es claramente cierto que la ayuda de personas privadas - aún tan importante como es - no puede ser suficiente para solucionar el problema; y desgraciadamente no puede discutirse que muchos proyectos bien intencionados más bien han empeorado la intrincada

situación del Tercer Mundo²⁷. Son necesarias medidas incisivas en el nivel económico, político y cultural.

Es extremadamente dificultoso lograr una adecuada valoración moral de las relaciones económicas entre el Primer y el Tercer Mundo. Por una parte la teoría neoclásica más tardía señala que todo precio, que proviene de un contrato libre, es por definición el precio justo; los precios que pagamos hoy por productos del Tercer Mundo son pues, por definición, justos. Pero esta teoría - la Pendant del positivismo jurídico - no es aceptable: Soluciona los problemas normativos sólo en tanto que los suprime. Por otra parte tenemos la teoría marxista de la explotación, y ésta es en también precisamente inaceptable no sólo porque su objetivo - la introducción de una economía planificada - la explotación se agrandaría sino también porque esta enseñanza presupone una teoría de los valores que simple y concretamente no puede ser sostenida, aún si fuera la de Smith y Ricardo. Lo que necesitamos es una adecuada teoría de los valores que nos sirva fundamentalmente para criticar las relaciones económicas entre el Primer y el Tercer Mundo, la cual todavía no está disponible. Es importante una crítica fundamentada del capitalismo - el marxismo no puede estar en la base de ella.

No obstante quisiera aportar cuatro objeciones contra el actual orden económico mundial. En las últimas décadas los científicos económicos han tendido a argumentar que los bajos precios de las fuentes de recursos es una de las principales causas de destrucción del medio ambiente. (Bonus, 1984) Estoy convencido de que el argumento es atinente, que los costos por ejemplo para reforestación debieran estar incluidos en el precio de la madera o que los costos para la plantación de nuevos árboles (lo cuales podrían limitar el efecto de invernadero) debieran estar incluidos en el precio de la gasolina. Salta a la vista que mayores precios mejorarían la situación económica de aquellos países que disponen de importantes recursos; pero por cierto empeorarían la situación de los países sin tales recursos. Se puede justificar la justicia de un mundo en el cual el poder económico dependería mucho más que hoy de las casualidades de distribución de fuentes de recursos; pero sin duda sería una limitación de la expoliación de nuestra Tierra en interés de largo plazo de aquellos países que viven de la exportación de escasos recursos.

La superioridad del Capitalismo sobre el Feudalismo se fundamenta en el pensamiento de que todos los sujetos económicos, al menos al

²⁷ En relación a las razones del hambre en el Mundo ver (George, 1977; Toton, 1982; Lappé/Collins, 1986).

comienzo, son iguales y libres. No obstante es claro que los derechos de disponibilidad económica no sólo se obtienen a través del mérito personal; también la suerte y la herencia juegan un rol. En el seno de la realidad económica de un país existen por cierto mecanismos de redistribución como impuestos - y esto es siempre parcial - los cuales corrigen desigualdades cuando ellas se tornan muy grandes. Estos mecanismos existen sólo en los países desarrollados - no en la mayor parte de los países del Tercer Mundo - y tampoco en el seno de la economía mundial considerada como un todo. Por ello es muy probable que la brecha entre los países ricos y los países pobres se profundice si no se producen transformaciones estructurales²⁸. Pues la institución del contrato libre, por importante que sea, conduce hacia un precio justo sólo si las dos partes están en disposición de negociación aproximadamente similar, y es manifiesto que la disposición de negociación de una persona, que desconcertada necesita alimento, es esencialmente más débil que la de una persona rica - pues los pobres no pueden ocultar su orden de preferencia. Lo que es válido para personas, es válido también para todos los países. Aún si los pobres y los ricos no quisieran recurrir a su propiedad, se produce según la teoría de los juegos, que cuando más duramente se tenga que trabajar más pobre se será a fin de satisfacer las necesidades básicas - lo cual muy dificultosamente puede ser considerado como un principio justo. Abstraigo completamente del hecho de que en la mayor parte de los países del Tercer Mundo no exista ninguna posibilidad de organizar el trabajo de manera comparable a la nuestra. Esto contribuye al bajo precio de la fuerza de trabajo, de lo cual se benefician no sólo las élites del Tercer Mundo sino también el Primer Mundo.

La tercera objeción contra la legitimidad de la actual situación aparece desde la obra básica de Max Weber en torno a los presupuestos espirituales del capitalismo. (Weber, 1965) Allí donde no han ocurrido los cambios de mentalidad descritos por Weber, dificultosamente pueda el capitalismo conducir hacia un bienestar general - esto parece ser la lógica consecuencia del análisis de Weber. Naturalmente es muy fácil criticar al Tercer Mundo por su escasez en clásicas virtudes secundarias capitalistas, como autodisciplina, ahorro, etc.; pero sería ingenuo y ahistórico el suponer que el *homo economicus* ha existido siempre. La aparente justicia que consistiría en afirmar para cada hombre la misma racionalidad

²⁸ Una Obra clásica sobre la economía en el Tercer Mundo la sigue constituyendo aún (Myrdal, 1972).

económica sería en verdad la mayor injusticia²⁹. Ciertamente es necesario que el Tercer Mundo a largo plazo internalice, al menos, las normas decisivas de la ética laboral capitalista (esto pareciera ser más fácil en Asia oriental que en el África); pero hasta tanto esto no acontezca es inmoral en grado extremo una política de crédito como la de los últimos 20 años. (Payer, 1974) La corrupción de las élites era bien conocida (y bienvenida, pues la corruptibilidad siempre se da en interés de los más ricos); y a cualquier persona que tuviera conocimientos sólo limitados sobre presupuestos culturales de transferencia de tecnología le era claro que todos los megaproyectos, para los cuales se había garantizado crédito, iban a fracasar y a dejar sólo deudas tras de sí. La significación social y política del actual problema de la Deuda evoca las relaciones de la Antigüedad, por cierto que con la importante diferencia de que los crédulos y deudores no pertenecen hoy a distintas clases sino a distintos Estados; y una justa solución del problema no puede consistir, en mi opinión, en el atenerse al principio formal de que las deudas deben saldarse completamente. "Debt for nature" (condonación de deuda como contraprestación por protección de la naturaleza) es una buena alternativa.

El cuarto y último argumento contra la actual situación se refiere a que muchas de las necesidades que se han desarrollado en el Tercer Mundo fueron producidas en las últimas décadas por el Primer Mundo, pese a que ellas tuvieran para el Tercer Mundo sólo consecuencias fatales. Un ejemplo es la propaganda de pan de trigo en África, la cual enterró la producción local de mijo, sorgo y mandioca, pese a que sólo muy pocos países africanos pudieran cultivar económicamente trigo. (Lappé/Collins, 1986: 13) De esa manera se acrecentó la dependencia en relación al Primer Mundo. Naturalmente se puede argumentar que el consumo es una decisión soberana; pero queda a la mano que el ciudadano promedio del Tercer Mundo puede prever mucho menos las consecuencias probables de un cambio de paladar que un empresario occidental con su mucho más rápido acceso a la información.

También aquí tiene validez el principio, quien más sabe también tiene mayores deberes. No solamente es error del Tercer Mundo el que se descuide la producción de alimentos en favor de artículos de exportación, con los cuales las élites del Tercer Mundo pueden financiar su lujo. También sus socios en el Primer Mundo - y naturalmente también los consumidores a quienes venden sus

²⁹ En su famoso film "Tabu" Murnau muestra de manera muy expresiva como la introducción del dinero destruye a una sociedad premoderna.

productos - tienen parte en su culpa pues debieran saber que a través de sus demandas en los países del Tercer Mundo destruyen las bases de toda economía, por ej. la agricultura.

Es imposible hablar de la economía del Tercer Mundo sin mencionar la cuestión demográfica. Aunque no sea verdad que ya somos demasiados para ser alimentados, pues el problema del hambre es un problema de distribución y no de producción, es necesario hacer dos enunciaciones. En primer lugar existen valores límites para la producción (lo mismo que para la destrucción humana del medio ambiente) y aún en un mundo con una distribución ideal, en el cual sólo vivieran vegetarianos³⁰, aparecería muy rápidamente el problema malthusiano si no se dieran ningún control de la natalidad³¹.

En segundo lugar, es ingenuo suponer mecanismos ideales de distribución: Considerando la naturaleza humana y el actual orden económico no es realista querer superar el hambre sin controlar los nacimientos. Por supuesto que queda a la vista, que este problema, aun teóricamente, es más complejo que el otro. Un castigo financiero a una familia con más de dos o tres hijos, en el contexto de una política de impuestos, alcanzaría a los niños quienes por cierto no son responsables de haber nacido; y un requerimiento de que cada hombre o mujer después del engendramiento o nacimiento del segundo o tercer hijo se esterilice, sería considerado en la mayor parte de los países del Tercer Mundo como lesión de un derecho sagrado. De hecho permanecen irresueltos dos problemas aun cuando rechazáramos la idea no universalizable de que existiría un derecho natural a tener tantos hijos como se quiera. Primero, no necesariamente es correcto decir que cada pareja tiene el derecho de traer dos hijos al mundo; pues no sólo los individuos tienen derechos sino también las culturas. Cuando nos sobrecogemos ante la tasa de natalidad en África, debiéramos no omitir que el Primer Mundo también ha conocido un crecimiento poblacional comparable, y que hoy Europa, y no África, está mucho más densamente poblada. Si todas las culturas recibieran el mismo trato, entonces aquellas que ya se han topado con el mandamiento de la autolimitación demográfica tendrían un increíble privilegio. Segundo, el número límite de la población mundial depende de nuestras necesidades. Podríamos ser

³⁰ Fuera de los posibles derechos de los animales, la actual situación de medios de alimentación en la Tierra es un fuerte argumento en pro del vegetarianismo.

³¹ El famoso tratado de Th. R. Malthus, *Essay on the Principle of Population*, (conjuntamente con: *A Summary View of the Principle of Population*, disponible como Penguin Classic) no sólo es el primer análisis detallado importante de problemas de población. Este es, además, digno de atención por su crítica a la idea ingenua de la Ilustración sobre el progreso.

muchos más si consumiéramos menos; y a nadie podría negársele el derecho moral de decidir tener una familia más numerosa pero para ello vivir más modestamente: de todos modos las familias pobres del Tercer mundo, con muchos hijos, parecen conocer frecuentemente una felicidad que no experimentan las pudientes familias con un sólo hijo del Primer Mundo. No obstante, estoy convencido de que sin una racionalización de nuestro comportamiento procreativo no podemos alcanzar ni justicia ni paz; las consecuencias de toda nueva distribución de chances, por ejemplo de una reforma agraria en países del Tercer Mundo, estallarían en pocas generaciones si continúa el crecimiento demográfico sin barreras. En este contexto, la emancipación de las mujeres del Tercer Mundo es de suma importancia. No menos importante es una mayor justicia social; pues los hijos son la única riqueza de los pobres. Ciertamente aquí se da un círculo diabólico; pues la racionalización de nuestro comportamiento reproductivo depende de la introducción de justicia social, la cual dificultosamente es posible sin un control del crecimiento poblacional.

Lamentablemente todos los argumentos contra la presunta justicia del actual orden económico mundial no nos muestran todavía, lo que debe ser hecho. Se puede admitir que demasiado dinero y demasiado mercaderías fluyen desde el Tercer Mundo hacia el Primero y muy poco en la otra dirección; pero esto no soluciona todavía el problema central. ¿A quién debería serle entregado el correspondiente dinero y las correspondientes mercaderías? Lamentable está fuera de discusión que un gran parte de la ayuda para el desarrollo sólo ha hecho más ricos y corruptos a los ricos en los países del Tercer Mundo; y con seguridad no es nada moral el dar dinero sólo para apaciguar la mala conciencia propia.

La pregunta ¿a quién ayudar? debiera estar guiada por dos criterios moralmente relevantes: en primer término, los candidatos más plausibles son aquellos que tienen mayores necesidades, en segundo término, aquellos que son probables multiplicadores de la ayuda; pues el objetivo último de la ayuda debiera consistir en que la ayuda se tornara innecesaria; no se debe de ningún modo apoyar la desidia. Habitualmente no coinciden los dos grupos; los dos extremos estarían constituidos por niños desamparados en los Slums (favelas, villas miserias etc.) por una parte y por la otra, funcionarios responsables del Gobierno. En el medio podrían situarse cooperativas locales.

En el caso de gobiernos corruptos no debe continuarse con la ayuda estatal para el desarrollo y el Primer Mundo no debiera retraerse de enjuiciar aquello que debe ser enjuiciado; lo cual no es nada fácil sobre todo si desde hace tiempo se ha estado apoyando la

corrupción. En mi opinión, el paternalismo es un mal menor que la indiferencia; el país que ayuda tiene el derecho de vincular su ayuda a condiciones sólo si estas condiciones son, en el largo plazo, intereses de los países en desarrollo. No sólo no hay derecho a la corrupción; también el derecho a equivocarse finaliza allí donde la prosperidad de millones depende de que no me equivoque.

En lo referido a las estructuras políticas internas de los países del Tercer Mundo, a mis ojos, aparece justificado que el Primer Mundo apoye a democracias estables y eficientes. No hay que olvidar, por cierto, que para que funcione se requiere una mentalidad basada en el respeto del derecho y del orden; cuando no acontece esto no pueden resultar exitosas. Si bien existen argumentos aprióricos en pro de la supremacía de la democracia esto no implica que sea el mejor sistema político para cada cultura en el estadio de su desarrollo. También un buen Estado garantiza seguridad y derechos económicos fundamentales, y desgraciadamente no hay que excluir a priori que estos derechos durante un determinado tiempo pueden ser mejor protegidos por gobiernos no democráticos: en China menor cantidad de gente sufren hambre que en la India; y sería profundamente inmoral considerar a la libertad de prensa como único criterio relevante cuando juzgamos a los gobiernos del Tercer Mundo. Europa estuvo durante siglos regida por monarcas; la interpretación de Tocqueville de que sólo el Absolutismo ilustrado pudo destruir el feudalismo y a través de ello preparar la democracia no es algo que esté a la vista saberlo. (de Tocqueville, 1978) Un sistema autocrático que supere determinadas injusticias sociales puede ser mejor que una democracia, en la cual es corrupto el gobierno y donde tanto las élites como las masas carecen de las virtudes públicas necesarias para una democracia. Sin embargo en el mundo contemporáneo, sobre todo después de la crisis del comunismo, es verdad que la democracia es considerada, cada vez más, como el único sistema político legítimo. A partir del fin de la Guerra Fría se pudieron alcanzar consensos entre los países más poderosos en lo referido a una valoración moral de gobiernos del Tercer Mundo. Las intervenciones internacionalmente sancionadas para deponer a los gobiernos más repudiados del mundo son, a mis ojos, legítimas si corresponden a los intereses de la mayoría de los países del Tercer Mundo.

Es correcto que necesitamos de hecho un nuevo orden mundial. Una multiplicidad de Centros soberanos (con dominio de medios masivos de destrucción) no es asociable a una paz duradera. La interdependencia de la economía mundial y el desafío ecológico hacen que las decisiones globales sean cada vez más apremiantes. Quien ha comprendido la relación que existe entre guerras y hambre

espera que se impida que los países del Tercer Mundo guerreen entre ellos. Sería preferible una *pax americana* soviética o aún una *pax americana* que la anarquía internacional. Para una paz de este tipo la primera condición naturalmente sería terminar con la exportación de armas hacia países del Tercer Mundo; recién a partir de allí podría obtener el Primer Mundo un derecho moral a la intervención. En relación a tales intervenciones imperialismo es una palabra odiosa, pero la indiferencia frente a los problemas globales es aún peor; si es imposible solucionar algunos problemas intranacionalmente entonces debe considerarse un deber, y hasta una obligación de todos los Estados responsables, el fundar estructuras internacionales que estén en condiciones de afrontarlos. El fin de la Guerra Fría asegura en los hechos la chance de un nuevo orden internacional, del cual pudiera beneficiarse todo el mundo. Pero, ¿qué aspecto debería tener este nuevo orden? ¿No sería suplantada la Cortina de Hierro entre el Este y el Oeste por una Cortina de Oro entre el Norte y el Sur? O ¿no debiera el nuevo orden solucionar los problemas propios del mundo moderno e intentar superar, al menos, la miseria de las masas del Tercer Mundo y la amenaza a nuestro común medio ambiente? Hasta tanto no sepamos esto, permanecerá flotando en el vacío la rectitud de la Guerra del Golfo - la primera guerra entre el Primer y el Tercer Mundo.

Pero la cuestión decisiva con respecto a la relación entre el Primer y el Tercer Mundo no es de naturaleza económica ni política sino de tipo cultural. ¿Tiene derecho el Primer Mundo a planificar un nuevo orden mundial, aun cuando los intereses del Tercer Mundo fueran esencialmente mejor respetados de lo que lo fueran hasta el presente? Pienso que una respuesta correcta a esa pregunta debiera evitar dos extremos. Un extremo corresponde al relativismo cultural. Por más progresista que se lo quiera pensar, continúa sin embargo, en última instancia, discutiendo la existencia de normas morales vinculantes para las relaciones interculturales; y eso no es de ninguna manera algo esencialmente mejor que un craso positivismo del poder. El pensamiento mismo de que debiéramos respetar a cada cultura tal como ella es, en tanto no implique en su sistema de valores la lesión más flagrante de los derechos humanos, es no sólo irrealizable sino también teóricamente inconsistente: pues supone a la autodeterminación como valor supremo, y éste es uno de los valores básicos de Occidente. El relativismo cultural como ideología podría muy bien ser la consecuencia última del imperialismo cultural de Occidente.

Por otro lado queda a la mano que debemos contemplar nuestra propia cultura con gran desconfianza. Nuestra cultura occidental es

quien ha conducido a la humanidad al borde de una catástrofe ecológica; y es *nuestro* estilo de vida, quien no es universalizable y por ello es inmoral. Al menos como ejemplo, a partir del deseo de imitarnos de las élites del Tercer Mundo aparece corrupción en el Tercer Mundo - la cual es una de las características más chocantes de esas culturas y una de las causas más profundas de la miseria de las masas-. El Primer Mundo tiene el derecho de asquearse por la corrupción - pero sólo si reconoce en ella, como en un espejo quebrado, una caricatura de sí mismo. Si Occidente no cambia su sistema de valores, si no instaura un sistema económico que primero sea justo socialmente y segundo sea compatible con el mantenimiento de nuestro medio ambiente, entonces malogra él el derecho a enseñar a otras culturas lo que hay que hacer. Las idean universalistas de la moral constituyen un progreso substancial, del cual podemos estar orgullosos con razón; la creciente autonomía y aceleración del desarrollo tecnológico se exhiben como autodestructivas si se muestran incapaces de ser controladas por principios morales. Esto es válido para nosotros y, aún más, para todas aquellas culturas que no han internalizado todavía la mentalidad exigible para dominar con sentido un desarrollo tecnológico de este tipo.

La expansión de la cultura occidental debiera primariamente limitarse a la difusión de una cultura universalista; en lugar de ello ha dominado la dimensión tecnológica quien produce absurdas necesidades más allá de toda medida humana. Pero, aún bajo el punto de vista moral más estricto, es más importante reconocer primero las diferencias antes que juzgarlas. Por cierto que la muerte de niños, practicada por muchas culturas arcaicas, no es la vía correcta para solucionar el problema demográfico; sin embargo detrás de ello se oculta una intelección racional, la de que las tasas de nacimientos y muertes deben mantenerse en una cierta relación si se quiere preservar el ecosistema.

Esta intelección racional, como muchas otras que están ocultas en los mitos, no debieran desaparecer. Está muy lejos de mí el admitir que el mito y la ciencia tengan la misma pretensión de verdad, pero no hay porqué negar que el acceso holístico a la realidad, que es característico del mito, tiene ciertas ventajas en comparación con la manera de pensar sectorial y analítica de la ciencia. El mito no distingue entre un orden causal y otro eidético, pero en una época que está interesada sólo en un análisis causal, podría recordársele a través del mito de que también existe un orden eidético. El mito reconoce que los hombres son una parte del Cosmos - una intelección que el subjetivismo moderno casi ha olvidado.

Si la variedad cultural no se contrapone con la idea justa o con el interés común de los hombres de sobrevivir conjuntamente sobre este Planeta, entonces debiera ser reconocida como un valor y ser protegida al menos como lo son las variedades de especies biológicas. Las culturas son reservorios de formas de expresión y de representaciones simbólicas; y, como no existe un único camino para representar y expresar la verdad, por ello es meritorio todo intento de conservarlas. El orgullo por la propia cultura se torna peligroso si conduce a sus miembros a no considerar los valores de otras culturas; en eso consiste el peligro por ejemplo del actual influyente programa antioccidental del fundamentalismo islámico. Por otra parte: si la destructiva ideología consumista occidental no debe ser imitada entonces el retorno a las raíces de la propia cultura puede ser uno de las vías más exitosas para escapar a su influjo. Las élites que luchan por los intereses legítimos de su cultura son mejores que sólo quieren participar del lujo de Occidente. No se debiera olvidar que la cultura islámica en el Medioevo era más universalista e iluminista que la del Cristianismo de entonces; Al-Farabi no tuvo en Occidente ningún contemporáneo de rango intelectual similar. El estudio de su Obra³² podría recordarles a los musulmanes cuan racional fue su cultura en el pasado. El Islam decayó, entre otras cosas, porque se negó a recibir los logros de Occidente; ojalá se le ahorre un destino parecido al Occidente.

La categoría más importante en las relaciones interculturales es la de identidad. La identidad personal y cultural significan manifiestamente algo distinto que la identidad tautológica de $A=A$, la cual no configura ningún problema, mientras que sí lo es, a menudo, la búsqueda de la propia identidad. No puedo debatir aquí este problema con la profundidad que él se merece; sólo quisiera mencionar tres momentos necesarios en toda búsqueda racional de la identidad. En primer término, es necesario una orientación hacia una idea universal; toda identidad que cuestione esa orientación está condenada a tornarse patológica y parasitaria. Por cierto que existen diferentes caminos para realizar lo universal; y la propia capacidad para lograr esto, está habitualmente determinada por el propio pasado, sea este individual o colectivo. Quien ignore su historia difícilmente encuentra una identidad racional; por ello, la propia historia es el segundo momento en toda búsqueda de la identidad. Pero el individuo sólo puede hallar su peculiar identidad si se contrapone con otras identidades; y el sentido más profundo del amor consiste claramente en hallar una identidad estable y moral. Este

³² Pienso sobre todo en (Al-Farabi, 1985).

aspecto interpersonal no sólo es válido para las relaciones interpersonales; corresponde también a las relaciones interculturales. La confrontación con otras culturas puede ser traumática, puede conducir por cierto también a un desarrollo en el cual una cultura alcanza su plenitud. Quisiera concluir con una historia que visualiza este punto. En los relatos jasídicos recogidos por Martín Buber encontramos la historia del pobre Rabino Eisek, hijo de Jekel, quien viviera en Cracovia. Le acometió muchas veces un sueño que lo instaba a viajar a Praga; debajo del puente principal iba a encontrar un tesoro. Finalmente abandonó Cracovia el Rabino; llegado a Praga observó a lo largo de muchos días a los soldados que cuidaban el puente. Por fin habló con él el capitán de los soldados y Eisik le contó su sueño, por supuesto el capitán se rió de él; le contestó que él mismo también había sido perseguido por un sueño similar, el de viajar a Cracovia y buscar un tesoro en la esquina debajo del horno de un pobre rabino llamo Eisik, hijo de Jekel. Pero él nunca habría de tomar en serio tal sueño. Tienes razón, contesta el Rabino, vuelve a casa y encuentra allí el tesoro que le había sido prometido en sueños.³³

No aprecio el momento asimétrico de la historia pero estoy convencido de que nos enseña algo, con lo cual quisiera concluir: El Primer Mundo no superará su propia crisis de identidad si no comienza a contraponerse con la búsqueda de identidad del Tercer Mundo y a respetar a ésta.

(V. Hösele, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992: 131-165. Traducción: Antonio E. Kinen. Revisión: Andrés Crelier)

Referencias

- Al-Farabi (1985), *On the Perfect State: ... a revised text with introduction, translation, and commentary by R. Waltzer*, Oxford
- Apel, K.-O. (1988a), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt
- Apel, K.-O. (1988b), "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins", en: Apel, 1988a: 306-369
- Bjornson, R. (1991), *The African Quest for Freedom and Identity: Cameroonian Writing and the National Experience*, Bloomington/ Indianapolis
- Bonus, B. H. (1984), *Marktwirtschaftliche Konzepte im Umweltschutz*, Stuttgart
- Broch, H. (1952), *Die Schlafwandler*, Zürich 1952
- Buber, M. (1928), *Die chassidischen Bücher*, Hellerau

³³ Encontré esta historia en (Zimmer, 1963: 219ss.) Zimmer cita a (Buber, 1928: 532s.).

- Collier, G. A., R. Y. Rosaldo, J. D. Wirth (Eds.) (1982), *The Inca and Azyec States 1400-1800. Anthropology and History*, New York
- de Las Casas, B. (1974), *In Defense of the Indians*, translated, edited and annotated by S. Poole, De Lalb
- de Tocqueville, A. (1978), *Der alte Stat und die Revolution*, Munich (Paris 1856)
- de Vitoria, F. (1966), *Lecons sur les Indiens et sur le droit de guerre*. Introducción, traducción y notas de M. Barbier, Ginebra
- Demant, A. (1984), *Der Fall Roms: Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, Munich
- Díaz del Castillo, B. (1984), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Edic. de León Portilla, 2 Ts., Madrid
- Dussel, E. (1978), *Ethics and the Theology of Liberation*, Mariknoll
- Easton, B. St. C. (1964), *The Rise and Fall of Western Colonialism*, New York/London
- Elliot, J. H. (1970), *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge
- Fanon, F. (1969), *Die Verdammten dieser Erde*, prólogo de J. P. Sartre, Reinbeck (Paris 1961)
- Freire, P. (1973), *Education for Critical Consciousness*, New York
- Gehlen, A. (1957), *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg
- George, S. (1977), *How the Other Half Dies. The Real Reasons for World Hunger*, Montclair
- Gutiérrez, G. (1973), *A Theology of Liberation*, Mariknoll
- Hanke, L. (1949), *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphia
- Hanke, L. (1973), *History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations*, en: L. Hanke (Ed.), 2 Ts., Boston
- Hanke, L. (1974), *All Mankind ist One. A Study of the Disputation de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1500 on the intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb
- Hobson, J. A. (1902), *Imperialism: A Study*, New York
- Holland, R. F. (1985), *European Decolization 1918-1981: an Introductory Survey*, Houndsmill
- Hösle, V. (1986), "Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur" en : Kuhlmann, 1986: 136-182
- Hösle, V. (1990), "Vico y la idea de Ciencia de la cultura", en: G. Vico, 1990
- Hösle, V. (1991), *Philosophie der ökologischen Krise*, München
- Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt
- Jouquet, P. (1985), *Alexander the Great and the Hellenistic World: Macedonian Imperialism and the Hellenization of the East*, Chicago
- Kohlberg, L. (1983), *Moral Stages. A Current Formulation and a Response to Critics*, Basilea 1983. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt
- Kuhlmann, W. (Ed.) (1986), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main
- Lappé, F. M., J. Collins (1986), *World Hunger. Twelwe Myths*, New York
- Myrdal, G. (1972), *Asian Dram. An Inquiry into the Poverty of Nations*. An Abridgment by S. S. King, New York
- Payer, Ch. (1974), *The Debt Trap: the IMF and the Third Woeld*, New York
- Scheller, M. (1980), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern/München 1980
- Schweitzer, A. (1932), *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig
- Spiegelberg, H. (1986), "Good Fortune Obligates: Albert Schweitzer's Second Ethical Principle", en : *Steppingstones Toward an Ethics for Fellow Existens. Essays 1944-1983*, Dordrecht/Boston/Lancaster, 219-229.
- Todorov, T (1984), *The Conquest of America. The Question of the Other*, New York

- Toton, S. C. (1982), *World Hunger. The Responsibility of Christian Education*, Mariknoll
- Vico, G. (1990), *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, trad. por V. Höhle y Ch. Jermann, 2 Ts., Hamburgo
- Wachtel, N. (1977), *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570*, Hassocks
- Weber, M. (1965), *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, edit. por J. Winckelmann, Munich/Hamburg
- Weber, M. (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen
- Weber, M. (1973), *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen
- Weizsäcker, E. U. (1989), *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt
- Wiggins, O. (1990), "Herbert Spiegelberg's Ethics: Accident and Obligation", en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/1, 39-47
- Winch, P. (1958), *The Idea of a social Science and its Relation to Philosophy*, London/New York
- Zimmer, H. (1963), *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, edited by J. Campbell, New York

RESUMEN

El artículo analiza, en primer término, la génesis histórica del problema del Tercer Mundo. A continuación, debate las diversas cuestiones morales que se plantean en relación con el Tercer Mundo, particularmente en relación con los aspectos económicos, políticos y culturales. El trabajo no pretende dar respuestas definitivas y cierra, en consecuencia, con el planteo de algunas preguntas precisas.

Palabras clave: Tercer Mundo, identidad, cultura, ética

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel analysiert an erster Stelle die historische Genese des Problems der Dritten Welt. Er diskutiert weiterhin die verschiedenen moralischen Fragen, die sich in Zusammenhang mit der Dritten Welt stellen, besonders hinsichtlich der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aspekte. Der Artikel beabsichtigt keine endgültigen Antworten zu geben, sondern stellt abschließend einige präzise Fragen.

Stichwörter: Dritte Welt, Identität, Kultur, Ethik

ABSTRACT

This article examines, in the first place, the historical genesis of the Third World problem. It then discusses various moral issues that arise in connection with the Third World, particularly, in relation to economic, political and cultural aspects. The work does not intend to give definitive answers; therefore, it closes by posing precise questions.

Keywords: Third World, identity, culture, ethics

RESEÑAS

Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid-México: Siglo XXI, 1996, 415 págs., ISBN: 84-323-0923-0

Partiendo del reconocimiento de la crisis de la filosofía del Cogito (Descartes, Kant, Husserl) planteada por Nietzsche, Paul Ricoeur asume en *Sí mismo como otro* la posibilidad de superar, desde una novedosa propuesta hermenéutica, las paradojas que se han gestado sobre la idea de identidad, a causa de su referencia al yo. Ricoeur sostendrá al respecto la necesidad de plantear una hermenéutica del *sí* -pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales- que se encuentre "a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono" (Ricoeur, 1996: XV).

En su análisis de las tesis cartesianas, Ricoeur advierte que el *cogito*, desprovisto de toda referencia al cuerpo, se ha convertido tanto en un yo a-histórico como en portador de una verdad meramente inmediata, ya que en la afirmación *cogito ergo sum: sum* remite ya siempre a un presente inmediato que condiciona al "yo" a una mera existencia desanclada tanto del pasado como del futuro. Desde esta perspectiva, la noción de *identidad* se deshistoriza y es asumida sin proyectualidad. Ricoeur reconoce al respecto que "...este << yo >> que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo (...) en verdad, no es nadie." (Ricoeur: 1996: XVI), y se convierte en "una subjetividad sin anclajes" (Ricoeur, 1996: XIX) Con Nietzsche -pensador situado en las antípodas de Descartes, por su oposición a todo fundamento último- aparece la tesis de la gran apariencia de verdad a la que está expuesta la identidad por medio del efecto engañoso de todo lenguaje -parámetro no tenido en cuenta por la filosofía cartesiana-, al cual se lo considera en el fondo no más que como pura retórica.

Sí mismo como otro muestra que entre estas posturas, más que una oposición, existe una radicalización de la duda cartesiana por parte de Nietzsche: "Así como la duda de Descartes procedía de la supuesta indistinción entre el sueño y la vigilia, la de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad" (Ricoeur, 1996: XXV). Al cuestionar hasta el mismo *instinto de verdad*, Nietzsche hace sucumbir toda certeza posible del Cogito, y con ello también la pregunta misma (¿Qué soy? - ¿Quién soy?-), a la cual el cogito debería dar una respuesta acabada. Ricoeur analiza estas dos posiciones con el fin de develar, bajo la pregunta "¿Quién?" (¿Quién duda? ¿Quién piensa? ¿Quién existe? ¿Quién habla? ¿Quién es el sujeto de imputación moral?), la problemática que ellas mantienen con la cuestión de la *identidad*.

A Descartes le reconoce el mérito de la pregunta (encubierta bajo la expresión ¿Qué soy?) por el sujeto de la acción: "¿Quién?"; a Nietzsche le reconoce la ruptura de una identidad que se pretendía atemporal, aspecto central en el reconocimiento de lo que Ricoeur denomina: *identidad-ipse* (Ricoeur, 1996: XIII), planteando con ello la necesidad de una hermenéutica de la identidad que supere las paradojas generadas por su referencia al Yo. En este marco, Ricoeur aborda la tarea de una hermenéutica del *Sí qua* hermenéutica fundamental del sujeto, a la vez que, previamente, plantea la necesidad de pasar de una hermenéutica del texto a una hermenéutica de la acción, en donde el sujeto se devela en un sentido más profundo que en el de un mero sujeto

gramatical; con ello se despoja de la neutralidad valorativa que omite toda consideración ética presente en el actuar humano.

La indagación de esta hermenéutica del *sí* pone en escena puntos tales como: a) un desdoblamiento del concepto identidad, entendida por Ricoeur en los términos de *identidad-idem* e *identidad-ipse*, los cuales están en una relación dialéctica. b) el planteamiento de un sujeto actuante que escapa a la mera consideración de su existencia dentro del plano de análisis lingüístico, reconociéndose como sujeto de imputabilidad moral. c) Con ello se abre paso al análisis de la dialéctica entre *ipseidad* y *Alteridad*, en donde el *sí* se reconoce como siendo en una relación dialéctica que supera la consideración del *otro* como un opuesto, como una pura exterioridad (como en el caso de las filosofías del sujeto).

En los primeros estudios de *Sí mismo como otro*, Ricoeur despliega el análisis propio de las filosofías del lenguaje, puntualmente de la semántica. Desde ella se indaga lo que este pensador llamará “referencia identificante” (Ricoeur, 1996: 1): individuos, productos de un proceso de individualización, en tanto referentes de atributos. La función principal de estos remite a la individualización de los agentes del discurso. De algún modo ello representa un aporte -insuficiente, pero sugerente- desde el plano del análisis del lenguaje para con la determinación de la identidad.

Retomando los argumentos esbozados por P. F. Strawson, referidos a los denominados *particulares de base* (los cuerpos físicos y las personas), modos de individualización por los cuales “nada se puede identificar sin remitir en última instancia a uno u otro de estos dos tipos de particulares” (Ricoeur, 1996: 6), Ricoeur considera que: a) La idea de *persona*, así asumida, no designa aún una capacidad reflexiva de autodesignación como sujeto del discurso, permaneciendo aún del lado de la cosa *de la que se habla*; b) La referencia a los cuerpos físicos plantea el inmenso problema de “comprender el modo por el cual nuestro propio cuerpo es a la vez un cuerpo cualquiera, objetivamente situado entre los cuerpos, y un aspecto del *sí*, su modo de ser en el mundo” (Ricoeur, 1996: 8), es decir, en tanto pueda reconocerse en éste -más allá de su realidad de *objeto de referencia*- la característica de designación y autodesignación. Desde esta perspectiva, con la idea de *identidad*, Ricoeur asume la necesidad de reconocer tanto un *núcleo estable* (identidad *idem*) -referente de atribuciones y sujeto identificante de un *otro* referente de atribuciones-, como así también un sentido de *ipseidad* capaz de la acción de autodesignación.

Posteriormente, desde un enfoque pragmático, su análisis de las relaciones comunicativas es redireccionado desde la perspectiva lingüístico-proposicional hacia la cuestión de las condiciones de posibilidad de las mismas. Cobra fuerza aquí el análisis del diálogo *yo-tú*, y la indagación sobre los *actos performativos* en el marco de la cuestión de la identidad y su relación con la *acción*. (Ricoeur, 1996: 21) Este camino determina el tránsito de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción, abriendo paso, con ello, a la cuestión de una hermenéutica fundamental del sujeto a través de la pregunta fundamental: ¿Quién?

A partir de aquí el análisis se sumerge en la cuestión de la dialéctica entre *identidad Idem* e *identidad Ipse*, en el momento en que el *yo* de la enunciación se designa a sí mismo como enunciador. Este fenómeno será identificado por Ricoeur como *Adscripción*: “reapropiación por el agente de su propia deliberación...” (Ricoeur, 1996: 83) en tanto “poder... para designarse a sí mismo al designar a otro” (Ricoeur, 1996: 103).

Desde el reconocimiento de un sujeto de acción, a través del análisis de los discursos en los cuales éste “dice su hacer”, Ricoeur plantea la necesidad de pasar de la idea de un “agente en general” (marcado por la *neutralidad valorativa*) a un “alguien en puntual” (Ricoeur, 1996: 41) comprendido bajo la idea de un *sí* responsable de su palabra y de su acción. Para alcanzar esta instancia el autor afronta previamente la problemática amenazante de la posible “sustitución de la ontología regional de la

persona por una ontología general del acontecimiento" (Ricoeur, 1996: 50, 58, 67, 72), dado que las preguntas "¿Qué? ¿Por qué?" no sólo dejan de lado al agente de la acción al privilegiar el lado objetivo de esta última, sino que también lo desvinculan de toda referencia al plano ético.

Al respecto, Ricoeur propone una *ontología de un ser en proyecto*, a la cual "pertenece por derecho la problemática de la *ipseidad*" (Ricoeur, 1996: 74), y, en este plano, cobra relevancia lo que caracteriza como *atestación*. Ésta mantiene una relación directa con lo que denomina *intención-de*, asumiendo con ello la relevancia (a nivel temporal) de una *dirección hacia el futuro*, es decir, de un carácter proyectivo del agente de la acción. (Ricoeur, 1996: 58, 69) A su vez, este carácter proyectivo deja evidencia una relación directa entre la *atestación*, la *adscripción* y la *prescripción*, contrarias a la mera *atribución* y a la *descripción*. (Ricoeur, 1996: 88, 103) Al considerar, en el campo de análisis, la proyectualidad del agente de la acción, se abre paso a un factor de alta estima en la conformación de la *identidad*: la *responsabilidad* ante la posibilidad de imputación (Ricoeur, 1996: 88, 98). Valdría decir que en la *palabra dada* -en la promesa, por ejemplo- se abre la proyectualidad del sí.

En el marco de las implicaciones temporales de *permanencia en el tiempo* aparece la necesidad de una dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*. (Ricoeur, 1996: 109), la cual se presenta según dos modalidades: el *carácter* y la *palabra dada*. La obra plantea aquí la necesidad de un análisis que contemple, en un marco dialéctico, la *sedimentación* (propia del carácter) y la *innovación* (en relación a lo adquirido, por parte de lo *otro* en lo mismo). (Ricoeur, 1996: 115)

La historia proporcionada por la costumbre al carácter posibilita a Ricoeur adentrarse en lo que denomina "identidad narrativa". Ésta se sitúa de algún modo en un espacio intermedio entre "lo sedimentado y lo adquirido" (lo "ya establecido") y lo "proyectual" (lo "a mantener", en la "palabra dada"). O, dicho en otros términos, entre la *permanencia* o *mismidad* del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa (lo propio de la *ipseidad*). Según Ricoeur, en el carácter (entendido como la perpetuación del mismo) se ofusca o confunde la *identidad-ipse* en la *identidad-idem*. Por otro lado, en la *palabra dada* -en la promesa- se devela con total claridad la *identidad-ipse* bajo la idea del "mantenimiento de sí", prescindiendo de la *identidad-idem*. (Ricoeur, 1996: 118, 119, 147, 168-170) Así es que puede hablarse de una "doble valencia de la *permanencia* en el tiempo, según que designe la inmutabilidad del *idem* o la conservación de sí del *ipse*" (Ricoeur, 1996: 358).

En un plano (el del carácter) se devela una determinada conformación de la *identidad*, la cual, si bien asume un dinamismo en su constitución, culmina en lo que podría denominarse: "anclaje sedimentado". En otro plano (el del mantenimiento de sí) se rompe con esa *sedimentación* y se abre el paso hacia una perspectiva propiamente ética de *responsabilidad* por la *palabra dada* a un *otro*. A estas alturas, la oposición entre estos dos polos se reconsidera en la medida en que se asume el acontecimiento (como aquella contingencia que irrumpe inesperadamente en la "unidad de la vida" del sujeto) dentro del campo de la *identidad* (entendida como *identidad narrativa*). A partir de ella, Ricoeur comprende al sujeto como un *personaje* inserto en una *trama*, generándose una dialéctica en donde: "...la *identidad* del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo... es *puesto en trama*" (Ricoeur, 1996: 142), en tanto la trama es trama narrable por el referente de las preguntas: ¿Quién? ¿Por quién?

Ante las hipótesis extremas en las que el sujeto queda absolutamente atrapado en la pura trama narrativa, y se disuelve en ella, Ricoeur sostiene que la *identidad* no ha perdido su realidad, en tanto se reconozca que lo que se ha develado con ello es una *ipseidad* desligada absolutamente de la *identidad* entendida como *mismidad*, ya que siempre quedará la *identidad* como respuesta a la pregunta *¿quién?*, por ejemplo, a

¿quién se ha perdido en la trama? (Ricoeur, 1996: 169-170). La respuesta es, por lo menos, la circulación en la trama de una identidad que no reserva para sí ningún rasgo de sedimentación, de núcleo estable, fijo, pero sí la responsabilidad de un mantenimiento de sí en la palabra dada. Aquí el autor ingresa la cuestión de la identidad al plano ético, al reconocer la necesidad de una dialéctica entre el sí y la alteridad. Tal mantenimiento de la identidad en la palabra dada corresponde a una exigencia que surge en el otro (El *otro* que me llama y ante el cual soy - me convierte en - responsable en mi *palabra dada*). Según Ricoeur, "El otro me hace responsable, es decir, capaz de responder" (Ricoeur, 1996: 374).

Ricoeur analiza, desde la perspectiva ética, esta implicación del *otro* en el sí mismo. Tres cuestiones centrales pueden mencionarse al respecto: a) la del oscurecimiento del sí (en los casos límite, extremos, que rozan la posibilidad de la pérdida de identidad en la pura impersonalidad de una trama narrativa) por el que el sí se vuelve *disponible* para el *otro* distinto de sí; b) lo propio de la Alteridad del *otro*, y c) la *reciprocidad* entre el sí y el *otro* distinto de sí. Ricoeur sitúa en el *llamado* del *otro* la salida a la disolución del sujeto en la impersonalidad de la trama o en el acontecimiento puro. El concepto de ofuscación de *sí*, de carencia o falta (Ricoeur, 1996: 172, 192), inherente a la constitución misma del sí, se asume conjuntamente con el de *solicitud*, basado en el intercambio entre el *dar* y el *recibir* (Ricoeur, 1996: 196), en un plano de reciprocidad y responsabilidad. Este punto lo llevará a plantear una relación dialéctica entre Alteridad e Ipseidad, considerada más fundamental que la entablada entre Ipseidad y mismidad.

La Ipseidad asume una relación muy particular con la Alteridad: ésta "...no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad" (Ricoeur, 1996: 352). Con ello, Ricoeur plantea nuevamente su distanciamiento de dos extremos: del que pretende reconocer una Alteridad como externalidad, como exterior al sí; y de aquel que pretende agotarla en el puro dominio de lo propio, en una pura derivación solipsista. De este modo, *Sí mismo como otro* se presenta como un proyecto hermenéutico superador de las controversias presentes en la disputa de dos posturas hiperbólicas: la de toda apología radicalizada del *cógito* y la de su abandono total, comprendiendo la relevancia que posee la identidad para con el plano ético. Identidad que no puede ser asumida en los meros límites del análisis lingüístico sintáctico-semántico, como así tampoco concebida por fuera: a) de su anclaje en la historicidad y la proyectualidad; b) de la intrínseca relación con una filosofía de la acción; y c) de la referencia al plano ético -en tanto que relación dialéctica con la Alteridad-.

(Marcelo Eduardo Bonyuan)

David Estlund, *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 378 págs., ISBN: 978-987-629-175-0

El libro de David Estlund *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas* (orig.: *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, 2008) es sin dudas una contribución interesante al debate contemporáneo que en el marco de la filosofía política se lleva a cabo sobre la teoría de la democracia deliberativa. En este libro se analizan en detalle cuestiones prácticas específicas concernientes al procedimiento intersubjetivo de deliberación racional, lo cual se realiza desde un punto de vista conceptual, no meramente empírico. Por supuesto, el tema fundamental es el de la legitimación de la autoridad democrática, tema que el autor aborda a partir de dicha teoría política.

Un recorrido general por la totalidad de los capítulos que componen el libro (14 en total), evidencia el posicionamiento teórico adoptado por el autor, que caracteriza en términos de lo que denomina “procedimentalismo epistémico” como rasgo teórico fundamental de su concepción de la política deliberativa, por cierto mencionado en varios lugares a lo largo del libro. Estlund cuestiona la idea de que las decisiones mayoritarias adoptadas en el marco de procedimientos democráticos carecen de legitimidad debido a la insuficiente calidad epistémica de tales decisiones. Su desafío es mostrar cómo, en base a aquel tipo de procedimentalismo, la democracia puede revestirse de autoridad moral para tener el poder de imponer legítimamente la obediencia al derecho (pp. 32-33). Para el autor, el hecho de que los procedimientos democráticos involucren un intercambio de argumentos entre diversos interlocutores orientados a la obtención de consensos racionalmente motivados, es decir, obtenidos en base a discursos argumentativos (Estlund refiere a “muchos ciudadanos que razonan juntos”), potencia los beneficios epistémicos del procedimiento en conjunto, promoviendo de este modo decisiones más justas (p. 37). Los temas que en este marco analiza el autor, entre otros, tienen que ver con el requisito de aceptabilidad de las decisiones así adoptadas (cap. 3), la cuestión, de importancia no menor, de la substancia vs. el procedimiento democrático (cap. 5), la autoridad y consentimiento normativo (cap. 7), o la situación real/ideal de comunicación, concibiéndola a esta última -y este es uno de los principales aciertos del libro- en el sentido de un ideal regulativo que orienta nuestros esfuerzos y contribuye de este modo al mejoramiento de la calidad institucional, aunque esto no debe interpretarse en el sentido de intentar alcanzar un ideal que por definición nunca podrá realizarse efectivamente, sino que se lo concibe como criterio para compensar el efecto distorsionador de las desviaciones iniciales de los procedimientos decisivos (caps. 9-10, 14). Estlund defiende también el modelo deliberativo aplicado a la política sugiriendo una analogía entre la democracia y el sistema de juicio por jurados, pues a su entender este último procedimiento de deliberación intersubjetiva posee un valor epistémico que ninguna opinión razonable o calificada puede objetar (cap. 8), a la vez que rechaza tanto una interpretación contractualista de la democracia (cap. 13), como así también a quienes atribuyen connotaciones puramente idealistas a la teoría deliberativa (cap. 14).

La idea general que atraviesa el libro, conceptualmente ubicado entre posiciones meramente procedimentales y extremadamente substantivas, es que el procedimiento de la política deliberativa no pretende afirmar la verdad de las decisiones adoptadas, sino fundamentar la autoridad y legitimidad democrática a partir de que tal procedimiento satisface ciertos requisitos, aunque sin descartar la posibilidad de error en tales decisiones así adoptadas. La idea de Estlund es que el procedimiento epistémico “no sostiene que el resultado democrático infunde razones poderosas para generar una creencia sobre cuál debería ser el resultado correcto, sino que ofrece a los ciudadanos razones morales para obedecer, no razones epistémicas para creer” (p. 155).

De este modo, pues, y en opinión del autor, se plantea que tal procedimentalismo epistémico implica un acuerdo democrático que estriba en un proceso decisorio de discusión pública, y luego del cual puedan sumarse los votos individuales mediante alguna variante de la regla de la mayoría. Correctamente, la teoría que sostiene el autor no suscribe la idea de un juicio colectivo, en el sentido de la unanimidad de las decisiones, sino que al centrar la atención en el procedimiento intersubjetivo de deliberación esto ya es suficiente para presuponer la legitimidad de las decisiones (pp. 250-252).

Otro acierto del libro, que a mi entender abre una perspectiva de análisis de la teoría de la democracia deliberativa que es necesario profundizar, está dado por el énfasis puesto en la tradición republicana de la política que subyace a esta concepción la teoría. Por esto el autor critica la idea platónica de que “los mejores deben gobernar”

porque ello afecta la autonomía de quienes resultan excluidos para decidir, ya que anula su posibilidad de juzgar críticamente la validez de las decisiones (cap. 11). Específicamente, el argumento de Estlund contra esta idea de elitismo epistémico se basa en que la exclusión de los procesos decisorios de las mayorías, supuestamente iletradas, conlleva un desconocimiento del punto de vista de los afectados, que en conjunto pueden contribuir epistémicamente a tomar mejores decisiones (pp. 295-300).

Ahora bien, y sin pretender desvirtuar lo señalado hasta aquí, cabe realizar un señalamiento crítico sobre esta obra de Estlund. Este libro se enmarca en una línea de pensamiento filosófico-político que pretende justificar el planteo de una teoría política como la democracia deliberativa, sin tener en cuenta para ello los fundamentos filosóficos sobre los que se apoya. Si bien en los últimos años se han desarrollado muchas versiones, especialmente en el ámbito anglosajón de la filosofía política, la democracia deliberativa constituye una teoría que tiene sus fundamentos y origen en la teoría del discurso de J. Habermas -uno de cuyos rasgos teóricos fundamentales, que también está presente en las teorías de este autor sobre el lenguaje (pragmática universal), la moral (ética del discurso), y la acción social (teoría de la acción comunicativa)- estriba en su carácter reconstructivo de las pretensiones de validez presupuestas en todo discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje. Este, digamos, trasfondo filosófico común a estas disciplinas de la razón práctica, y sobre el que Habermas basa su concepto de democracia deliberativa, permite justificar conceptos fundamentales de esta teoría política como el concepto de racionalidad comunicativa (por oposición a una racionalidad meramente estratégica), de discurso práctico, o de autocontradicción pragmática (o performativa) que Habermas toma de Apel, y que no pueden pasarse por alto cuando se pretende aportar razones para la justificación de la teoría, por ejemplo para fundamentar la autoridad democrática y la correspondiente legitimidad de las decisiones políticas, o para intentar dar una respuesta consistente a las objeciones externas. No tener en cuenta estos temas, implica adoptar una concepción meramente superficial de la teoría, porque tales planteos se quedan sólo en el tema de las virtudes epistémicas del procedimiento deliberativo, sin profundizar en los fundamentos que justifican dichas virtudes (el autor se limita a mencionar, una y otra vez, que el procedimiento discursivo en el que todos los participantes deliberan de buena voluntad es el que ofrece mejores garantías para justificar la validez de las decisiones así adoptadas, lo cual es lo mismo que afirmar solamente que "muchas cabezas piensan mejor que una sola, o unas pocas" -pp. 252-254-). Si no se realiza una mayor indagación conceptual en los presupuestos de la democracia deliberativa, se incurre en el error, por ejemplo, de interpretar la teoría política de Habermas en un sentido contractualista (p. 325), o de afirmar que para este autor la legitimidad de las decisiones es independiente de los procedimientos reales que la producen, porque ello depende de un parámetro externo como criterio para determinar dicha legitimidad (p. 134).

Por supuesto que este señalamiento crítico no implica desvirtuar lo antes mencionado respecto de los méritos del libro de Estlund, pues ciertamente constituye un aporte valioso a algunos de los temas fundamentales de la democracia deliberativa. Pero escribir un libro en el que se analizan temas de filosofía política desde esta teoría de la democracia no puede prescindir de (al menos un mínimo) ejercicio hermenéutico de indagación y análisis desde un punto de vista interno respecto de los fundamentos filosóficos sobre los que la misma se apoya. De otro modo no se entienden, o se malinterpretan, algunos de sus conceptos fundamentales, que no se clarifican con reiteradas afirmaciones acerca de las virtudes epistémicas de la teoría.

(Santiago Prono)

COLABORADORES

MARGIT ECKHOLT (Mühlheim an der Ruhr, 16.06.1960) estudió teología católica entre los años 1979-1986 en la Universidad de Tübingen, Alemania. Entre 2001 y 2009 se desempeñó como profesora de dogmática en la *Philosophisch-theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern*. Es presidente del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Principales publicaciones: *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*. In: *Benediktbeurer Hochschulschriften* 19, München 2002; *Heraus-Gefordert durch Fremde. Studententag der KSFH und PTH Benediktbeuern*. In: *Benediktbeurer Hochschulschriften* 21, München 2003, gemeinschaftlich mit Christine Plahl; *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*. In: Hamid Reza Yousefi u.a. (Hrsg.): *Interkulturelle Bibliothek*, Bd. 46, Nordhausen 2007; *Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf die Theologin Sallie McFague (Don Bosco)*, München 2009.

ÁNGEL GARRIDO MATURANO (Buenos Aires, 1964) realizó estudios de filosofía en las Universidades de Buenos Aires y de Friburgo de Brisgovia, bajo la dirección del Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper. En 1996, Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario postdoctoral de la Alexander von Humboldt Stiftung. Especialidad: fenomenología. Desde 1998, miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Desde 2004, Profesor de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe. Publicaciones escogidas: "Illeítim im Denken von E. Lévinas. Vom Vorbeigehen der Illeítim bis zum Zeugnis der Liebe Gottes", en: *Philosophisches Jahrbuch*, 103/1 (1996); *La Estrella de la Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, 2000; *Sobre el abismo. La angustia en la filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

VITORIO HÖSLE (Milán, 25.06.1960). Estudios de filosofía, historia de la ciencia y filosofía clásica en Regensburg, Tübingen, Bochum y Freiburg (Alemania). Se doctoró en 1982 y se habilitó como profesor en 1986, con un trabajo sobre "Subjetividad e intersubjetividad. Investigaciones sobre el sistema de Hegel". Ha sido profesor en la universidad de Tübingen y Ulm, en la *New School for Social Research*, en New York, en el *German Department* de la *Ohio State University*, y en la *University of Notre Dame*, en Indiana (USA), entre otras. Posee numerosas publicaciones sobre el idealismo alemán, la ética del discurso y la pragmática trascendental, la filosofía práctica y la historia de la filosofía. Entre sus obras se destacan las siguientes: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984; *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988; *Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus*. Ed. Hösle, Band Nr. 9 aus: *Schriften zur Transzendentalphilosophie*, Hamburg 1989; *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München 1990; *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991; *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München 1996; *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997. Junto con

sus trabajos teórico-filosóficos ha desplegado una intensa actividad como consultor de distintas instituciones gubernamentales, y como miembro de comisiones académicas y del Comité para una UNO democrática.

PETER HÜNERMANN (Berlín, 08.03.1929) es profesor emérito de Teología dogmática de la Universidad de Tübingen, Alemania. Es Co-Fundador, junto con Benrhard Welte, del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (1968) y presidente de dicha institución académica entre 1973-2002. Entre 1985 y 2002 ha sido Presidente del KAAD (Katholischer Akademischer Ausländerdienst). Es el fundador (1989) y presidente (1989-1995) de la Sociedad Europea de Teología católica. En 1983 se desempeñó como miembro de la comisión fundadora de la Universidad de Erfurt, y entre 1996 y 2002 como presidente fundador de la red internacional de las sociedades de teología católica y presidente de la red de diaconado de la mujer, y en 1999 miembro del Consejo Académico del Istituto delle Scienze Religiose, Bologna. Es Dr. Phil. h.c. por la Universidad Católica Boliviana in Cochabamba. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, hrsg. von P. Hünermann, Münster 1995; *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, hrsg. von P. Hünermann, Münster² 1997; *Das II. Vatikanum - christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1)*, hrsg. von P. Hünermann, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998; *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

CARLOS PEREZ ZAVALA (Río Cuarto, 30.10.1931). Es Licenciado en Teología (UCA, 1954) y Licenciado (1970) y Doctor en Filosofía (1997) por la UNC. Estudios de Política, Política del Desarrollo y Filosofía en la Universidad de Freiburg i. Br. (1971). Secretario del ICALA (Freiburg, 1972-1974). Ex Profesor Titular de la UNRC, en el área de Pensamiento argentino y latinoamericano. Beca de investigación en Berlín por seis meses (1990). Vice-presidente de la Fundación ICALA, Río Cuarto. Publicaciones: *J. B. Alberdi: tres momentos en su pensamiento*, 1992; *Arturo Andrés Roig: la filosofía latinoamericana como compromiso*, 1999 (Segunda edición corregida y aumentada, 2005).

JUAN CARLOS SCANNONE (Buenos Aires, 02.09.1931) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, y Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck. Ha sido Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Area San Miguel. Fue Profesor invitado en las Universidades de Frankfurt, Salzburg y Gregoriana (Roma), en las Facultades jesuitas de Filosofía (Munich) y Teología (Frankfurt). Es Miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes. Libros: *Ser y encarnación*, Friburgo-Munich, 1968; *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990; *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990; *Sabiduría y liberación*, Düsseldorf, 1992; *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona-México, 2005.