

Artículo Suelto

PASIVIDAD Y TRANSITIVIDAD DEL PODER.

Análisis hermenéutico de la concepción del poder en el pensamiento de Bernhard Welte

Ángel Garrido Maturano

Presupuestos metodológicos

Bernhard Welte ha sido, tal vez, uno de los filósofos de la religión más importantes que nos ha dado el siglo XX. La poca frecuente conjunción de sencillez estilística y profundidad conceptual que caracterizó a su pluma se vio reflejada no sólo en el tratamiento original de cuestiones vinculadas con la filosofía de la religión y la teología, sino también en el de temas centrales de la antropología filosófica, la metafísica, la filosofía de la educación y la cultura, etc. A su sólido conocimiento de la filosofía medieval, a la que se dedicó intensamente durante sus estudios de teología, le añadió su interés por los planteos de la filosofía fenomenológica y existencial del siglo XX, y muy especialmente por el pensamiento de Martin Heidegger. Su relectura de la tradición a partir de estos nuevos planteamientos filosóficos lo llevaron a desplegar una propia concepción fundamental tanto del ser de la realidad misma cuanto de la razón que intenta asirla. Se trata de una concepción que, a diferencia del cientificismo estrecho de la modernidad, que reducía la razón a la aplicación de las leyes lógicas a los conocimientos provistos por la ciencia natural y el ser de la realidad a lo empíricamente verificable, se abre al misterio que implica el hecho mismo de que haya ser, de que el ser se dé y a la posibilidad de la fe como relación privilegiada con el misterio. Esta concepción weltiana del ser y del pensamiento

tiene como punto de partida el presupuesto fundamental de la fenomenología, en la cual el propio Welte puede, sin dudas, ser inscripto, a saber: “el descubrimiento del hecho –si se quiere banal- de que el acto fundamental del pensamiento consiste en la relación” (Casper, 2009: 25). Es decir, el esfuerzo racional del ser humano de abrir la realidad efectiva al conocimiento no es un acto de determinación del ser en sí del objeto por un sujeto en sí mismo representativo, sino que tal acto es ya siempre un acto de relación, previa a y supuesta por toda objetividad y subjetividad posible.

En efecto, según Welte (Welte, 2008: 99-112), si queremos distinguir dos modalidades fundamentales del pensamiento filosófico, entonces nada mejor que retrotraernos a la tabla aristotélica de las categorías. En esta tabla, como es sabido, el primer lugar lo ocupa la categoría de ousía, posteriormente denominada sustancia, y el décimo y último la de relación. De hecho en el contexto del pensamiento de Aristóteles la ousía es la categoría fundamental de la que se vale el pensar. Ella es comprendida como “cosa en sí”, es decir, como aquello que está ahí delante de nosotros, pero que lo está en y por sí mismo, haciendo que el ente se presente como tal ente. A esta “cosa” o “entidad en sí” están referidos todos los predicados proposicionales adjudicados al ente del caso, pero la ousía misma no está referida a nada otro. Este modelo de pensar sustancialista prevaleció a lo largo de la historia de la filosofía. Sin embargo, hay otro modo fundamental del pensamiento filosófico que fue abierto en esencia por la fenomenología de E. Husserl. Se trata, precisamente, de aquel que privilegia la relación. Con una profundidad incomparable Husserl ahondó en el estudio de la relación en la que se encuentran el pensar y lo pensado, el percibir y lo percibido, el vivenciar y las vivencias; y caracterizó terminológicamente esta relación como la correlación fundamental entre nóesis y nóema. Si anteriormente todas las relaciones estaban referidas a la sustancia en sus diversas formas, ahora todas las sustancias y todas las restantes formas del pensar, incluyendo la relación en su sentido categorial, se comprenden a partir de la correlación fundamental entre la donación noética de sentido operada por la conciencia intencional sobre el material hylético y los nóemas constituidos por esa donación. De este modo la aparente inversión del orden categorial aristotélico es en realidad una reversión a un plano más profundo: aquel en que los propios objetos se constituyen en función de una correlación intencional. Esta idea del ser como correlación encuentra una nueva y más radical expresión

en Heidegger. En Ser y tiempo el ser del ente sólo se da en la comprensión del ser propia de un Dasein, pero la comprensión del ser sólo es posible a partir del trasfondo de la relación con un mundo en que el ser se da a comprender al ente que es ahí en el mundo. Así el concepto mismo de Dasein es un concepto correlativo: el existente en tanto comprensor del ser es el Da o ahí en el que el ser se manifiesta. Esta tendencia a comprender el ser como correlación se agudiza aún más en el así llamado segundo Heidegger, para el cual el pensar (Denken) deviene agradecer (Danken), en la medida en que el pensamiento sólo puede proyectar el ser en el todo del ente en correspondencia con el modo en que el ser se le yecta o dona al Dasein en ese mismo todo del ente.

Sólo sobre la base metodológica constituida por este otro modo fundamental de concebir la filosofía del que se nutre el conjunto del pensamiento de Welte, a saber, el de la correlación entre una donación originaria del ser y el modo del pensamiento que intenta asirla, se vuelve accesible el sentido de la reflexión weltiana acerca del tema que aquí nos ocupará, a saber, el del poder. Y ello porque Welte se plantea la pregunta por el fenómeno no desde la perspectiva jurídica propia de la filosofía del derecho, sino desde una indagación ontológico-originaria. No se trata ahora, entonces, de ocuparse de la cuestión (por cierto importantísima, pero desde el punto de vista ontológico derivada) de regular el uso del poder, sino de abordar la cuestión de la esencia y el sentido del poder mismo desde el factum originario de la donación por la cual el hombre encuentra o padece en sí mismo que le ha sido destinada la posibilidad del poder. Sólo desde esta perspectiva, para la cual el ejercicio del poder no es el punto de partida de una reflexión sobre el fenómeno, sino la respuesta correlativa a una donación esencial padecida por el existente, es comprensible el análisis weltiano del poder y sus relaciones con el derecho. Este artículo adoptará como propia la perspectiva fenomenológico-correlacional fundamental aquí bosquejada y se encargará de explicitar, a partir de ella, la concepción que el "otro" filósofo de Messkirch tiene de la esencia del poder y su relación con el derecho como principio de legitimación de su uso. La explicitación estará puesta al servicio de dos objetivos. En primer lugar, mostrar cómo el vínculo originario del poder con el derecho, sin el cual el ejercicio mismo del poder se vuelve inconcebible, es testimoniado por la experiencia pasiva de la idea del derecho. En segundo, elucidar en qué medida el poder se legitima ontológicamente, esto es, consuma

su sentido, en cuanto su ejercicio transfiere de modo transitivo su propio origen y se convierte, así, en donación de ser.

1. La esencia del poder

1.1 Ser y poder

A pesar de la profundidad con que Welte comprendió el fenómeno del poder, no ha sido éste uno de los temas recurrentes de su obra. Hasta donde mi conocimiento alcanza, él se ocupó de la cuestión ante todo en una conferencia pronunciada por primera vez en Königswinter en octubre de 1959 ante la "Vereinigung für die Wissenschaft von der Politik" y reiterada luego ante la "Freiburger Gesellschaft für Politik". En ese texto, en el que se concentrarán nuestras reflexiones, precisa Welte la noción ontológica de poder en el siguiente y, por cierto, fundamental pasaje: "Poder es en el sentido más abarcador y a la vez más fundamental la capacidad de ser. (...). Ser (en el sentido de existencia de un ente) y poder son determinaciones inseparables. Debíamos incluso decir que ser (en el sentido indicado) es poder. Poder es un rasgo fundamental que pertenece al ser del ente precisamente como tal ser. El poder es en esencia de naturaleza ontológica." (Welte, 2006: 191).

Considerado desde el punto de vista ontológico el poder no es una propiedad que se le agregaría de modo accidental o externo al ser del ente, sino que reside en el ser del ente mismo como tal y es uno con este ser. ¿En qué medida es el ser del ente el ser de un poder? El ser del ente es el ser del poder en la medida en que el poder es lo que le concede al ente precisamente la capacidad de ser el ser que él es. En estaco-pertenencia de ser y poder reside el aspecto ontológico fundamental del poder.

Ahora bien, si nosotros atendemos a este hecho de que el poder en su misma raíz es uno con el ser del ente y que constituye aquel rasgo esencial que precisamente hace ser al ser del ente el ser que él es, podemos comprender mejor la naturaleza múltiple del poder. Tan múltiple como los distintos modos en que el ente es. Así, en el contexto de nuestra experiencia del mundo, el poder nos sale al encuentro, por un lado, en el ámbito de la naturaleza, y, por otro, en el de la vida humana. La naturaleza está repleta de manifestaciones de poder: el ímpetu de la lava bajando por la ladera y la virulencia inmisericorde del vendaval nos conmueven. Pero ni el viento ni el volcán saben nada ni de aquel

ser que ellos en su ingente poder arrasan, ni de aquel otro que imponen. Los entes naturales son pero no desarrollan ninguna relación ni con su ser ni con los otros entes en relación con los cuales son y, por tanto, tampoco con el poder, destructivo o benéfico, con el que nos salen al encuentro. Ellos no experimentan su propio poder, por lo que, en sentido estricto, podemos afirmar que los seres de la naturaleza no despliegan ellos por sí mismos poder alguno, sino que en ellos tan sólo se realiza el poder que son. El ser, por decir así, fluye a través suyo, sin que ellos mismos tengan nada que ver con ello. De allí que el poder en el ámbito de la naturaleza se manifieste bajo una figura impropia: se trata de un poder que no tiene poder sobre el propio poder. De los entes de la naturaleza difiere esencialmente la existencia humana¹. Sólo al hombre, por lo menos hasta donde hoy sabemos, le está dado el poder de hacer ser su ser. Él no sólo es, sino que, se relaciona con su propio ser, haciéndolo ser de un modo u otro, esto es, existiendo. Sólo al hombre le está confiada la capacidad de realizar por sí mismo su ser. Por ello el hombre es el único de los seres que conocemos que tiene poder respecto de su ser o, lo que es lo mismo, respecto de su propio poder. Sólo el hombre es libre respecto del propio poder. Es capaz de ser, pero también de no ser. Puede afirmar su ser o renunciar a él. Por cierto que también los animales tienen la posibilidad de no ser y padecen su fin cuando les ocurre. Pero ellos no pueden elegir su modo de ser ni renunciar a su ser. Respecto a esto no tienen decisión alguna, pues no está en su poder disponer de su poder y de su ser. Por ello mismo el poder aparece en el hombre en su figura más propia y consumada y por ello también, “si nosotros queremos estudiar la esencia del poder en su figura más propia y cualificada, entonces debemos detenernos en el hombre” (Welte, 2006: 194).

Ahora bien, si nos preguntamos en dónde realiza el hombre su poder comprendido como capacidad de ser, vemos que la única respuesta posible es: “en el mundo”, es decir, en aquel horizonte abierto y en principio ilimitado de todo aquello con lo cual el hombre puede llegar a relacionarse. Si el ser del hombre consiste en ser una relación que, relacionándose con todo aquello que le sale al encuentro en el horizonte del mundo, se relaciona consigo misma, y si, como vimos, el ser del hombre es uno con su poder, el poder del hombre es un poder en el mundo o “poder mundial” (Weltmacht), como lo denomina el propio Welte (Welte, 2006: 195). Sin embargo no todas las relaciones que el hombre mantiene con lo que le sale al encuentro dentro del horizonte

abierto del mundo son equiparables, sino que las relaciones interpersonales se destacan por sobre el conjunto de las relaciones con los otros entes del mundo. ¿Por qué? Porque el yo se determina como el yo humano que él es (y, por tanto, determina el poder que él es) en función del conjunto de relaciones que sostiene con cada tú que le sale al encuentro en el mundo. Dicho en otros términos, cuando el yo en el acontecimiento del encuentro interpersonal enfrenta a un tú, ese yo se comprende a sí mismo como yo en y a partir del modo en que se encuentra con el tú. Mientras que las cosas, cuyo ser, como vimos, es esencialmente diferente del ser del hombre, no me aluden o atingen en mi ser yo, los otros sí lo hacen, pues lo propio de mi ser se da como ser el yo que soy a partir de las relaciones que sostengo con cada tú con quien ya siempre soy en el mundo. Es el tú quien despierta mi posibilidad de ser yo, en tanto y en cuanto mi ser-posible es ya siempre una respuesta al modo en que me conciernen o aluden los otros con quien soy en el mundo². Por ello puede escribir Welte lo siguiente: “Sólo frente al tú yo soy el yo que soy. En el ámbito a-personal mi ser no está desarrollado ni en su propiedad ni en su plenitud. Allí no soy ni propia ni enteramente lo que yo soy” (Welte, 2006: 197). Dado que la relación del yo con el tú constituye un “nosotros”, y dado también que la relación yo-tú en tanto transitiva puede ampliarse siempre a todo otro en el horizonte del mundo, podemos decir que el ámbito por excelencia de desarrollo del poder respecto del mundo (Weltmacht) que el hombre se encuentra en el nosotros y, virtualmente, en el “todos nosotros”, en el conjunto de la comunidad humana universal. Podemos ahora, pues, comprender la determinación a la que llega Welte del modo en que propia y esencialmente se da el poder, a saber: “Ser y poder, en función de su propia esencia y fundamento ontológico, alcanzan dentro del existir del hombre en el mundo su cúspide como ser y poder del nosotros. Éste es propiamente el lugar decisivo en el que preferentemente el poder se muestra como aquello que él es” (Welte, 2006: 198).

Esta determinación esencial del fenómeno del poder advertida por Welte constituye el fundamento ontológico del factum evidente de que pueblos, naciones o grupos humanos, de la naturaleza que fueren, sólo puedan ser en la medida en que ellos sean poderosos en su respectivo mundo. En conclusión, desde un punto de vista ontológico fundamental, para Welte, el poder es intrínseco al hecho mismo de ser: es la capacidad de ser del ser, y alcanza su expresión más alta como poder ser en el mundo de un nosotros en proceso de constante universalización.

1.2 Poder y derecho

Pero al poder –al menos en su figura más propia y plena que, como vimos, se manifiesta en el orden de la existencia humana o, más específicamente, interhumana- no sólo le es esencial la capacidad de ser, sino que, de igual modo y con la misma originalidad ontológica, al poder le es esencial el derecho, precisamente el derecho de ser. Bien podríamos explicitar el término “capacidad” con el giro “efectividad del derecho”. Entonces podríamos decir –sin apartarnos de lo afirmado en el ítem precedente- que el poder es la efectividad del derecho de ser. Quién es, tiene la capacidad de ser, y quien tiene la capacidad de ser efectiviza lo que experimenta como el derecho a ser. Welte denomina derecho (Recht) precisamente “a este principio ideal constituyente del poder humano” (Welte, 2006: 198). ¿Por qué ideal? Aquí es necesario ante todo atender al plano en que desarrolla Welte la relación esencial entre poder y derecho. No se trata, por cierto, del plano ético-jurídico concreto. Aquí no interesa determinar si un hombre o un grupo humano tiene o no verdaderamente derecho en términos éticos o jurídicos a ser tal o cual cosa, sino que el análisis se plantea en términos ontológico- fundamentales. En tales términos lo que afirma Welte es que, cuando un hombre ejerce su poder, es porque experimenta que tiene el derecho de ejercerlo, aun cuando legalmente no lo tenga³. Así como alguien comete un sinsentido porque supone que ese sinsentido tiene sentido, igualmente quien ejerce el poder supone que tiene el derecho de hacerlo, aun cuando en realidad y desde el punto de vista ético-jurídico su acción viole el derecho. Incluso cuando alguien obra a sabiendas de que él no tiene derecho a obrar como lo hace, ello testimonia de modo negativo que todo obrar, que todo ejercicio del poder, se halla determinado por y surge desde el derecho. En caso contrario no experimentaríamos que su obrar es ilegítimo. Poder y derecho resultan, así, esencial e idealmente unidos. Welte habla del derecho en términos de un principio ideal y no real o positivo, precisamente porque el hombre ejerce su poder desde la idea o, mejor sería decir, desde la experiencia interna del derecho a ser lo que, en cada caso, puede ser. En tal sentido escribe el autor: “Utilizamos aquí el término derecho por lo pronto aún no en el sentido de una figura jurídica concreta y positiva. Antes bien, nosotros nombramos en primer lugar aquel principio ideal por antonomasia fundante que sirve como medida para todo derecho positivo y realizado, y desde el cual se decide si una figura jurídica concreta

realmente es derecho o no lo es” (Welte, 2006: 198).

El principio ideal sólo puede servir como medida a todo orden jurídico, precisamente porque constituye su condición de posibilidad, toda vez que el hombre siempre y en cada caso efectiviza el poder de ser que le es propio desde la experiencia interna de que el poder se ejerce a partir del derecho a ese poder, esto es, desde el carácter inescindible del vínculo entre poder y derecho, aun cuando –repito– el hombre malinterprete en términos positivos lo que considera su derecho. Sólo porque el existente ya siempre experimenta que el poder se da o ejerce en relación con un derecho, y que sólo desde ese derecho puede hacer ser su ser, es que puede haber un derecho positivo que regule el vínculo entre derecho y poder y que determine en cada caso en qué consiste el derecho. En consecuencia, el hombre ejerce el poder ya siempre desde la determinación interior por la cual se siente a sí mismo ejerciendo ese poder desde un derecho (o, en los casos negativos, tomando idealmente como un derecho lo que realmente no lo es, o incluso también desde la negación del derecho). “El poder en su figura específicamente humana se muestra de hecho por todas partes como determinado internamente por un momento ideal absoluto” (Welte, 2006: 1999). Ese momento es justamente el derecho. Por ello mismo el derecho es tan esencial al poder como el ser. A la equiparación primera, según la cual ser es poder, debe agregársele ahora esta otra: derecho es poder. Del vínculo esencial entre poder y derecho llega Welte, a mi modo de ver con acierto, a la conclusión de que todo poder desde su propia esencia es un poder que ha recibido la posibilidad de serlo, un poder posibilitado (*ermächtigte Macht*). “El derecho es aquello a partir de lo cual el poder humano es posibilitado, y sin esta posibilitación él no es lo que esencialmente es” (Welte, 2006: 1999). La idea del derecho es, de acuerdo con ello, aquella experiencia que le sale al encuentro al hombre en su propia interioridad (*Widerfahrnis*) y desde la cual el poder recibe la posibilidad de ser. El derecho es, entonces, el principio constitutivo inmanente al poder humano, pues no se da a través de una acción externa de tipo causal, sino de su imperar en la experiencia interna del hombre. En tal sentido, Welte señala que entre poder y derecho se da una relación análoga a aquella que para el aristotelismo medieval se cumplía entre el alma y el cuerpo: así como el alma es el principio vital formador del cuerpo viviente, así también el derecho, como aquello desde lo cual el poder es posibilitado, constituye la verdad esencial del poder; aquello sobre la base de lo cual éste

adquiere su vitalidad propia, se configura y efectiviza.

En relación con este carácter del derecho de principio interno constitutivo de todo poder humano, el filósofo hace una observación que, para mi propia interpretación de su pensamiento, resulta determinante. Welte advierte que sobre el *factum* de que la idea del derecho esté unida esencialmente con el poder del modo en que aquí lo hemos explicitado no tiene el hombre poder alguno. “Sobre el derecho como tal, sobre la idea del derecho no dispone el hombre. Pero el derecho dispone sobre el hombre, en la medida en que constantemente y desde su propia interioridad lo requiere y asigna” (Welte, 2006: 200). Desde la experiencia interna de la idea del derecho, que él no puede sino padecer, al hombre le es dado o posibilitado su propio poder de ser. En el origen último del ejercicio del poder encontramos, entonces, una pasividad, a saber, una idea puesta en el ser del hombre y no por el hombre: la idea del derecho, desde la cual solamente puede el hombre efectivizar su poder. El poder que se cumple en el horizonte trascendente del mundo y que constituye lo activo por antonomasia, se origina, paradójicamente, en una pasividad más pasiva que toda receptividad, y en una inmanencia que precede a todo ser (poder) en el horizonte trascendente del mundo. Se origina en el sentirse a sí mismo investido de poder por la idea del derecho, de que todo poder se refiere –positiva o negativamente– a un derecho. Pero sobre la idea del derecho no tiene el hombre, como dijimos, poder alguno. Él tiene y realiza diversos poderes, pero no tiene poder sobre el hecho de que el poder se refiera al derecho y de que éste sea su principio constitutivo inmanente. Se encuentra, entonces, en una situación extraña. Está requerido y asignado en sí mismo por la idea del derecho, pero esta idea no proviene de él, sino de algo otro que sí mismo. Como si esta idea, que encuentro en mí y desde la cual veo posibilitado mi poder de ser, viniese, sin embargo, de fuera de mí. Como si su origen no estuviese en mí, sino en otra parte, que a Welte lo lleva a pensar “en las estrellas, en el cielo en un lugar intangible” (Welte, 2006: 201). Precisamente a esta determinación ideal del poderse debe el hecho de que todo poder se ejerza conforme o no a derecho, pero nunca fuera del ámbito del derecho. En conclusión, a la esencia del poder le es inherente no sólo la capacidad de ser, sino el estar posibilitado a ser por la idea del derecho. Esta idea, en referencia a la cual el hombre ejerce su poder, la padece el hombre en su inmanencia como algo que le es dado desde fuera de sí mismo y que determina que todo poder humano deba ajustarse al derecho. En el origen último del poder, como su condición esencial posibilitadora,

se halla, pues, una pasividad. El poder no comienza en el hombre, sino que es una respuesta del hombre a la idea del derecho que encuentra dada o le acaece en su propia interioridad. Hasta allí el análisis fenomenológico de la esencia del poder. Welte va más allá y cree atisbar el origen de esta idea “en el cielo o las estrellas”, es decir, en la divinidad. Es cierto que esta interpretación del origen de la donación de la idea de derecho que determina el poder humano trasciende el ámbito de la fenomenología y arroja al pensamiento al inseguro sendero de la especulación religiosa. Es cierto también que a este sendero no llegamos por azar, sino remitidos por el análisis fenomenológico de la esencia del poder.

1.3 Poder y conflicto

Si el poder del hombre no comienza en él, sino que es una respuesta a la idea de derecho que padece en su propia inmanencia, entonces bien puede decirse que el derecho aspira por sí mismo a ser puesto en obra y concretado en la realidad efectiva a través del poder humano. El poder, consideradas las cosas desde un punto de vista ontológico fundamental, estaría, entonces, al servicio de la idea del derecho, y no, como suele ocurrir, a la inversa. Pero ¿por qué esta diferencia entre la esencia y la realidad; entre aquella condición trascendental de posibilidad de todas las formas del derecho positivo, que es la idea del derecho, y sus concreciones en la realidad efectiva? Welte advierte que una cosa es la idea del derecho, esto es, la experiencia interna trascendental de que todo poder debe surgir del derecho, y otra la realización de esa idea a través del poder. Por un lado, cada realización representa un plus respecto de la idea del derecho, puesto que le confiere la dimensión de realidad efectiva concreta a la cual la idea aspira, pero que, por sí misma, no puede alcanzar. Pero, por otro lado, cada derecho concreto representa también un minus respecto del principio ideal del derecho, por el cual es medido. En efecto, si dicho principio se testimonia en la experiencia por la cual todo ejercicio del poder surge de un derecho; si, además, todo poder es un poder-ser; y si, finalmente, el conjunto del poder-ser del hombre se desarrolla en el mundo y en el ámbito del nosotros más amplio que quepa pensar, entonces podríamos concluir que dicho principio ideal del derecho implica, desde el punto de vista formal, la posibilidad de la consumación efectiva y armónica de las posibilidades de ser del conjunto de los existentes en

el horizonte del mundo. Respecto de este ideal, del que brota cada poder ejercido como su fuente más propia, cualquier realización del derecho representa ciertamente siempre una disminución. Sin embargo, el ideal no le es nunca por completo extraño a la realización positiva, “pues como figura humana del poder ella vive de la possibilitación a través del derecho” (Welte, 2006: 205). Que el derecho concreto sea inevitablemente deficiente respecto del principio ideal del derecho, no implica, por tanto, que aquel haya necesariamente de convertirse en injusticia. Es sólo una posibilidad extrema entre los hombres que la injusticia se imponga como orden jurídico concreto. Pero precisamente este caso extremo, a saber, el de que se pretenda imponer la injusticia como orden jurídico, muestra, una vez más, que todo poder se refiere a un ideal del derecho que lo posibilita como tal poder. Sin embargo -podríamos preguntarnos nuevamente- a qué se debe que necesariamente toda concreción positiva del derecho, sin tener necesariamente que recaer en la completa injusticia, no pueda concederle realidad al principio ideal del derecho y a sus necesarias implicancias, si no es bajo el costo de hacerlo deficientemente y produciendo, por tanto, conflicto entre derechos en pugna. La respuesta a esta cuestión nos remite a la constitución ontológica del existente.

En efecto, si el poder adquiere su figura más propia en el hombre, entonces la razón de la conflictividad que le es esencialmente inherente sólo puede estar dada en el propio ser del hombre. Los evidentes y generalizados conflictos fácticos entre los humanos tienen su condición de posibilidad en el hecho de que el yo se constituye como yo, tal cual vimos, en función del desarrollo histórico (de la temporalización) de su relación con los otros en el mundo. Si los otros no me concerniesen en absoluto para ser el yo que soy, o si mis relaciones con ellos estuvieran dadas de antemano y constituyésemos no una comunidad en gestación, sino una totalidad única dada de una vez y para siempre, entonces no habría enfrentamientos de ninguna índole. Y lo que vale para un hombre vale también para los grupos humanos. Los grupos pueden separarse y volverse antagónicos porque se constituyen como un nosotros parcial en el marco de la gestación temporal de una comunidad humana que nunca es plenamente universal (y que, por tanto, nunca consume el ser mismo del hombre). Si los hombres en vez de existir dentro de un proceso comunicativo abierto, por el cual van configurando históricamente el nosotros (siempre parcial) que ellos son, constituyesen un único nosotros total ya dado atemporalmente, no habría

ninguna competencia por el poder. Pero como el hombre y los grupos humanos van realizando su ser, que es siempre ser en el mundo, en relación con la realización del ser en el mundo de los otros hombres y grupos humanos, entonces inevitablemente surgen los conflictos por el ser y, consecuentemente, por el poder. En otros términos, que no son de Welte, pero que pueden aclarar su pensamiento, podríamos decir que si el hombre fuese un yo cerrado en sí mismo o si el nosotros, en vez de potencialmente universal fuese una totalidad única consumada, entonces no surgirían los conflictos por el poder. Pero tanto la idea del hombre como un ser que tiene en sí su propia identidad como la de la totalidad perfecta que hubiese superado todas las contradicciones no son sino meras ideas. El hombre realiza su identidad como yo en el marco de un “nosotros” que implica siempre un “vosotros” frente al cual el nosotros lleva a cabo su ser y su poder en el mundo. Desde ese momento el poder ser de cada nosotros entra en conflicto potencial con el poder ser de cada uno de los vosotros en función de los cuales el nosotros del caso se determina como tal. “Por ello -escribe Welte- todo poder humano, aun cuando desde su concepto sea un poder positivo, es siempre también negativo, es siempre también poder contra, dado que se ve necesitado de afirmarse negando en cuanto esté a su alcance la competencia real o posible. (Welte, 2006: 207). Y dado el referido vínculo esencial entre poder y derecho, la lucha por el poder es también una lucha por el derecho. De allí resulta que el derecho positivo y concreto entre los hombres nunca pueda ser estable ni definitivo, sino que siempre es una cuestión discutible y disputable quiénes tienen derecho y quiénes no. Esta discusión, cuando se da entre aquellas figuras en las que los grupos humanos alcanzan su mayor expresión y configuración jurídica, esto es, los Estados, puede y en los casos extremos usualmente lleva a la guerra, es decir, a la lucha violenta para asegurarse el poder de uno u otro derecho. Consecuentemente aquellos que triunfan en la guerra imponen no sólo su poder, sino también su propia figura del derecho, pues es inconcebible un poder que no aspire al derecho como su principio de legitimación. De este modo los poderes que resultan vencedores en el curso de la historia de los conflictos preparan el surgimiento de determinadas figuras jurídicas, aun cuando las acciones que permitieron ese surgimiento sean absolutamente cuestionables desde el punto de vista del principio ideal del derecho y sus implicancias. La realización del derecho por obra del poder deviene así una cuestión histórica. El derecho resulta establecido no sólo

por el hombre concreto, sino por algo que trasciende a todo hombre y que podríamos llamar el curso de la historia. Es él quien determina el destino y las figuras de la humanidad, y a él quedan supeditados el individuo particular, sus poderes y sus derechos. Ante esta situación es menester plantear cómo pueden los hombres a lo largo de la historia y durante el imperio soberano de una determinada figura del derecho, resultante del inevitable conflicto de poderes, hacer justicia a la idea del derecho. Esta pregunta debe ser planteada, pues todo derecho soberano está bajo la requisición y la demanda de la idea del derecho, que vive en el hombre como alma o principio vital del ejercicio del poder, pero cuyo origen, como vimos, resulta trascendente respecto del hombre. En conclusión, a la esencia del poder no sólo le son inherentes esencialmente la capacidad de ser y su posibilidad por el pathos de la idea del derecho, sino también el hecho de que ninguna forma del poder ni del derecho hagan justicia plena a esta idea y el consecuente conflicto entre los derechos y poderes en pugna. De allí que el propio análisis de la esencia del poder desemboque en la pregunta ética por el correcto uso del mismo, la cual concentra, reúne y lleva a su máxima expresión todos aquellos rasgos constitutivos de la esencia del fenómeno que aquí, siguiendo los trazos fundamentales del pensamiento de Welte, hemos expuesto. ¿Cómo debemos, entonces, hacer uso del poder? “¿Cuándo es lícito o incluso necesario que los hombres empuñen con toda seriedad la espada? ¿Cuándo es lícito o incluso necesario que renuncien a ello?” (Welte, 2006: 212). La respuesta que Welte ofrece a la pregunta que él mismo con razón se plantea transita un camino teológico y se sustenta en el paradigma ofrecido por los Evangelios. Aquí nos atenderemos al plano fenomenológico y tomaremos como sustento para dar una indicación formal de lo que ha de entenderse por correcto uso del poder la propia elucidación ontológica de la esencia del fenómeno y las implicancias de la idea del derecho a la que el poder se encuentra íntimamente unido.

2. La legitimación del poder

2. 1 Pasividad y transitividad del poder

No es ni el objetivo de Welte ni el nuestro definir principios éticos formales de carácter universal que fundamenten cuáles acciones son conformes a derecho y cuáles no. Menos aún establecer desde un punto de vista material normas jurídicas concretas. Cuando una in-

vestigación ontológico-fundamental sobre la esencia del poder se ve colocada, por su propia dinámica, ante la cuestión de su uso correcto, ello significa que la investigación se pregunta por aquella determinación, más amplia pero a la vez más fundamental, del sentido del poder. Por “sentido” comprendemos aquí “aquello para lo cual” el poder es lo que él es en su esencia o, dicho de otro modo, aquella realización última en la cual el poder vería consumada su propia esencia. Así entendida, la elucidación del sentido del poder no implica necesariamente la fundamentación de principios jurídicos, sino que tal sentido debe ser comprendido al modo de una “idea reguladora”, nunca realizable por completo, pero que orienta como su punto de consumación a todo ejercicio concreto del poder y a toda figura del derecho. Ahora bien, si la pregunta por el correcto uso del poder implica la pregunta por su sentido, y si el sentido es comprendido como la consumación de la esencia, arriba elucidada, del fenómeno, entonces es en esta propia esencia en donde habrá que buscar la clave para acceder al menos a los rasgos fundamentales del correcto uso del poder. Es aquí donde la idea de pasividad, ínsita en el análisis del fenómeno que realiza Welte, juega un rol determinante. ¿En qué medida?

Para responder a esa cuestión tal vez sea de utilidad traer brevemente a colación una distinción fundamental acerca del poder que el fenomenólogo M. Henry, muchos años después de la publicación de la conferencia de Welte (y probablemente sin conocerla), realiza en su libro *C'est moi la vérité*. Henry, a pesar de las evidentes diferencias de método, perspectiva y conceptualización del fenómeno, llega, en lo que a la pasividad originaria respecta, a una sorprendente convergencia con Welte. Para el fenomenólogo francés es menester distinguir el fenómeno secundario del ejercicio del poder del fenómeno trascendental y originario del pathos del poder. Tal pathos se da en la vida, esto es, en el sujeto que, precisamente en tanto viviente, se experimenta a sí mismo, y que, concretamente, se experimenta dotado de poderes. Él no es el origen de su propio poder, sino sufre o padece los poderes de los que fue investido. Escribe Henry: “Experimentándose a sí mismo en la ipseidad de la vida, el sí mismo entra en posesión de sí mismo al mismo tiempo que de cada uno de los poderes que lo atraviesan. Entrando en posesión de estos poderes, él está en condiciones de ejercerlos” (Henry, 1996: 171. *Cursivas del autor*). Pero, precisamente, el hombre no entra en posesión de sus poderes como yo, cual si estos poderes tuvieran su origen en su identidad, sino como sí mismo en la

ipseidad de la vida, esto es, en el haber recibido o padecer la capacidad de experimentarse a sí mismo (no otra cosa es la vida para Henry que la auto-afección) dotado o investido de poderes. El ejercicio del poder presupone, entonces, como su fuente trascendental la experiencia patética de la propia vida como dotada de poderes. El hombre, antes de todo ejercicio del poder del yo, los sufre como sí mismo en tanto dados en la vida que le es dada y que experimenta como sí mismo. “Es en la experiencia patética que él hace de cada uno de estos poderes que él coincide con ellos. Y es porque él coincide con ellos que está en condiciones de ponerlos en obra y, así, de actuar” (Henry, 1996: 172). Obrar, ejercer el poder, implica, pues, para Henry, no un acto originario, sino ya una respuesta correlativa a una donación originaria, a saber, el entrar en posesión de la vida y de los poderes que me han sido dados y que padezco en mi auto-experiencia o auto-afectividad. Aun cuando Welte no ha analizado con la profundidad y precisión que lo hace Henry ni la diferencia fenomenológica entre el ejercicio y la experiencia patética del poder (que, según mi interpretación, debe presuponerse en su pensamiento), ni el hecho de que esta experiencia es consustancial a la vida como auto-afectividad, sin embargo el filósofo alemán encuentra también una instancia de pasividad como condición trascendental del poder y, en cierta medida, determina más concretamente que Henry la modalidad en que experimentamos pasivamente el fenómeno. En efecto, Welte advierte que no meramente padecemos nuestros poderes como dados en la vida y coincidentes con nosotros mismos, sino que los padecemos esencialmente unidos a la idea del derecho. Encontramos en nosotros mismos el poder de modo tal que su realización implica la realización de un principio ideal de derecho. En efecto, como vimos, todo ejercicio del poder pretender resultar del ejercicio de un derecho, aun cuando dicha pretensión se manifieste negativamente como derecho a violar el derecho. Del análisis henryano de la pasividad originaria del poder y del weltiano del modo en que el poder es dado en esencial unión con la idea de derecho, resultan conclusiones significativas para la elucidación del sentido del poder. En primer lugar, hay que considerar que, en tanto padecimiento, el poder no radica en nosotros mismos, sino que nos ha sido dado. Ya siempre nos encontramos a nosotros mismos experimentándonos como idénticos con nuestros poderes. En segundo lugar, el poder es inescindible del ser, todo poder es capacidad de realizar ser. Por lo tanto, padecer el poder significa tanto como padecer la donación de nuestro ser como

capacidad de dar o realizar ser. La realización del ser (el ejercicio del poder) es, entonces, la manera en que el existente se correlaciona con y responde a una donación originaria. Pero, en tercer lugar, esta capacidad de dar ser que padecemos en la experiencia patética de nuestros propios poderes se da, como bien advierte Welte, originariamente determinada en su modalidad por la idea del derecho. Tal idea no es nada ajeno u otro que se le agregase al poder, sino que mienta la consumación o plenificación del poder mismo que ha sido dado como capacidad de dar ser. Por lo tanto, y he aquí el cuarto y decisivo punto, el principio ideal del derecho, como ya había sido anticipado, no puede sino implicar la posibilitación de la consumación efectiva y armónica de las posibilidades de ser del conjunto de los existentes en el horizonte del mundo. He aquí el sentido del poder mismo y la idea reguladora que rige su uso, a saber: todo uso correcto del poder ha de tender a la consumación de la esencia del poder. Ahora bien, si el poder es en su esencia el padecimiento de la donación de la capacidad de realizar ser, él sólo realiza su esencia cuando de modo transitivo la realización del poder revierte en una donación o posibilitación de ser. Y tal reversión alcanza su cúspide o consumación cuando el ejercicio del poder se conforma con la idea del derecho, cuyo padecimiento está esencialmente unido al padecimiento del propio poder, e implica donar o posibilitar el desarrollo armónico y convergente del ser del conjunto de los existentes y del mundo en el que esos existentes son. El uso correcto del poder encuentra, así, como idea reguladora, la idea de transitividad, a saber, el de dar a los otros la capacidad de ser que padecemos en la experiencia de nuestro propio poder como dado. El ejercicio del poder deviene, así, la transitividad de una donación originaria: el dar la capacidad de dar ser que nos ha sido dada. Y esa transitividad alcanza su sentido consumado cuando nuestro ejercicio del poder potencia al máximo el poder de dar ser con que nos encontramos investidos. Ello ocurre precisamente cuando el poder se ejerce de acuerdo con la idea del derecho, esto es, cuando se pone al servicio del desarrollo armónico de las múltiples posibilidades de darse el ser y la vida de los hombres en el mundo. Hasta aquí llega el despliegue fenomenológico –inspirado en un análisis hermenéutico del pensamiento de Welte y, colateralmente, de Henry– de la esencia del poder y de sus consecuencias para la determinación de su uso legítimo, esto es, de aquel uso conforme al sentido de su propia esencia. Se podría, sin embargo, encontrar un parangón que en el lenguaje teológico exprese sintética-

mente la misma idea y, valiéndose de él, sería posible afirmar que es legítimo todo uso del poder que tienda a redimir el mundo y anticipar el Reino. Precisamente por el camino de la teología ha dado Welte pasos paradigmáticos que ejemplifican a través del cristianismo un modo de ejercer concretamente el poder que se orienta hacia la idea reguladora que aquí hemos intentado despejar por vía fenomenológica. No me parece ocioso cerrar estas reflexiones haciendo brevemente referencia a esos pasos que ilustran el uso del poder conforme a su esencia.

2.2 El cristianismo como paradigma del uso legítimo del poder

Welte nos dice que, si echamos un vistazo de conjunto a las afirmaciones del NT acerca del uso del poder, entonces advertimos claramente dos órdenes fundamentales del ser que se contraponen uno a otro. Por un lado está el ser de este mundo y, por otro, el de la nueva creación que conduce al Reino. En lo que a este mundo respecta los libros neotestamentarios (Mt 22, 21; Rom 13, 1-7) presuponen la lucha histórica por el poder entre los hombres como un estado característico suyo y aceptan las figuras jurídicas concretas que el derecho asume a lo largo de la historia. En tal sentido se reconoce el ejercicio justo del poder por parte del hombre, el derecho de la autoridad y del estado, y el derecho e incluso el deber bajo ciertas circunstancias de la utilización de la violencia. Por otro lado está el nuevo orden: la superación de toda violencia y el imperio del amor como signos del advenimiento del Reino de Dios. Para anticipar la llegada del Reino y dar testimonio del mandamiento divino de amar al prójimo como a sí mismo y a Dios por sobre todas las cosas, el cristiano debe estar predispuesto “a amar a sus enemigos” y “poner la otra mejilla”, a sacrificarse a sí mismo, a resignar el uso de la violencia, a sufrir, incluso hasta el oprobio y el martirio, y a entregarse por completo en manos de Dios (Mt 5, 38-48; Mt 26, 52). Sólo de Él es el poder, el derecho y la gloria; y es Él quien instaurará la justicia final y el imperio del amor como ley de su Reino. La pregunta decisiva –advierte Welte– es cómo se conjugan estas dos formas en principio diametralmente opuestas de relación con el poder. Para tratar de encontrar una posible conciliación en primer lugar hay que considerar que el imperativo de la renuncia al uso del poder por parte del cristiano nunca le puede ser exigido como una ley positiva de carácter general por otros individuos o pueblos en contra de su voluntad, pues ello implicaría abandonar el mundo que Dios mismo ha crea-

do para el hombre. (“No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del mal”, Jn 17, 15). Por otro lado, la exigencia a la renuncia al empleo de la violencia y el poder tampoco es para el cristiano algo circunstancial y accesorio que quedaría limitado a la esfera de la vida privada. Lo que el cristianismo exige en el ámbito del uso del poder y del conflicto entre poderes no puede resolverse como “un simple, no dialéctico y obvio sí o no al poder, ni tampoco como una mera división exterior entre el ámbito público y el posible ámbito privado, por ejemplo de naturaleza monástica” (Welte, 2006: 223). Lo que el cristianismo (por lo menos el cristianismo modélico de Welte) exige es que en medio de la afirmación del necesario uso del poder se ponga el ejercicio de ese poder en favor del advenimiento del Reino de Dios y, si la hora y las circunstancias lo reclaman, se llegue incluso hasta el sufrimiento y el sacrificio en pos de esa meta. De lo que se trata, pues, es de obrar de acuerdo con el orden y el derecho de este mundo, pero al servicio de la nueva creación redentora y de la llegada del Reino. No puede ser llamado cristiano aquel que meramente se niega a la violencia por pura debilidad, por lavarse las manos de toda responsabilidad o por mera indiferencia ante el curso histórico de la realidad efectiva. Pero tampoco puede recibir ese nombre aquel que nunca está dispuesto a ejercer el poder supremo de renunciar, por amor a sus hermanos, al poder y a la fuerza, hasta llegar incluso al sacrificio de la propia vida. (Garrido-Maturano, 2008: 373-383) El espíritu cristiano, que, para Welte, constituye el modelo por antonomasia del uso del poder, coloca el poder al servicio de la vida y del amor a todas las formas de vida a través de las cuales el poder de Dios se manifiesta. Ello se cumple en especial cuando se emplea el poder político en favor de los grupos humanos más necesitados de ayuda y consideración. En este sentido el empleo del poder en el ámbito público en favor de aquellos que carecen de derechos o que se ven impedidos de realizarlos resulta no sólo una tarea urgente, sino un paradigma cristiano del uso del poder. En líneas generales puede decirse que, para el cristiano, el ejercicio legítimo del poder en el espacio político conduce a una atenta vigilancia respecto de la limitación de este ejercicio, de modo tal que el poder no se desvirtúe y su uso resulte supeditado al ideal del derecho y a su propia esencia. En consecuencia, para el cristiano, el poder legítimo debe en cada caso limitarse a estar al servicio de la vivificación de todo lo que vive y de la conformación de una comunidad humana cada vez más amplia y universal. En términos teológicos: debe estar puesto al

servicio de la anticipación del Reino. Dentro de este contexto general pueden incluirse legítimamente acciones tales como la limitación del poder y de la propiedad privada en beneficio de las necesidades públicas; la limitación del poder de la mayoría en favor del conjunto o de las minorías desprotegidas; la limitación del poder militar en favor de la paz entre los pueblos, etc. Precisamente despertar, animar y vivificar el amor a Dios a y a su Reino constantemente adviniendo como motivo y motor de este principio de limitación del poder particular en beneficio de un todo cada más amplio y más plenamente vivo constituye el impulso fundamental del cristianismo a la vida política. Ahora bien, como bien advierte Welte (Welte, 2006: 226), es cierto que el cristiano que, respondiendo a este impulso, se inmiscuye en política y hace uso del poder nunca permanecerá del todo puro. Pero aquel cristiano que, como suele ocurrir en ciertos grupos fundamentalistas, se desinteresa del poder político bajo el absurdo pretexto de que él, como hombre de fe, “no pertenece a este mundo”, es tanto o más impuro. Él comparte la culpa del frecuente uso ilegítimo y abusivo de la fuerza por parte de los poderosos, ya sea -en el mejor de los casos- por omisión y cobardía, ya sea -en el peor- por connivencia. Al fin y al cabo él, aunque declame otra cosa, también vive en este mundo y son esos poderosos quienes le aseguran y garantizan su espacio vital y sus privilegios.

Un uso absolutamente puro y legítimo del poder permanece tanto para el cristiano como para el no cristiano una idea meramente reguladora. Sin embargo, todo hombre puede encontrar en ella una orientación y una guía para discriminar las figuras legítimas y las ilegítimas del derecho fáctico o -dicho en términos teológicos- para ser conscientes de que, cuando usamos los poderes que nos han sido dados, encaminamos el mundo hacia el Reino de la vida o hacia un infierno mortal.

Notas

1. Entre los entes naturales y los seres humanos coloca Welte a los animales. Estos, a diferencia de los otros entes naturales, poseen conciencia, pero no se relacionan con esa conciencia de modo alguno. A ellos simplemente les ocurre la conciencia en el sentido de experimentarse a sí mismos, pero no desarrollan relación alguna con esa experiencia de sí, por lo tanto, aunque experimentan su poder, no son ellos propiamente quienes pueden decidir o no respecto de su ejercicio. (Welte, 2006: 193)

2. En la conferencia “Miteinandersein und Transzendenz”, a la que remitimos al lector, Welte desarrolla más explícitamente el carácter excepcional de las relaciones interhumanas para la constitución del yo, y también el impulso hacia lo incondicionado, omni-abarcante y sublime que les es propio (y que aquí por razones de espacio sólo podemos mencionar). Afirma allí el autor el papel vital que juega la relación yo-tú respecto del

ser del yo en el mundo en los términos que siguen: “Yo mismo soy de otra manera ahí en mi mundo, en la medida en que en cada caso soy ahí contigo, en la medida en que nosotros somos uno con otro. Yo soy en tanto aludido y preocupado por y desde ti; yo soy aludiéndote y preocupándote, y éste es un modo enteramente nuevo y distinto de ser ahí respecto del mero ser encerrado en sí mismo” (Welte, 2006: 152).

3. Welte concibe la relación entre poder y derecho de un modo análogo al que había concebido años antes en su ensayo “Tomas von Aquin über das Böse” la relación entre la voluntad y el bien. En efecto, cuando el poder se ejerce se lo hace porque formalmente se considera que se tiene el derecho a hacerlo, aun cuando ética o jurídicamente no se lo tenga. Del mismo modo ocurre con el bien y la voluntad. Lo que la voluntad quiere lo quiere porque lo considera formalmente como un bien, aun cuando de hecho sea un mal. Sostiene Welte que el hombre, por su propia constitución esencial, aspira a un bien infinito, esto es, a la consumación del conjunto de sus posibilidades de ser en el mundo, lo que implica, a su vez y necesariamente, la consumación armónica de esas posibilidades con las de todos aquellos con los que ya siempre es en el mundo. Ahora bien, esta aspiración infinita al bien supremo no puede ser realizada en la realidad efectiva, que es siempre finita. El hombre se encuentra, así, ante una contradicción entre la vivencia que tiene de su esencia y la ejecución de esa esencia en su existencia efectiva. Ello lo lleva a negar la propia esencia de su voluntad que aspira al bien infinito y tomar por bien absoluto o, al menos, como conciliable con el bien absoluto, lo que no lo es ni puede serlo. “Y así es, entonces, el mal en el hombre una realización de sí mismo en el abandono de sí mismo, pues él mismo nunca puede en su fundamento querer ser malo ni idéntico a lo malo que hace. (...). De allí resulta también comprensible en qué medida lo querido en la mala acción es siempre formalmente un bien, incluso un bien absoluto (...). Y sin embargo precisamente este absoluto bien querido es un mal, porque está determinado absolutamente a partir de la separación del hombre de lo Absoluto” (Welte, 2007: 257). El mismo esquema de pensamiento puede trasladarse a la relación entre el poder, el derecho y lo contrario al derecho.

Referencias

- Casper, B. (2009), “Wer Gott liebt, muss alles lieben. Einführende Überlegungen zu Leben und Werk Bernhard Weltes”, en: Eckholt, M. (ed.), ‘Clash or civilizations’ – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums. Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Berlin: Lit Verlag, 23-34
- Garrido-Maturano, A. (2008), “Das Opfer als Weg zum Sinn. Die ontologische, ethische und religiöse Dimension des SinnesimDenken von JanPatoča”, en *Archivio di Filosofia*, 1-2, 373-383
- Henry, M. (1996), *C'est moi. La vérité*, París: Éditions du Seuil
- Welte, B. (2006), “Über das Wesen und rechten Gebrauch der Macht. Eine philosophische Untersuchung und eine theologische These dazu”, en B. Welte, *Gesammelte Schriften*, Band I/1: Person, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 190-227
- Welte, B. (2007), “Thomas von Aquin über das Böse”, en: B. Welte, *Gesammelte Schriften*, Band II/1: Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart, Tomas von Aquin, Bonaventura, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 246-261
- Welte, B. (2008), “Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie”, en B. Welte, *Gesammelte Schriften*, Band III/ 3: Zur Frage nach Gott, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 99-117