

**LA MEDIACIÓN Y EL MISTERIO: EL CONCEPTO DE RELIGIÓN SIN ESENCIA EN EL PENSAMIENTO DE BERNHARD WELTE: SUS FUNDAMENTOS Y POSIBLES CORRECTIVOS**

**THE MEDIATION AND THE MYSTERY: THE CONCEPT OF RELIGION WITHOUT ESSENCE IN THE THOUGHT OF BERNHARD WELTE: ITS FOUNDATIONS AND POSSIBLE CORRECTIVE**

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO (\*)



(\*) **Ángel Enrique Garrido Maturano** nacido en el año 1964 en Buenos Aires; estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del Prof. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000. Ex becario DAAD y Humboldt. Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia, más de 120 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 15 países. ID: <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>  
Email: [hieloypuna@hotmail.com](mailto:hieloypuna@hotmail.com)

**Resumen:** El artículo se ocupa del concepto de religión sin esencia en el pensamiento de Bernhard Welte y de su conexión con las nociones kierkegaardianas de fe, escándalo y comunicación indirecta. Primero describe la esencia de la religión como fe existencial en el Misterio. Luego muestra la absolutización de la esfera de mediación como el lugar donde acontece la pérdida de esencia de la religión. Posteriormente analiza el modo indirecto de manifestación del Misterio como fundamento último de la posibilidad de esta falta de esencia. Concluye proponiendo una serie de criterios correctivos para evitar la absolutización de la esfera de mediación.

**Palabras-clave:** Religión; fe; Misterio; mediación; Welte.

**Abstract:** The article deals with the concept of religion devoid of essence in Bernhard Welte's thought and its connection with the Kierkegaardian notions of faith, scandal, and indirect communication. It first describes the essence of religion as an existential faith in Mystery. Secondly, it shows how an absolute condition is given to the sphere of mediation as the milieu in which the loss of the essence of religion occurs. It then analyzes the indirect mode of manifestation of Mystery as the ultimate ground for the possibility of this lack of essence. Finally, the article proposes a series of corrective criteria to avoid giving the sphere of mediation an absolute character.

**Keywords:** Religion; faith, Mystery; mediation; Welte.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## INTRODUCCIÓN

No es éste, con toda seguridad, el primer trabajo que se ocupa del concepto de religión sin esencia o “desesenciada” (*Unwesen der Religion*) entre los –por desgracia escasos– estudios que en español se han dedicado al que tal vez sea uno de los filósofos de la religión más profundos del pasado siglo: Bernhard Welte.<sup>1</sup> Pero, tal vez, sí sea el primero (hasta donde mi conocimiento alcanza) que intenta, por un lado, poner en conexión este concepto con la idea kierkegaardiana del “escándalo” y de la “comunicación indirecta”, y que, por otro, a partir de tal conexión y desde una perspectiva fenomenológica, procura determinar los fundamentos tanto noéticos cuanto noemáticos del riesgo de “desesenciación” inherente a la esfera de mediación a través de la cual las religiones inevitablemente se expresan. Queda, así, definido el tema al que se consagrarán las consideraciones siguientes, a saber, el concepto weltiano de “religión desesenciada”.

Quedan también prefigurados los objetivos que las rigen. En primer lugar, determinar qué significa *in concreto* que una religión se ha separado en sus diversas manifestaciones objetivas de aquello que la vuelve precisamente una religión, para pasar a convertirse en una ideología enmascarada. En segundo, mostrar, a través de la conexión del pensamiento de Welte con el de Kierkegaard, cuáles son los fundamentos últimos, inherentes a la religión misma y, por tanto, necesarios, que ocasionan este hiato entre religión objetiva y religiosidad existencial. Finalmente, a modo de conclusión, quisiera proponer algunos criterios correctivos del proceso ideológico de “desesenciación” de la religión. Tales criterios no pretenden, por cierto, “superar” el hiato, pues éste es inevitable y surge del modo mismo en que el hombre se relaciona con la manifestación de lo divino. Ellos se contentan, por el contrario, con contribuir para que la esfera de mediación objetiva no se absolutice y, consecuentemente, para que la religiosidad esencial siga viva como fundamento de las diversas mediaciones.

---

<sup>1</sup> En nuestro idioma puede mencionarse el libro de Joaquín Silva Soler, *La verdadera religión. Un diálogo con Bernhard Welte*. (SILVA SOLER, 2000).

Una aclaración metodológica: no niego que estas reflexiones puedan tener algún interés teológico y que sus conclusiones pretendan ser significativas para las religiones positivas. Sin embargo, ellas analizan su tema desde una perspectiva filosófica. Tal carácter del análisis puede establecerse en función de los tres principios metódicos que lo articulan. El primero lo podríamos llamar “epojé pística” o, más sencillamente, “suspensión de la creencia”. En este sentido, nos privamos de cualquier aseveración acerca de si aquello a lo que las religiones se dirigen – Dios o lo divino – efectivamente existe y se manifiesta.

Cuando aquí se habla sobre el Misterio no se pretende probar con ello la existencia (o inexistencia) de Dios, ni, por tanto, demostrar la verdad objetiva de lo que las religiones afirman, sino, tan sólo, explicitar aquello a lo que las religiones fenoméricamente existentes deben, de un modo u otro, estar referidas para ser propiamente tales. Podría decirse, en este sentido, que la entera reflexión está sometida a la ley del “como si”; esto es, si suponemos que el Misterio se manifiesta, entonces las religiones efectivamente existentes tienen que guardar una relación esencial con ese Misterio para seguir siendo religiones. Esto puede afirmarse y analizarse con independencia de que se crea o no en lo divino y en el Misterio. Sin embargo, esta suspensión no es obstáculo para que se analicen también aquellos motivos que, para Welte, legitiman la postulación (y no la demostración) del Misterio y de su manifestación como origen último de la religiosidad humana. Es decir, el “como si” o la “suposición” no son meramente arbitrarios ni caprichosos, sino que resultan legítimamente susceptibles de ser *postulados o supuestos*, aun cuando nada nos fuerce a creer o afirmar la existencia de lo que (tan sólo) *podemos postular*.

En segundo lugar, el análisis se desarrolla en un plano no confesional (ni “pro”, ni “anti” confesional). En efecto, si suspendemos toda pretensión demostrativa y toda afirmación de creencia, mal podría situarse nuestra lectura de Welte en un marco confesional. De lo que se trata aquí es de determinar en qué medida y cuándo una religión es fiel a su propia esencia y condición de posibilidad; y no cuál religión lo es ni cuál es el grado de verdad objetiva de aquello que la religión postula como su fundamento esencial. Finalmente, el trabajo se comprende como fenomenológico en dos sentidos diferentes. Ante todo, porque intenta describir la esencia de la religión como fenómeno, como algo

que fácticamente se da entre los hombres<sup>2</sup>, y no otra cosa es la fenomenología que el esfuerzo por describir la esencia de los fenómenos tal cual estos se manifiestan. Además, puede considerarse filosófico-fenomenológico porque comprende la religión como una correlación entre un (supuesto) modo de darse como Misterio de lo divino (aspecto “noemático” de la religión) y un modo de intencionar lo divino y de relacionarse con ello (aspecto noético del fenómeno).

El análisis de la “desesenciación” de la religión implica definir primero qué es lo que se entiende, en sentido amplio, por tal, y en dónde radicaría su esencia, a saber, aquello que hace que algo sea propiamente religioso. Por ello mismo él no puede sino empezar con la reconstrucción de las vías que, para Welte, nos abren al Misterio y, con él, a la posibilidad de la religión.

## **1. RELIGIÓN Y MISTERIO.**

### **1.1 LAS DOS VÍAS**

La primera formulación fenomenológica integral de una vía de acceso a la correlación religiosa en el pensamiento de Welte la encontramos en la que probablemente es, desde el punto de vista sistemático, su obra fundamental: la *Filosofía de la Religión*. Allí nos dice el autor qué es lo que, en un sentido muy general y transitorio, puede entenderse por religión: “Por religión se entiende desde la antigüedad la relación del hombre con Dios o también con el ámbito de lo divino.” (WELTE, 2008b, p. 34). Así comprendida, la religión es una *forma determinada de la existencia humana*. Es la existencia y no un libro o una institución o un conjunto de prácticas objetivas el *lugar* en el que se vive aquella relación que llamamos religión. Lo peculiar de esta relación radica en que ella no es vivida por el hombre como una que halla su origen en él. “Los hombres se relacionan a Dios o a aquello que entienden por tal ante todo experimentándose interpelados por lo divino y, por tanto, es Dios quien primariamente se relaciona con los hombres dentro de la relación de los hombres a Dios.” (WELTE, 2008b, p. 34). Dios o lo

---

<sup>2</sup> En este sentido me parece que mi postura metódica resulta en un todo concordante con el análisis del propio Welte en su trabajo “*Vom Wesen und Unwesen der Religion*” cuando, destacando el carácter filosófico y no teológico de su estudio, afirma que “nosotros tomamos ante todo la religión como algo que simplemente existe entre los hombres; la consideramos desde el lado en que los hombres la llevan a cabo y, por tanto, en lo que de ella reside en el hombre.” (WELTE, 2008<sup>a</sup>, p. 40).

divino es, por ello, la dimensión primaria y posibilitadora de toda relación religiosa. Por eso mismo la filosofía de la religión, aunque se ocupa de la forma de existencia religiosa del hombre, la debe considerar desde lo otro que el hombre, desde Dios o lo divino, como fundamento de aquella forma de existencia que llamamos religión. Ahora bien, en este punto no cabe sino preguntar ¿en qué medida encuentra la filosofía de la religión en la propia estructura de la existencia humana y del mundo en que esa existencia se desarrolla un motivo que le permita, legítimamente, al menos suponer que los hombres se hallan interpelados por lo divino? De cara a esta pregunta y manteniéndose estrictamente en el marco de la filosofía de la religión, esto es, antes de cualquier revelación positiva, Welte analiza dos vías fundamentales, pero no excluyentes, a través de las cuales el hombre accede a la relación religiosa.

La primera de esas vías la podemos llamar “vía del sentido”. En lo que a ella respecta Welte parte del fenómeno de la temporalización de la ek-sistencia. En tanto existimos nos temporalizamos proyectándonos ex-táticamente hacia una advenidera posibilidad de ser. Ahora bien, si ello ocurre es porque esa posibilidad no nos es indiferente, sino que suponemos que tiene sentido. Llamamos *postulado de sentido* a esta estructura ontológica del hombre, que le lleva a pre-suponer que existir tendido hacia una u otra posibilidad advenidera tiene sentido y que el estar tendido hacia ese sentido posibilita la dinámica misma que la existencia es. Ciertamente en los casos extremos podemos abandonarnos a la desesperanza y afirmar que nada tiene sentido. Pero, si afirmamos esto y vivimos acorde con nuestra afirmación, estamos testimoniando que el no sentido de todo tiene para nosotros sentido y que, consecuentemente, el presunto sinsentido no es sino un modo negativo del postulado. Hasta el suicida, que piensa que nada vale la pena, se suicida porque la muerte es para él lo único que vale la pena. En este punto es menester, además, atender al hecho de que no es posible concebir el sentido como algo aislado, como propiedad de una posibilidad determinada. Todo sentido individual se entreteje con el total de la existencia. Cada sentido relativo remite a uno absoluto. De allí se sigue que la vida humana sea imposible sin una confianza originaria, fuera la que fuese, en un sentido absoluto y total del universo, de la vida y del devenir.

No podemos renunciar al sentido, porque constituye la condición trascendental de nuestra existencia – y nosotros existimos. El testimonio más claro de la imposibilidad de esta renuncia lo ofrece la conciencia moral, que, allí donde nuestra existencia concreta

está comprometida éticamente, por ejemplo, donde se trata de la responsabilidad por la vida del otro, de la lealtad, la amistad o la justicia, nos llama incondicionalmente a obrar bien, presuponiendo que el bien tiene sentido y evidenciando el postulado como intrínsecamente justificado.

Este postulado de sentido, que el hombre no elige, sino que, en cierto modo, padece como constitutivo, y la consecuente imposibilidad de renunciar al sentido como condición trascendental de la existencia son interpretados por Welte como un indicio que legitima la suposición de que las tramas parciales de sentido no desembocan en un sinsentido o absurdo final, en una suerte de nada vacía anunciada por la muerte. Antes bien, el postulado de sentido nos autoriza a suponer que ese sentido último y total que desconocemos, y que propiamente no puede ser nada finito ni parcial, se haya referido a “un ocultamiento o una presencia oculta de un poder infinito e incondicional que da a todo un sentido y lo conserva.” (WELTE, 2008b, p. 68). Decimos que es posible suponer y no que es necesario admitir esta conclusión, pues aquí no rige ninguna verificación empírica ni ninguna constricción lógica. De allí que la manifestación de lo absoluto implique su propio ocultarse en su mostración. “Podemos llamar Misterio a lo que, en cuanto se muestra en su importancia inconmensurable, se esconde a la vez profundamente en las tinieblas de su negatividad.” (WELTE, 2008b, p. 68).

Así, la posibilidad de la fe, entendida no como creencia en que Dios es esto o lo otro, sino como confianza en el sentido total que se salvaguarda en el Misterio suprapoderoso, infinito e incondicional que ya siempre está en relación con nosotros, es posible, aunque no necesaria. A ella nos invita o la ocasiona la propia dinámica de la temporalización de la existencia humana. Se trata, pues, de un acceso al Misterio abierto por una fenomenología hermenéutica de la existencia. Por cierto, el análisis de Welte sigue siendo pasible de la sospecha de la crítica clásica de la religión que han formulado de distintos modos Feuerbach, Marx y Freud, a saber, que el Dios o lo divino que se resguarda en el Misterio es una proyección de la subjetividad humana. Es una crítica que no es fácil de desarticular por completo. Precisamente la ambigüedad del Misterio, que se resiste a cualquier verificación y certeza objetiva, y la consecuente falta de fuerza demostrativa del análisis dejan esa posibilidad siempre abierta. Por eso mismo el modo último de relacionarse con este Misterio no puede sino ser la fe.

La segunda vía la podemos llamar “vía del fundamento”. Si la primera partía de estructura la existencia, la segunda parte del ser del mundo y de la imposibilidad de fundamentarlo en un *nihil negativum*. Puesto ante la serie infinita de los fundamentos parciales de las cosas, la existencia se ve remitida a plantearse la “pregunta decisiva por el fundamento”. Ella representa, respecto de las preguntas por los fundamentos parciales, un giro de tipo cualitativo. “La pregunta se dirige ahora al único hecho fundamental: *que la totalidad de lo que es efectivamente es*; es decir, al hecho de que existe algo en general y no nada.” (WELTE, 2008b, p. 89). Esta pregunta ya no es la pregunta por algo del mundo, sino que pregunta por el mundo mismo en su totalidad, incluyendo a aquel a que formula la pregunta. Ella puede formularse, por tanto, en estos términos: “«¿Por qué existe algo en general y no, más bien, nada?»” (WELTE, 2008b, p. 89). Si perseguimos la dirección hacia la que apunta la pregunta, observaremos que ella, dada su universalidad, lo hace hacia el fundamento del ser de todo ente. ¿Qué puede tomarse en consideración para responder a esta pregunta? Por lo pronto ningún ente, porque ella cuestiona todo ente en su ser y no puede, entonces, responderse con sentido a ella con la referencia a un ente determinado. Ella apunta, así, a lo no ente, a la nada. Nos encontramos aquí con una situación análoga a la de la vía anterior.

La pregunta por el fundamento se orienta, por decirlo así, en dirección contraria de la pregunta por el sentido; hacia el origen último de dónde provienen el mundo y la existencia, pero se ve amenazada, como la pregunta por el fin último hacia el que ellos se dirigen, a desembocar en la nada, en el no ente, pues ningún ente determinado puede ser el fundamento ni el sentido del ser de todo ente. Si esa nada es una nada vacía, entonces todo carece de fundamento y el universo y mi existencia son un capricho, una casualidad fortuita e inexplicable. Contra esta hipótesis se alza la firmeza de todo lo que es, el orden del universo y la propia serie de fundamentos parciales. La firmeza del ser, testimoniado en la imposibilidad de destruir el hecho de que algo sea, aunque bien puedan destruirse los entes y las existencias particulares, y el orden y armonía que fundamentan y rigen las relaciones entre todo lo que es, nos da derecho a suponer que el ser brota de y encuentra su fundamento último en aquello supra-poderoso que se retrae en el Misterio y por lo cual pregunta la pregunta decisiva por el fundamento. Esto es propiamente lo divino: “aquello que soporta y decide todo ser, el porqué oculto, el origen silencioso, el fundamento incondicional.” (WELTE, 2008b, p. 90). Este Misterio se anuncia sin desvelarse y nos

interpela desde el milagro representado por el hecho de que algo es y no es un caos. Sin embargo, dar el derecho a suponer no es probar. El Misterio no se ha desvelado ni se ha demostrado objetivamente a partir de la reflexión sobre el fundamento. La experiencia fundamental del ser y de su orden y firmeza no es ninguna prueba de la existencia de Dios, sino que salvaguarda la posibilidad de postular un Misterio incognoscible como fundamento último del que brota el ser de lo que es. Por ello mismo en este Misterio, que salvaguarda el sentido último del ser y que a todo le otorga su primer fundamento, en este Misterio que es el  $A$  y el  $\Omega$  de todas las cosas sólo cabe tener fe.

Por los caminos del pensamiento lógico y de la investigación científica jamás podría llegarse a afirmarse el Misterio. La investigación científica enlaza objetos o estados de cosas en virtud de causas finitas y relaciones comprobables. Pero por esta vía jamás llegaremos a acceder a la fuente por la cual algo existe y no nada. Y para el pensamiento lógico deducir un poder incondicional y misterioso de la experiencia del ser y de su orden universal es un verdadero escándalo. Por lo tanto, la relación con este Misterio, que interpela a todo hombre a través de la experiencia de la necesidad de un sentido y de un fundamento último de todas las cosas, pasa por la fe. Ella es quien hace de la existencia el lugar de la relación con lo divino – el lugar de la religión. Si queremos determinar la esencia de la religión, habrá que caracterizar con más precisión aquello que se mienta con la palabra fe.

## 1.2. LA FE

Welte se pregunta por lo que es propio y distintivo de la fe religiosa. Antes que nada, hay que decir que ella resulta de una decisión libre y personal. Pero si la fe auténtica mana de una decisión tal, ello se debe, precisamente, a que nada nos obliga a dar el salto en la fe. No se trata, sin embargo, de una decisión arbitraria y caprichosa, porque –como lo testimonian las dos vías– es posible legítimamente postular el Misterio. Pero tampoco se trata de una decisión objetiva, pues ni hay ningún objeto al que ella se refiera, ni la decisión es neutral y existencialmente indiferente. Por el contrario, el sujeto que verdaderamente cree com-pro-mete y modifica su existencia en totalidad en función de dicha decisión. En otras palabras, él se entrega por entero y libremente a aquel Misterio que, para él, hace posible su existencia y le da un sentido último a todo existir, es decir, a

toda búsqueda de verdad, de justicia, de belleza, de bien; en una palabra, a toda búsqueda de sentido a través de la cual la existencia misma se temporaliza. Por ello de lo que aquí se trata no es de creer intelectualmente que existe un ente llamado Dios. Antes bien, “el sentido más exacto de la fe puede ser caracterizado a través de la expresión «confiarse a Dios.»” (WELTE, 2008b, pp. 161-162).

La afirmación de la fe es, pues, una afirmación de la modificación integral de la existencia bajo la modalidad del confiarse a Dios. Tal confianza mienta, en principio, dos cosas. En primer lugar, que yo no soy, al modo del héroe trágico, el dueño absoluto de mi destino, sino que es el Misterio el que me hizo ser y el que dis-pone el conjunto de la realidad, sobre la cual ningún ser finito tiene poder absoluto, de un modo tal que yo me vea instado por ella a ser a partir del modo en que respondo a dicha realidad. En segundo, que esa disposición se y me encamina a un sentido último y absoluto que desconozco, pero al cual me entrego por completo. En un lenguaje religioso, esto mismo puede expresarse diciendo: “Arrojad *todos* vuestros cuidados sobre Dios.” (KIERKEGAARD, 2007, p. 194). En efecto, este proceso de desprendimiento de sí y de los propios intereses para confiarse al Misterio sólo es serio y transluce una fe religiosa auténtica si esa entrega es *total* y el creyente no se reserva aspectos de su existencia que sólo estarían determinados por sí mismo y que nada tendrían que ver con el Misterio en el cual presuntamente confía. Escribe Welte: “Ante el incondicionado no tiene ningún sentido plantear condiciones y, valiéndose de ellas, reclamar excepciones de cara a la totalidad de la entrega requerida a Dios.” (WELTE, 2008b, p. 162).

Ahora bien – y este es un punto central – esta entrega sólo es total y genuina si mi existencia en su conjunto no es tan sólo para mí mismo, sino para todo aquello que el Misterio hace ser y para el sentido y la plenitud armónica de todo lo que existe. Es decir, la fe sólo es completa si abarca el mundo entero del creyente y modifica su existencia en el mundo de tal forma que esta existencia ahora no es para sí, sino para Dios, en tanto en cuanto es para el ser y el sentido de todo lo que es, pues Dios se anuncia como el hacedor del ser y la salvaguarda de sentido de la totalidad del ente. Por ello, afirma Welte, “creer en Dios significa creer en todo.” (WELTE, 2008b, p. 164). La fe, el gran Sí al Misterio, implica, a su vez, el gran Si a la existencia de todo lo que es, al todo del mundo y a sí mismo en él. Por ello también, como con acierto interpreta su discípulo B. Casper, la sentencia “quien cree en Dios debe creer en todo puede sin esfuerzo ser vertida también

en estos términos: quien ama a Dios –quien asiente al amor de Dios y responde a él con su entera existencia– debe amarlo todo.” (CASPER, 2009, p. 33). Pero puesto que Dios, en tanto Misterio, permanece incognoscible desde el punto de vista objetivo, la fe implica un gran riesgo, un salto a lo incierto. Por ello la fe nunca es una decisión cómoda, “sino lo más audaz y lo más íntimo.” (WELTE, 2008b, p. 163).

En síntesis, desde el punto de vista noemático, aquello a lo que se dirige la fe es una incertidumbre objetiva; un Misterio que, a la par que se anuncia, se retrae y permanece, así, oculto, confundido con la mera nada. Y desde el punto de vista noético, el modo en que el existente se dirige a ese Misterio a través de la fe religiosa radicaría en la entrega total y apasionada del conjunto de la existencia a ese Misterio. Por ello mismo la fe implica el supremo riesgo –y la suprema valentía – de entregarlo todo por lo que tal vez no sea nada. En esta arriesgada fe en el Misterio radica la esencia de la relación religiosa.

### **1.3. KIERKEGAARD: INTERIORIDAD E INCERTIDUMBRE OBJETIVA**

Como ha señalado Daniela Nebel “el interés de Welte en Kierkegaard se concentra en la cuestión de la relación del hombre con lo absoluto.” (NEBEL, 2012, p. 23). En otros términos, su interés se dirige a la determinación kierkegaardiana de la fe, pues ella es el modo en que el hombre se relaciona con lo absoluto. El pensamiento de Welte abreva, entonces, en Kierkegaard para definir qué es lo propio de aquella fe, cuya práctica convierte nuestra entera existencia en religiosa y, específicamente, en cristiana. Por ello mismo –y no por un mero interés histórico ni por constatar influencias– estimo que la definición de Kierkegaard de aquello que hace que un existente se vuelva cristiano resulta *fundamental* para una cabal comprensión de la determinación que hace Welte de la fe auténtica y de la religiosidad esencial.

Kierkegaard considera que uno no se vuelve cristiano de modo objetivo. Para una visión objetivista un cristiano (o cualquier miembro de una cierta religión) es aquel que acepta la doctrina cristiana (o el dogma que fuese). Es el “qué” de la doctrina lo que decide si uno es o no cristiano. En una concepción tal “este «qué» no ha de resolver aquello que sea el cristianismo, sino si yo mismo soy un cristiano.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 610). A este objetivismo lo califica el danés de “pura estética”

(KIERKEGAARD, 2008, p. 610), porque yo puedo elegir algo, en este caso una determinada doctrina, y estar convencido de que ella es teológicamente cierta, pero en esta elección ni me elijo a mí mismo ni modifico en nada mi existencia, con lo cual queda fuera por completo “la decisión en virtud de la cual el individuo se vuelve cristiano.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 610). El cristianismo –y cualquier religión– no es una teología, sino un *pathos*, un sentirse interpelado interiormente por lo divino, de modo tal que, a partir de dicha afección, comprendo y modifico mi entera existencia.

Si volverse cristiano (o, en sentido general, religioso) no está determinado por el qué objetivo de la doctrina, entonces parecería que puede definírsele subjetivamente por la *apropiación* de esta doctrina. Esta última se daría de “un modo completamente distinto” del mero convencimiento intelectual. Sin embargo, todavía hace falta definir en qué consiste lo específico de esta apropiación subjetiva, puesto que también, por ejemplo, el amante se aferra y apropia de su amada de un modo completamente distinto al de la aseveración de una verdad proposicional, sin que por ello se vuelva un cristiano. Entonces parecería que no queda otra opción que retornar a eso de los cual nos apropiamos de un modo totalmente distinto, “de suerte que es preciso volver a la cuestión del «qué» de la doctrina.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 611).

Con ello, el problema regresa al punto de partida. La apropiación, identificada con la fe, se encamina hacia el hecho de que lo creído sea lo correcto, con lo cual la fe deviene una mera función propedéutica por medio de la cual uno adhiere temporalmente a algo que debería ser objeto de comprensión. En consecuencia, volverse un cristiano no se define ni objetivamente por un determinado qué, ni subjetivamente por el modo de apropiarse de ese qué objetivo. “Ser un cristiano no se define por el «qué» del cristianismo, sino por el «cómo» del cristiano.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 611). Volverse cristiano no se trata, pues, de creer en *algo*, sino en el hecho de “*tener fe*”. ¿Y qué significa para Kierkegaard tener fe? He aquí la respuesta:

Tener fe es una operación completa y específicamente distinta de cualquier otra apropiación e interioridad. La fe es, en el escándalo del absurdo, la incertidumbre objetiva sostenida firmemente en la pasión de la interioridad, y esta pasión es la relación de interioridad elevada a su más alta potencia. (KIERKEGAARD, 2008, p. 611).

En esta definición puede discriminarse un correlato noético y uno noemático. Comencemos por el primero. La fe es, también para Kierkegaard, una “operación”, es decir, una *praxis existencial*, una modificación de la existencia; y no tan sólo una creencia

en algo objetivo. Y de esta praxis nos dice que es una “pasión de la interioridad”. Esta pasión la caracteriza, además, afirmando que es “la relación de interioridad elevada a su más alta potencia”. En cuanto *pasión*, la praxis de la fe no se origina en un desinteresado juicio acerca del valor de verdad de una proposición, sino en un sentirse interpelado, afectado, estremecido por completo por aquello que el hombre que tiene fe “sostiene firmemente”. En cuanto esta pasión es de la *interioridad*, el *pathos* de la fe determina el modo en que me siento y me elijo a mismo en mi relación con el mundo y con los otros. Y en cuanto la relación de interioridad está elevada a su *máxima potencia*, la fe genuina no es la elección de un modo entre otros de existir, al que apelaríamos cuando presuntamente nos relacionamos con Cristo y no cuando lo hacemos, por ejemplo, con nuestras actividades comerciales. Muy por el contrario, es aquella modalidad fundamental e integral de la existencia dentro de la cual se inscriben y modalizan todas y cada una de las demás. Hasta aquí la caracterización del aspecto noético.

¿Pero qué es aquello por lo cual me siento estremecido, que sostengo firmemente en mi interioridad y que me lleva a existir en función de dicho estremecimiento? Más simplemente: ¿qué es eso absoluto a lo que el hombre de fe se entrega por completo? Aquí, cuando ingresamos en el aspecto noemático de la relación, parecería inevitable introducir un “qué” objetivo. Sin embargo, Kierkegaard, como Welte, nos remite a una “incertidumbre objetiva”; en otras palabras, a un Misterio. Este Misterio sólo se nos muestra de manera escandalosa y absurda: como aquello cuya revelación (por antonomasia en el cristianismo) lo niega como Dios absoluto y lo afirma como hombre mortal; como lo que, en una palabra, se ausenta en su mostración y se da a conocer como lo incognoscible. Por ello es esencial a la fe, vivida con auténtica pasión, la incerteza, opuesta esencialmente a todo convencimiento respecto de verdades objetivas; y el sufrimiento que ella provoca, pues el hombre de fe vive en tensión hacia un absoluto que desconoce. Lo consume la escandalosa pretensión de que en algo finito se pueda revelar Dios. Lo tortura la absurda idea de que se puede relacionar con lo incomprensible y tener la certeza de lo incierto. Lo corroe la insensata decisión de dirigir su existencia a lo que tal vez no exista. Por ello la expresión de la fe “es precisamente la relación con lo incomprensible y el escándalo del absurdo.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 611).

Llegamos, entonces, finalmente, de la mano de Kierkegaard y Welte, a una determinación concreta y completa de aquello en lo que consiste la religión considerada en su esencia, a saber: la religión se realiza como fe en el Misterio. Esta fe es experimentada en la interioridad y me mueve a entregar por completo mi existencia a ese Misterio, entregándome apasionadamente a la vivencia, improbable objetivamente, de que el ser de todo lo que es tiene una razón de ser y un sentido absoluto; y siendo, en consecuencia, para el ser y el sentido de todo lo que es. Sin embargo, ese Misterio que afirmo y que determina cómo vivo, permanece siendo una incertidumbre objetiva, por lo cual nunca puedo estar seguro ni de que existe ni de qué es, ni, por tanto, tampoco, de si ningún modo objetivo de relacionarme con lo que no es objetivo sea el apropiado. Ahora estamos en condiciones de comprender por qué la religión pierde su esencia.

## **2. LA “DESESENCIACIÓN” DE LA RELIGIÓN**

### **2.1 LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA ESFERA DE MEDIACIÓN**

La relación religiosa debe expresarse en la existencia misma. Es cierto que no es su carácter objetivo lo que determina la cualidad religiosa de una exterioridad, sino el modo en que esta objetividad es vivida interiormente. Pero esa vivencia debe expresarse de algún modo en la existencia exterior, de lo contrario mal podríamos decir que la fe mueve la existencia del creyente. Si la religiosidad no altera ningún modo objetivo de existir, corre el riesgo de convertirse en una mera abstracción, un puro pensamiento. Y la religión real es un modo de *ser*, no de *pensar*. Además, si la religiosidad no se expresa, corre otro riesgo: el del encierro y la incomunicación. La relación religiosa debe poder comunicarse y compartirse con los otros, porque la fe implica la entrega de mi existencia entera y, por tanto, de mi entero ser en el mundo, que es ya siempre un ser en el mundo con los otros.

Esta necesidad de expresión es el legítimo origen de lo que Welte llama “esfera de mediación”, es decir, el conjunto de dogmas, cultos, ritos, símbolos, iglesias, objetos sacros, etc. a través de los cuales se expresa la religiosidad humana. Es claro que esta multitud de objetividades no es por sí misma religiosa. “Por el mero hecho de que un templo esté allí frente a nosotros, no está allí frente a nosotros ninguna religión.” (WELTE, 2008a, p. 41). Tampoco lo está por el hecho de conocer con certeza la Escritura, pues también un hombre sin fe puede conocerla. Que un rito se cumpla según la regla, no

implica que sea un acontecimiento religioso, puede ser también una ejecución mecánica. La oración real y vivida en la interioridad de un hombre comprometido por entero con el Misterio como sentido y fundamento último de su vida es inmediatamente religiosa. Dogmas, ritos o templos, es decir, el conjunto de medios a través de los cuales la religión se objetiva, no lo son por sí mismos, sino en tanto en cuanto la religiosidad auténtica se encarna en y se expresa a través de ellos. De allí que la esfera de mediación sea ambigua: puede ser tanto una auténtica expresión religiosa como una cáscara vacía. De allí también que en la religión debamos distinguir claramente lo estrictamente religioso de su manifestación en las esferas de mediación.

Pues bien, precisamente esta esfera es el *lugar* en el que se cumple la separación de la religión de su esencia y su consecuente “desesenciación”. Como religión esencial habremos de caracterizar aquella en que la relación entre la religión en su esencia –es decir, como fe en el Misterio– y la esfera de mediación *es en sí misma esencial*. En otras palabras, la esfera de mediación pertenece legítimamente a la religiosidad cuando ella se agota en ser la *ex-presión* de la fe auténtica (en el preciso sentido que le hemos dado al término en el apartado anterior). La religión sin esencia, por el contrario, es aquella en la que esta relación se corrompe y las esferas de mediación se *independizan* y pasan a ser consideradas en y por sí mismas religiosas.

La fe genuina, en la medida en que apunta hacia un Misterio inaccesible, cuando es vivida con seriedad, no queda fijada a ningún medio objetivo. Ella implica la constante y nunca del todo cumplida entrega de la entera existencia al Misterio infinito. Por tanto, no puede agotarse en una relación acotada con una objetividad finita. La fe genuina respetará, por cierto, los medios y dichos finitos a través de los cuales ella puede expresarse, pero siempre los considerará como meros medios y hará prevalecer por sobre ellos el estar dirigida de la existencia hacia aquello que ningún recipiente puede contener ni medio alguno alcanzar. Por eso también en la seriedad de la fe se dejan de lado las mediaciones innecesarias; y la religión, aunque rica en vida genuina, deviene cada vez más modesta y escueta en lo que concierne al conjunto de sus figuras expresivas. Esto es lo contrario de lo que ocurre cuando la religión pierde su esencia y la esfera de mediación se separa de la fe genuina.

En la raíz de esta “desesenciación” de la religión coloca Welte la gravedad (*Schwere*) y la magnitud (*Größe*) de la propia fe. La *gravedad* resulta de poner el fundamento y el sentido de mi entera existencia en un Misterio que permanece oculto. Es demasiado pesado renunciar a *todos* los propios intereses y a todas las seguridades de la vida mundana para consagrarse a buscar un Misterio que permanece en la oscuridad. Surge, así, la tentación de evadirse de esta gravedad, convirtiendo el Misterio en algo solemne, seguro y constatable, con el que podemos relacionarnos en el momento en que nos parezca oportuno. A ello se suma el hecho de que la fe, en virtud de su *grandeza*, opaca todas las otras formas de existencia y las condiciona a la existencia creyente. Surge, así también, la tentación paralela de transferir esa grandeza a las formas objetivas, liberándose, a la par, de la gravedad que esta grandeza implica y convirtiéndola en mero esplendor.

Para esta evasión de la fe, para esta liberación de la gravedad interior y de la grandeza existencial que ella implica, nada mejor, pues, que la esfera de mediación, a través de la cual la gravedad deviene solemnidad y la grandeza esplendor. Es así que, siendo incapaces de mantenernos a la altura que su seriedad exige, pero siendo incapaces también de abandonarla por completo, brota desde la misma profundidad de la fe una actitud opuesta, que la falsifica y que Welte describe como “una tendencia fuertemente conservadora que sólo tiene en cuenta los meros medios a través de los cuales la fe debiera expresarse.” (WELTE, 2008a, p. 48). Se produce, entonces, lo que arriba adelantamos: el aislamiento y la independización de la esfera de mediación y de las prácticas y saberes objetivos que ella conlleva respecto de la interioridad de la existencia concreta. Welte describe magníficamente este estado de degradación en los siguientes términos:

La religión aparece, entonces, en la figura de un sistema conceptual fijo, cuya completud y corrección sofoca ahora la propia pregunta por aquello a lo que el sistema, considerado seriamente, debiera referirse; o se convierte en un mundo de figuras y representaciones declaradas inviolables; o en la objetividad fija de un ejercicio del culto, concentrando el interés en que tal ejercicio siga las reglas establecidas y olvidando aquello que propiamente debiera acontecer en él. (WELTE, 2008a, p. 50).<sup>3</sup>

Mientras que la auténtica religión, por afirmar el Misterio, afirma el mundo todo, la religión, vaciada de su esencia y aislada en su propia esfera de mediación, se vuelve contra el mundo: re-niega de él y se encierra en un sistema de doctrinas, cultos, prácticas

---

<sup>3</sup> Esta crítica aplica tanto al catolicismo como al protestantismo, pues la propia Escritura, su puntilloso conocimiento y respeto de sus normas, es una objetividad tan objetiva como cualquier otra.

y ritos que poco o nada tienen que ver con el resto del mundo. Esta esfera está *junto* al mundo real, pero no lo abarca ni es abarcada por él, de modo tal que representa una suerte de *sector* separado del mundo. La religión adquiere, entonces, características sectarias. Además, como ella ha perdido la referencia de sus múltiples expresiones al Misterio y, consecuentemente, la seriedad existencial que tal referencia implica, proliferan las prácticas y los cultos, se agregan más y más objetos rituales, nuevas reglas se suman a las ya existentes, se multiplican y discuten al infinito exquisitos conceptos teológicos, se planean uno tras otro congresos y encuentros, y todo ello ejercido en el puro vacío. Esto es lo que Welte (2008a, p. 53) llama “lo tumoral” (*das Wuchernde*) que caracteriza a la religión sin esencia.

Alejada de su falta de esencia, la religión, sectaria y sobredimensionada, se acerca al fundamentalismo. En efecto, cuando ella, huyendo de su gravedad y grandeza, se refugia en el interior de su esfera de mediación, entonces el Misterio se vuelve objetivo, definido, seguro, disponible. Por tanto, la relación con este ídolo objetivo puede ser regulada y constatada. Y como en este ídolo habita degradada la seriedad de la verdadera fe, pareciera que todo mundo, para ser “serio”, debiera someterse al esplendor y solemnidad del ídolo. Surgen, así, rasgos de escrupulosidad en el cumplimiento de normas y rituales. Se ejerce más y más control sobre los fieles. Estos son observados con puntilloso detenimiento por sus “hermanos”, y sus conductas objetivas, a las que ahora ha quedado reducido el tener o no fe, son juzgadas con severidad creciente. Con ello crece también el miedo y la angustia de no ser aceptado por la comunidad, que es tanto mayor cuanto más poder tenga ese sector sobre el resto de la sociedad. Y aquellos que no se pliegan a los dogmas establecidos y al ansia de poder y de dominio de quienes tienen el control sobre la esfera de mediación resultan execrados, condenados y, de ser posible, expulsados del mundo, puesto que para la religión sin esencia el sector que ella representa es el mundo todo. Ha surgido el fanatismo fundamentalista, hacia el cual tiende a desembocar la religión “desesenciada”.

El fundamentalismo, por su radicalidad y por su pretensión de dominar toda la existencia de los fieles, quiere equipararse con la seriedad de la verdadera fe; quiere autoconvencerse de que es “la” manifestación suya. Todo debe parecer como si realmente se creyera y se cumpliera con los deberes de la fe. Pero la mediación sacralizada no

expresa ninguna fe verdadera, pues la fe genuina no puede fijarse a nada objetivo y, en tanto tensión a lo infinito, nunca puede cumplirse. Por ello una observación más atenta pone en evidencia que el fundamentalismo es lo contrario de la real seriedad de la fe, precisamente se muestra “como el vaciamiento de su esencia.” (WELTE, 2008a, p. 55).

En el fondo, como advierte García-Baró, el fanático es un desesperado, que, por no tener el valor de aceptar la incertidumbre objetiva sostenida por la verdadera fe, “cree controlar lo absoluto del divino Misterio” (GARCÍA-BARÓ, 2007, p 269). Y, como está convencido de hacerlo, “defiende la violencia como una variedad –tanto más sincera y honda, dice él– del respeto al prójimo, que debe ser llevado hasta la verdad incluso si no quiere.” (GARCÍA-BARÓ, 2007, p. 270). Entre más radical es el fundamentalismo, más confiesa lo que quiere ocultar: su desapego de la seriedad de la verdadera fe. Y entre más rechaza con violencia la realidad que lo rodea, más confiesa su alejamiento de Dios, pues quien cree en Dios debe creer en todo.

Como el propio fundamentalismo y su afán de poder delatan, la religión privada de esencia termina convirtiéndose en una ideología, a saber, en “una interpretación integral de la existencia humana en el mundo que surge de intereses ajenos a la cuestión a la que dice referirse, y que resulta socialmente significativa” (WELTE, 2008a, p.153). Ello es, precisamente, lo que ocurre dentro de la religión misma cuando ella, incapaz de sostenerse a la altura de la fe, absolutiza el valor de la esfera de mediación a partir de intereses que ya no son propiamente religiosos, pero que quieren aparecer como tales. Estas formas objetivas son promovidas y sublimadas no por amor a Dios, sino para mantener el prestigio y la influencia social de la religión y de aquellos que en ella detentan el poder “ante los ojos de los hombres y también ante los ojos de la propia conciencia.” (WELTE, 2008a, p. 172). Entonces la religión, que originariamente era el entero desapego de los propios intereses para entregarse al Misterio, deviene, dado su prestigio, el mejor medio para realizar los intereses propios. La “desesenciación” se ha convertido en perversión.

## **2.2 KIERKEGAARD: ESCÁNDALO Y COMUNICACIÓN INDIRECTA**

Desde el punto de vista noético, es decir, desde el modo en que el hombre se dirige a y comprende la religión, la pérdida de su esencia radica en la *desesperación*, implicada

en querer controlar y determinar qué es aquello absoluto que, por esencia, no puede controlarse ni dominarse. Sin embargo, si la desesperación tanto del que pretende detentar el conocimiento de lo absoluto, en vez de atenerse a su Misterio e incertidumbre objetiva, cuanto la de aquellos otros que exigen que lo absoluto se les pueda enseñar a través de un manual, puede surgir, ello se debe al modo mismo en que el Misterio se manifiesta. Kierkegaard describió esta manifestación en el horizonte del cristianismo como escándalo. El escándalo es el fundamento “noemático” (es decir, propio de la manera de darse lo divino) de la caída de la religión en la falta de esencia.

El escándalo se manifiesta en el cristianismo en el hecho de que la divinidad se revela en la persona de Cristo como siendo lo que ella esencialmente no es: lo eterno deviene histórico; lo divino, infinito e inmortal, un hombre, mortal y finito. ¿Qué sentido puede tener una revelación escandalosa, en la que lo que se revela contradice a lo que dice revelarse? Pues precisamente mantener a lo divino en la incognoscibilidad. “¿Qué es la incognoscibilidad? Incognoscibilidad es no ser en sus caracteres lo que se es esencialmente?” (KIERKEGAARD, 2009, p. 143). Cabría preguntarse, incluso, si cualquier manifestación de lo divino en el mundo y, por tanto, a través de lo finito, no compartiría este rasgo de escándalo que Kierkegaard adjudica al cristianismo. Mas sea ello como fuere, ¿por qué Dios debiera anunciarse de un modo tal de permanecer incógnito? Porque ésta es la única manera de no devenir un ídolo. Todo lo que es susceptible de ser conocido por el hombre es finito. Si Dios pudiera anunciarse de un modo y manera tal que fuese conocido en sus rasgos esenciales, Él sería un Dios finito, verbigracia, un ídolo. La incognoscibilidad del Dios-hombre es un incógnito que mantiene su infinitud y omnipotencia; y – advierte Kierkegaard – “la seriedad divina consiste cabalmente en que se mantiene hasta tal punto que Él mismo en cuanto puro hombre sufrió bajo la incognoscibilidad.” (KIERKEGAARD, 2009, p. 143).

He aquí lo específico del cristianismo: la seriedad con que el sufrimiento de Cristo, en cuanto escándalo, sostiene la incognoscibilidad divina. A este modo serio, pero escandaloso para una razón que quiera desesperadamente ser la medida de todas las cosas, de comunicarse lo llama el danés, como es bien sabido, “comunicación indirecta”. Es cierto que Cristo pide que crean en él y que esto es una expresión inmediata, pero siendo el que lo dice un signo de contradicción, puesto que dice ser Dios y se manifiesta como

hombre, esta expresión inmediata en sus labios significa que creer en lo que dice “no es algo totalmente directo, o, dicho de otra manera, significa que su exigencia de que se crea es comunicación indirecta.” (KIERKEGAARD, 2009, p. 145). Y es que Cristo (o cualquier otra manifestación de la divinidad), si es el verdadero Dios, tiene que mantenerse “oculto en la incognoscibilidad, que es la negación de toda manifestación directa.” (KIERKEGAARD, 2009, p. 146). Y ello porque “la cognoscibilidad directa es precisamente característica del ídolo.” (KIERKEGAARD, 2009, p. 146).

La consecuencia de este modo de comunicación es que ella requiere y presupone, para poder consumarse, la fe. Como el Dios-hombre, signo de contradicción, no puede sino rehusar a la comunicación directa, él no puede sino reclamar fe. Fe es una decisión libre por el Misterio no objetivable. Fe es una elección y el que la elige “es aquel que patentiza si desea creer o escandalizarse.” (KIERKEGAARD, 2009, p. 150). La fe es, pues, la relación con un Misterio, que ciertamente parece anunciarse, pero que nunca se anuncia como lo que él es, y respecto del cual tan sólo cabe la posibilidad de decidirse libremente, sin ningún fundamento compulsivo, a creer en él. El cristianismo, en cuanto religión auténtica y esencial, jamás ha entendido por fe algo que resultase de la comunicación directa de un Misterio que dejaría, entonces, de ser tal. Semejante comunicación no sólo degradaría al Misterio a la condición de ídolo, sino que le quitaría a la decisión de la fe su libertad y, consecuentemente, su dignidad, pues en el fondo ella pasaría a ser la aceptación racional de una consecuencia inevitable: dejaría de ser fe tanto como el ídolo ha dejado de ser Dios.

Esta comunicación indirecta es en sí misma *ambigua* y funda la ambigüedad de la religión – siempre oscilante entre la fe verdadera y la falta de esencia. Es ambigua, porque, por un lado, es inevitable para que Dios no se convierta en ídolo y la fe tenga sentido. Pero, por otro, precisamente porque lo divino nunca termina de mostrarse o se muestra no siendo aquello que él es, le deja al hombre la posibilidad abierta de que objetive la divinidad y determine por sí mismo qué es Dios y cómo habremos de relacionarnos con él. La religión sin esencia, que Welte magníficamente describe como ideología, no es sino la consumación de ese riesgo. En efecto, si el hombre puede desesperar por la gravedad in-conmensurable de la fe, que le exige entregarse por completo a un Misterio inasible, si puede, además, desesperar por su grandeza, que le impone subordinar a ella todas sus formas de existencia, y si puede, por último, sucumbir

a la tentación de evadirse de la una y de la otra para convertir la fe en una serie de conductas exteriores, todo ello encuentra su fundamento último en el modo mismo de darse lo divino hacia lo que la fe se dirige, a saber: a través del escandaloso hecho de que aquello en lo que reside el fundamento originario y sentido último de todo lo que es se manifiesta de un modo tal que se confunde con la nada misma.

El Dios-hombre del cristianismo, en el que lo divino se vuelve objeto de escarnio y homicidio, es una expresión específica de esta paradoja escandalosa. En tal medida puede decirse que el análisis de Kierkegaard del escándalo y de la consecuente ambigüedad de la manifestación divina debe ser presupuesto como la condición última no de la “desesenciación” de la religión, lo cual es – qué duda cabe – una perversión humana, sino de su constante posibilidad. Y como la ambigüedad del modo de darse lo divino es insuperable, es insuperable también la ambigüedad de la religión que a ella se refiere. Por ello mismo nos advierte Welte que debiéramos evitar caer en el malentendido de suponer que hay formas puramente esenciales y otras puramente “inesenciales” de religión. Antes bien, toda forma de religión es ambigua y mezcla dentro de sí ambos aspectos. En todas las manifestaciones históricas de las religiones humanas es posible encontrar rasgos fuertemente orientados hacia la esencia de lo religioso y en todas también otros que resultan sintomáticos de la caída en la “inesencialidad”. Escribe el autor:

Es así que en lo concreto de la existencia no hay una manifestación de la religión tan degradada en la que no ardiera una chispa de auténtica esencia debajo de las cenizas de la falta de esencia y en la que no se conservase aún una auténtica posibilidad. Como tampoco hay una manifestación tan grande y luminosa a la que se debería tomar, simplemente y tal cual ella de hecho se da, como la manifestación de la religión por antonomasia. (WELTE, 2008a, p 56).

De esta ambigüedad surge la necesidad de que las concreciones históricas de la religión se empeñen constantemente en revisarse a sí mismas para dejar atrás su falta de esencia y ponerse en camino hacia esta última. Algunos criterios generales, que se desprenden de los análisis precedentes, pueden contribuir a ello.

#### **CONCLUSIÓN:**

La imposibilidad de objetivar lo divino y la consecuente ambigüedad de la religión ponen de manifiesto que ninguna esfera de mediación es en sí misma absoluta, ni, por

tanto, *ninguna religión se realiza exteriormente* como la *absolutamente verdadera*. ¿Qué implicancias tiene esto para la relación de la religión se relaciona con su propia esfera de mediación? Estimo que pueden delinearse tres criterios fundamentales – no exhaustivos– que se implican mutuamente y que tienden a evitar la absolutización sin esencia de dicha esfera. Propongo llamarlos criterios de reforma, de apertura y de ofrenda. Ellos llevan implícitos tres *pathos* afectivos inherentes a la fe esencial: la humildad, la confianza y el amor.

El criterio de reforma implica la conciencia de que ninguna realización objetiva, institucional o dogmática, de la religión es, *en sí misma*, definitiva, sino que cumple una función relativa y mediadora, en tanto le sirve al yo y al nosotros concretos para expresar su fe esencial. Por lo tanto, las religiones deben estar constantemente dispuestas a someter a crítica y, de ser necesario, reformar su esfera de mediación, sin que ninguna reforma pueda considerarse a sí misma, a su vez, como definitiva. Los críticos de la religión, que se colocan en un punto de vista exterior a ella, para expresar su sospecha de ideologización, antes que como enemigos deben ser vistos como aliados que contribuyen para que el hombre y las comunidades religiosas se prueben constantemente a sí mismos y eviten caer en la falsa autosuficiencia de la religión “desesenciada”. En este sentido – como escribe Welte– “la respuesta a la sospecha de ideología de la iglesia es su propia autocomprensión como *ecclesia semper reformanda*.” (WELTE, 2008a, p. 176). Pero esta respuesta sólo es posible si el hombre religioso regresa a uno de los *pathos* propios de la fe auténtica: la humildad, implicada en la aceptación de que no es posible ni poseer el Misterio ni decirle a Él cómo debe revelarse, pues toda comunicación del Misterio es siempre indirecta. Por ello la lucha contra la “desesenciación” de la religión debe conducir a la *humildad* ante el Misterio y a la renovada predisposición a *recibir* de sus manos el sentido y fundamento –la salvación– de nuestra existencia, en lugar de convertirlos tan sólo en obra de las nuestras y en disposición de nuestra voluntad.

El segundo criterio presupone como punto de partida la misma conciencia que el anterior y consiste en una actitud de *apertura*, expresada en la aceptación de múltiples esferas de mediación y la consecuente renuncia a querer imponer a todos la propia. Si la esfera de mediación no es un fin en sí misma y si ningún medio puede acceder plenamente al Misterio, cada religión debe estar abierta a la posibilidad de que otras religiones o formas de existencia exterioricen su fe genuina por medios propios. Ello no implica

relativizar la luz absoluta que brilla en la propia religión, cuando ésta es expresión de la fe sincera. Antes bien, de lo que se trata, como afirma K. Hemmerle, es de “elevar la vista libres de angustia hacia las múltiples luces que en las otras religiones y modos de pensamiento están contenidas como «semillas de la palabra.»” (HEMMERLE, 1987, p. 113).

Concebir con este grado de apertura la esfera de mediación implica aceptar que no son ni la interpelación divina ni los modos y las circunstancias vitales en que el creyente individual o comunitario la recibe los que deben adaptarse a objetividades fijas, ya sean de tipo ritual o conceptual, sino precisamente lo contrario<sup>4</sup>: son las circunstancias vitales y los distintos modos en que el existente se siente interpelado por el Misterio los que deben estar estrechamente unidos a las formas religiosas de expresión, para que éstas sean sinceras y esenciales. Este criterio se deriva inevitablemente de la convicción weltiana y, antes aún, kierkegaardiana de que la crítica a la adopción meramente externa de las formas de la fe mueve al hombre a preguntarse en qué experiencias determinantes para su vida funda él en verdad su fe. Una apertura tal, como señala Daniela Nebel, “permite a aquellos contemporáneos, que se encuentran enfrentados con preceptos de fe proclamados por la autoridad eclesiástica y debido a ello se han apartado [de la iglesia A G-M] dentro del cristianismo, la posibilidad de que puedan acceder a una apropiación propia de la fe cristiana.” (NEBEL, 2012, p. 206). Ahora bien, esta apertura tampoco sería posible si el hombre religioso no se instala en otro de los *pathos* inherentes a la fe esencial, a saber: la *confianza* en las múltiples manifestaciones del Misterio; la confianza en que la infinitud divina puede traducirse en infinitas formas de interpelación; y en que, para Dios, como sostenía Kierkegaard, nada es imposible, mucho menos escuchar los distintos lenguajes concretos con los que los hombres, desde circunstancias vitales y mundos diferentes, a Él responden.

---

<sup>4</sup> Como señala Silva Soler, citando las conclusiones de la reunión del episcopado latinoamericano en Aparecida en el año 2007, este ejercicio de la reflexión crítica de la iglesia sobre sí misma ha sido el fundamento de la política de *inculturación* de la iglesia católica en Iberoamérica. “En Aparecida lo expresan los obispos del siguiente modo: «Con la inculturación de la fe se enriquece la iglesia con nuevas formas de expresión y valores. Ella proclama y celebra el misterio de Cristo siempre mejor, en la medida en que logra unir la fe más estrechamente con la vida y contribuir de ese modo a un catolicismo con mayor plenitud (...).»” (SILVA SOLER, 2009: 58-59).

El tercer postulado parte de la misma toma de conciencia que los dos anteriores y resulta un presupuesto para que estos puedan concretarse. Es el más fácil de formular, pero, tal vez, sea el más difícil de vivir. Consiste en comprender que el sentido último de la esfera de mediación no constituye un ámbito objetivo al que debe someterse un hombre para ser considerado religioso, sino una *ofrenda* que realizan las religiones positivas para que el hombre religioso encuentre un modo de expresar comunitariamente su condición de tal. Así concebida, dicha esfera, antes que, como una manifestación de poder, esplendor y solemnidad, se consuma como un puro ponerse a disposición del otro, como la entrega gratuita y desinteresada de un medio a través del cual el otro hombre puede (y no debe) realizar la religiosidad que alienta en su interior. Dicho en otros términos: como una ofrenda de mi mundo objetivo y un servicio dado al otro. Pero la esfera de mediación sólo puede ofrendarse de esta manera si aquello que la mueve es el *amor*, pues no por otra cosa que por amor sin concupiscencia le entrego de un modo enteramente desinteresado e incondicional mi mundo al otro. Sólo por amor, surgido de esa gran afirmación de todo y de todos que se halla implícita en el sí de la fe al Misterio, puede el hombre poner sus realizaciones exteriores al servicio de la interioridad del otro. Sólo por amor pueden los hombres ser en verdad para sus hermanos.

La filosofía de la religión, cuando somete a crítica el sentido de la esfera de mediación, cumple su cometido y es útil a la teología y a las religiones positivas, toda vez que contribuye a la toma de conciencia desde la cual parten y son posibles los criterios aquí esbozados. En este sentido, pocos filósofos han contribuido tanto y tan significativamente como Bernhard Welte.

#### **REFERENCIAS:**

CASPER, Bernahrd (2009). “Wer Gott liebt muss alles lieben”, en “*Clash of civilizations*” – oder *Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums*, M. Eckholt et. al. (eds.). Berlín: Lit: pp. 23-34.

GARCÍA-BARÓ, Miguel (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.

HEMMERLE, Klaus (1987). “Eine Phänomenologie des Glaubens”, en *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, K. Hemmerle (ed.). München: Schnell & Steiner.

KIERKEGAARD, Søren (2007). *Los lirios del campo y las aves del cielo.*, Madrid: Trotta.

KIERKEGAARD, Søren (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas.* México: Universidad Iberoamericana.

KIERKEGAARD, Søren (2009). *Ejercitación del cristianismo.* Madrid: Trotta.

NEBEL, Daniela (2012). *Glaube als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie.* Hamburg: Dr. Kovač.

SILVA SOLER, Joaquín (2000). *La verdadera religión. Un diálogo con Bernhard Welte.* Talca: Universidad Católica del Maule.

SILVA SOLER, Joaquín (2008). “Den Glauben in der Konkretheit der Geschichte Denken. Bernhard Weltes Beiträge zur Theologie”, en “*Clash of civilizations*” – oder *Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums*, M. Eckholt et. al. (eds.). Berlín: Lit: 51-67.

WELTE, Bernhard (2008a). *Gesammelte Schriften III/2. Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion.* Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.

WELTE, Bernhard (2008b). *Gesammelte Schriften Band III/1. Religionsphilosophie.* Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.