

NO MIRAR EL CIELO.

Las formas y la esencia del ateísmo desde el pensamiento de Bernhard Welte

Not looking to the sky. Forms and Essence of Atheism in the Thought of Bernhard Welte

Nicht zum Himmel schauen. Formen und Wesen des Atheismus im Denken von Bernhard Welte

Ángel E. Garrido Maturano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de
Investigaciones Geohistóricas, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia,
Argentina

hieloypuna@hotmail.com

Recibido: 20-04-2021 Aceptado: 27-01-2023

Ángel Enrique Garrido Maturano estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universität Freiburg i.Br. Doctorado en 1996 por la UBA. Tesis: “Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas.” Desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la Universidad Nacional del Nordeste. Ex becario Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia. Más de 140 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países. Miembro del comité científico de la Bernhard Welte Gesellschaft, de la Franz Rosenzweig Gesellschaft y de distintas revistas especializadas.
OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

Resumen

El artículo analiza las formas y esencia del ateísmo a partir del pensamiento de Bernhard Welte. El análisis procura, primero, elucidar, desde las nociones de “voluntad de poder” y “desmundanización”, las condiciones de posibilidad del ateísmo negativo, el crítico y el positivo, y desde las de impotencia y desmundanización, la del sufriente. Luego determina cada forma de ateísmo como una peculiar correlación entre un modo de darse Dios como ausencia en el orden del ente y un modo de intencionar esa ausencia e interpretarla. Finalmente establece tanto la legitimidad, intensidad y profundidad cuanto los límites y el estatus epistemológico de cada forma del ateísmo.

Palabras clave: Welte; Ateísmo; Dios; Mundo; Poder.

Abstract

The article analyzes the forms and essence of atheism based on the thought of Bernhard Welte. The analysis seeks, first, to elucidate, from the notions of "will to power" and "unworldliness", the conditions of possibility of negative, critical and positive atheism, and from those of impotence and unworldliness, that of the sufferer. It then determines each form of atheism as a peculiar correlation between a mode of giving oneself God as absence in the order of the entity and a mode of intending that absence and interpreting it. Finally, it establishes both the legitimacy, intensity and depth as well as the limits and epistemological status of each form of atheism.

Keywords: Welte; Atheism; God; World; Power.

Zusammenfassung

Der Aufsatz analysiert die Arten und das Wesen des Atheismus ausgehend vom Denken Bernhard Weltes. Die Analyse versucht zunächst, aus den Begriffen von „Wille zur Macht“ und „Ent-weltung“ her die Bedingungen der Möglichkeit des negativen, kritischen und positiven Atheismus zu klären, und aus den Begriffen von „Ohnmacht“ und wieder „Ent-weltung“ her die vom leidenden Atheismus zu erläutern. Danach bestimmt jede Form des Atheismus als eine besondere Korrelation zwischen eine Art Gottes, sich als Abwesenheit in der Sphäre des Seienden zu geben, und eine Art des Menschen, sich auf diese Abwesenheit zu beziehen und sie zu deuten. Schließlich sind sowohl die Legitimität, Intensität und Tiefe als auch die Grenzen und der erkenntnistheoretische Status jeder Form des Atheismus etabliert.

Schlüsselwörter: Welte; Atheismus; Gott; Welt; Macht.

Introducción

Hoy en día es un hecho indisputable que el ateísmo y el agnosticismo se han extendido con una amplitud otrora inusitada. El tiempo del ateísmo ha llegado. De particular favor gozan estos fenómenos en las capas sociales más críticas e intelectualizadas de la sociedad occidental. Incluso –y sin temor a exagerar– podría decirse que el ateísmo “está de moda”. No creo decir nada escandaloso si afirmo que, en ciertos círculos sociales y políticos, es correcto ser ateo o agnóstico; y que, consecuentemente, la fe religiosa está bajo sospecha. En concreto, bajo sospecha de ser una característica propia, en el mejor de los casos, de algunas personalidades ingenuas, débiles o dogmáticas; y, en el peor, de otras tantas reprimidas y represoras. ¿Pero qué es el ateísmo? ¿Alcanza para comprender la magnitud del fenómeno la escueta definición del diccionario que lo cataloga como doctrina de aquellos que niegan la existencia de Dios? ¿Y cómo es posible que el ateísmo haya cobrado un lugar tan importante en el mundo actual? ¿Qué es lo que lleva al ser humano a declararse ateo? ¿Cómo comprender un fenómeno que determina los fundamentos del modo de relacionarse consigo mismo y con el universo de tantos y tantos seres humanos? No parecen éstas preguntas ociosas.

Con una lucidez inusual uno de los filósofos de la religión más profundos del pasado siglo, Bernhard Welte, coterráneo de Heidegger y como él profesor en Friburgo, ha abordado la cuestión de la negación de Dios fundamentalmente en tres oportunidades. Primero en un estudio del año 1958 dedicado a la relación entre el cristianismo y el ateísmo específicamente nietzscheano. Me refiero a *“Nietzsches Atheismus und das Christentum”*. Ocho años más tarde, en 1966, aparecía un segundo ensayo, consagrado esta vez al conjunto de las diversas formas de fenómeno, cuyo título reza: *“Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus”*. Del año 1978 data el que, tal vez, sea su texto más significativo sobre la cuestión: *“Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärger”*, en el que se reproducen, modificados y ampliados, desarrollos que ya habían visto la luz ese mismo año en su obra capital: *Religionsphilosophie*. Las páginas

que siguen habrán de reconstruir la concepción del ateísmo que Bernhard Welte desarrolla en las obras referidas, atendiendo en particular a las razones sobre la base de las cuales el fenómeno es posible como tal –las condiciones de posibilidad del ateísmo– y a las formas paradigmáticas a través de las cuales se concreta en la realidad efectiva. La reconstrucción no quiere ser una mera re-exposición o resumen del punto de vista del filósofo de la religión friburgués sobre el particular, sino que aspira a constituirse como el punto de partida de un diálogo filosófico-hermenéutico con la noción weltiana de ateísmo. El diálogo persigue tres objetivos específicos. En primer lugar, el artículo aspira a establecer una *jerarquización de las formas* del ateísmo. En este sentido, se pretende mostrar el grado de intensidad y profundidad de la negación implícita en las distintas formas del ateísmo como resultante del modo en que asumen el no aparecer de Dios como un ente empíricamente constatable. En segundo, el artículo quiere contribuir a la *elucidación del sentido* del ateísmo. Entendemos el término “sentido” aquí como sinónimo de “condición de posibilidad”, es decir, de aquello sobre la base de lo cual un fenómeno es posible como tal fenómeno. Dicho de otro modo, lo que me interesa es, a partir de la reinterpretación del pensamiento de Welte, traer a la luz la comprensión del ser que subyace a las distintas formas del ateísmo. Desde esta perspectiva me interesa mostrar que no sólo la absolutización del empoderamiento del sujeto, sino también, y a una con ello, la des-mundanización, entendida en el preciso sentido de ausencia de experiencia del mundo *como* mundo, constituyen los ejes de la comprensión del ser que hace posible el ateísmo en sus diversas formas. Finalmente, las reflexiones que siguen procuran contribuir también a la determinación de los límites, tanto existenciales cuanto gnoseológicos del ateísmo, y su peculiar relación con la fe religiosa.

Desde el punto de vista metodológico, el presente artículo se comprende a sí mismo como una reflexión filosófica, fenomenológica y hermenéutica. Es filosófica porque no pretende abrir juicio valorativo sobre el ateísmo desde una fe confesional determinada, sino que intenta comprender las condiciones gnoseológicas y existenciales que hacen posible el ateísmo en sus distintas modalidades. Esta perspectiva filosófica puede especificarse aún más con el adjetivo “fenomenológica”, y ello en dos sentidos

complementarios. Es fenomenológica, primero porque intenta mantenerse en el plano descriptivo y no argumentativo, es decir, quiere poner a la luz la esencia del ateísmo, aquello que hace que él se dé tal cual se da, en lugar de enunciar argumentos en su favor o en su contra. Segundo porque encuentra esta esencia en una correlación entre un modo peculiar de darse de lo absoluto y un modo de asumir y comprender esa dación. Finalmente, la reflexión es hermenéutica, porque el fenómeno mismo del ateísmo lo es, toda vez que requiere de interpretación para que se comprenda su significatividad, esto es, aquello que se da a significar a través suyo. Dicho de otro modo, el método es hermenéutico en cuanto el fenómeno, si quiere ser comprendido más allá de la mera definición léxica que lo etiqueta como “opinión de aquellos que niegan la existencia de Dios”, requiere ser analizado sobre la base de la estructura “algo como algo”. La labor de la hermenéutica radica, precisamente, en la explicitación del “como” a través del cual viene a la luz la plenitud de las significaciones aludidas por el algo. El modo concreto en que las presentes reflexiones desarrollaran esta tarea hermenéutica será el del análisis de la concepción del ateísmo en el pensamiento de B. Welte y, en los casos que fuese útil al esclarecimiento del fenómeno, la puesta en diálogo de este pensamiento con las formas de ateísmo que bosqueja S. Kierkegaard en su obra *La enfermedad mortal*.

1. El preguntar filosófico y la posibilidad de la fe

Welte considera – a mi modo de ver no sin razón– que la posibilidad del ateísmo está intrínsecamente vinculada tanto con las características propias del modo en que el pensamiento filosófico accede a la cuestión de Dios, cuanto con el estatus gnoseológico de la fe derivado de dicho acceso. Por ello, todo estudio del ateísmo debiera partir de un análisis crítico de lo que el autor llama conocimiento filosófico de Dios (*philosophische Gotteserkenntnis*). Por tal ha de entenderse “el marco teórico de aquella relación fundamental desde la cual el espíritu humano, antes de toda revelación positiva, encuentra ya una ocasión para alzar la vista hacia lo eterno” (Welte, 2008a, p. 24). Este marco teórico puede escalonarse, para Welte, en cinco etapas diferentes, que se corresponden con cinco experiencias fundamentales de nuestro propio ser como “ser

en el mundo”: la experiencia de la facticidad del mundo, de la cuestionabilidad del ente, de la progresividad del preguntar, del vuelco o conversión de la pregunta y del paso a lo ilimitado.

La primera etapa, el punto de partida de todo conocimiento filosófico de Dios se encuentra en aquello que nos es más próximo y patente, a saber, la facticidad del mundo en el que somos. En cuanto existimos el mundo nos sale al encuentro a través de las distintas figuras suyas que nos rodean y del conjunto de entes con los cuales ya siempre estamos en algún tipo de relación. La experiencia inmediata del existente, presupuesta por cualquier otra, es la de que el mundo y yo mismo somos: es la experiencia de la facticidad del ser. En efecto, todo lo que es en el mundo, incluido yo mismo que soy en él, y todas las relaciones que se dan entre mí mismo y el mundo que me rodea aparecen *siendo*. Que haya ser, que todo lo que aparece en el mundo y yo mismo seamos, es el dato originario, más abarcador y más fundamental, que experimentamos en la inmediatez de nuestra existencia. En este contexto inicial la cuestión de Dios todavía no aparece.

La segunda etapa refiere una característica esencial de la relación entre el existente y el mundo, a saber, el hecho de que esta relación es dinámica. Nos dirigimos o movemos hacia los entes y figuras del mundo de formas distintas y variables, porque distinto, variable y dinámico es el modo en que *comprendemos* su ser. Ahora bien, si comprendemos de un modo u otro el ser de todo aquello con lo cual estamos en relación, y si esta comprensión es, además, dinámica y variable, ello se debe a que ya siempre hemos *puesto en cuestión aquello que los entes son*. Dicho de otro modo: a que ya siempre nos hemos preguntado, aunque más no fuese de modo implícito, por su ser. De allí que Welte piense que esta relación dinámica que sostenemos con el mundo fácticamente ahí pueda considerarse, desde el lado del mundo, como un movimiento de cuestionabilidad (lo que aparece en el horizonte del mundo es susceptible de ser interrogado en su ser) y, desde el lado del sujeto, como un movimiento de interrogación (el sujeto va hacia los entes preguntando por su ser). En efecto, lo que caracteriza al hombre entre todos los seres que hasta ahora conocemos es que no se contenta con relacionarse con los entes del mundo en su positividad bruta, sino que esa positividad

se le aparece como digna de pregunta. Ciertamente el hombre puede no formularse explícitamente pregunta alguna, auto-negarse, negando este movimiento hacia la pregunta que lo distingue. Sin embargo, él ya siempre comprende de algún modo aquello con lo que se relaciona. Esta comprensión, por absurda que fuese, es indicio de que de alguna manera ya se ha cuestionado el ser del mundo en el que es, puesto que la comprensión no es otra cosa que un modo de responder a la cuestionabilidad del ser. El ser de lo que es mueve, entonces, constitutivamente, al existente a preguntar. Las preguntas pueden ir en distintas direcciones: ¿Qué es esto? ¿Para qué es así? ¿Por qué es esto así?, etc. De todas las preguntas, la pregunta clave es: “¿por qué?”, pues si sabemos por qué algo es como es, sabemos qué es ese algo y, eventualmente, para qué es lo que es. La pregunta “¿por qué?” pone de manifiesto que la positividad del ser no resulta para nosotros suficientemente clara ni definida y que pertenece a nuestra propia constitución originaria la pregunta por el fundamento del ser de lo que es.

La tercera etapa refiere el carácter progresivo e infinito del preguntar. La respuesta a cada pregunta dirigida a un ente o sector de entes determinados abre nuevos interrogantes. Toda respuesta a un “por qué” es el comienzo de más y más “por qué”; como si el movimiento del preguntar no tuviese fin. De allí que, entre más avanza la frontera de la ciencia, más sorprendentes y amplias sean las preguntas a las que nos vemos arrojados. De allí también que resulte usual que los hombres que no saben casi nada y que por casi nada se preguntan estén muchos de ellos tentados a pensar que lo saben prácticamente todo. Por el contrario, aquellos otros que saben mucho, saben también la ingente magnitud de todo cuanto ignoran.

La cuarta etapa podríamos llamarla del vuelco. En la medida en que las distintas preguntas particulares nos conducen a otras sin llegar nunca a una respuesta suficiente, se prepara una suerte de vuelco del preguntar, que ya no se conforma con la prolongación indefinida de una serie cada vez mayor de preguntas. Este vuelco es descrito por Welte en los siguientes términos:

“El movimiento cuestionador del preguntar (...) ya no se dirige más a esto y a aquello, es decir, no más a estados momentáneos de los entes particulares; antes bien se dirige al ser del ente mismo. Entonces la pregunta puede adoptar

formas tales como: ¿Qué significa que haya ser? ¿Qué hay con esto del ser del ente? ¿Por qué hay en absoluto algo?” (Welte, 2008a, p. 29).

Todas estas preguntas confluyen, en última instancia, en la antigua pregunta que, de modos distintos, ya se formularon Leibniz, Brentano y Heidegger: “¿Por qué hay algo y no más bien nada?” Cuando se produce este vuelco del preguntar y emerge la cuestión última, entonces resulta patente que la propia cuestionabilidad del ente nos lleva más allá de toda determinación clara y definida de lo que sea un cierto ente o un conjunto de entes; nos lleva hacia lo que va más allá de todo ente: hacia el ser mismo del ente en su conjunto. Ante esta pregunta ninguna determinación óptica ni ontológica puede dar una respuesta pertinente. El movimiento del preguntar se retira del ámbito del ente hacia la región de aquello que hace que el ente sea, pero que, desde el punto de vista del ente, no es nada. Sin embargo, no puede ser una nada vacía, pues, si así lo fuera, no podría concernirnos hasta el punto de encauzar nuestro entero preguntar. Lo asombroso de esta situación, observa Welte, es que nosotros, los humanos, movidos por la cuestionabilidad del ente, nos vemos arrojados a preguntar por el ser del ente en su conjunto y, de ese modo, quedamos referidos a un Misterio que de algún modo nos es familiar, porque no podemos no preguntarnos por él, pero que, en otro sentido, nos es completamente extraño, porque no podemos asir ni comprender aquello por lo que la pregunta pregunta.

La quinta y última etapa es la etapa del *paso* hacia lo ilimitado. Toda *de-terminación* de un ente, todo “esto es así”, es también un límite: “Es así y no de otro modo”. Pero colocado ante la pregunta última: “¿Por qué hay algo en absoluto y no más bien nada?”, accede el pensamiento a lo que va más allá de todo límite y determinación. Estos últimos son patrimonios del ente, pero la pregunta ya no pregunta por ningún ente, sino por el haber llegado al ser de todo ente. El pensamiento pregunta (y por su propia dinámica constitutiva no puede dejar de preguntar) por lo que va más allá de todo límite y determinación. De este modo pasa a lo i-limitado e in-determinable. “Es como si cayese en una fuente, que no tiene fondo y en la que siempre se puede caer más y más. El existente cae y va a parar a lo Infinito” (Welte, 2008a, p. 31). Finito y, por tanto, *definible* por el pensamiento es lo que puede adoptar la forma de un juicio, del “esto es

esto". Esta determinación judicativa es la expresión del concebir y, por ello también, la forma última del pensamiento conceptual. Pero donde esta forma ya no tiene sentido alguno, el entendimiento queda mudo y su expresión judicativa debe callar. El pensamiento pasa al ámbito de lo inconcebible: ha sido tomado por lo indecible. Quien pregunta seriamente la pregunta: "¿Por qué hay algo en absoluto y no nada?" pasa, entonces, hacia lo in-finito como lo inconcebible e inexpressable. Welte se pregunta si el *factum* de que el pensamiento padezca la necesidad de aventurarse por este camino sin fin, a saber, el camino del preguntar que nos lleva a profundizar más y más la pregunta hasta que ella misma da un vuelco y se transforma en pregunta por aquello que el conocimiento no puede determinar, sería posible si lo inasible no nos hubiese ya siempre y de antemano concernido o interpelado. Escribe Welte: "¿Si el pensamiento no estuviera ya siempre de un modo misterioso familiarizado con ello [lo inasible A. Garrido Maturano], hubiera sabido por qué y hacia dónde preguntar?" (Welte, 2008a, p. 31-32). Esta pregunta, que trasluce el estar concernido del existente por un fundamento inconcebible, infinito e indecible, ofrece una ocasión legítima para creer en esto inconcebible y *confiar* a él el sentido del mundo entero y de la propia existencia. Pero esta ocasión no es una prueba (ni puede serlo por la naturaleza no entitativa de aquello que ella refiere) de lo infinito. No tiene poder demostrativo ni constrictivo. "La fe en Dios es posible y se pueden aducir fundamentos racionales para esta posibilidad. Pero no se puede jamás fundamentar la fe de modo obligatorio" (Welte, 2008b, p. 84). No pasa de ser una respuesta libre del existente a un padecimiento que él también puede negarse a asumir o al que puede responder de modo negativo. La fe es, por ello mismo, un "asunto de la libertad" (Welte, 2008b, p. 84). Más que al modelo gnoseológico de la "creencia", responde al paradigma ético de la "confianza." Se tiene fe en el infinito, como garante del sentido último del universo y la propia existencia, de un modo análogo en que un hombre confía en otro hombre. La confianza se dispensa libremente y no puede ser forzada con "argumentos", cuyo estatus epistemológico no pasa de ser la ocasión de una posibilidad. Se abre así, entonces, tanto la posibilidad de tener fe en un Poder infinito que pudo hacer ser lo que es en su conjunto, como también la del ateísmo.

2. Los modos del ateísmo

2.1 El ateísmo negativo

Usualmente el hombre se halla referido a los entes concretos y determinados del mundo. La relación con ellos constituye su realidad cotidiana. Por lo tanto es perfectamente posible suponer que no hay nada más allá de la realidad concreta, que la preguntas últimas con las que alguna vez se confrontó son pura abstracción, ilusión carente de realidad. “Así surge la apariencia de que la pregunta «¿Por qué hay en absoluto algo y no nada?» no lleva a nada, precisamente porque ella lleva más allá del ente” (Welte, 2008a, p. 33). Ello implica que el preguntar se detenga en lo concreto, que el existente decida detener el movimiento cuestionante y que, por tanto, tenga la impresión de no sentirse concernido en lo más mínimo por ningún absoluto, aun cuando la negación a preguntarse por lo absoluto implique un originario ya estar concernido por eso absoluto. Brevemente, tanto el *ser* del ente en su conjunto cuanto el camino del preguntar que a él conduce como su meta última, no le parecen tener sentido alguno ni conducir a nada real. Desde ese entonces el existente puede decidir atenerse tan sólo a lo palpable, controlable y seguro, esto es, a todo aquello que pueda ser constatable empíricamente o demostrado con una fuerza y rigor que no dejen lugar a la duda; y todo aquello que va más allá de estos límites puede hundirse en la nada y ser borrado del horizonte del ser y de las preocupaciones humanas. Ha surgido el ateísmo negativo. Para él sólo hay lo que *yo* puedo asir y concebir – y más allá de ello no hay nada. Esta visión de mirada estrecha; esta visión, propia de aquel que no puede levantar sus ojos hacia el horizonte último que todo lo envuelve, es, sin embargo, perfectamente comprensible, si se tiene en cuenta la orientación del hombre hacia lo concreto y asible de modo empírico, que, al fin y al cabo, es aquello que necesita de modo inmediato para sobrevivir y asegurar la satisfacción de sus necesidades prácticas y cotidianas. Por ello, desde este punto de vista, resulta lógico que el ateísmo negativo se extienda con mayor amplitud y esté más sólidamente arraigado cuanto más las sociedades humanas, en el curso de su desarrollo espiritual, se encuentren entregadas a la dominación, utilización

y explotación del ente, pues sólo el ente y nunca aquello que lo hace ser es susceptible de ser dominado, utilizado y puesto al servicio de la satisfacción de las necesidades prácticas. Por ello también es absolutamente coherente que este ateísmo se extienda con mayor fuerza a través de las sociedades dominadas por el ansia de seguridad, pues este deseo –hoy en día incontrolable y por momentos ilimitado– no puede sino conducir a la obsesión humana con el dominio del ente, que es lo calculable y predecible, y a la consecuente absorción en él. Frente a la seguridad que promete el control del ente, poco o nada tiene que decir la falta de certeza de los “argumentos” de la fe y la imposibilidad de determinar el Misterio en que ella se deposita. Welte –tras los pasos de Heidegger– observa que este momento de la historia, caracterizado por la autonomía de la racionalidad y la extensión y potenciación del conocimiento científico, ha atizado este tipo de ateísmo y ensanchado su alcance. En efecto, la experiencia existencial de sentirse concernidos por y necesitados de lo absoluto –una experiencia que aquí, siguiendo a Welte, hemos abordado por la vía del preguntar filosófico, pero que también podría ser abordada por otras– parece irrelevante ante el éxito incontrastable de la ciencia y la técnica moderna. A las supersticiones y creencias del pasado, la modernidad opone el comienzo de una nueva época histórica, cuyo sello más característico es el haber dado fin a la vigencia del antiguo Dios y sustituido la fe en Él por el conocimiento científico humano. De este modo el propio curso de la historia ha convertido al tiempo actual en terreno abonado y fructífero para que crezca y prospere esta primera y más elemental forma de ateísmo.

Decimos que se trata de la forma más elemental de ateísmo, porque el fenómeno aquí es meramente negativo. En sentido estricto no se afirma que no hay Dios, sino que simplemente la pregunta por Dios se detiene, es dejada de lado. El problema de Dios ya no interesa y queda suprimido. Una de sus formas más características es el cómodo agnosticismo, de importancia e influencia crecientes en el momento histórico. En la estructura del ateísmo negativo se reconocen dos momentos correlativos. Por un lado, desde el aspecto noético de la correlación, se distingue la absolutización de la orientación intencional hacia el ente constatable y disponible. Por el otro, desde el aspecto noemático, la circunstancia de que el Misterio se dé como una ausencia en

relación con el modo de darse del ente constatable aparece a la intencionalidad, fija en lo definible y conceptualizable, *como nada*. Lo que se da como lo que trasciende toda determinación entitativa es asumido como nada, en tanto sólo estoy dirigido a lo determinable; de allí que este ateísmo propiamente hablando no niega a Dios, sino que considera que ni siquiera tiene sentido plantearse la pregunta por él. Este ateísmo detiene el preguntar que conduce al Misterio antes de plantearse la pregunta misma. En él, el movimiento del preguntar se detiene antes de lo que aquí hemos llamado etapa del vuelco.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad o esencia de este ateísmo? Welte se centra en una que ya hemos anticipado: la reducción del ser al orden de lo constatable y, al menos en principio, dominable y utilizable. En pocas palabras: detrás de esta reducción del ser se reconoce la voluntad de poder y el consecuente empoderamiento científico-técnico del sujeto. A esta radicalización del empoderamiento del sujeto sobre el ente, que está a la base del ateísmo negativo, la llama Welte en el texto de 1978, “voluntad de todo” (Welte, 2008b, p. 91). A este primer aspecto podría agregar yo un segundo, que, de algún modo, también quedaba también sugerido más arriba, cuando se afirmó que el ateísmo negativo era incapaz de dejar de preocuparse por la realidad concreta del ente para elevar la vista al horizonte que envuelve todo lo que es y lo deja ser. En efecto, este ateísmo no resulta capaz de desinteresarse del ente intramundano y su determinación para dirigirse al mundo mismo en su conjunto. Si eleva la vista al cielo, es para localizar en él cuestiones específicas, cuerpos celestes o fenómenos astronómicos, y mensurarlos de modos distintos, pero nunca mira el cielo mismo, nunca se conmueve por su profundidad insondable. Lo propio de este ateísmo es lo que propongo denominar fenómeno de “desmundanización” de la objetividad, correlativo al de empoderamiento de la subjetividad. Aquello sobre lo que el sujeto tiene poder, aquello que puede objetivar y de lo que puede apropiarse es de los entes intramundanos, pero no del mundo mismo: ni de su haber llegado a ser ni de su sentido último. Por lo tanto, considera, orientado como lo está exclusivamente a los objetos sobre los que puede ejercer mayor o menor poder, que el mundo como mundo es nada. La consecuencia de ello es que el ateo negativo se cierra a *la experiencia del mundo como mundo en su*

totalidad. A él el mundo sólo le sale al encuentro como mundo circundante, que, según el caso, puede ser más vasto o estrecho, pero que, al fin y al cabo, nunca es aquel horizonte último e indeterminable, que, como el cielo, todo lo envuelve y al que nunca se llega. Esta ausencia de la experiencia del mundo como mundo es precisamente la “desmundanización” correlativa a la comprensión reductiva del ser propia del “empoderamiento” subjetivo. Tal desmundanización es una experiencia esencial para el ateísmo negativo, porque constituye la condición de posibilidad que frena el preguntar e impide su vuelco y, consecuentemente, la experiencia del *milagro* de que haya ser y no nada. Se trata efectivamente de un milagro, porque aquello por lo que pregunta la pregunta última –el hecho de que haya ser y no nada– es para el saber y conocer humano un milagro. El hombre puede fundamentar racionalmente que un ente sea así y por qué este o aquel otro ente existen, puede fundamentar las relaciones entre los entes, pero que haya ser, que el mundo como tal sea, y que, además, ese ser sea un orden susceptible de ser fundamentado y explicado y no un mero caos informe, esto sigue siendo para él un milagro. Esta experiencia del milagro, que está a la base de la ocasión de la fe, resulta inhabilitada por la absolutización de la voluntad de poder (el empoderamiento) y por la correlativa concentración de la intencionalidad en el ente, con la consecuente falta de experiencia del mundo como tal (desmundanización). Desmundanización y empoderamiento constituyen la esencia de esta primera y más elemental forma de ateísmo.

Si bien el ateísmo negativo se desentiende de la cuestión de Dios y se desinteresa de la fe, ante cuyos ojos es un comportamiento primitivo que debe ser superado, él mismo es una forma de fe. Es cierto que el ateísmo negativo se vincula con el cientificismo, pero no son la ciencia ni sus conocimientos los que lo producen, sino que él surge “de una tendencia o una fe actuante en la ciencia, pero no fundamentada científicamente” (Welte, 2008b, p. 91), a saber, la fe en la totalización y absolutización de los principios de la ciencia y en el convencimiento de que lo que no es en principio cognoscible y determinable por el hombre no es en absoluto. El ateísmo negativo es también una forma de fe.

Kierkegaard es otro pensador que se ha referido a este ateísmo en un modo sorprendentemente convergente con el de Welte. En *La enfermedad mortal* lo considera como la forma inferior de aquel escándalo que consiste en rechazar el cristianismo declarándolo falso. En esta forma inferior se trataría de dejar de lado todo lo que se refiere a Cristo o –diríamos nosotros desde un abordaje no confesional– a la cuestión de Dios en general, absteniéndose de juzgar respecto de ella. Es la actitud, típicamente agnóstica, de quien afirma: “«Personalmente no tengo por qué afirmar nada sobre el particular; desde luego, yo no soy creyente, pero tampoco me atrevo a omitir ningún juicio»” (Kierkegaard, 2008, p. 166). Kierkegaard observa que el escándalo de esta posición radica en que se ha olvidado por completo el cristiano “*tú debes*”. Aduce que, si el mensaje de Cristo ha llegado hasta el hombre y si el sentido de la vida entera se decide según el modo en que éste responda a ese mensaje, entonces el hombre no puede darse el lujo de dejar a Cristo en la balanza de la indiferencia. “Si Cristo se te ha anunciado, entonces es un escándalo el que nos vengas diciendo: «Personalmente no quiero formarme ninguna opinión sobre el particular»” (Kierkegaard, 2008, p. 166). Esta afirmación del danés puede ser recogida y refrendada también desde un abordaje no confesional, como el que aquí hacemos. Si el Misterio nos ha interpelado, moviendo el preguntar hacia la pregunta última por el fundamento del mundo y de mí mismo como ser del mundo, y si, además, del modo en que me relacione con ese fundamento depende el sentido o sinsentido último de mi existencia entera, entonces es un escándalo, es lo propiamente negativo del ateísmo negativo, que, obsesionados por las cosas y privados de horizonte, digamos: “esto no me concierne en absoluto y no me interesa abrir juicio sobre el particular.” Lo escandaloso no es negar la existencia de Dios ni negar una confesión determinada. Lo *fundamentalmente* escandaloso es negar nuestra propia condición humana, que ineludiblemente nos coloca ante situaciones límite, como la pregunta última. Dichas situaciones nos enfrentan, de un modo u otro, a la cuestión del Misterio y, por tanto, si no queremos desertar de ser quienes somos, *debemos* frente a ella tomar posición. La banalidad del ateísmo negativo, que se niega a pronunciarse respecto de la cuestión de Dios, es precisamente lo que lo sitúa como la forma más elemental del ateísmo. Tal cual observa Kierkegaard, declarar que no se tiene

idea de que hasta qué punto uno tiene que formarse o no una opinión sobre Dios, equivale a no tomarse en serio la existencia. Cuando la cuestión de Dios surge en las situaciones límite (y tarde o temprano lo hace), este hecho constituye la seriedad misma del existir, pues en la respuesta a esta cuestión se juega el sentido o sinsentido último de mi ser en el mundo y de la entera creación. “Y en esta seriedad hay encerrada una segunda cosa seria, a saber, que todo hombre tiene que formarse una opinión sobre el particular” (Kierkegaard, 2008, p. 166). Si, en vez de ello, se limita a decir que no tiene ganas de opinar sobre el tema, entonces se coloca a sí mismo y sus asuntos por encima de la pregunta fundamental y se da el lujo de despreciar a Dios distinguidamente. Obra como un aristócrata, pues “así suelen hablar los aristócratas de lo que en el fondo desprecian” (Kierkegaard, 2008, p. 167). El ateo negativo, el agnóstico distinguido, vuelve el escándalo y la falta de seriedad una virtud aristocrática.

2.2 El ateísmo crítico

Si abordamos, como aquí lo hemos hecho siguiendo a Welte, la cuestión del ateísmo desde el trasfondo del preguntar filosófico acerca de Dios, constatamos que, en el ateísmo negativo, este preguntar se detiene en la tercera etapa, a saber, aquella que llamamos etapa del preguntar progresivo por lo determinable, sin acceder a la cuarta etapa o etapa del vuelco. En el crítico, el ateísmo no se desentiende de la cuestión de Dios, sino que efectivamente se pregunta por el fundamento último de todo lo que es, sólo que, en lugar de abandonar el ámbito del ente, queda fijo en él y encuentra este fundamento en un ente supremo, que sería la causa de todos los demás entes. El movimiento del preguntar se detiene, entonces, en la cuarta etapa, sin acceder a la etapa del paso. Estamos en el orden de lo que Heidegger llamaba constitución ontoteológica de la metafísica. La orientación de la existencia hacia el ente y lo conceptualizable conduce a que aquello que va más allá de todo ente y concepto sea interpretado como un ente y fijado en un concepto. Dicho de otro modo, que el mundo sea, el acontecimiento milagroso que no es ente ninguno, pretende ser explicado por un ente conceptualizable. Como consecuencia de esta interpretación el hombre construye

el concepto y demuestra racionalmente la existencia de un ente perfectísimo o sumo, que constituiría el fundamento primero y último de la realidad toda. Aquí se siembra la semilla de un nuevo modo de ateísmo.

Welte estima que esta tendencia a forjarnos una imagen entitativa de la divinidad y luego intentar conceptualizarla como ente sumo, *causa sui* o del modo que fuese, bajo ciertas condiciones, puede considerarse legítima. “¿Cómo podríamos hablar nosotros los hombres de otro modo de lo único eterno y necesario si no fuera nombrándolo y, al nombrarlo, enunciándolo como un ente?” (Welte, 2008a, p. 34). La condición de legitimidad de tal comprensión de lo divino radica en la clara conciencia de que toda nominación y conceptualización del Misterio es un mero indicador alusivo que apunta sin alcanzar hacia aquello que va más allá de todo lo nombrable y enunciable. Pero tan pronto como el Dios-ente, nominable y conceptualizable, es arrancado de su función alusiva, entonces “Dios llega a ser para el pensamiento humano una cosa que puede representar y de la que se puede asegurar en el concepto” (Welte, 2008a, p. 35). Deviene, así, un ente finito, un concepto como cualquier otro, que puede, por tanto, ser sometido a crítica, juzgado y analizado objetivamente desde fuera de cualquier creencia. Lo significativo de esta perspectiva es que el Misterio se objetiva y queda referido a y sojuzgado por el pensamiento humano, cuyo poder se sitúa, así, incluso por encima de Dios mismo. La consecuencia inevitable de este proceso es que el pensamiento, que ha construido un concepto de Dios, puede destruirlo con la misma facilidad que lo construyó. Comienza, entonces, la infatigable tarea de examinar críticamente este Dios representado y demostrable a ver si puede resistir todas las preguntas a él dirigidas. Se trata de preguntas tales como: “¿No es acaso una proyección del pensamiento o del deseo humano?” “¿No es un mero constructo arbitrario utilizado para legitimar relaciones de poder?” “¿Puede considerarse efectivamente existente aquello referido por un concepto que no se basa en ninguna experiencia empírica?”, etc. etc. Además de estas preguntas, surgen también contradicciones entre el concepto de Dios y otros conocimientos y experiencias intramundanas, que se hallan, por así decir, en el mismo plano que el concepto de Dios, pues todos resultan de procesos constructivos de sentido operados por la conciencia humana. Se cree poder saber cuál es la voluntad, justicia o

modus operandi de la divinidad, puesto que se sabe qué es la divinidad. Pero este saber entra en contradicción con la injusticia, el caos o con las voluntades que efectivamente dictaminan el curso de los sucesos en el mundo real. Es en ese momento cuando el hombre experimenta que la representación de Dios, fijada en el concepto, no es capaz de ofrecer resistencia a un examen crítico radical. “Entonces surge de nuevo un ateísmo, que podríamos llamar crítico, pues surge a través de la descomposición crítica del Dios constatado como ente” (Welte, 2008a, p. 36). Pero en realidad no es el Misterio divino el que es destruido, sino el ídolo conceptual. En realidad Dios siempre estuvo fuera de la mira.

El ateísmo crítico se constituye también como una correlación: Desde el lado noético de la correspondencia la orientación intencional continúa, como en el caso del ateísmo negativo, dirigida exclusivamente al ente constatable y disponible, sólo que en este caso ese ente es un concepto; pero desde el lado noemático, el hecho de que el Misterio se dé como una ausencia en el orden del ente intramundano –de que Dios aparezca en el modo de no aparecer como ente– aparece a la intencionalidad ya no como absolutamente nada, sino como una *deficiencia*, esto es, como una suerte de eslabón faltante que necesita ser reconstruido por el pensamiento. El darse como lo que trasciende toda determinación entitativa es asumido ahora como un modo deficiente de dación, que, para completarse, debe ser “entificado” por el pensamiento. De allí que este ateísmo, propiamente hablando, no niegue tampoco a Dios, que, como vimos, queda fuera de la mira, sino que niega un ídolo construido por el propio pensamiento. En lo que respecta al nivel o jerarquía de este ateísmo, representa, a mi modo de ver, un segundo nivel más profundo o intenso comparado con el ateísmo meramente negativo. Ello se debe a dos circunstancias concatenadas. En primer lugar, al hecho de que en esta segunda forma el pensamiento no sólo supone que puede desentenderse de la cuestión de Dios, sino que asume que él es el que puede decirle a Dios qué es y cómo debiera comportarse. En segundo, a que el modo especial en que se da Dios, a saber, como Misterio y (desde el punto de vista del ente constatable) ausencia, es considerado ya no una mera nada, a la que no habría que prestar atención, sino incluso como una *deficiencia* que es necesario completar. Pues bien, el proceso de

complementación no se consuma con la imposible construcción de un concepto de Dios, sino con su destrucción crítica. Si el pensamiento en el ateísmo negativo era encarnado por la figura del aristócrata, que distinguidamente desprecia a Dios, en él crítico lo está por la figura del *profesor*, que primero le asigna a Dios una tarea imposible –ser un concepto, una representación humana- y que luego lo reprueba por no poder serlo.

Esta noción de ateísmo crítico, tal cual la plantea Welte, pareciera, en un primer abordaje, estar dirigida exclusivamente al Dios onto-teológico de los filósofos, a la *causa sui*, al primer motor inmóvil, al ente necesario y perfectísimo y a las distintas determinaciones de la esencia divina que la filosofía y la teología han ofrecido a lo largo de su historia, como así también a los desmoronamientos críticos de las presuntas pruebas de la existencia de semejantes dioses. Sin embargo, a mi modo de ver, la simiente del ateísmo crítico debe ir mucho más allá de las escuetas fronteras de la filosofía y la teología y extenderse al vasto país de la homilética, profesada a gritos hoy día con más fuerza que nunca en las más variadas iglesias fundamentalistas. No sólo los conceptos académicos de Dios resultan susceptibles de padecer la crítica de la que nace esta forma de ateísmo, sino también *toda representación* de lo que Dios es y toda afirmación de parte de los que hablan en su nombre de *poder determinar* cuál sea su voluntad específica. No sólo un concepto filosófico constituye la feraz semilla del ateísmo crítico, sino también las más diversas (y a veces absurdas) imágenes divinas de las que se valen las corrientes dogmáticas y fundamentalistas para proclamar a los cuatro vientos que saben con certeza indubitable quién es, cómo es y qué quiere Dios. El ateísmo crítico, finalmente, implica, como el negativo, desde el punto de vista de su estatus epistemológico, una forma de fe entendida como creencia, antes que como confianza. Primero una fe indemostrable en que todo lo que es puede ser reducido al concepto; segundo una fe igualmente indemostrable en el poder humano para comprenderlo y definirlo todo.

Finalmente: ¿cuál es la comprensión del ser que constituye la esencia o condición de posibilidad de esta segunda forma de ateísmo? Nuevamente encuentra Welte aquí como condición de posibilidad del ateísmo crítico la reducción del ser al poder humano: algo sólo puede ser si puede *ser-objeto del poder del sujeto*. El hombre se empodera,

apoderándose de la totalidad del ser. Ésta es la fuente más profunda del ateísmo crítico. Él sólo es concebible a partir de la tendencia radicalizada del sujeto a poderlo todo, incluso definir el Misterio, determinar a Dios. En semejante tendencia “se reconoce tanto la creencia como la voluntad de que sea posible por medio del saber y del hacer dominarlo todo, e incluso la idea de que tendríamos que dominarlo” (Welte, 2008b, p. 93). En este punto se hallan emparentados desde sus mismas raíces ateísmo crítico y negativo. También lo están, desde mi perspectiva, en lo que a la desmundanización respecta. En efecto, si únicamente es todo aquello que yo puedo conceptualizar, determinar y someter a crítica, entonces el ser queda reducido a un ente o figura del mundo, porque el mundo como mundo, como horizonte último desde el cual viene al ser todo lo que es, no puede ser determinado conceptualmente. Antes bien, yo sólo puedo ser conmovido por el milagro del mundo. La misma idea de *causa sui* intenta explicar el mundo desde fuera del mundo sobre la base de un ente sumo, que, en tanto él también es un ente, responde en su construcción al paradigma de ente con el que ya siempre está en relación el sujeto: el ente intramundano. Luego, a este ente se le adjudican, potenciados hasta la eminencia, los poderes propios del ente intramundano y, finalmente, es separado por el pensamiento del mundo y puesto como causa suya. Pero, en el fondo, su paradigma de construcción responde al del ente intramundano. Lo que en todo este proceso argumentativo sigue ausente es la experiencia del mundo como mundo y, con ella, la conmoción ante el carácter milagroso de que haya mundo, de que haya ser y no nada: la apertura al Misterio. Empeinado por explicar el concepto de Dios y luego más empeinado aún por destruirlo, el pensamiento no se deja sacudir por el milagro del mundo. Los constructores y destructores de dioses, encerrados en sus gabinetes o en sus púlpitos, están demasiado ocupados con conceptos, imágenes y argumentos como para poder elevar la vista al cielo.

2.3 El ateísmo positivo

Como pudo advertirse, en las formas previas de ateísmo se reconoce un impulso del poder y del querer humano hacia el todo. Cuando se abre la posibilidad de estar

concernidos por un Misterio, respecto del cual el hombre es absolutamente impotente, el sujeto decide que ese Misterio no es nada o que él puede someterlo al pensamiento, de modo tal que su poder pueda efectivamente extenderse a todo. Los principales medios de los que se vale este impulso para configurarse son, como vimos, la tecnología y el racionalismo crítico. Pero finalmente el hombre puede también despojarse de los ropajes que le ofrecen la ciencia y la crítica racional y reconocer sinceramente que la idea misma de Dios es un obstáculo intolerable por su voluntad de poder, es decir, por su deseo ilimitado de, aunque fuera en principio, conocerlo todo, dominarlo todo, serlo todo. Entonces el sí mismo se levanta contra el Misterio no en nombre de la ciencia ni de la crítica, sino en su propio nombre, en nombre de su propio afán de poder, y niega explícitamente a Dios. Ya no se niega que tenga sentido preguntarse sobre Dios, ni se niega un concepto determinado de Dios, sino que se niega a Dios mismo en nombre del hombre. Ha surgido el ateísmo positivo. Aquí el preguntar ni se detiene antes de la etapa del vuelco ni antes de la etapa del paso, sino que se instala en la etapa del paso para negarla. Se formula la pregunta que el pensamiento no puede evitar cuando llega a la etapa del paso; comprende que, una vez llegados a ese punto, la única respuesta posible es una respuesta al Misterio, y al Misterio le responde: “no”. Entonces afirma positivamente que no hay Misterio, que no hay lugar ni en su alma ni en el mundo para Dios, porque ese lugar lo piensa ocupar él mismo. El pathos propio del ateísmo es el del deseo de una libertad sin freno, que no puede tolerar el límite que para ella implica la idea misma de Dios como fundamento y sentido último de todo, incluso de mi propia existencia. Entonces el existente, que quiere ser el dueño absoluto de su existencia, sentirá a Dios como una carga, como una molestia, como algo que, además, resulta de una creencia un tanto tonta en un ser que el conocimiento no puede probar, como una creencia impropia de un hombre verdaderamente empoderado de su condición, como una creencia, en el fondo, inhumana. Y en algo tiene razón el ateísmo positivo: aquello en lo que cree la fe es inhumano – y es esto precisamente lo que el ateo, consumido por la voluntad de ser dueño absoluto de sí mismo, no puede tolerar.

Una característica que distingue el ateísmo positivo de sus dos hermanos menores es su actitud combatiente. Mientras que el ateísmo negativo tan sólo se desentiende

aristocráticamente de Dios y el crítico se satisface con cuestionar de modo profesoral su concepto, el positivo no se conforma con negar a Dios, sino que lucha activamente por demostrar que Dios no existe y que el hombre *puede* ocupar su lugar. ¿Cómo es esto posible? El ateo positivo comprende y se relaciona con el ser, en última instancia, sobre la base de su voluntad de totalidad. Para él, todo lo que es y puede ser resulta una suerte de espacio de juego en el cual ejercer el poder de su libertad. Este tipo de comprensión del ser tiene como trasfondo implícito la idea de que le cabe al hombre la posibilidad de llegar a “ser omnisciente y omnipotente, la posibilidad de, para decirlo de una vez por todas, ser divino.” (Welte, 2008, p. 94). Impregnado de esta idea –impregnado del pecado satánico– el sí mismo se ve conducido a intentar realizarse absolutamente y a realizar como absoluto un ideal finito con fuerzas finitas y con las posibilidades finitas que le ofrece su mundo circundante. Desde este momento su destino es el combate. Y su enemigo principal es Dios, pues “Dios es representado y experimentado como un poder extraño y ajeno que limita al hombre” (Welte, 2007, p. 59). Dios, podríamos decir, es la experiencia de no poder ser fundamento de sí mismo ni dueño del sentido último del propio existir. Es la experiencia de mi imposibilidad de todo absoluto. Por ello el ateo debe negar a Dios y polemizar de modo positivo y activo contra él. Por ello también, él “saluda la ausencia y la muerte de Dios.” (Welte, 2007, p. 59). Welte observa aquí que fue Nietzsche aquel que le dio a esta forma de ateísmo su figura más elevada y quien mostró el vínculo esencial entre la voluntad de poder y el asesinato de Dios, toda vez que aquella necesita matarlo para que el hombre pueda ocupar su lugar y volverse divino. “El hombre Nietzsche no *quiere* a Dios, y saluda la «muerte de Dios» precisamente *a causa de Dios en él*” (Welte, 2007, p. 66). No yerra, pues, el antiguo papa cuando le dice a Zarathustra que ha sido un Dios en él quien lo convirtió a su ateísmo impiadoso, pues esta imagen de Dios en el hombre –del hombre que en su interior se siente un Dios– aparece “como la propia raíz positiva y el impulso más íntimo de esta ausencia de todo Dios” (Welte, 2007, p. 66). El hombre Nietzsche experimentó este ateísmo positivo en toda su radicalidad y señaló con una lucidez incomparable la muerte de Dios a manos de la voluntad de poder como el acontecimiento histórico que ha determinado y sigue determinando a la modernidad.

Es claro que, desde el punto de vista de su jerarquía, esta forma de ateísmo “es la más pura y, por así decir, más verdadera, porque ella representa la figura menos encubierta del ateísmo” (Welte, 2008b, p. 95). Es el ateísmo más profundo, porque sus raíces últimas, que en las otras formas permanecen encubiertas o desfiguradas, aparecen aquí al descubierto y a plena luz del día. Él se constituye también como una correlación. El aspecto noético de la correlación aparece ahora plenamente desembozado: es la voluntad de poder humano. Por su parte, el aspecto noemático, el incierto darse de Dios como Misterio y como ausencia en el orden del ente, aparece ahora ya no como nada ni como deficiencia, sino como *amenaza*, que debe ser eliminada. De allí que el ateísmo positivo deba ser considerado no sólo el más profundo, por poner al descubierto sus raíces últimas, sino también el más intenso, porque él sí niega efectivamente el Misterio que percibe como una amenaza. Pero también por eso resulta el más legítimo, porque, en vez de anonadar o desfigurar aquello con que se relaciona, lo niega *como* Dios. De los tres tipos de ateísmo es el único que se relaciona, aunque fuera para alzar su mano contra él, con Dios *como* Dios. Lo que él niega no es una nada ni un concepto, lo que él niega es un Poder absoluto, misterioso e infinito que no puede comprender. Niega verdaderamente a Dios. En ello reside su legitimidad última. Su figura aquí no es la del cómodo aristócrata que se desentiende de Dios; ni la del agudo profesor que pretender corregir su concepto, pues en el fondo ninguno de estos dos se toma suficientemente en serio al Misterio. Su figura es la del *tirano* que sobre todo ansía imperar y que, por eso, se toma en serio a su principal enemigo y quiere matarlo.

Ha quedado suficientemente claro que la comprensión del ser sobre la base de la voluntad de poder, llevada en este caso a su extremo, esto es, convertida en el deseo inaudito de querer ser Dios, es lo que constituye la esencia última de esta forma de ateísmo. Él, como los otros, aunque con un mayor grado de intensidad y legitimidad, reposa en la voluntad humana de determinarlo todo. De este modo, el ateísmo positivo hace patente “que los distintos ateísmos por cierto son distintos en su configuración, pero que en sus raíces, sin embargo, son lo mismo y se encuentran emparentados entre

sí" (Welte, 2008b, p. 95). ¿Pero qué hay del otro componente esencial de las otras dos formas de ateísmo? ¿Qué hay de la "desmundanización"?

La medida extrema de esta desmundanización en el ateísmo positivo se hace patente cuando se toma también en consideración un aspecto preciso del magistral análisis que hace Heidegger de la sentencia de Nietzsche "Dios ha muerto". El amigo y paisano de Welte observa que en el entero pasaje 125 del ensayo "*Die fröhliche Wissenschaft*", en el que Nietzsche proclama la muerte de Dios, sólo se resaltan en cursiva dos oraciones. Una afirma: "*Nosotros lo hemos matado*". La otra refrenda: "*Y sin embargo esto mismo lo han hecho ellos*", a saber, los hombres, que han cometido el acto sin parangón del asesinato de Dios. (Heidegger, 1994). Continúa Heidegger:

"Sólo entonces, inmediatamente después de la sentencia decisiva «*Nosotros lo hemos matado* – vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos», él hace que el loco (*der tolle Mensch*) se pregunte: «¿Pero cómo hemos hecho esto?» Nietzsche elucida la pregunta en la medida en que la repite, parafraseando en tres imágenes lo preguntado: «¿Cómo fuimos capaces de habernos bebido todo el mar? ¿Quién nos dio la pluma para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol?»" (Heidegger, 1994, p. 261).

Lo que aquí, a mi modo de ver, resulta decisivo es la observación heideggeriana de que la pregunta por cómo hemos hecho nosotros, los hombres, para matar a Dios solamente puede entenderse a partir del modo en que Nietzsche despliega y parafrasea lo preguntado en las tres imágenes que aduce: borrar el horizonte, vaciar el mar, desencadenar la tierra de su sol. Permítaseme aquí abandonar el derrotero del análisis heideggeriano, cuyo examen crítico sería objeto de otro trabajo, y percatar al lector del hecho de que estas tres son imágenes netamente *cosmológicas*, más precisamente imágenes que hablan de la eliminación o vaciamiento del *todo del mundo*. La segunda de ellas es incluso explícita: los hombres han matado a Dios borrando el horizonte de un plumazo. "El horizonte –recuerda Heidegger- es el mundo que va más allá de lo sensible" (Heidegger, 1994, p. 261). El horizonte que han borrado los asesinos de Dios alude al cosmos inasible, al todo del mundo como mundo, que trasciende la órbita de lo cognoscible y desde donde viene al ser todo aquello que es y puede ser. Los asesinos no

tienen horizonte. Lo han eliminado de su vista. Lo han borrado de un plumazo. Haciéndolo, desencadenaron también su mundo circundante, esa tierra que los rodea y nutre, de su sol y de la luz de todos los soles, que llegaba hasta ella desde el horizonte profundo del cielo. Ahora los entes del mundo no reciben luz alguna que los caliente y les permita ser. Ninguna luz que los ilumine y bajo cuyos rayos pueda brillar un sentido último. Ahora el hombre está ciego y desde la tierra a oscuras no puede otear el vasto horizonte del cielo. Los hombres han perdido su sol y precisamente “el sol representa y delimita el horizonte visual (*Gesichtskreis*), en el cual el ente como ente se muestra” (Heidegger, 1994, p. 261). Privados de horizonte y de la luz del sol que viene de sus profundidades, privados de cielo, han querido beberse hasta la última gota (*austrinken*) del mar. Sin cielo y sin mar, los asesinos de Dios se han quedado también sin mundo, pues “éste es el todo integral que abarca todas las cosas y que, como el mar [y el cielo A G M], comprende todo dentro suyo” (Heidegger, 1994, p. 261). La muerte de Dios, expresión máxima del ateísmo positivo, resulta, así también, la expresión suprema de la desmundanización, de la pérdida del horizonte último del mundo como mundo, en última instancia, de la pérdida de la experiencia del milagro del cosmos, de su luz y de su orden, que todo lo abarcan, que a todo le confieren la posibilidad de ser y que a todo le dan su sentido. Obsesionado por su poder, queriendo hacer de su voluntad el todo, desesperado por beberse hasta la última gota del mar, el ateo positivo ha perdido la referencia del horizonte. Él tampoco mira el cielo.

También Kierkegaard ha considerado el ateísmo positivo. Para él constituye “la última forma del escándalo” (Kierkegaard, 2008, p. 168), a saber, aquel escándalo en virtud del cual “se declara falso y engañoso el cristianismo y se niega a Cristo” (Kierkegaard, 2008, p. 168). La idea, aunque enunciada desde la fe cristiana, converge con el análisis no confesional del fenómeno, en cuanto éste también define el ateísmo positivo como la negación de Dios y la proclamación de que la idea misma de un Poder infinito es falsa y engañosa. El análisis de Kierkegaard muestra, sin embargo, un aspecto hasta aquí no puntualizado respecto del fenómeno. El ateo positivo no sólo niega a Dios y reduce a nada el horizonte del mundo. Él también se niega a sí mismo. En efecto, Kierkegaard considera que el ateísmo positivo es “la potenciación suprema del pecado”

(Kierkegaard, 2008, p. 168). Y hay pecado y el pecado llega a su máxima potencia cuando, teniendo la idea de Dios, es decir, siendo consciente, como lo es el ateo positivo, de la necesidad de un absoluto como fundamento último de sí mismo y de todo lo que es, el hombre niega a Dios y, en su lugar, quiere *desesperadamente* ser sí mismo, esto es, quiere ser él mismo su fundamento y realizar por sí mismo el absoluto que ansía. Entonces el hombre se pone en el lugar de Dios y no quiere ser el sí mismo finito que es. Él se niega a sí mismo como espíritu finito, a saber, niega ser aquel existente que, como espíritu, ciertamente necesita un sentido último y un fundamento primero para su existencia y para el mundo, pero que, en tanto finito, con igual certeza, no puede por sí mismo alcanzar aquello que necesita. Lo contrario de esta última forma del escándalo, representada por el ateísmo positivo, es, para Kierkegaard, aquel estado en el cual no se da ninguna desesperación ni por *querer* serlo todo ni por *querer* convertirse en el fundamento último de sí mismo y del sentido de todo lo que es. Se trata de aquel estado que se produce “cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta” (Kierkegaard, 2008, p. 168). Fórmula ésta –nos recuerda Kierkegaard– que, al mismo tiempo, “es la definición de la fe” (Kierkegaard, 2008, p. 168).

El análisis de Kierkegaard del ateísmo positivo completa el que hasta aquí, siguiendo a Welte, habíamos hecho. Ahora vemos claramente que él no sólo niega a Dios y al mundo como tal, sino que también incluso niega al sí mismo. Ahora vemos claramente que ateísmo positivo no es sino otro nombre para el nihilismo.

2.4 El ateísmo sufriente

Llegamos a la última y más seria de las formas del ateísmo, aquella que es sintetizada en estos términos por Albert Camus: “Estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados” (Camus, 1985, p. 167). Welte recién toma en cuenta el ateísmo sufriente en el ensayo de 1978. Pues no se había pronunciado sobre él en el primer escrito dedicado al tema veinte años antes. No resulta casual que así sea, porque las restantes formas de ateísmo que hasta aquí hemos analizado están,

como vimos, emparentadas una con otra, toda vez que ellas responden a una esencia común, mientras que esta última forma, la más legítima y comprensible de todas, es hasta cierto punto diferente. Se trata de una forma muy concreta de ateísmo que, cuando es auténtica y no un mero artilugio retórico, surge de la sinceridad profunda del dolor humano. Ella expresa el grito justificado del alma contra Dios ante la experiencia de la inmensa injusticia y del sufrimiento absurdo que parecieran imperar entre nosotros. Su pregunta, que es también su clamor y su justificación, reza: “¿Puede haber un Dios, si el mundo, que presuntamente Él ha creado, está hasta tal punto transido de dolor e injusticia?” (Welte, 2008b, p. 96). Se trata, en última instancia, del problema de la teodicea, tal cual lo ha nombrado Leibniz. Una cuestión antigua, pero sobremanera actual y urgente. Puesto ante tal cuestión Welte observa, en primer lugar, que “el sufrimiento no se deshace de la cuestión de Dios ni pasa por alto las preguntas extremas” (Welte, 2008b, p. 96). El ateo sufriente no es aquel otro ateo que, ocupado en sí mismo y sus asuntos, ni siquiera se toma el tiempo de plantearse la cuestión de Dios. No es tampoco aquel otro al que, obsesionado por extender ilimitadamente el poder humano, la idea misma de Dios le molesta y necesita combatirla. El ateo sufriente, por el contrario, se toma en serio la cuestión última y se formula una y otra vez las preguntas extremas. Él no se da el lujo de pensar que no necesita de Dios, sino que sabe, con un saber ganado a base de amarguras y sufrimientos, que el hombre y el mundo necesitan de Dios. Pero es menester ser más específicos. No es que esta última forma de ateísmo afirme la necesidad de un primer motor inmóvil, ni de un ente perfectísimo, lo cual resultaría absurdo, sino que lo que ella reclama es un Poder redentor que vaya más allá de los patentemente insuficientes poderes humanos y ponga en acto ese sentido último de la vida y de la creación en el que necesita confiar. No necesita, pues, de un concepto, sino de un Dios bondadoso y justo, del Redentor del mundo. Sin embargo lo niega, porque, a la vista del mundo, no puede advertir bondad ni justicia alguna. La forzosa contradicción entre, por un lado, su imagen de Dios como hacedor de la bondad y la justicia del mundo, y, por otro, la experiencia del dolor y del absurdo, reduce a escombros ruinosos su imagen divina. Sin embargo, como advierte Welte, “lo que se quiebra es sólo la imagen. Dios sigue siendo el mismo” (Welte, 2008b, p. 96). Por

cierto que es una imagen y no Dios el que se desmorona, pero no es una imagen cualquiera. No puede compararse esta imagen con los conceptos apriorísticos de Dios contruidos por filósofos y teólogos ni con las ingeniosas críticas de los profesores a ellos dirigidas. La imagen del Dios redentor, concebido como principio de justicia y de sentido, es una imagen difícil de abandonar para el hombre concreto y, sobre todo, para aquel que sufre. De allí que sea apropiado guardar respeto ante el sufrimiento de este ateo. “Pero este respeto no modifica nada del hecho de que esta imagen es también y tan sólo una nueva imagen humana de Dios, una imagen, ante todo, de la justicia humana” (Welte, 2008b, p. 96). Frente a la injusticia, la maldad, la vileza, la hipocresía y el dolor resulta extremadamente difícil confiarse y confiar el sentido de la vida y del mundo al Misterio inasible que se abre al final de todo preguntar. Sin embargo, el Misterio, que precisamente por serlo es inescrutable, no tiene por qué conformar su justicia y su sentido últimos a las imágenes y los deseos humanos, por legítimos que estos y aquellas fuesen. Pretender que la justicia divina se adapte a la nuestra, implica, nuevamente y por respetable que ello fuese, reducir a Dios a conceptos humanos – sustituir el Misterio por una imagen. A este ateísmo se sigue contraponiendo la fe sincera, que se apoya en y acepta un Poder que no puede comprender. Ciertamente que una fe tal, confrontada con el sufrimiento y la maldad, es difícil, porque arrostra y arrastra la pesada carga del sufrimiento sobre ella. Pero no es *esencial* (aunque lo sea existencialmente) más difícil de lo que, por su propia naturaleza, ya era antes de esta confrontación, pues la fe se dirige a un Misterio que se retira hacia la ausencia. Por ello puede afirmar Welte que *corresponde* a la naturaleza de la fe aceptar “que Dios es incomprensible, misterioso y más grande que todas las representaciones humanas de justicia o que cualquier otra representación que de Él podamos hacernos” (Welte, 2008b, p. 96). En ello radica la severa carga que debe soportar la fe genuina. Soportar esta carga no significa, sin embargo, la aceptación fatalista de la indignidad y la catástrofe. No significa obrar como aquellos cristianos de Abisinia, de los cuales nos recuerda Camus que “veían en la peste un medio de origen divino, eficaz para ganar la eternidad, y que, por tanto, los que no estaban contaminados se envolvían en la sábana de los pestíferos para estar seguros de morir” (Camus, 1985, p. 77). Soportar la carga de la fe significa todo lo contrario. Ella

implica comprometerse con el triple milagro a través del cual el mismo Misterio aparece sin aparecer: el milagro del ser, el del orden del ser y el de la vida como fruto más alto de ese orden. Un compromiso que exige participar en la lucha renovada por llevar día a día más allá las fronteras del sufrimiento y de la injusticia; que exige no cejar hasta ganarle una palma de terreno al absurdo y la muerte. No es una lucha contra el milagro. Es un combate por el milagro. Welte acepta que la falta de sentido del dolor, tantas veces padecida a lo largo de este combate, es lo que le confiere al propio dolor su máxima agudeza, su acritud insoportable. No es sólo el sufrimiento, sino el sufrimiento sin sentido lo que constituye el fundamento, tanto del enojo del ateo cuanto de la perplejidad del creyente. “Sin embargo, en lo que a esto respecta, en última instancia nada podemos saber. El silencio de Dios debe ser resistido (*aushalten*)” (Welte, 2008b, p. 97).

Desde el punto de vista estructural, el ateísmo sufriente se conforma también como una correlación. Desde el lado noético, en este caso, como en el del ateísmo crítico, la intencionalidad se dirige hacia Dios de manera representacional, a partir de una imagen –esta vez ética y no ontoteológica– de Dios como hacedor de la justicia humana. Desde el lado noemático, la dación de Dios aparece como *pura ausencia*. En cierto sentido esa ausencia resume y concentra los otros modos en que aparece lo divino para las tres formas de ateísmo previamente analizadas. En efecto, se trata de una ausencia que aparece como *amenaza* a la dignidad humana y como *deficiencia* para poder combatir un dolor injustificable. Esta ausencia, que es tanto amenaza como deficiencia, lo lleva al ateo a concluir que Dios se da como ausente, porque, al fin y al cabo, Dios es *nada*.

Desde el punto de vista de la esencia o condición de posibilidad última hay, según mi parecer, una diferencia crucial entre el ateísmo sufriente y las demás formas del fenómeno. Si las tres anteriores, en el fondo, no reconocían la necesidad de Dios, que era despreciado, corregido o directamente combatido, aquí la necesidad es reconocida, sólo que Dios no aparece para mitigar el sinsentido y el dolor, ante los cuales el ateo se sabe impotente. Entonces, Dios es negado. Aquello por lo cual se lo niega es, por tanto, justamente lo opuesto a aquello por lo cual las otras formas del ateísmo lo negaban: no es la voluntad de poder, no es la confianza ciega en que el hombre, al fin y al cabo, lo

podrá todo, sino precisamente lo contrario: el padecimiento de la fundamental impotencia humana. Cuando el ateo sufriente niega a Dios por no suprimir el absurdo, por no atenuar el dolor, él no lo hace en nombre del poder humano, sino en nombre de su propia impotencia que lo ha llevado a buscar en Dios aquello que siente que Dios no le ha concedido. La razón última, entonces, de este ateísmo no es ninguna voluntad de poder desenfrenada, no es el sueño poético del superhombre: es la conciencia de la impotencia y de la culpa humana ante el absurdo, definitivo e irredimible, del mal.

Pero si el empoderamiento no forma parte de la esencia del ateísmo sufriente, sí lo hace, y de un modo muy peculiar, la desmundanización. El ateo no puede resistir, como pedía Welte, el silencio de Dios, porque la justicia de la tierra es, en su opinión, la justicia última del universo. El aquí y el ahora representan, para él, el horizonte temporal y espacial último de toda justicia. Por ello no le es posible soportar el silencio y la ausencia divina. Por ello no puede confiar en que, *tal vez*, de un modo inescrutable y misterioso, el sinsentido del aquí y del ahora sea tan sólo una instancia en el devenir del sentido último del cosmos. Resistir el silencio de Dios –tener fe– significa, en concreto, soportar la carga de angustia ínsita en ese “tal vez”. Significa no permitir que el peso del “tal vez” baje por siempre nuestra cerviz y nos impida mirar el cielo.

Referencias

- Camus, A. (1985). *La Peste*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Heidegger, M. (1994). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Welte, B. (2007). Nietzsches Atheismus und das Christentum. En B. Welte, *Gesammelte Schriften. Band II* (págs. 47-83). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Welte, B. (2008a). Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus. En B. Welte, *Gesammelte Schriften. Band III/3: Zur Frage nach Gott* (págs. 24-38). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Welte, B. (2008b). Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärgernis. En B. Welte, *Gesammelte Schriften. Band III/3: Zur Frage nach Gott* (págs. 84-98). Freiburg/Basel/Wien: Herder.