

## EL SALTO EN LA FE.

### Un desarrollo kierkegaardiano del sentido de la fe en el pensamiento de Bernhard Welte

*Ángel E. Garrido-Maturano*

e-mail: hieloypuna@hotmail.com

#### *Resumen*

El artículo elucida el significado filosófico de la expresión “salto-en-la fe” a través de un análisis fenomenológico de la noción de fe de Bernhard Welte y desde un horizonte hermenéutico kierkegaardiano. Primero determina la relación analéctica entre desesperación y amor a la vida como condición de posibilidad del salto. Luego explicita el salto como una decisión legítima y analiza la índole subjetiva, existencial y fundamental de la verdad que le es inherente. Finalmente aclara en qué medida la fe resultante del salto es esencialmente afirmativa de la finitud y la infinitud, indeterminada respecto a su correlato, insegura e histórica.

Palabras clave: *Welte, Kierkegaard, fe, salto, desesperación, sentido, Absoluto*

#### *Abstract*

This paper elucidates the philosophical meaning of the expression “leap-into-faith” by means of a phenomenological analysis of the notion of faith in Bernhard Welte and from a Kierkegaardian hermeneutical horizon. First, it specifies the analectic relationship between despair and love to life as a condition of possibility for the leap. Secondly, it explains the leap as a legitimate decision and analyzes the subjective, existential and fundamental nature of its inherent truth. Finally, the article clarifies to which extent faith, resulting from the

leap, is essentially affirmative of the finitude and infinitude, indeterminate as regards its correlate, uncertain and historical.

Key Words: *Welte, Kierkegaard, faith, leap, despair, sense, The Absolute*

Original recibido / submitted: 03/2016

aceptado/accepted: 07/2016

## Introducción

Las consideraciones que siguen se ocuparán de analizar *el salto en la fe* como el *modo genuino* de relación entre el existente y Dios a partir del pensamiento del otro gran filósofo que, además de Martin Heidegger, ofreció al mundo el pequeño pueblo de la Selva Negra llamado Meßkirch. Me refiero, claro está, a Bernhard Welte. Antes de cualquier determinación positiva de los objetivos de esta reflexión me parece conveniente aclarar qué es lo que ella *no* se propone. En primer lugar, no intentará realizar una exposición detallada y erudita de la noción de fe y sus implicancias tanto teológicas como filosóficas en la obra weltiana, puesto que tal cosa excedería en mucho los límites de un artículo e implicaría un análisis del conjunto de su filosofía de la religión. Por ello mismo aquí no se trata de explicitar dicha noción *en* la obra de Welte, sino de analizar “el salto en la fe” o, mejor dicho, el significado de la fe como un salto *a partir del* pensamiento de B. Welte. En segundo lugar, la expresión “salto en la fe” nos remite inmediatamente a Kierkegaard.<sup>1</sup> Ello ameritaría la suposición de que aquí se trata de realizar un estudio exegético de la posible (y real) influencia de Kierkegaard en el pensamiento de Welte.<sup>2</sup> No es éste el caso. El presente trabajo no es exegético, no intenta constatar influencias históricas, sino filosófico-hermenéutico, esto es, se propone *desarrollar las implicancias* de la comprensión weltiana de la fe a partir de una interpretación personal de la noción kierkegaardiana de la fe como salto. Aclarado qué es lo que no procura el trabajo, intentaremos determinar sus objetivos y agregar una última palabra en relación con su carácter fenomenológico y hermenéutico.

El objetivo general –quedó dicho– es elucidar el significado filosófico de la expresión “salto-en-la fe”. En sí misma ella alude a una estructura compleja en la cual pueden distinguirse tres aspectos interrelacionados. En primer lugar, la idea misma de un salto presupone implícitamente un cierto “desde dónde” o umbral desde el cual tiene lugar el salto. En segundo, el salto mismo, y, finalmente, la fe hacia la cual el salto salta. A estos tres elementos se corresponden las tres hipótesis específicas que estructuran la presente reflexión. Primero determinar la vivencia conjunta y la relación analéctica<sup>3</sup> de la desesperación y el amor a la vida como aquellas precondiciones que constituyen por excelencia el umbral desde el cual es posible saltar en la fe.

Segundo: explicitar el salto como una decisión no irracional ni absurda, sino legítimamente posible, asentada reflexivamente en la interioridad de la subjetividad y cuya verdad es de una índole subjetiva y existencial de carácter fundamental. Tercero: mostrar que la fe a la que conduce el salto, precisamente por la naturaleza de la verdad que nos lleva a saltar, no puede concebirse como una certeza objetiva y que, por tanto, ha de comprenderse como aquella confianza en el misterio, cuya autenticidad se reconoce por su doble afirmación de la finitud y la infinitud, pero también por su convivencia con la duda, el sufrimiento y la consecuente necesidad de ser reconquistada históricamente una y otra vez.

El método que pretende conducirnos a la explicitación de las hipótesis que acabamos de señalar puede concebirse como fenomenológico y hermenéutico. Es fenomenológico en un triple sentido. En primer lugar en cuanto parte de fenómenos, esto es, de *hechos que se muestran por sí mismos* y que necesariamente experimentamos como constitutivos de la existencia humana, sin presuponer la adhesión a ninguna confesión particular ni a ninguna revelación positiva determinada. En segundo lugar se trata de una fenomenología eidética, pues lo que nos interesa no es el registro de las distintas formas de asumir una fe positiva –la cristiana o la que fuese–, sino la *descripción* de las *condiciones de posibilidad* de la fe, es decir, de aquellos presupuestos esenciales y constitutivos de la subjetividad que hacen posible que el existente *en tanto tal* (y no en tanto adherente a una cierta confesión) se vea movido a relacionarse con lo Absoluto o Dios bajo el modo de la fe. En tercer lugar el análisis responde, como toda fenomenología, a un paradigma correlacional. En este sentido no se concibe la fe ni como una convicción o estado de ánimo psicológico, ni como el conocimiento de lo que trasciende toda experiencia posible, ni como una virtud teológica, sino como una *correlación* entre el modo en que la subjetividad por su propia constitución se encuentra dirigida a lo Absoluto y el modo en que lo Absoluto “se da” a esa subjetividad. Finalmente el método se concibe a sí mismo también como hermenéutico, y lo hace esta vez en un doble sentido. El primero tiene que ver con la naturaleza hermenéutica de la cuestión a tratar y el segundo con el horizonte conceptual desde el cual se la aborda. En lo que al primer sentido respecta es necesario puntualizar que el término “hermenéutica” no tiene aquí,

por supuesto, el significado moderno de “teoría que regula la comprensión de textos literarios” en ninguna de sus múltiples variantes, sino, antes bien, el preciso sentido que Heidegger, remitiéndose a la significación originaria (Heidegger, 1995: 9), le otorga, a saber: el de “*autoexplicitación de la facticidad*” (Heidegger, 1995: 14). Así concebida, la hermenéutica tiene como su tarea propia y esencial el comunicar, volver accesible o comprensible el respectivo modo de darse del fenómeno del que se ocupa en cuanto tal fenómeno (en este caso el salto en la fe) requiere, por su mismo modo de acaecer, explicitación. Justamente porque la hermenéutica, entendida originariamente, se refiere tan sólo a la explicitación del acaecer de un fenómeno a través de un posible despliegue del cómo de su darse, esto es, de un “dejar ver” algo como algo a partir del darse de ese algo, “la eventualidad de su malogramiento es inherente a su principio y pertenece a su ser más propio” (Heidegger, 1995: 16). En consecuencia, el carácter de evidencia de una interpretación tal es lábil, pero no por su falta de rigurosidad, sino, repito, por el modo mismo en que la facticidad a que se refiere solicita interpretación. En segundo lugar nuestro método es necesariamente hermenéutico porque el “dejar ver” algo *como* algo parte ciertamente desde el darse de ese algo que necesita explicitación, pero reconoce que ese algo no se da en la nada, sino siempre en un horizonte de comprensión, que es lo que permite traer a la luz el “cómo” (la significatividad) de su darse. En este caso dicho horizonte de comprensión es el pensamiento de S. Kierkegaard. Por ello mismo aquí habremos de analizar las implicancias de la descripción weltiana de las condiciones de posibilidad de la fe, de la justificación del salto y de aquello que significa tener una fe genuina desde el trasfondo del pensamiento kierkegaardiano. Ello no significa –repito– determinar históricamente influencias de un filósofo en otro ni establecer comparaciones entre ambos, sino el *poner en diálogo libre a uno y otro pensador*, de modo tal que, *por obra misma de este diálogo*, se explicita y profundice el significado esencial de aquel fenómeno del que este estudio se ocupa: la fe y el salto por el cual el hombre se precipita en ella.

## 1. Las condiciones de posibilidad del salto

### 1.1 La desesperación

Saltar en la fe equivale a decidirse por ella. Toda decisión es un movimiento de la voluntad. De acuerdo con ello el preguntarse por el “desde dónde” o “plataforma”, esto es, por aquello que hace posible que un existente se decida a saltar, equivale a preguntarse por la *índole esencial* de aquellos motivos que mueven a la voluntad a empuñar esa decisión. Welte nos deja ver con claridad que debemos buscar tales motivos en la tensión constitutiva de la condición humana entre finitud e infinitud. En la medida en que el hombre despliega activamente su “ser-en-el-mundo” se topa por todas partes con las fronteras fácticas de ese posible despliegue. Internamente debe afrontar las limitaciones de su poder, de su saber, de su voluntad y de sus propias fuerzas; externamente se encuentra con el límite último que le impone la muerte, que abarca y finiquita ese entero “ser-en-el-mundo”. Welte llama a esta estructura fundamental de la finitud que caracteriza a la existencia humana “facticidad”. “Con ello se alude al hecho de que ya siempre nos encontramos con el poder envolvente de la finitud y nos encontramos a nosotros mismos entregados a él, independientemente de que lo queramos o lo hayamos querido o no” (Welte, 2006a: 38). Esta facticidad de la constitución finita de nuestra existencia acaece por excelencia en el modo del “choque” (*Stoß*). Un día nos chocamos con el hecho de que el sueño tan fervientemente anhelado no se realizará; otro con la triste verdad de que ya estamos determinados, por no decir condenados, a ser más o menos lo que ya somos hasta el final de nuestros días; y uno de esos días nos chocamos con la muerte que a todo pone fin. En el fenómeno del “choque” se le revela al existente el poder de la finitud constitutiva de su propia existencia. A la facticidad se contrapone aquel otro fenómeno que Welte llama “idealidad”. Ciertamente el hombre es finito, pero, en los distintos órdenes de su vida, aspira a aquello que él cree (aun cuando de hecho se equivoque) que es lo mejor y tiende constantemente hacia ello como aquello que debe hacer o alcanzar. Por eso mismo el hombre de manera individual y la humanidad como género constantemente tratan de superarse en su saber, en su poder y en sus fuerzas. Se empeñan, así, por llevar más y más allá su mundo y retrasar cuanto sea posible la propia muerte. En términos de Welte: “Lo ideal pone en

marcha todos los movimientos del existente y los orienta. Por ello mismo de lo que se trata en todos esos movimientos es de que las cosas lleguen a ser como deben ser, esto es, que ellas ocurran bien y con sentido” (Welte, 2006a: 41). Esta aspiración a acercarse continuamente a un ideal de sentido que, como tal, es inalcanzable se halla presente como un trasfondo de todos los movimientos y figuras que asume la existencia humana. Ella pone de manifiesto que en el hombre existe también una tendencia constitutiva a lo que siempre puede ser mejor, a una plenitud del ser que no reconoce ni acepta la facticidad; sintéticamente: una tendencia a la infinitud. Es precisamente esta tendencia hacia un punto ideal lo que hace que la finitud sea vivida como un choque. Welte se pregunta qué significa positivamente la aspiración al ideal que rechaza la finitud y nos dirige siempre hacia lo mejor. Por lo pronto ella significa que la existencia lleva en sí la imagen formal de una vida absolutamente buena, absolutamente verdadera, absolutamente sabia y absolutamente poderosa, esto es, lleva en sí como su aspiración más alta la imagen de una existencia como plenitud consumada e incorruptible de sentido, a la que Kierkegaard solía llamar “felicidad eterna” (Kierkegaard, 2008a: 395), y que Welte identifica con la idea de una vida divina. (Welte, 2006a: 47)

La existencia deviene, entonces, el campo de juego en el que tiene lugar la relación dialéctica entre facticidad e ideal; la contraposición entre la realidad constitutiva de la finitud humana y la aspiración, igualmente constitutiva, a la infinitud de la vida divina. De este modo, como advierte lúcidamente el propio Welte (Welte, 2006a: 48), se vuelve comprensible la afirmación de Anticlimacus en *La enfermedad mortal*: “El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis” (Kierkegaard, 2008b: 33). Pero Kierkegaard-Anticlimacus sabe que la síntesis refiere una relación inestable entre dos términos inconciliables, y por ello no duda en afirmar que “el hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo” (Kierkegaard, 2008b: 33). Para serlo es necesario que de algún modo se dilucide la contraposición entre finitud e infinitud, la tensión constitutiva que mantiene en vilo la existencia. ¿Cómo se resuelve, pues, tal enfrentamiento?

Una usualmente primera pero al fin y al cabo tan solo aparente conciliación entre estos dos acérrimos enemigos radica en lo que Welte llama “el engaño” (*der Trug*) consistente en el finito querer ser infinito. El existente, movido por su

aspiración constitutiva a la infinitud y su igualmente constitutiva imposibilidad de alcanzarla, se ve conducido a querer realizar por sí mismo, por su voluntad y por su acción, en el orden de lo finito lo infinito anhelado. Para ello le adjudica a alguna esfera de la existencia un valor infinito y la convierte en medida absoluta de todo lo que es. Es entonces cuando el hombre actúa en esta esfera elegida – que bien puede ser la de la ciencia, el arte, la filosofía, la política, la defensa de la patria, el deporte o cualquier otra, entre las que cabe contar la propia religión– y se autoconviene que los logros en ella alcanzados son absolutamente significativos y, por tanto, que él, que los ha alcanzado, es, en cierta medida, también absoluto. Sin embargo, más temprano que tarde, el castillo de naipes se desmorona y el hombre toma conciencia que la pretendida infinitud no es sino un engaño. Aquellos agentes que se lo revelan son fundamentalmente dos. El límite interno de la falta (*Schuld*) y el externo e inexorable de la muerte. Internamente en algún momento deviene consciente de que su logro no es tan absoluto. Ahora experimenta la congoja de saber que el record que con tanto esfuerzo ha marcado puede ser hecho trizas, que la espléndida argumentación lógica que constituye el esqueleto de su sistema filosófico oculta una premisa incierta, que la patria tal vez no esté del todo fuera de peligro; en síntesis, experimenta que al logro le falta algo y que esa falta es su culpa, culpa de su propia finitud, y que se trata, por cierto, de una culpa irremediable. Y si acaso puede acallar el clamor de la conciencia, si puede silenciar el repiqueteo de aquella voz que le dice “haz fallado y eres culpable de haberlo hecho”, ya sea gracias al ajetreo de la cotidianidad o al rumor de los elogios vanos, entonces desde afuera aparece el límite irrebasable: la muerte. Algún día ella se hace presente con acerada certeza y, entonces, ya no queda nada por hacer. El pretendido absoluto se derrumba. El finito querer ser infinito queda reducido a polvo y cenizas. Al fin y al cabo debo morir como morirá algún día, con esa segunda muerte que es la del olvido, la efímera obra de mi vida; como morirán los seres que amo y aquellos, pocos o muchos, para los que fui significativo; como desaparecerá mi país, mi cultura, mi época, mi propio planeta y, en última instancia, hasta el sol y las estrellas. Entonces el hombre se choca con la magnitud de su fracaso inevitable; y, de cara a él, esta puesto ante la alternativa de aceptarlo o desesperar. Pero nunca puede aceptarlo del todo, porque su aspiración al infinito le es constitutiva, de modo

que hasta en la más sincera aceptación de la finitud arde un rescoldo de aquella desesperación que tan sutil y agudamente describiera Kierkegaard en *La enfermedad mortal*: la desesperación del que no quiere ser sí mismo y, en consecuencia, intenta acallar, ahogándose en lo temporal y finito, el afán de absoluto por el que está transido su espíritu; ya sea la desesperación de aquel que quiere ser sí mismo, pero un sí mismo que él no es, a saber, un yo o espíritu infinito que pueda realizar por sí mismo, aquí y ahora, el absoluto que desea.<sup>4</sup> Esta noción de desesperación que, como advierte Daniela Nebel, Welte toma de Kierkegaard,<sup>5</sup> llevada a su extrema negatividad, conduce a aquel que sucumbe ante su propia desesperación a la conclusión de que “la existencia no tiene sentido y en el fondo no vale la pena, si no es posible hallar ningún sentido total e infinito” (Welte, 2006: 74). Entonces, en el mejor de los casos, no queda nada más que divertirse, procurar que pase uniforme y monótono el tiempo, y engañar, del mejor modo que sea posible, la angustia que provoca tener que relacionarse con sí mismo para advertir el propio fracaso. Pero esto que queda es poco y es nada. La angustia una y otra vez resurge como un amargo sabor de boca, como una cierta sensación a la vez de vacío y de pesantez que invade el alma cuando el divertimento pasa. Al desesperado, en realidad, sólo le queda esperar la muerte. Sin embargo – observa Welte con lucidez– aunque el desesperado parte de una premisa verdadera, su conclusión es falsa. Es cierto que aquí y ahora –un aquí que abarca los horizontes del mundo en el que el existente es y un ahora que incluye su entera temporalidad– el hombre no puede encontrar el “sentido infinito” (para usar la expresión de Welte) o la “felicidad eterna” (de acuerdo con el análogo giro kierkegaardiano) que busca ni realizarlos por sí mismo; pero de ahí no se sigue el hecho de que este sentido no pueda ser esperado, de que, más allá de todo aquello que el hombre finito puede atisbar y comprender, no haya algún Absoluto –entiéndaselo como se lo entienda– en el que el ansia de plenitud, de incorruptibilidad y de infinito *con las que el hombre pasivamente carga por el mero hecho de ser hombre* hallen sentido, satisfacción y reposo. Al fin y al cabo yo no soy el creador del mundo ni el creador de mí mismo y, lo que en este contexto resulta determinante, no soy tampoco aquel que se ha puesto a sí mismo como un espíritu<sup>17</sup> que ansía lo infinito. Por lo tanto, bien puedo confiar, aunque para ello no pueda encontrar en el orden de lo finito prueba

alguna, en que aquello que puso en mí ese Deseo de algún modo que se me escapa y que se hunde en el Misterio lo consume. Por ello Welte califica de falso al carácter categórico que le adjudica el desesperado a su conclusión. Sin embargo, a pesar de que la conclusión a la que llega aquel hombre sombrío que ha sucumbido a su desesperación sea falsa, la desesperación guarda una dignidad y una verdad mucho más profundas. La aflicción del desesperado no se consuela con las bagatelas de la finitud, que antes bien lo ofenden, pues ignoran la profundidad de su dolor. En este sentido el desesperado se ubica, aunque de un modo negativo, por arriba de toda finitud. Y en ello precisamente radica su dignidad. Pero esta dignidad no es sino consecuencia de su íntima verdad. ¿A qué verdad se refiere Welte? La infinita profundidad del dolor del desesperado delata que él sinceramente no puede renunciar al ideal y que padece, cual “astilla en la carne”, el deseo de infinitud. Testimonia, en una palabra, “que el infinito de sentido, de significación y de felicidad le pertenece y que debería estar junto a él.” (Welte, 2006: 73) Pero como el desesperado sabe que no puede realizar el ideal que necesita, y que, para decirlo en una palabra, en relación con el infinito nada puede, la desesperación le revela también su necesidad de tener fe en un Poder que lo trasciende, que puso en él ese Deseo y que es –tal vez– el único que le pueda ofrecer consuelo. Aquel que, precisamente por haber desesperado, “sabe para sí mismo que no es capaz de nada, ése tiene cada día y a cada instante la deseada e incontestable oportunidad de experimentar que Dios vive” (Kierkegaard, 2010: 315). Y vive – por lo pronto y efectivamente– *en la necesidad subjetiva* que el hombre tiene de él para poder, en relación con lo infinito que desea, algo más que nada. En síntesis, la desesperación le des-cubre al hombre su ansia de infinito, des-vela todos los engaños con los que trata de ocultarla y, en consecuencia, despierta también en él su *ín-tima* necesidad de Dios y de fe. Ella deviene así aquel “desde dónde” o “umbral” desde el cual el hombre se halla invitado, pero nunca obligado (pues él perfectamente puede permanecer en la desesperación) a dar el salto en la fe y afirmar el Dios que necesita. La desesperación es docente. Enseña al hombre su necesidad de Dios y que tal necesidad, tal cual afirma Kierkegaard en uno de sus *Discursos Edificantes*, es su más alta perfección, pues sólo ella lo pone de cara a la necesidad de la fe; y sólo la fe en lo infinito lo puede sacar de las marismas de la finitud. En ello, en ofrecerse como el

trampolín desde el cual podemos saltar hacia la fe, radica el sentido último y más genuinamente religioso de la desesperación. Un sentido que Welte sin lugar a dudas<sup>7</sup> advirtió siguiendo las huellas de Kierkegaard.<sup>8</sup> ¿Se trata, en el caso de la desesperación, de una amarga verdad por la que el hombre religioso ineluctablemente ha de pasar o acaso se podría evitar el mal trago? ¿Es la desesperación una condición necesaria del salto? Me atrevo a afirmar que sí. El Deseo de lo infinito, en el que el espíritu se relaciona con su estrato más íntimo y esencial, no puede, por la propia reflexividad del espíritu, ser algo inmediato. El hombre tiene que *des-cubrir* ese Deseo; tiene que des-cubrir que lo infinito para él es tan necesario como imposible y que, por tanto, sólo cabe esperarlo confiadamente; tiene, pues, que experimentar que ningún posible, por sublime que pareciese, puede sustituirlo. Pero hacer *seriamente* esta experiencia y aquel descubrimiento significa tanto como haber experimentado el fracaso y degustado la desesperación.

## **1. 2 El amor a la vida**

Sin embargo lo que acabamos de afirmar refiere sólo una de las condiciones del salto. Éste no sólo proviene del dolor y la negatividad de la desesperación. También puede ser el resultado de una dulce experiencia: aquella suerte de confianza originaria que Welte llama “fe fundante de la existencia” (*der daseinsbegründende Glaube*). Con ella se refiere el filósofo a una forma elemental de la fe que precede a todo los movimientos de nuestra existencia y que los hace posibles, así como también posibilita toda forma concreta de fe. (Welte, 2007: 25) Para elucidar el sentido de esta fe fundamental Welte parte de la noción básicamente heideggeriana de existencia y su carácter *ek-stático*. En tanto existente el hombre está constantemente adviniendo hacia sus propias posibilidades, pro-yectado hacia el futuro, hacia la próxima hora, hacia el próximo día, hacia el tiempo por venir. Ahora bien, si el hombre puede proyectarse a sí mismo con todas sus posibilidades, intereses y anhelos hacia un futuro incierto, es porque supone que aquello que “aún no” es puede ser y que el futuro habrá de cobijarlo y soportarlo. “Habitualmente no nos cuestionamos si el piso sobre el cual nos movemos hacia el futuro va a continuar sustentándonos. Simplemente lo pisamos y por lo común sin mayores preocupaciones. Pero de este modo hacemos constantemente una presunción

acerca de lo advenidero (*Vor-gabe ins Künftige*)” (Welte, 2007: 26). Sin la presunción de que el futuro incierto, sobre el cual en última instancia no tenemos poder, tiene sentido y puede soportar nuestra existencia, sin la presunción de que vale la pena seguir siendo, ni podríamos disfrutar del día de hoy ni nuestra propia vida sería posible. Esta presunción funda, pues, la posibilidad de la existencia en todas sus figuras. Welte observa que ella no es tan sólo una mera presuposición filosófica, sino que la ciencia ha advertido este mismo fenómeno y que lo “ha caracterizado por biólogos orientados hacia la investigación del comportamiento como confianza originaria” (Welte, 2006b: 75). Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta fenoménica confianza originaria con la fe religiosa y en qué medida ella puede ser la ocasión del salto? A mi modo de ver estas preguntas se aclaran si retrocedemos a aquella afección o padecimiento que la subjetividad en tanto tal lleva inscripto en sí y que la mencionada confianza originaria testimonia, así como la desesperación testimoniaba el anhelo de infinito. Este padecimiento anárquico, que antecede a y posibilita todo comienzo de la subjetividad consigo misma, podría, con Welte, expresarse en los siguientes términos: “Tú eres, en consecuencia te está permitido ser” (Welte, 2006b: 75). Ek-sistiendo el Dasein confiesa no sólo que es, sino que siente que le es propio y permitido ser, que su ser y el mundo en el que él es tienen sentido y que *quiere* ese ser que le ha sido dado. A la experiencia de este padecimiento originario a partir del cual el existente no sólo es, sino que quiere ser y confía en el sentido de su ser y del ser en general la describe Welte como “la oculta voz de la verdad”. Ella es la verdad, por lo pronto no expresa, pero más originaria del existente, porque es aquella instancia que le permite existir y, haciéndolo, funda el ámbito dentro del cual puede haber cualquier otra verdad para él. Ella dice en primer lugar “tú eres”, te ha sido dada la existencia y abierto el camino de la vida. A partir de allí saca la simple conclusión de que, dado que eres, tienes el derecho de ser, de empuñar en tus manos tu propio camino y disfrutar del ser que te ha sido dado. Y de allí saca una nueva e igualmente sencilla consecuencia: dado que te está permitido ser y que, de hecho, siendo, muestras que quieres ser, entonces tiene un sentido ser, pues si no lo tuviera, no podrías ni querrías realizar tu ser. A esta voz verdadera de la conciencia, a esta “confianza originaria” que funda la existencia y que se expresa en el *conatus*, esto es, en el constante impulso a

ser y ser cada vez más plenamente y mejor, podríamos también denominarla *el amor a la vida*, puesto que, siendo, el existente no sólo confiesa que le está permitido ser, sino también que *quiere* hacer ser ese ser que le ha sido dado, y que, consecuentemente, ama la vida. El amor a la vida no es el amor a cada una de las experiencias de la vida, que bien pueden ser y por lo común lo son en buena medida detestables, sino el deseo primario de experimentar la vida y la consecuente confianza en que, a pesar de todos los reveses, ella y el vasto horizonte del mundo en el que se despliega tienen sentido. Esa confianza originaria que el hombre encuentra puesta en sí en cuanto es hombre –este constitutivo amor a la vida– nos recuerda los dorados días de la infancia, el comienzo sin cuitas de nuestras andanzas por el mundo. “¿No hemos comenzado todos, aunque por cierto de modo inconsciente, *así*: viviendo *confiadamente* y, por tanto, *presuponiendo sentido*, como si no existieran la muerte ni la culpa, así de despreocupados?” (Welte, 2006b: 75). Esta confianza infantil, que se actualiza prácticamente en cada instante en que disfrutamos el hoy que nos toca vivir; esta fe, que precede a toda reflexión y sin la cual la vida misma no sería posible, es, en última instancia, la convicción implícita de que, a pesar de la acre facticidad, todo tiene un sentido último e incondicionado, y de que, de algún modo que nos es ignoto, este sentido está presente en todo e impera por sobre todo. Para Welte una fe trascendental como ésta, que hace posibles todas las formas que reviste la realización de nuestra existencia, “merece ser llamada fe en Dios” (Welte, 2007: 33). Ciertamente el amor a la vida es una fe implícita y de ninguna manera es necesario que ella llegue a ser explícita y se confiese expresamente como fe en Dios o adherencia a alguna religión positiva. “Pero, sin embargo, es legítimo pensar que en ella reside el fundamento [es decir, la ocasión o invitación A G-M] para que los hombres puedan llegar a cada momento a la idea expresa de que ellos se encaminan hacia Dios y que Dios les hace una señal” (Welte, 2007: 33-34). Es decir, esta confianza originaria, que aquí hemos descrito como amor a la vida, funciona también como un preámbulo de la fe, una rampa desde la cual es posible el salto. Quien no ama la vida mal puede afirmar la vida infinita y al garante de la infinitud de la vida; quien no cree que nada tenga sentido, mal puede afirmar un sentido absoluto y aquello que sustenta el sentido del todo. En tanto tal, la entrañable, dulce y hasta (en el mejor sentido de la palabra) pueril experiencia

del amor a la vida es el otro “desde dónde” del salto en la fe. En efecto, ¿quién no se ha visto tentado alguna vez a afirmar al Todopoderoso cuando los rayos de luz, salpicando la nieve de las cumbres, confortaron su espíritu en un atardecer de montaña? ¿Quién no ha creído que no puede no haber Dios cuando, desbordante de amor a la vida, recibió aquel beso que tanto esperaba? ¿Quién no se ha decidido, aunque sea por un instante, en favor de la divinidad al escuchar el llanto inicial de su primogénito? No es sólo la desesperación la que conduce a la decisión por la fe. De ninguna manera. También lo es el amor a la vida y la confiada afirmación de lo que ella hoy nos ofrece.

Kierkegaard, como Welte, lo vio con la misma claridad con que Anticlimacus había visto el sentido de la desesperación, y lo hizo, por excelencia, en aquellos discursos en los que invoca a los maestros de la fe, divinamente instituidos, a *Los lirios del campo y las aves del cielo*. ¿Y qué es lo que el hombre de fe aprende de estos maestros insignes? Pues no otra cosa que simplemente a disfrutar del hecho de ser y, siendo, afirmar la maravilla de la vida en este instante y las no tan pequeñas alegrías que cobija el hoy. Ellos, el lirio y el pájaro, saben mejor que nadie lo que significa tener fe en la existencia, entregarse despreocupados al presente y avanzar a paso confiado hacia el mañana. Pero el hombre previsor, que sospecha de Dios y que sólo se confía a aquel ídolo que llamamos Seguridad, este insensato que cree alguna vez poder tener bajo control el mañana, se pregunta si no es esta alegría infantil una superficialidad del lirio, una elementalidad del pájaro. Los divinos maestros por boca de Kierkegaard le contestan: “¿Acaso no será tampoco ningún motivo de alegría el que hayas nacido, que existas, que consigas ‘hoy’ lo necesario para subsistir; que hayas nacido hombre; que veas -¡medítalo!-, que puedas ver, oír, oler, gustar, tocar? ¿Que el sol brille para ti, y que por ti, cuando el sol se cansa, aparezca la luna y se enciendan las estrellas? (...) Si todo eso es algo de que no hay que alegrarse, entonces no hay nada de qué alegrarse” (Kierkegaard, 2007: 192-193).

Es cierto también que el ahora pasará y que todo aquello que elogia Kierkegaard será presa de la corrupción. Mis sentidos mermarán. Poco a poco iré muriendo. La luz de luna se extinguirá; y algún día el sol y las estrellas cesarán de recorrer el cielo. ¿Cómo es posible, entonces, alegrarse hoy si

tenemos por delante un pavoroso mañana? La respuesta es simple: quizás la corrupción no tenga la última palabra. Quizás todo no termine en un suspiro. Quizás todo –hasta la corrupción misma– tenga un sentido que ahora se nos escapa. Sí, la respuesta es verdaderamente simple: teniendo fe. Por ello el mecerse del lirio y el aleteo del ave nos dicen: “Arrojad todos vuestros cuidados sobre Dios y en el mismo instante estaréis absolutamente alegres” (Kierkegaard, 2007: 194). Y es que la alegría del que ama la vida guarda una fe implícita que está apenas a un tris de convertirse en explícita. Ella es aquella instancia existencial que, junto con la desesperación, coloca o invita (nunca fuerza ni determina) al existente a dar el salto. ¿Pero cómo es posible que dos fenómenos adversos como estos por caminos tan distintos puedan desembocar en un mismo punto?

Es verdad que no es posible tener fe sin haber pasado por la desesperación. Lo es también el hecho de que la desesperación más intensa surja de la dialéctica entre la realidad de la finitud y la aspiración al infinito ideal. Pero el ideal no es sino la afirmación de un máximo de perfección, de verdad, de bondad, de incorruptibilidad, brevemente dicho: la afirmación de un ser y un sentido absolutos. Ahora bien, dicha afirmación presupone como su *condición de posibilidad existencial* la afirmación del ser y del sentido finito que encontramos, puesto que el infinito anhelado no es sino una infinita potenciación del ser y el sentido experimentados. El deseo y la afirmación de un Bien y una Belleza absolutos no surgen de la nada, sino de la experiencia del bien y de la belleza finita y de su sentido intrínseco, aunque transitorio. Quien aspira a una belleza ideal y desespera por no poder encontrarla, lo hace no sólo porque advierte que la belleza real se corrompe, sino porque *ama* esa belleza pasajera y, por ello mismo, experimenta el dolor de su corrupción. En conclusión, la desesperación presupone, como su condición existencial, la apasionada afirmación del sentido de esa misma existencia y del ser. Presupone el amor a la vida, pues a quien en nada le va vivir, poco y nada le diría eso de desesperar por la eternidad. Desesperación y amor a la vida son experiencias constitutivas de la existencia humana. Una se presupone a la otra y ninguna es tan fuerte como para acallar definitivamente a su contraria. Su relación es analéctica: ambas experiencias contrapuestas conducen a la *posibilidad* de un tercero -la fe- que está por arriba de ellas, en cuanto es

aquello ante lo que nos colocan y en lo que ellas, de un modo u otro, afirmándola o negándola, se resuelven. Pero no es dialéctica, si por dialéctica se entiende una disolución de una en otra para conducir *necesariamente* a un tercero que ya las contenía por anticipado. Eso lo sabe todo hombre que arroje una mirada seria a las situaciones límite de su propia existencia y entonces reconozca que *tanto* en los momentos de más negra desesperación *cuanto* en los de más luminosa alegría se vio instado a tomar una decisión *libre* respecto de Dios. Ellas son las dos alas que nos elevan a la fe. Pero emprender el vuelo no es una decisión de las alas.

## 2. El salto

Puesto por obra de la desesperación y del amor a la vida ante la necesidad de tomar una decisión respecto a lo absoluto que ansía y del sentido último de su propia vida fáctica y del mundo en que esa vida se despliega, el hombre no encuentra ninguna razón definitiva que le permita simplemente dar un paso en lo seguro y afirmar (o negar) con fundamentos incommovibles al objeto de su fe. Se abre una grieta, una discontinuidad, una falla y es menester *saltar*. Que la fe sea un salto significa, entonces, concretamente que es una *decisión personal* a la que ninguna experiencia histórica, ningún fundamento empírico ni ningún argumento *necesariamente* conducen. Ciertamente no puede hacerlo una experiencia histórica, la resurrección de Cristo, la aparición de Yavé a Moisés en el Monte Horeb ni ninguna otra, porque, como había observado Lessing y Kierkegaard subrayó, las verdades históricas contingentes y relativas no pueden nunca ser la demostración de las verdades absolutas. La fe exige ser fe en un absoluto de sentido, en lo imperecedero, eterno e incorruptible; y los hechos históricos son contingentes, en el doble sentido de que, por muy probables que ellos sean, nunca es del todo seguro que hayan ocurrido, y en el otro y más fundamental de que pudieron no haber ocurrido, de que alguna vez no ocurrieron y que hoy día no ocurren, mientras que lo Absoluto hacia lo que tiende la fe, si es, entonces ha sido y será siempre y no puede no ser. Tratar de aproximarse a lo Absoluto, que es infinito y eterno, a través de un *factum* histórico, que es temporal y finito, implica una *metabasis eis allo genus* y, por lo tanto, la falacia de darle validez infinita a un hecho finito. Tampoco –lo ha

observado Kant— la realidad efectiva de Dios puede ser probada a través de argumentos puramente especulativos sin sustento empírico alguno. Además, si Dios pudiera ser objeto de prueba —si Dios pudiera ser un concepto objetivo—, la fe no sería necesaria, pero Dios tampoco sería Dios, puesto que un Dios que puede ser probado por el hombre no es más que una especulación finita de un ser finito.

En esencia el hecho de que la fe sea un salto se debe a la peculiar correlación que se da entre el sujeto que cree y el “objeto” de la fe. Ni el modo en que el sujeto se dirige a su objeto ni el modo en que el objeto le sale al encuentro al sujeto conduce a una afirmación necesaria de aquél por parte de éste. En efecto, desde el punto de vista del correlato subjetivo o noético cabe insistir en que ninguna de las experiencias fundamentales que acabamos de describir obliga necesariamente a tener fe. Ellas nos conducen al punto desde el cual el salto es posible. Precisamente Kierkegaard en sus análisis de la existencia humana y de las experiencias límites de la desesperación y la alegría ha mostrado esto mejor que nadie. Pero, como admite el propio Welte, “él se ha cuidado muy bien de deducir la fe misma como un resultado [de tales experiencias A. G-M.]” (Welte, 2007: 22). Tanto para uno como para el otro “la fe sigue siendo un salto” (Welte, 2007: 22). Es cierto que la posibilidad de optar por la fe está siempre presente, que nos la abre una y otra vez la dinámica misma de nuestra existencia, pero también es verdad que siempre se halla amenazada por el temor a la muerte, el ansia de certeza y el desconsuelo de la finitud. Ellos nunca son desplazados del todo y, como afirma Welte, “los hombres se entregarían a ilusiones si creyeran tal cosa” (Welte, 2006b: 156). La fe no es ni puede ser, entonces, un tránsito seguro y tranquilo; antes bien, es confianza siempre en peligro. La posibilidad del desesperado ajeteo o del embotamiento resignado en lo finito y la consecuente del nihilismo continúan siendo cercanas al hombre y convierten su decisión por la fe en un salto que ha de renovarse a cada día, a cada hora y a cada instante.

Pero el carácter de salto de la fe no sólo proviene del hecho de que, desde el lado del sujeto, nada lo fuerza a afirmarla, sino también y esencialmente, desde el lado del objeto o correlato noemático, por el modo mismo de “darse” aquello en lo que la fe cree. El Absoluto o Infinito que las religiones llaman Dios calla. Dios no aparece clara y distintamente: no se deja *probar* de modo alguno.

Sigue siendo un misterio, un enigma, una pura pregunta. En consecuencia, al hombre no le queda sino el arriesgado lanzarse hacia la confianza en lo Absoluto que tanto necesita y que, sin embargo, pareciera estar ausente. Ese lanzarse, esa entrega confiada a una voz que permanece en silencio y se refugia en el misterio es el incierto salto de la fe. También en lo que a este correlato respecta ha sido Kierkegaard quien ha notado que la comunicación indirecta, a saber, el hecho de que Dios no aparezca o, en el cristianismo, aparezca como un escándalo, esto es, a través del episodio histórico contradictorio del Dios-hombre, significa que Dios se presenta precisamente bajo el modo de un misterio o enigma. Para aclarar el *sentido* de este enigma, Kierkegaard hace una analogía entre la manera de no aparición o aparición escandalosa de la divinidad y un amante que se presenta ante su amada sin confesar o incluso negando escandalosamente su amor, de modo tal que, para ésta, el amor del amante resulte un enigma “¿Más qué es un enigma? Un enigma es una cuestión; y ¿qué es lo que pregunta esta cuestión? Pregunta si ella le cree a él” (Kierkegaard, 2009: 151). La analogía, como es transparente, refiere el menester de que Dios, tanto para preservar su carácter Absoluto, esto es, su ser cualitativamente distinto de cualquier hombre o representación humana, cuanto para asegurarse de que la decisión por él sea auténtica y libre y no el fruto de una imposición objetiva, no puede sino presentarse como una ausencia o escándalo, como un enigma o cuestión. Escribe el filósofo danés: “El Dios-hombre ha de exigir la fe y ha de negar la comunicación directa para exigir la fe” (Kierkegaard, 2009: 152). De allí que este modo enigmático de aparecer no apareciendo o apareciendo escandalosamente es, a la vez, la condición de posibilidad de que la afirmación humana de la divinidad sea una afirmación libre y, por otro lado, aquello que le otorga a esta afirmación de la fe su intrínseco carácter de salto. Ahora bien, ello no significa que por ser un salto la fe sea una mera insensatez y una completa locura, sino que ella tiene su propia legitimidad y su propia “verdad”. Welte ha refrendado esta legitimidad y Kierkegaard-Climacus ha elucidado en el *Postscriptum* la índole propia de la verdad del salto.

Ciertamente la decisión por la fe es un salto y no hay ninguna verificación empírica ni demostración definitiva de sus fundamentos, pero la fe tiene, sin embargo, su propia legitimidad, que no puede reducirse a ni parangonarse con

la legitimidad de lo fáctico y finito, porque aquello a lo que se refiere la fe no es ni fáctico ni finito. Welte señala dos *ocasiones* (no pruebas) fundamentales que nos invitan (no fuerzan) al salto. En primer lugar en la seriedad del encuentro con la muerte y con la falta o culpa (*Schuld*) al hombre se le anuncia un Suprapoder (*Übermacht*) que ha todo pone límites y que no es contenido por límite alguno, que determina toda empiria y del que ninguna experiencia puede dar cuenta. En tales encuentros el hombre descubre una suerte de Poder infinito, a cuyas manos está entregado y en quien no le queda sino confiarse. (Welte, 2006a: 80)<sup>9</sup> En segundo lugar, el amor a la vida incluye una suerte de presuposición de sentido anterior a toda toma de posición respecto de la cuestión; una suerte de fe primordial en el sentido último de la existencia y en el orden y armonía del mundo, que le viene dada al sujeto con la existencia misma y de la que disfruta en plenitud en los momentos de la niñez. A mi modo de ver estas dos señales u ocasiones que justifican la legitimidad del salto en la fe se concentran en una tercera: el padecimiento prevoluntario por parte del sujeto del Deseo de Absoluto, el anhelo constantemente vivo de un sentido pleno y consumado. Un padecimiento del que da testimonio positivamente el *conatus* existencial propio del amor a la vida; el cual nos encamina una y otra vez hacia la idealidad; y, negativamente, la desesperación que no tolera la finitud. Este carácter de pasividad más pasiva que cualquier padecimiento, esta *pre-originariedad ínsita* en la subjetividad con anterioridad a y como condición de todo comienzo u origen del hombre consigo mismo, como si el Deseo de Absoluto hubiera sido puesto en el sujeto inmemorialmente, es aquello que, por excelencia, nos permite pensar que es legítimo confiar en lo Absoluto, y que lo Absoluto, antes que una proyección del sujeto, es aquello desde lo cual y hacia lo cual el sujeto se proyecta. Es precisamente este Deseo de o tensión hacia lo Absoluto el que nos mueve a rechazar la muerte, a no admitir plácidamente la nada, a no poder resignarnos a una sempiternidad de tinieblas, negrura y silencio, y, en lugar de todo ello, existir con la convicción confiada de que, al fin y al cabo, nuestra existencia y el mundo tienen verdaderamente sentido.

¿Pero son estas señales, estas ocasiones, estas invitaciones, efectivamente verdaderas o, por el contrario, pura especulación? Son ciertamente verdaderas. Kierkegaard ha elucidado la índole de esta verdad como verdad de la interioridad o *verdad subjetiva*. Las verdades religiosas, como la de la

afirmación de la fe, son subjetivas, es decir, no determinan qué es un objeto, sino cómo es un sujeto en función de su relación con ese objeto, esto es, determinan la relación efectiva de un sujeto con su propia y entera existencia. En tanto tal son verdades esenciales o, como diría Heidegger, ontológicas y no meramente ónticas, puesto que la existencia es el ámbito dentro del cual todo ente puede manifestarse y, consecuentemente, donde puede tener lugar cualquier otra verdad. Cuando la cuestión de la verdad se plantea objetivamente, como si ella fuera una representación con la cual el sujeto se relaciona, aquello sobre lo que se reflexiona no es la relación que el sujeto mantiene con la verdad –que, para él, puede no significar nada ni irle en lo más mínimo– sino el hecho de que aquello que se representa sea verdaderamente así. En este caso puede decirse que, aunque el objeto sea verdaderamente conocido, el sujeto *no está* en la verdad, porque en nada le va ni en nada modifica su existencia el hecho de que el objeto sea efectivamente así. Por el contrario: “Cuando la cuestión sobre la verdad se plantea subjetivamente, la relación del individuo es reflexionada subjetivamente. Si tan sólo el cómo de esta relación está en la verdad, el individuo está en la verdad, incluso si de esta manera tuviera que relacionarse con la falsedad” (Kierkegaard, 2008a: 201). Aplicado al caso de la fe esto concretamente significa que, aunque el objeto afirmado no sea comprobable objetivamente, el creyente *está* en la verdad, pues el *cómo* de su relación con el objeto de la fe es aquello que determina el *significado* de su existencia. Y dado que es este significado el que le confiere significatividad o no a las verdades de conocimiento, la verdad subjetiva, la verdad de la interioridad, es más esencial que cualquier verdad objetiva alcanzada. Esta característica reflexiva propia de toda verdad subjetiva se acentúa aún más en el caso de la fe, puesto que Dios o lo Absoluto se testimonia, como vimos, en la interioridad del sujeto –en la voz de la desesperación, en su confianza originaria en la vida–, por lo tanto la verdad de la fe depende del cómo de la relación del sujeto con su propia interioridad, antes que de la determinación objetiva de una supuesta idea de Dios. Kierkegaard lo afirma expresamente: “El existente que elige el camino objetivo se sumerge ahora en una deliberación aproximativa cuyo propósito es llegar a Dios objetivamente, lo cual no podrá nunca lograrse en toda la eternidad, porque Dios es un sujeto que, en cuanto tal, solamente existe interiormente

para la subjetividad” (Kierkegaard, 2008a: 202). El existente que elige el camino objetivo y llega a la (aunque fuere aproximativa) verdad de la idea de Dios, no tiene ninguna relación *verdadera* con Dios, porque no se relaciona de ninguna manera con su idea de Dios. Quien, en cambio, con infinita preocupación, afirma a Dios afirmando su infinita pasión de la necesidad de Dios, ése, aunque no tenga conocimiento del Dios que afirma, tiene *verdaderamente* una relación con Dios. A tal relación es a lo que llamamos *fe*. La índole propia de la verdad de la fe es expuesta prístinamente por Kierkegaard en estos términos: “*Una incertidumbre objetiva, apropiada firmemente en virtud de la más apasionada interioridad, es la verdad, la más alta verdad que hay para un sujeto existente*” (Kierkegaard, 2008a: 206; curs. del autor). Desde el punto de vista objetivo bien puede ocurrir que el existente se mantenga en la incertidumbre y que esta incertidumbre tense la infinita *pasión* de la interioridad, que necesita de la fe para que la existencia tenga sentido. Cuando ello ocurre y el existente, sin embargo, elige con todas las fuerzas de su ánimo la incertidumbre objetiva y existe de acuerdo con esta decisión, es esta decisión en medio de la incertidumbre la que funda la verdad misma del sujeto en cuanto existente. Entonces él ha efectuado un salto verdadero. Un salto en la fe. El mismo fenómeno puede explicarse en estos términos: observo dentro de mí y también en la magnificencia del cielo numerosos indicios en favor de la fe. Sin embargo no puedo negar ni en mí ni en el conjunto del universo la inquietante, la perturbadora amenaza de la nada. La suma total de estos diferentes motivos es una incertidumbre objetiva. Pero la interioridad se sobrepone a esta objetiva incertidumbre con toda la pasión de lo Absoluto que la consume y sobre ella afirma una verdad que le resulta más esencial y sería que cualquier verdad objetiva e indiferente: “la verdad que se relaciona esencialmente con el sujeto existente, en cuanto le concierne esencialmente a aquello que significa existir” (Kierkegaard, 2008a: 207). Entonces ella cumple el salto y el salto es verdadero.

Esta noción kierkegaardiana de verdad esencial como relación reflexiva del sujeto con su interioridades, la índole propia de la verdad fe, es también la que presupone la propia comprensión weltiana del fenómeno. Por ello puede escribir el filósofo de Meßkirch: “La verdad (...) debe ser agarrada y empuñada por mí como mi verdad en un proceso a través del cual yo me unifico con ella

(...). Así ella llega a ser efectivamente mi verdad. (...). Yo mismo llego a ser de este modo la *base*, el fundamento sustentante y en tanto tal el *portador* de la verdad” (Welte, 2006c: 75).

Por ser la decisión por la fe la decisión por una verdad asentada en la interioridad, y cuya índole resulta de la oposición entre la infinita pasión de esa interioridad y la incertidumbre objetiva, es ciertamente una decisión riesgosa. “Sin riesgo, no hay fe” (Kierkegaard, 2008a: 2006). Pero no es un riesgo caprichoso, sino uno que vale la pena correrse, pues está justificado en la naturaleza misma de aquello –el Absoluto o Dios– a lo que la fe se refiere y en el modo de referencia propio de la fe. Si tengo el poder de aprehender objetivamente a Dios, esto quiere decir tanto que ya no tengo fe, cuanto que lo aprehendido no es el Absoluto que llamamos Dios. Pero como, para ser sinceros, me resulta imposible conocer a Dios, entonces es preciso que la relación con él sea la de la fe e implique incerteza objetiva y riesgo. Se trata, pues, en el salto, de una actitud que ciertamente es paradójica, porque la verdad de la subjetividad es una incertidumbre objetiva y, sin embargo, *existencialmente* es más verdadera que cualquier certeza objetiva. Pero, insisto, la paradoja no es expresión de la irracionalidad del salto, sino que responde a la naturaleza misma de los correlatos que se relacionan a través suyo en la fe.<sup>10</sup> Por ello mismo es posible concluir que el salto, a pesar de implicar una paradoja, no sólo es legítimo y encuentra ocasiones que le hacen posible saltar, sino que, asumiendo el riesgo del caso, salta hacia la verdad más esencial que pueda alcanzar un sujeto existente –la verdad sobre el sentido de la existencia en su conjunto–, sin por ello caer en la irracionalidad.

### 3. La fe

El existente, movido por la relación conjunta y analéctica de desesperación y amor a la vida, decide saltar. Él ahora ha alcanzado la fe. ¿Pero qué es la fe? Ciertamente no se trata ni puede tratarse aquí de realizar un análisis teológico del contenido material de las manifestaciones fenoménicas positivas de una fe cualquiera, sino de determinar, desde un punto de vista fenomenológico no confesional, las características formales *esenciales* de toda fe genuina, en la medida en que éstas resultan no de una revelación histórica, sino tanto de las

precondiciones que mueven a saltar cuanto de la índole propia del salto. Al respectotanto el análisis de Welte como el de Kierkegaard me conducen a afirmar cuatro característicasdiferentes (que no pretenden ser exhaustivas, pero sí esenciales). La es afirmativa, indeterminada, incierta e histórica.

Como lo ha visto Welte la fe es afirmativa en un doble sentido. En primer lugar la fe genuina, esto es, la que no resulta de la obsesión irracional del hombre por una representación suya, sino que emerge de las necesidades de su propia constitución y de la pasión de lo infinito que a él, en cuanto espíritu, lo *afecta*, implica un *sí a la facticidad* y la finitud. El hombre de fe, que confía en que todo, de algún modo que se le escapa, tiene sentido, acepta sus faltas, sus culpas, la fragilidad de sus realizaciones, lo limitado de sus posibilidades y, al fin y al cabo, acepta también su muerte, en la que se resumen todas sus impotencias y todos sus miedos. “En todo esto me acepto como soy fácticamente: finito” (Welte, 2006a: 77). Y precisamente porque cree que su finitud, como todo, tiene sentido, el hombre de verdadera fe goza de la finitud. Cada instante no es un doloroso peldaño en el camino a la eternidad, sino que vale por sí mismo y por sí mismo ha de disfrutarse. El desesperado también afirma lo finito, pero trata de encontrar en ello un sentido infinito, algo que colme sus ansias de plenitud. Y como, obviamente, no lo encuentra, su afirmación no puede sino desembocar en un “no”. El hombre de fe, en cambio, acepta la finitud en tanto tal, no pide de una mirada más que un poco de dulzura ni de una palabra exige más que un atisbo de comprensión. Y, cuando las encuentra, disfruta de la dulzura y agradece la comprensión. Sabe que cada latido de vida es un milagro y que es un verdadero portento que el polvo que hizo las estrellas haya hecho también aquella dulce mirada. Por eso disfruta del instante y arroja, tal cual lo quería Kierkegaard, la incertidumbre del mañana sobre los hombros de Dios. Su afirmación, así vivida, no puede sino desembocar en un sí rotundo a la facticidad. Por ello el hombre de fe kierkegaardiano, a pesar de lo que algunas interpretaciones unilaterales pudieran afirmar, se parece más al lirio y al pájaro, que disfrutan de la vida y, haciéndolo, adornan el universo, que a un fanático del desquicio y del absurdo, que se empeña sin un porqué en afearlo. Pero el hombre de fe *afirma, además, la infinitud*: un infinito de sentido y de significación para mi vida y para mi muerte y para la vida y la muerte de todas las cosas. Sobre ese infinito ignoto,

pero padecido como íntima y apasionada necesidad, deposita tanto el gozo finito cuanto la aceptación de la muerte. Por ello mismo la segunda afirmación incluye a la primera y, haciéndolo, libera al hombre para afrontar confiado su propia existencia y posibilidades. También el desesperado afirmaba a su modo la infinitud y la íntima necesidad de ella, pero, como no la encontraba en lo finito ni podía realizarla él mismo aquí y ahora, su sí desembocaba en un no definitivo, en la renuncia resignada, en el embotamiento de la rendición. El hombre de fe, por el contrario, sabe que no ha sido él quien creó el universo ni quien dictaminó que ese mismo universo lo hiciera nacer confiadamente en la vida y crecer deseando plenitud y armonía, por lo tanto se confía a ese origen inasible y sigue afirmando, a pesar de todas las decepciones, lo infinito. Y porque encuentra el resguardo y la promesa de este infinito anhelado en aquello originario que impera allende todo poder humano y toda humana decepción, su sí sigue navegando con firmeza en las marismas de la finitud y resiste los embates de la inevitable tempestad.

Ahora bien, la verdad de la fe y su consecuente doble afirmación surgen de una incertidumbre objetiva, por lo tanto, el correlato de la fe, en una última instancia, es indeterminado objetivamente y se mantiene como un misterio. La fe verdadera, aquella que no es fe en una representación finita del sujeto, sino que emerge de la *pasión* por lo infinito que ninguna finitud puede acallar, es una fe indeterminada, porque su correlato, que, por naturaleza, escapa a toda manifestación finita, permanece en el misterio. Nada ni nadie puede decir qué es Dios ni arrogarse la palabra de aquel que calla. En consecuencia la fe genuina se opone a todo fanatismo, a todo fundamentalismo y a toda pretensión de verdad objetiva y definitiva de los contenidos positivos de un dogma por sobre los de otro. Ciertamente lo Infinito y el Misterio, para no perderse en la abstracción, deben representarse de algún modo *por medio de* lo finito que tenemos a nuestro alcance. Igualmente para que la pasión por lo infinito no permanezca falta de toda expresión y encerrada en una subjetividad solipsista es necesario poder compartir con los otros en comunidad esa misma pasión, esto es, es menester comunicar una pasión subjetiva por medio de representaciones intersubjetivas. De allí la necesidad y la legitimidad de lo que Welte llama “esfera de mediación”: ritos, dogmas, cultos, religiones. Pero cuando la “esfera de mediación” se toma por un fin en sí mismo y se olvida que

no es lo Infinito, sino la expresión finita de nuestra necesidad de Infinito, entonces la fe se degrada en el desesperado querer asegurarse hoy lo que es incierto y en el absurdo pretender que es posible definir el Misterio. Por ello la idea de fe, concebida como confianza en el Misterio y no como conocimiento de lo incognoscible, cuando es genuina, no conduce al enfrentamiento y el odio, sino que comprende la verdad de cada subjetividad, porque su propia verdad es subjetiva, y afirma la tolerancia. Ella sabe que el silencio con el que Dios habla es parte de todos los lenguajes y, por tanto, que todos, de alguna manera, responden a Dios. Por ello la fe nunca es causa de guerra, sino fundamento de paz. Las guerras de religiones no son ni han sido guerras de fe. Son y han sido guerras de desesperación.

De esta segunda característica se dependen, como corolarios suyos, la tercera y la cuarta. Por ser el Misterio y la incertidumbre objetiva los correlatos de la fe, ésta nunca puede estar del todo segura. Si lo estuviera, como lo vio Kierkegaard, no sería fe, sino que se trataría del mero conocimiento de un ídolo. En la fe una verdad subjetiva se correlaciona con una incertidumbre objetiva, una necesidad interior con una posibilidad exterior y un clamor del alma con un silencio enigmático. La consecuencia lógica de estas oposiciones inconciliables es el *sufrimiento* interior que provocan la duda renaciente y la incerteza no acallada. Por ello puede afirmar Kierkegaard que “el actuar religioso está marcado por el sufrimiento” (Kierkegaard, 2008a: 435), pues en lo negativo del dolor se reconoce lo positivo de la búsqueda de lo Absoluto. Ahora bien, “cuando el individuo está seguro de su relación con Dios y sufre sólo en sentido externo, eso no es sufrimiento religioso” (Kierkegaard, 2008a: 456). Incluso puede sufrir hasta el martirio por aquello de lo que está seguro, pero de hecho no se trata aquí de sufrir por Dios ni de estar en relación con Él, sino de sufrir por las representaciones o dogmas propios en los que se cree y, de este modo, sufrir por sí mismo y estar dirigido únicamente a sí mismo. Por ello nadie tiene derecho a exigir para sí el título de “religioso” por ofrecerse al martirio, “pues esta clase de infortunio externo no implica que haya sufrimiento” (Kierkegaard, 2008a: 456). El sufrimiento del hombre de fe no es una circunstancia lamentable que infortunadamente le haya tocado afrontar, sino el signo interno de que la relación con Dios se mantiene viva y la búsqueda de lo Absoluto continúa, sin que se crea que ya se ha ganado y, consecuentemente,

relativizado la “felicidad eterna” *por medio de* ningún modo de vida temporal. Quien obtiene la seguridad de que se relaciona inmediatamente con Dios ya no sufre interiormente, sólo se relaciona de modo directo con la fortuna o el infortunio externos, y esto es ciertamente un signo, pero de que él se ha extraviado en lo finito y perdido el camino de la fe. El sufrimiento es, pues, esencial a la fe. Consiste en la conciencia lúcida de que ella se sostiene en un vilo tendido entre dos abismos: el de la resignación desesperada o el de la igualmente desesperada absolutización del ídolo. El hombre de fe sabe, por tanto, que siempre es posible caer a uno u otro lado del abismo, como lo es también levantarse. Sabe que la desesperación aguarda agazapada tras alguna de sus innúmeras máscaras y que no es imposible que en este mismo instante él esté luciendo alguna de ellas. Pero sabe también que puede arrancárselas y mirar confiado, a rostro descubierto, el azul profundo del cielo.

Si esto es así, entonces la fe no es una suerte de estado beatífico del que se disfruta de una vez y para siempre, sino que debe reconquistarse a cada instante, luchando a brazo partido contra la angustia y la latente amenaza de diluir el Misterio en las representaciones de la mediación. Esa reconquista constante, que requiere la persistente búsqueda de figuras más genuinas, es precisamente lo que mantiene viva a la fe y le da su carácter *histórico*, a saber, el hecho de que ella no sea atemporal ni esté contenida en un cuerpo de proposiciones eternamente válidas, sino que, por el contrario, en tanto la búsqueda y no la (imposible) posesión de lo Infinito, pueda y tenga que expresarse a lo largo de la vida individual y de la vida de los pueblos, como de hecho lo hace, a través de las más variadas figuras históricas. Desde esta perspectiva la historia de las religiones y de su disparidad, antes que como una multiplicidad caprichosa de dogmas infundados o que como la evolución historicista hacia una religión definitiva que contendría las verdades parciales de todas las demás, bien podría ser entendida como las *di-versas* formas finitas en que los hombres una y otra vez han saltado hacia el Misterio, intentando responder, así, a los ecos en el alma de aquel Silencio que, *en verdad*, significa más que todas las palabras.

## Notas

1. En el célebre *Postscriptum* del autor pseudónimo Johannes Climacus Kierkegaard se refiere de modo expreso al problema, señalado originariamente por Lessing en el siglo XVIII, de la necesidad de concebir a la fe cristiana como un salto: "Lessing ha dicho que las verdades históricas contingentes nunca pueden ser demostración de las verdades eternas de la razón, y también que la transición en virtud de la cual uno construye una verdad eterna a partir de reportes históricos es un salto" (Kierkegaard, 2008b: 95). Esta escisión entre los hechos históricos que fundan al cristianismo y que, como tales, son contingentes, por un lado, y Dios como una verdad eterna, por otro, le otorga a la fe cristiana su carácter paradójico desde el punto de vista racional. Esto concretamente significa que no puede haber una relación aproximativa entre dos ídoles de verdades radicalmente diferentes, las cuales estarían, por así decir, separadas por una suerte de "zanja infinitamente ancha". Por ello mismo, para Kierkegaard, "el salto en tanto que la decisión por excelencia se vuelve decisivo para lo cristiano y para toda categoría dogmática" (Kierkegaard, 2008b: 106). Bernhard Welte nos ha ofrecido una interpretación positiva de la paradoja kierkegaardiana en su ensayo "Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben" en el que se aleja tanto de un rechazo radical del carácter paradójico de la fe cuanto de una adhesión a la tesis tradicional que condena a Kierkegaard a la condición de pensador de la irracionalidad y al salto a una actitud irreflexiva (*Leichtsinnigkeit*). (Welte, 2006b: 272-286; esp. 276-277). Aquí no se trata de reconstruir la argumentación de Welte, sino de determinar, en qué medida la fe, a pesar de ser un salto y sin dejar de serlo, no es, sin embargo, un salto irreflexivo y caprichoso, sino legítimo y justificado.
2. Este trabajo exegético-filológico ya se ha hecho recientemente y, a mi juicio, de un modo excelente, incluso con amplia utilización de los manuscritos de las *Vorlesungen* de Welte dedicadas a Kierkegaard, por lo que no creo necesario reiterarlo. Me refiero a la documentada tesis doctoral de D. Nebel (2012). Para el análisis de la influencia de Kierkegaard en la comprensión weltiana de la noción de "salto en la fe" (Nebel, 2012: 93-125).
3. Analéctica se contrapone aquí a dialéctica. La dialéctica hegeliana, como es sabido, implica una relación entre opuestos que son subsumidos y desaparecen como tales por obra del método lógico (*lektikós*) que los articula como meros momentos a través de los cuales (*dia*) se constituye la totalidad sintética que los contiene y les otorga su sentido propio. Para el método analéctico los opuestos se sitúan uno frente a otro en un nivel más alto (*aná*) que cualquier logos que intente sintetizarlos en una totalidad abstracta. El método dialéctico es el autodespliegue de la totalidad desde sí misma; el analéctico es el pasaje a una realidad nueva y más alta a partir de la relación entre dos elementos distintos entre sí, que no se confunden en una totalidad sintética abstracta, y que tampoco son suprimidos en su especificidad y en su carácter concreto por la realidad a la que dan origen.
4. No me es posible realizar aquí un análisis pormenorizado de la noción kierkegaardiana de desesperación. Para ello remito al lector interesado al siguiente trabajo mío: "No desesperarás en vano. La significación ontológica, religiosa y estética de la desesperación en el pensamiento de S. Kierkegaard" (Garrido Maturano, 2015: 173-204).
5. "La reconstrucción kierkegaardiana de la desesperación como desesperación en el 'no querer ser sí mismo' y desesperación en el incondicionado 'querer ser sí mismo' es asumida por Welte en *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*" (Nebel, 2012: 95).

6. Aquí se utiliza el término espíritu en preciso sentido kierkegaardiano, a saber, como el hecho de que el hombre esencialmente es una relación que, a través de su relación con lo otro, se relaciona a sí mismo. Por lo tanto el hombre debe constantemente elegirse a sí mismo en la relación con lo otro. Ahora bien, lo determinante de la idea kierkegaardiana de espíritu es, como es sabido, el hecho de que el hombre padece su propia condición espiritual, que ha sido puesto como espíritu y que, por tanto, relacionándose a sí mismo, esto es, afirmando o negando su ser-espíritu, el hombre se relaciona con aquel poder indecible que lo puso como espíritu. (Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 2008b: 33-34).

7. Welte reconoce explícitamente esta dependencia: “Y además Kierkegaard, ante todo en sus escritos pseudónimos, ha analizado el existir del existente particular de modo tan penetrante que el hombre existente a través de la angustia y la desesperación es conducido a sus más extremos y por lo general ocultos límites, desde los cuales él a través de sí mismo no puede proseguir. Este es el punto en el cual el salto en la fe es posible” (Welte, 2007: 22).

8. Arne Grøn nota que el análisis kierkegaardiano de la desesperación y de sus modos esenciales, el desesperado querer ser sí mismo y el desesperado no querer serlo, ofrece, además, un argumento indirecto en favor de la existencia de aquel Poder que puso al hombre como el espíritu que desea lo infinito y que, en última instancia, es el objeto de la fe. “El argumento parte de la circunstancia de que hay dos formas de desesperación auténtica, precisamente se desespera por no querer ser sí mismo y se desespera por querer ser sí mismo. Si el hombre se hubiera puesto a sí mismo, es decir, si pudiera disponer de sí mismo, sólo se podría hablar de una forma de la desesperación, del desesperado no querer ser sí mismo, del querer librarse de sí mismo, pero no podría hablarse de que se desespera por querer ser sí mismo. (...). La desesperación [por querer ser sí mismo] sin embargo muestra que se es ya algo determinado y con ello algo otro que aquello que se quisiera ser” (Grøn, 1999: 168). El argumento, en última instancia, refrenda la idea weltiana de que la decisión por la fe, a la que la desesperación nos invita, no es un absurdo insensato, sino que halla en la subjetividad misma del hombre motivos para ser aceptada.

9 Para un desarrollo más detallado de la interpretación weltiana del significado de la muerte cf. el ensayo “Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod” (Welte, 2006a: 155-180).

10. Por ello mismo puede reafirmarse el modo en que no sin razón D. Nebel lee la interpretación weltiana del filósofo danés. “Él [B. Welte] pone en evidencia que según Kierkegaard existe una continuidad entre la razón y el salto (en la fe) y que Kierkegaard parte de un principio sustentante más alto que le posibilita al entendimiento desistir consciente y voluntariamente” (Nebel, 2012: 117).

## Referencias

Garrido Maturano, A. (2015), "No desesperarás en vano. La significación ontológica, religiosa y estética de la desesperación en el pensamiento de S. Kierkegaard", en: J. C. Scannone, R. Walton y J. P. Esperón (editores), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Biblos, Buenos Aires, pp. 173-204.

- Grøn, A. (1999), *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, trad.(alemana) de U. Lincoln, Stuttgart, Klett-Cotta
- Heidegger, M. (1995), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA Band 63, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 21995
- Kierkegaard, S. (2007), *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta
- Kierkegaard, S. (2008a), *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. N. Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana
- Kierkegaard, S. (2008b), *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta
- Kierkegaard, S. (2009), *Ejercitación del Cristianismo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta
- Kierkegaard, S. (2010), "Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre", en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5: Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. D. González, Madrid, Trotta
- Nebel, D. (2012), *Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač.
- Welte, B. (2006a), "Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit", en: *Gesammelte Schriften I/3. Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien, Herder
- Welte, B. (2006b), "Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben", en: *Gesammelte Schriften IV/1. Hermeneutik des Christlichen*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2006
- Welte, B. (2006c). "Wahrheit und Geschichtlichkeit", en: (idem), *Gesammelte Schriften I/2. Mensch und Geschichte*, Herder, Freiburg/Basel/Wien
- Welte, B. (2007), "Was ist Glauben", en: B. Welte, *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien, Herder

