

César Lambert

Profesor de la Universidad Católica del Maule
Talca, Chile

La comprensión de ser según Bernhard Welte (1)

El libro de Bernhard Welte *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (2), en español, *Comprensión de salvación. Investigaciones filosóficas sobre algunos presupuestos para la comprensión del cristianismo*, publicado en 1966, constituye una de las obras más sistemáticas que nos legó Welte. Como el título mismo lo indica, se trata de una indagación filosófica, vale decir, de un ejercicio sistemático de la razón que, desde las cosas mismas, se hace cargo de la comprensión de un fenómeno pre-filosófico y vital: el cristianismo.

El texto se divide en cuatro partes, cuyos títulos nos dan una idea somera sobre los temas que allí se abordan y la estructura de la obra. La primera parte se titula “Fundamentación: La tarea hermenéutica de la teología y la filosofía” (§§ 1-3); la segunda parte, de la que nos ocuparemos en este artículo con más detalle, se denomina “Comprensión de ser en cuanto comprensión de salvación” (§§ 4-6); la tercera parte lleva el nombre de “La diferencia de salvación de la realidad de la existencia humana” (§§ 7-11); y finalmente la cuarta parte, “La comprensión de salvación en cuanto pre-comprensión a la luz de la diferencia de salvación” (§§ 12-17). Ya estas partes nos muestran el esfuerzo lingüístico que hace Welte para acuñar términos que den cuenta del fenómeno que quiere traer a luz.

La segunda parte, “Comprensión de ser en cuanto comprensión de salvación” (*Seinsverständnis als Heilsverständnis*) retoma un típico tema del pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976), a saber, la comprensión de ser. En efecto, desde el punto de vista de su formación filosófica Welte es, junto con otros pensadores católicos como Max Müller o Karl Rahner, discípulo de Heidegger. Ahora bien, lo nuevo de Welte radica en que esa comprensión de ser, pre-teorética, y en la que siempre ya nos movemos, es entendida como una comprensión de lo sacro, de lo que nos trae salvación (*Heil*). Este aserto constituye una tremenda novedad respecto de la perspectiva heideggeriana, pero, además, no debe ser entendido como una afirmación basada de alguna manera en un dato revelado, sino como el resultado de una indagación filosó-

(1) El presente artículo se enmarca en una investigación más amplia, titulada “El fenómeno del mundo desde el pensamiento de Martin Heidegger y de Bernhard Welte” (FONDECYT 3030015), de la cual soy el investigador responsable.

(2) El texto fue editado por la editorial Herder, Friburgo; Basilea; Viena, 1966, 231 pp.

fica y, en concreto, fenomenológica. En lo que sigue queremos mostrar precisamente la validez filosófica de la propuesta de Welte. Para ello será preciso hacerse cargo del diálogo de éste con el pensar de Heidegger (3). Así, tomaremos como hilo conductor la segunda parte ya mencionada de la obra de Welte, en particular, los párrafos cuatro y cinco, e iremos explicando los conceptos de procedencia heideggeriana, tal como aparecen en la obra *Ser y tiempo* (1927).

La comprensión de ser de que habla Welte se muestra en una configuración fundamental (*Grundgestalt*) que se puede expresar de la forma siguiente: “Yo estoy ahí en medio del mundo” (4). Esta configuración fundamental está, así, constituida por la unión de Yo y mundo (5). Lo que primariamente *es* para nosotros, es precisamente esto: Yo y mundo (6). Pero debe de partida dejarse en claro que no se trata de una juntura, de una suma de entes que antes existen de modo separado. Yo y mundo conforman más bien una estructura unitaria, una totalidad estructural (7).

Esta primera aproximación nos muestra la cercanía terminológica con Heidegger. En efecto, para él la comprensión de ser es un momento central de la existencia humana, a la que denomina *Dasein*. Cito un pasaje decisivo de *Ser y tiempo*:

“El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión de ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*” (8).

La existencia humana se caracteriza, según Heidegger, por el hecho de que el hombre tiene una relación de ser (*Seinsverhältnis*) con su propio ser, y esta relación es definida como una forma de comprensión de su propio ser (*Seinsverständnis*). Al ser humano le importa su propia vida, está vitalmente interesado en su ser. Pero no teóricamente, sino en el sentido que su ser está en juego en su propia vida. Lo que yo seré, depende –al menos en parte– de mí mismo. La frase que la cita pone con cursiva quiere, entonces, destacar que esa dimensión no es una entre otras muchas posibles, sino que el ser del *Dasein* está constitutivamente determinado, marcado, por la comprensión de ser.

La comprensión vital y ejecutiva del propio ser presenta, según Heidegger, una articulación peculiar:

(3) Respecto a la relación Welte - Heidegger véase la correspondencia entre ambos recientemente publicada: HEIDEGGER, Martin; WELTE, Bernhard, *Briefe und Begegnungen*, editado por DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger, Stuttgart, Klett - Cotta, 2003, 191 pp.

(4) WELTE, B., *Heilsverständnis*, p. 68: “Ich bin da inmitten meiner Welt”.

(5) Cf. *loc. cit.*

(6) Cf. *loc. cit.*

(7) Véase a este respecto la presentación que hace SILVA, Joaquín, *La verdadera religión. Un diálogo con Bernhard Welte*, Talca, Colección Tabor, 2000, pp. 135-137.

(8) HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 35.

“Ahora bien, al Dasein le pertenece esencialmente estar en un mundo. La comprensión del ser propia del Dasein comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un ‘mundo’, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo” (9).

Esencial es en este contexto el giro terminológico “con igual originariedad (*gleichursprünglich*)”: así como el hombre se comprende a sí mismo en cuanto que tiene una relación de ser con su propio ser, de la misma manera está abierto al ser del mundo y de las cosas que comparecen dentro del mundo. Toda comprensión de ser es, de alguna forma, comprensión de mundo. El ser-sí-mismo y el mundo son los dos elementos de una misma y única comprensión de ser.

Precisamente esta constitución fundamental de la existencia humana es la que Welte tiene en mente cuando señala que lo primeramente dado para la comprensión de ser es el Yo y el mundo. Veamos cómo determina él estos dos momentos. En el § 4 de la obra que comentamos define mundo como el “ámbito de lo múltiple que –de la forma y manera que fuere– nos sale al paso y con el cual tenemos un trato o podemos tenerlo, y aquello que allí dentro se nos presenta como ente” (10). Varios son los momentos del mundo así definido: es, más que una cosa o una suma de éstas, un ámbito (*Bereich*), es decir, un campo de juego, un terreno, en que se nos revela una multiplicidad de cosas y personas (los otros, la naturaleza, el mundo ideal de los números y entes lógicos, etc.); con este ámbito tenemos un trato: no se accede a él primariamente por medio de un conocimiento contemplativo, objetivante, antes bien por el trato inmediato con personas y cosas. Asimismo hay que destacar que dentro de ese campo (*darin*) se nos muestran las cosas como entes, como cosas *que son*. Decíamos que la comprensión de ser es siempre comprensión de mundo. Para que los entes se nos revelen precisamente como entes, tienen que comparecer en el marco del mundo. Es éste el tema del mundo en cuanto *horizonte universal*, tal como lo expone Husserl en *Ideas I* (11) y como horizonte de comprensión en Heidegger (12).

A su vez, el Yo es definido por Welte del modo siguiente: “Entendemos por Yo aquello al que le sale al paso esto múltiple y que, por su parte, se relaciona con ello de las más múltiples maneras” (13). El Yo no es una cosa, una substancia autónoma, sino –por así decir– el polo ante el que comparece el mundo como tal. Además, es el Yo el que se relaciona de muchísimas maneras con el ámbito del

(9) *Op. cit.*, p. 36.

(10) “...de[r] Bereich des Mannigfaltigen, das sich uns, in welcher Gestalt und Weise auch immer, entgegenbringt, mit dem wir Umgang haben oder haben können und was darin für uns als seiend aufgeht” (WELTE, *loc. cit.*).

(11) Cf. HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, § 27, pp. 48-50. En español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, trad. de José GAOS, pp. 64-66.

(12) Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, § 18, que lleva por título “Condición respectiva y significatividad; la mundaneidad del mundo”, pp. 109-115. Heidegger no utiliza aquí la palabra horizonte, pero es evidente que el mundo y la totalidad respectiva (*Bewandtnisganzheit*) son “anteriores” a cada cosa singular (cf. *op. cit.*, p. 110) en cuanto condición de posibilidad de la patencia de los entes intramundanos.

(13) “Unter Ich verstehen wir das, dem dies Mannigfaltige sich entgegenbringt und das seinerseits in den mannigfaltigsten Weisen sich auf dieses bezieht” (WELTE, *loc. cit.*).

mundo. Con ello apunta Welte al hecho de que el trato del hombre con el mundo no puede ser reducido a la relación cognoscitiva; es una relación que adquiere las más variadas formas de trato y que podemos llamar un trato práctico y vital.

Si se atiende a las definiciones recién dadas, se ve a las claras que el mundo se entiende constitutivamente desde su relación con el Yo, y éste desde su relación con aquél. Por eso Welte entiende esta relación como un vínculo originario, necesario e insoluble (14). Podemos resumir este punto con un feliz aserto del teólogo y filósofo alemán: “Donde yo me entiendo como Yo, allí he co-entendido ya siempre el mundo” (15).

Podemos a este respecto hablar de una relación *intencional* del Yo con el mundo. Welte no utiliza, por cierto, este término técnico de la fenomenología, pero sus ejemplos apuntan precisamente a esta relación. Para dar a entender que el Yo no es nunca un yo a-mundano (*weltloses Ich* (16), presenta las siguientes situaciones: “Yo pienso algo, yo hablo con alguien, yo hago esto, yo echo de menos aquello” (17). El Yo es tal sólo y exclusivamente en relación a algo que está más allá de sí mismo y que, en sus distintas formas, constituye el objeto intencional, el *inténtum*. En efecto, ya Husserl decía que toda conciencia es conciencia-de (18).

Lo interesante de este vínculo originario es que, por su parte, el mundo también ha de ser entendido en sentido relacional. No hay mundo sin yo: “*Es gibt umgekehrt auch nie eine ichlose Welt*” (19). “Lo múltiple que nos sale al paso y con lo que tenemos un trato solo puede estar ahí (*dasein*) y comparecer para algo así como yo” (20). ¿Quiere esto decir que Welte concibe el mundo desde una perspectiva subjetivista? Ciertamente que no. Sin embargo, no se puede negar que esta interpretación, además de la herencia heideggeriana, está de cerca influida por el pensamiento de Kant en su *Crítica de la razón pura*. Dice Welte que no hay mundo sin “Yo pienso”, sin “Yo [me] represento” (21); los seres humanos son entendidos por él como representantes (*die Vorstellenden*) (22). Sin la representación del hombre no hay mundo en sentido estricto. Recordemos que para Kant el conocimiento teórico opera por medio de la subsunción de los fenómenos sensibles en categorías del entendimiento, y que a todas estas categorías acompaña la intuición del “Yo pienso”, que es considerado como una apercepción trascendental (23). Entonces tenemos que,

(14) Cf. *loc. cit.*

(15) “Wo ich mich als Ich verstehe, habe ich immer schon Welt mitverstanden” (*op. cit.*, p. 69).

(16) Cf. *loc. cit.*

(17) “Ich denke etwas, ich spreche mit jemand, ich tue dieses, ich vermisse jenes” (*loc. cit.*).

(18) HUSSERL, *op. cit.*, § 36: “Allgemein gehört es zum Wesen jedes aktuellen cogito, Bewusstsein von etwas zu sein. [...] Alle Erlebnisse, die diese Wesenseigenschaften gemein haben, heissen auch ‘intentionale Erlebnisse’ (Akte in dem weitesten Sinne der ‘Logischen Untersuchungen’); sofern sie Bewusstsein von etwas sind, heissen sie auf dieses Etwas ‘intentional bezogen’” (p. 64). Husserl aclara en este marco que no se trata de la relación entre una vivencia psicológica y un objeto real; intencionalidad no equivale a nexo psicológico (cf. *loc. cit.*).

(19) WELTE, *op. cit.*, p. 70.

(20) “Das Mannigfaltige, das sich uns entgegenbringt und mit dem wir Umgang haben, kann als solches nur dasein und aufgehen für so etwas wie ich” (*loc. cit.*).

(21) “Die Welt ist nicht ohne das ‘Ich denke’, ‘Ich stelle vor’ oder anderes dieser Art” (*loc. cit.*).

(22) Cf. *loc. cit.*

(23) Dice Kant en la *Crítica de la razón pura*: “Das: *Ich denke* muss alle meine Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für

si bien el pensar fenomenológico de Welte no se mueve en las coordenadas kantianas, él no puede dejar de desconocer que Kant ha hecho un descubrimiento ontológico del mayor alcance: que la realidad de las cosas está, de algún modo, en relación con el sujeto que tiene conocimiento de ella. Welte no desconoce el descubrimiento kantiano, pero le da una interpretación que rescata la objetividad del mundo. El mundo está ahí (*ist da; dasein*) y lo está para el hombre, pero eso no quiere decir que esté sometido a las categorías de éste.

La presencia del mundo para el ser humano no tiene, entonces, la estructura de la subsunción a categorías de la subjetividad; se trata, más bien, de un “ahí” (*da*), que es preciso explicar:

“Mundo que no lo fuera para nadie, no sería en ningún sentido mundo en el sentido en que aquí hablamos de mundo. No se podría decir del mundo: él está ahí. Su ser no tendría –y nunca– la posibilidad de descubrirse hacia la claridad de un ‘ahí’. Mundo habría desaparecido de la luz del ser. Mundo sólo es mundo para alguien, para un ‘Yo pienso’, ‘Yo represento’, ‘Yo veo’, etc” (24).

Nótese la cercanía con el lenguaje de Heidegger: la claridad del “ahí” (*die Helle eines “da”*); la luz del ser (*Licht des Seins*). La totalidad del mundo se hace patente en una cierta claridad y luz, que no es otra que la luz del ser; el ser no es, claro está, un ente más, sino la condición de posibilidad de la patencia de todo ente en cuanto ente. El ser es, para Heidegger, un horizonte desde el cual los entes pueden comparecer para el hombre. La noción de horizonte apunta al hecho que el ser no constituye un objeto, un “algo”, una cosa. La luz del ser es aquella dimensión ontológica que, en cuanto tal, se sustrae a toda mirada objetivante, y en tal sentido no es nada; es nada: *nulla res nata*. Pero hace posible que las cosas se presenten, que comparezcan para nuestro trato cotidiano con ellas. Pues bien, es precisamente en el horizonte del ser –que no se da

mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst *Anschauung*. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der *Spontaneität*, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine *Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendente Einheit des Selbstbewusstseins*, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen” (B 133, *Werke in sechs Bänden*, tomo II, ed. por Wilhelm WEISCHEDEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, p. 136). El argumento que da Kant se basa en que todas las representaciones me pertenecen, son mis representaciones; es decir, lo múltiple de las representaciones tiene que unificarse y esto sucede mediante la apercepción trascendental del Yo. Es lo que Kant también denomina “unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones (*Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen*)”, en B 134. Los datos de la sensibilidad en tanto que son subsumidos por las categorías suponen siempre el “Yo pienso”. Sin éste no hay unidad de lo que se aprehende por los sentidos.

- (24) “Welt... die für niemanden Welt wäre, wäre überhaupt keine Welt in dem Sinne, in dem wir hier von Welt sprechen. Man könnte von ihr nicht sagen: sie ist da. Ihr Sein hätte nicht und nie die Möglichkeit, sich in die Helle eines ‘da’ zu entbergen. Sie wäre aus dem Licht des Seins weggesunken. Welt ist nur Welt für jemand, für ein ‘Ich denke’, ‘Ich stelle vor’, ‘Ich sehe’ usw”. (WELTE, *op. cit.*, pp. 70-71).

sin el ser humano— que el mundo puede presentarse originariamente. Qué relación hay entre ser y mundo es un interrogante al que no podemos dar respuesta en el presente artículo. Merece, en efecto, una reflexión aparte.

Por otro lado, Welte concluye su argumentación a este respecto con el aserto que el vínculo originario de Yo y mundo ha de ser caracterizado como una estructura fundamental (*Grundstruktur*) y como articulación fundamental (*Grundartikulation*) (25). Y esta estructura fundamental —también podemos hablar de estructura fundante— recibe un nombre preciso, aunque difícil de traducir: *Weltdasein* (26). Podemos verterlo al español por Dasein mundano, Dasein múnico, pero en ambos casos se pierde el juego de palabras que quiere dar a entender que un solo término incluye las dos dimensiones de mundo y Yo (=Dasein).

Habíamos iniciado la argumentación con la temática de la comprensión de ser; ahora hay que volver a ella e insistir que el ser se nos da a entender primariamente en el marco del *Weltdasein* (27). Lo que está en juego es siempre el ser, aquello que hace ser, o sea, el ente en su ser, y la comprensión de ser que es inseparable del ser mismo.

Respecto de este primer paso argumentativo nos queda por esclarecer qué debe entenderse fenomenológicamente por mundo, en particular, qué entiende Heidegger por mundanidad del mundo. En efecto, hemos insistido que mundo no es la suma de todos los entes posibles, no es lo mismo que la totalidad de los objetos de la experiencia. No es, en sentido estricto, un término óptico, sino ontológico.

Heidegger le dedica en *Ser y tiempo* todo el capítulo tercero de la primera sección a este tema (§§14-24). El análisis que nos ofrece es concretísimo: el del mundo circundante (*Umwelt*) a partir de los entes que primariamente comparecen dentro del mundo. El ente que primero se presenta al estar-en-el-mundo nuestro es el útil (*das Zeug*) (28). Pero el útil no comparece nunca como un ente aislado, como una realidad sustancial que descansa autónomamente en sí. En efecto:

“Un útil no ‘es’, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [*Zeugganzes*], en que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es ‘algo para...’. Las distintas maneras del ‘para-algo’, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [*Zeugganzheit*]. (...) De acuerdo a su pragmaticidad, un útil sólo es *desde* su pertenencia a otros útiles: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto. Esas ‘cosas’ no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de entes reales. Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado, es el cuarto, que, por su parte, no es lo que se halla ‘entre cuatro paredes’, en un sentido espacial geométrico, sino un útil-habitacional” (29).

(25) Cf. *op. cit.*, p. 71.

(26) Cf. *loc. cit.*

(27) “Das Sein gibt sich uns zunächst zu verstehen in der Weise: Ich bin in meiner Welt bzw. meine Welt ist um mich”... (*loc. cit.*).

(28) Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, pp. 96 ss.

(29) *Loc. cit.*

Un utensilio, como el lápiz, remite desde su ser a otros útiles, de tal manera que en su propio ser en-sí hallamos la remisión a un todo de útiles (30). Esta totalidad es, así, *anterior* a cada uno de los entes considerados individualmente o en cuanto suma de éstos. Eso anterior tiene la estructura de horizonte de posibilidad. Ahora bien, como la cita deja ver, los útiles tienen que ver con la existencia humana: escribir, vaya por caso. Eso quiere decir que la totalidad de útiles se articula *desde* las posibilidades de ser del Dasein. Y eso también es válido, aunque de un modo más complejo, para la comparecencia de los entes naturales, como árboles y montes. Lo que debemos retener aquí es, por una parte, el hecho que no hay mundo sin posibilidades de ser de la existencia humana; y, por otra, que el mundo no es una suma de entes, sino algo previo a ellos. Un a priori.

Esencial es a este propósito la remisión de un útil a otro y la estructura del para-qué. A eso Heidegger lo denomina *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). El mundo está constituido, entonces, por relaciones de significación, y se lo puede definir como una totalidad de significación. Veremos a continuación que este aspecto es también de capital importancia para Welte.

Volvamos a la obra de Welte que nos ocupa aquí. El párrafo cinco de *Heilsverständnis* se subdivide en seis apartados, que llevan los títulos de: (1) “Significatividad” (*Bedeutsamkeit*) (31); (2) “La diferencia de la significatividad” (*Die Differenz der Bedeutsamkeit*) (32); (3) “El principio de la significatividad” (*Das Prinzip der Bedeutsamkeit*) (33); (4) “El poder determinante del principio” (*Die Bestimmungsmacht des Prinzips*) (34); (5) “El orden de la significatividad” (*Die Ordnung der Bedeutsamkeit*) (35); y (6) “Comprensión de ser como comprensión de salvación” (*Seinsverständnis als Heilsverständnis*) (36). Por los títulos se ve que la tematización de la significación conduce a Welte al tratamiento de la comprensión de salvación. Veamos, pues, cómo eso acontece.

Dice Welte que el ser del *Welt-dasein* —de la articulación de Yo y mundo— nos está abierto y nos es dado como algo significativo; la comprensión de ser del *Welt-dasein* está marcada por la significatividad (37). Se puede afirmar, así, que Welte suscribe la tesis heideggeriana sobre el mundo en cuanto totalidad de significatividad. El ser a que aquí se hace referencia no es el puro estar-ahí de algo indiferente y

(30) RIVERA, Jorge Eduardo, *Bewandtnis*. En: *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria y Ediciones Universidad Católica de Chile, 2001: “Notemos que al intentar describir la cosa usual, Heidegger se encuentra con que cada cosa usual es siempre la cosa que es *desde* una totalidad que la desborda. En rigor, el uso no se las ha jamás con *una* cosa singular. El *singulum* al que el uso se atiene, en el que se detiene y se mantiene, no es la cosa individual, sino la integridad de un contexto pragmático. Lo que nosotros, a partir de la forma de pensar representativo y objetivante, llamamos cosas individuales, es decir, cada cosa, cada una de las múltiples cosas con las que tenemos que habérnoslas en el trato, no son sino los momentos terminales de un todo más amplio, de un todo con-creto, es decir, articulado en una unidad estructural” (pp. 67-68).

(31) WELTE, *op. cit.*, p. 72.

(32) *Op. cit.*, p. 74.

(33) *Op. cit.*, p. 77.

(34) *Op. cit.*, p. 79.

(35) *Op. cit.*, p. 80.

(36) *Op. cit.*, p. 83.

(37) “Das Sein des Welt-daseins ist uns im ganzen als ein Bedeutsames erschlossen und zugebracht. Das Seinsverständnis des Welt-daseins ist von Bedeutsamkeit geprägt” (*op. cit.*, p. 72).

neutral, sino que siempre, de algún modo, nos atañe, nos importa, nos resulta significativo. Podemos, pues, sostener que el ser y su comprensión están “coloreados” por la significatividad. Incluso cuando en la vida impera el sinsentido. En todo caso, debe quedar claro que la significatividad, el significado fundante, no ha de ser entendido como una estructura meramente semántica, esto es, como el ámbito del sentido que se encuentra en el lenguaje. La significatividad de Yo y mundo tiene, antes bien, un carácter posibilitante de todo lo que comparece. “La significatividad *hace posible* las formas concretas que asume Yo y mundo” (38). Por otra parte, no siempre se trata de una significatividad expresa; ésta gobierna la existencia en total también allí donde su imperio permanece en el campo de lo no-explicito y de lo que no despierta mayor atención.

Ahora bien, si se analiza el asunto con cuidado, se ve que en el imperio de la significatividad se da una diferencia peculiar (*eine eigentümliche Differenz*) (39). Welte, al igual que Heidegger, no habla simplemente de *Unterschied*, o sea, de la mera diferenciación de dos cosas, como se diferencia un perro de un gato, sino de *Differenz*, vale decir, de una diferencia radical, abisal, fundante. En efecto, todos los seres humanos tenemos la experiencia de que la significatividad en que nos movemos falta y que esta ausencia se torna, además, patente y explícita. El habla “natural” expresa esto mediante expresiones como: “para mí ya nada tiene significado alguno”, “para mí nada tiene sentido”, “todo me resulta indiferente” (40). Tal experiencia es lo que, por su parte, Heidegger entiende como *angustia* (41). Lo que aquí cuenta es que toda significatividad concreta se derrumba: un amor que se acaba, la muerte de un ser querido, el fin de algo importante para uno. Sea lo que fuere, el sentido que tenía el mundo se esfuma y hace polvo, y, así, se revela un sinsentido abrumador que abarca tanto al Yo como al mundo. Se trata, por cierto, de una posibilidad extrema de la existencia humana. Pero esta posibilidad, según Welte, no pone en cuestión la estructura fundamental de la significatividad, pese a que el *Welt-dasein* niega “el guiño invitador de la significatividad (*den einladenden Wink der Bedeutsamkeit*)” (42). En efecto, justamente en situaciones como éstas salta a la vista la diferencia abisal de la significatividad:

(38) “Die Bedeutsamkeit *ermöglicht* die konkreten Gestalten des Welt-daseins” (*op. cit.*, p. 73).

(39) *Op. cit.*, p. 74.

(40) “Die zum Fehlen der Bedeutsamkeit gehörigen Reden lauten dann etwa: Für mich ist nichts mehr von Bedeutung, oder: für mich hat alles keinen Sinn mehr, oder: mir ist alles gleichgültig” (*loc. cit.*).

(41) HEIDEGGER, *op. cit.*, § 40: “El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto ‘relevantes’. Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional –intramundantemente descubierta– de lo a la mano o de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia” (p. 208). Para un análisis más detallado de la angustia como temple fundamental, véase HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?*, traducción de Xavier ZUBIRI, en: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, impreso en 1988, pp. 37-56. Véase la versión original en *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1996, pp. 103-122.

(42) WELTE, *op. cit.*, p. 75.

“La configuración negativa de la significatividad *concreta* en la situación presupone una positividad previa de la *relación fundamental* de la significatividad. En efecto, aquí se muestra algo así como una significatividad que se sencillamente principal y fundante, y ella pertenece desde el origen a nuestra comprensión de ser en cuanto tal; esta significatividad principal, fundante y siempre positiva hace posible, a su vez, en las configuraciones concretas de la existencia las cosas significativas, sea positiva o negativamente en diversas formas y medidas” (43).

La significatividad concreta puede, entonces, ser plena o deficiente; puede llegarse al extremo de experimentar una total falta de sentido. Y precisamente este hecho revela que allí impera una significatividad previa y fundante: es el horizonte trascendental desde el cual aparecen las significaciones concretas como plenas o deficientes. Ahora bien, este horizonte previo –que en tanto horizonte no constituye un objeto más, sino la condición de posibilidad de la patencia de objetos–, este horizonte se presenta en la vida humana bajo la forma de lo que ha de ser (*sollen*). En la vida concreta experimentamos la diferencia entre las cosas “tal como son” (*dem, wie es ist*) y las cosas “como debieran ser” (*dem, “wie es sein sollte”*) (44). En efecto, la significatividad de nuestro Dasein nos muestra que no nos basta con que las cosas sean, fácticamente, como son; antes bien, lo que importa e interesa es cómo debieran ser. Pero, claro, este deber-ser no ha de ser entendido sólo y exclusivamente en un sentido moral. Podemos decir que toda moral es un deber-ser, pero no todo deber-ser es ya moral. Esto lo explica Welte del siguiente modo:

“Con el ‘cómo debe ser’ nosotros pensamos: lo que importa es que nosotros, en nuestro mundo, nos encontremos de un determinado modo, y que sólo en este modo llegue a su plenitud su significatividad” (45).

Welte no desarrolla esta idea con ejemplos o casos particulares, pero bien se puede pensar al respecto en la noción de vocación: uno vive una vida en plenitud si y sólo si asume su existencia de una manera determinada, y no de otra; este modo determinado de existir, además, no lo escoge uno mismo, sino que uno es llamado a vivir tal o cual tipo de existencia. Sólo si se sigue ese modo determinado de existir, la significación y el sentido de la propia vida se llena positivamente. El “cómo debe ser” apunta, así, a una especie de ideal de vida que uno trae consigo. No es un ideal general al que todos deben seguir ciegamente, sino una forma como a mí en cada

(43) *Loc. cit.* “Die negative Gestalt der *konkreten* Bedeutsamkeit in der Situation setzt eine vorauslaufende Positivität des *Grundbezuges* von Bedeutsamkeit voraus. Es zeigt sich so etwas wie eine schlechthin anfängliche und grundlegende Bedeutsamkeit, die vom Ursprung her zu unserem Seinsverständnis überhaupt gehört, und diese anfängliche und grundlegende, immer positive Bedeutsamkeit ermöglicht dann ihrerseits das entweder positiv oder negativ in verschiedenen Formen und Massen Bedeutsame in den konkreten Gestalten des Daseins”.

(44) *Cf. op. cit.* p. 76.

(45) “Mit dem ‘wie es sein sollte’ denken wir: es kommt darauf an, dass es mit uns in unserer Welt auf eine bestimmte Weise stehe, in welcher Weise allein sich ihre Bedeutsamkeit positiv erfülle” (*loc. cit.*).

caso se me presenta el sentido de la existencia. Y no debe reducirse al deber-ser moral, pues bien se puede vivir una vida moralmente correcta, pero lejos de la propia vocación y del propio deber-ser. Que, por otra parte, el deber-ser moral constituya un caso eminente de este fenómeno, es, sin duda, un hecho. Esencial es, en todo caso, la diferencia que se da entre los datos fácticos del Dasein, lo que se vive de hecho, y la significatividad plena que debe ser (*diese erfüllte gesollte Bedeutsamkeit*) (46).

La originalidad de esta argumentación consiste, a mi modo de ver, en que Welte invierte los términos con que habitualmente pensamos: uno tiende a pensar que los datos fácticos constituyen el parámetro de aquello a que se puede aspirar. Si, vaya por caso, en la sociedad actual los matrimonios tienden a fracasar (dato fáctico), nosotros tendemos a adecuar el deber-ser del matrimonio, a saber, su exclusividad e indisolubilidad, al dato fáctico. En concreto, tendemos a renunciar a “ideales” que parecen caducos y propios de épocas pasadas. Así, nos proponemos vivir una relación de amor “hasta que dure”, “hasta que el amor se acabe”. Welte, por su parte, nos invita a cambiar nuestro modo inmediato de pensar: es precisamente el deber-ser, en este caso, la exclusividad e indisolubilidad del matrimonio, el que debe servir de parámetro para entender los datos fácticos. Ejemplos análogos se pueden aducir en el plano de las tendencias estéticas de una época, en el del ejercicio de los deportes, en la forma de descansar, en fin, en la totalidad de la vida humana. Es siempre la significatividad originaria del deber-ser la que abre el horizonte de los casos fácticos que se subsumen bajo ella.

Tenemos, entonces, que la medida, el patrón, que nos dice cómo han de ser las cosas, no se deriva de los hechos, antes bien, los antecede. “La luz determinante y el auténtico horizonte de la significatividad, en cuya luz se nos muestra todo ente y desde cuya medida es medido, se encuentra sobre todo ente fáctico” (47). Recordemos que el tema que está abordando Welte es el de la comprensión de ser: hay una luz que está más allá de todo ente, *en* la cual comparece todo ente, y esta luz no tiene un carácter neutro de mera condición de posibilidad de la patencia del ente en cuanto tal; junto con ser la luz del ser es lo que permite “medir” la plenitud de los entes en relación a su deber-ser. El principio de la significatividad no se reduce, así, a un principio de la objetividad de los entes, como las categorías kantianas. Por otra parte, hay que destacar que este principio, que es el que permite toda comprensión de ser, es independiente (*unabhängig*) tanto de los entes del mundo como de nuestros pensamientos y valoraciones. Significatividad no equivale a valor. Y es que todo pensamiento y todo acto de valoración está bajo la medida de la esencia originaria de la significatividad como tal. ¿Dónde radica, entonces, el principio de la significatividad?

(46) Cf. *loc. cit.*

(47) “Das massgebliche Licht und der eigentliche Horizont der Bedeutsamkeit, in dessen Licht sich uns alles Seiende zeigt und von dessen Mass es bemessen wird, ist über allem faktisch Seienden” (*op. cit.*, p. 77).

“Se encuentra en una luz originaria, que hace clara nuestra comprensión de ser y se muestra en nuestro trato pensante con los entes del mundo” (48).

Como se puede ver, Welte se sirve de la metáfora de la luz para explicar el principio de la significatividad. Por cierto, es más que una pura metáfora en sentido literario; es una determinada formalidad, que depurada de la noción de luz del día y de la noche, hace patente una realidad peculiarísima: nuestra comprensión de ser y el subsecuente trato con las cosas del mundo fundado en tal comprensión se ponen por obra en una cierta claridad; se dan en una abertura luminosa que trasciende todo lo fáctico y le da a éste su sentido.

La tradición filosófica pensó este principio con el nombre de *lumen naturale*. San Buenaventura, por ejemplo, dice lo siguiente a este propósito:

“Es, pues, cosa extraña la ceguera del intelecto, que no considera lo que ve primero y sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las variadas diferencias de los colores no ve la luz en cuya virtud ve lo demás, y aun cuando la viera, no la advierte; así el ojo de nuestra mente, aplicado a los entes particulares y universales, no advierte tampoco el ser que está fuera de todo género, aunque éste sea lo primero que a la mente se ofrece y a través de éste lo demás. Por donde aparece con toda verdad que ‘lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a las cosas muy manifiestas de la naturaleza’, y la razón es porque, acostumbrado a las tinieblas de los entes y a las fantasías de lo sensible, le parece no ver nada allí donde mira la luz del sumo ser, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suma de nuestra mente, así que cuando el ojo ve pura luz, le parece que no ve nada” (49).

Hemos visto que el principio de la significatividad es algo distinto e independiente respecto de los entes del mundo. Entre uno y otro se da una diferencia radical. Pero entre estos ámbitos también se da un vínculo. En efecto, el principio de la significatividad *determina* todo ente, de tal manera que el ser del ente también se vuelve significativo. “Lo bello *es* bello, lo bueno *es* bueno” (50); Welte dice que el

(48) “Es liegt im anfänglichen Licht, das unser Seinsverständnis hell macht, und es zeigt sich an in unserem denkenden Umgang mit dem Seienden der Welt” (*op. cit.*, p. 78).

(49) San BUENAVENTURA, Itinerario de la mente a Dios, en: *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, tomo primero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945, p. 615. La traducción fue levemente modificada por mí. El texto original es el siguiente: “Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod ‘sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae’ [Arist., II Metaph.]; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibum, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre” (p. 614). Respecto de la interpretación que Welte hace de san Buenaventura, véase su artículo “Die Iahl als göttliche Spur. Eine Bonaventura - Interpretation”, en: *Suf der Spur des Ewigen*, Friburgo; Basilea; Viena, Herder, 1965, pp. 49 - 61.

(50) “Das Schöne *ist* schön, das Gute *es* gut” (WELTE, *op. cit.*, p. 80).

ente como tal no es *la* significatividad misma, pero es en su propio ser realmente significativo (51). Estamos, pues, ante una relación dialéctica de diferencia e identidad (52). Tal es así, dice Welte, que no es difícil pensar en este contexto en la noción platónica de *metojé*, vale decir, de participación: a los entes del mundo, en tanto que están determinados por el principio de la significatividad, se les hace partícipes de la significatividad; ésta se les comunica a aquéllos. Por eso afirma el texto:

“En *el ser* de este ente en este concreto estado del mundo se presenta la medida y principio independiente que da la medida a toda plenitud” (53).

Por otra parte, Welte habla del orden de la significatividad (*Ordnung der Bedeutsamkeit*) (54); con ello se refiere a lo que antes denominó deber-ser (*Sollen*). Ahora bien, este orden de lo que debe ser tiene un rasgo peculiarísimo, difícil de verter al español: es *unumkehrbar* (55); *umkehren* significa regresar, invertir la dirección; el participio de pasado *umgekehrt* quiere decir: al revés, inverso. Entonces, *unumkehrbar* es precisamente la negación de *umkehren*: es lo que no puede ser invertido, cuyo orden no puede ser modificado. Quiere decir que hay una jerarquía en que sus elementos no pueden ser modificados en lo que atañe a su orden; la jerarquía no puede ser invertida. Así, tenemos que el orden de la significatividad –que siempre está en relación con las cosas del mundo que determina– está constituido por una estructura que no puede ser invertida, no puede ser puesta al revés. Es siempre la significatividad lo que da el sentido y medida a los entes del mundo y al hombre. Por eso el texto habla de un “contexto de significación que, en su fundamento mismo, no puede ser invertido” (56). En efecto, todos los momentos de nuestra existencia en el mundo están orientados hacia una significación positiva y plena, y ello acontece, en su fundamento, sólo en esa dirección. Nosotros podemos añadir que el hombre no puede no aspirar al Bien supremo, a la Belleza suma, a la Verdad plena.

Entremos a continuación al tema que da nombre al libro de Welte: la comprensión de ser en tanto que comprensión de salvación (*Heilsverständnis*). Hemos dicho que el orden de la significatividad apunta a una diferencia radical entre *la* significatividad y los entes del mundo que participan de ella; asimismo se da entre estos dos “polos” un vínculo, puesto que los entes –y el *Welt*dasein– tienen un sentido direccional hacia la plenitud de la significación. Y esto, sabemos, no puede ser invertido. Pues bien, cuando un ente participa más plenamente de la significación, se puede decir que está mayormente en concordancia consigo mismo. Es lo que debe ser. A esto Welte lo denomina “la concordancia calificada consigo mismo” (57), o, dicho de un modo más complejo: “Concordancia del *Welt*dasein en total consigo mismo e,

(51) Cf. *loc. cit.*

(52) Cf. *loc. cit.*

(53) “Im *Sein* dieses Seienden in diesem Weltzustand kommt das unabhängige Mass und Prinzip zum Vorschein, das alle Vollkommenheit bemisst” (*loc. cit.*).

(54) Cf. *loc. cit.*

(55) Cf. *op. cit.*, p. 81.

(56) “[...]einem grundsätzlich unumkehrbaren Bedeutungszusammenhang” (*op. cit.*, p. 82).

(57) “[...] die qualifizierte Einstimmigkeit mit sich selbst” (*op. cit.*, p. 84).

incluida allí, unidad de todos los momentos del *Welt-dasein* consigo mismo y entre sí” (58). Se trata de una unidad y concordancia del Yo con el mundo en que está; del mundo con el Yo a que él está constitutivamente remitido; y concordancia entre Yo y Yo en la convivencia. Este acontecimiento es, por otra parte, entendido por Welte, como *unidad de sentido* (59). Lo que adviene a su plenitud no es, por así decir, la “materialidad” del ente, esto es, los componentes ónticos de éste. Un árbol añoso no deja de serlo; una persona que carga con algún dolor físico no deja de tenerlo. Pero el sentido de aquello entra en concordancia con una totalidad abarcante, que también es totalidad *de sentido*. Lo significativo (*das Sinnvolle*) es, pues, el todo (*das Ganze*) (60). En la concordancia la unidad significativa se muestra como totalidad.

Ahora bien, en esta totalidad significativa o de sentido el *Welt-dasein* es salvo (*heil*) (61). El adjetivo alemán “*heil*” es difícil de traducir: es lo sano, sin daño. Por ejemplo, cuando uno sale ileso de algo se dice en alemán: “*Mit heiler Haut davonkommen*”; si en un percance una taza no se quebró, se dice: “*die Tasse ist noch heil geblieben*” (62). Pero también tiene el significado de salvado (*gerettet*) (63). Ahora bien, este adjetivo se distingue del sustantivo *Heil*, que tiene un más claro sentido religioso: felicidad, redención, Gracia (64). Welte utiliza ambos términos: podemos suponer que lo ileso, intacto (*heil*), lo es por la presencia de la salvación (*Heil*). En efecto, el texto afirma que la salvación es el todo significativo, que es uno consigo mismo; el sentido de unidad de la significatividad es sentido de salvación (65). Lo que importa es justamente que al *Welt-dasein* en total le atañe que sea salvo.

El sentido del ser se manifiesta, pues, como sentido de salvación. El giro “sentido del ser (*Sinn von Sein*)” es de clara procedencia heideggeriana. Ya el prólogo de *Ser y tiempo* habla de plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser (66). Pero a Heidegger no se le pasó por la cabeza que ese sentido pudiera tener que ver con la salvación. Por razones metódicas que no podemos discutir en este artículo, Heidegger se ocupa exclusivamente de la comprensión de ser como aquel a priori que permite que los entes comparezcan como entes. En este contexto no aparece lo salvo (*heil*), que sería visto como una intromisión teológica en un asunto puramente filosófico (67). Welte, por su parte, sin abandonar el enfoque fenomenológico, vale decir, puramente filosófico, va a mostrar que en el sentido del ser mismo hay una referencia a una plenitud de sentido, a una totalidad significativa, y que esa plenitud

(58) “Einstimmigkeit des *Welt-daseins* im ganzen mit sich selbst und, darin eingeschlossen, Einheit aller Momente des *Welt-daseins* mit sich selbst und untereinander” (*loc. cit.*).

(59) Cf. *loc. cit.*

(60) Cf. *loc. cit.*

(61) Cf. *op. cit.*, p. 85.

(62) Cf. WAHRIG, Gerhard, *Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh/München, Bertelsmann Lexikon Verlag, 1991, p. 621.

(63) Cf. *loc. cit.*

(64) En una primera acepción significa: “die Glückseligkeit od. Erlösung, die der Mensch in der Religion sucht, Gnade, Gnadengeschenk Gottes” (*loc. cit.*); en un segundo sentido es una fórmula de saludo imperial: “Heil, dir, Cäsar!” (*loc. cit.*).

(65) Cf. WELTE, *op. cit.*, p. 85.

(66) Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 23.

(67) Para una consideración de las relaciones entre filosofía y teología según Heidegger, véase “Phänomenologie und Theologie”, en: *Wegmarken, op. cit.*, pp. 45-78.

es una comprensión de salvación. El sentido unitario, la unidad de la significatividad, apuntan –según Welte– al ser en sentido propio (*Sein im eigentlichen Sinne*) (68). La salvación, el hecho de que todo ente y todo nexo de Yo y mundo estén orientados hacia la unidad de sentido que es la comprensión de salvación, esto no es un invento especulativo, sino algo que ya es testimoniado por el lenguaje pre-filosófico, al que por cierto toda buena fenomenología está siempre atenta: cuando vemos la concordancia con el deber-ser, decimos: “Ahora sí que la existencia *es* algo”; “el ser resplandece allí” (69). Nosotros podemos agregar que en español hay giros semejantes, vaya por caso, “¡Qué bueno que las cosas se hayan *dado* así!”. Por otra parte, cuando no hay concordancia con la plena significación o hay clara inconcordancia, se habla, según Welte, de un ser sin valor (*nichtiges Sein*) (70). Se trata, entonces, de un ser sin mayor significación, el nudo hecho de ser. Ese ser, por vía negativa, sigue remitiendo a la plenitud del deber-ser, pero como aquello de que carece. Esencial es a este respecto que en el ser mismo de las cosas y del ser humano en tanto que está en el mundo, se abre una significatividad ontológica que está orientada desde sus raíces mismas a una plenitud trascendente de significado. Más adelante en el texto Welte va a mostrar que ésta es la condición humana para que el don de Dios pueda alcanzar al hombre. Es, bien visto, una pre-comprensión (*Vorverständnis*) de una revelación plena de la salvación, que para Welte no es otra que el cristianismo. Concluamos, así, estas páginas con una cita que alude precisamente a este asunto:

“Hemos visto que en la comprensión de ser en la que el ser humano ya siempre ha entrado y que lo constituye en ser humano, y en las relaciones fundamentales de su Dasein hay algo así como un a priori del cristianismo, esto es, una pre-comprensión que anticipa desde el ser humano el acto positivo de darse del cristianismo desde Dios. En los análisis de la presente investigación intentamos hacer visible esto.

“La pre-comprensión apriorística que anticipa la positividad del cristianismo lleva consigo la posibilidad de comprender humanamente la Revelación cristiana, cuando ésta se manifiesta en su positividad divina; asimismo, la posibilidad de ponerla por obra humanamente y, de esta manera –sin que la donación divina sea afectada en su libre carácter de Gracia divina–, permitir que llegue a ser plenamente humana” (71).

(68) Cf. WELTE, *loc. cit.*

(69) “Jetzt erst ist *es etwas* mit dem Dasein. Es *ist* etwas mit ihm: es glänzt das *Sein* dieses, dass ich *bin* und meine Welt *ist*, in seinem *Sinn* als Sein” (*loc. cit.*).

(70) Cf. *loc. cit.*

(71) “Es hat sich gezeigt, dass in dem Seinsverständnis, in dem der Mensch immer schon angetreten ist und das ihn zum Menschen macht, und in den Grundverhältnissen seines Daseins sich so etwas wie ein Apriori des Christentums findet, d.h. ein Vorverständnis, das vom Menschen her der positiven Gegebenheit des Christentums von Gott her vorausläuft. Dies wurde in den Analysen dieser Untersuchung versucht sichtbar zu machen.

“Das apriorisch der Positivität des Christentums vorauslaufende Vorverständnis bringt mit sich die Möglichkeit, die christliche Offenbarung, wenn sie in ihrer göttlichen Positivität erscheint, menschlich zu verstehen und menschlich zu vollziehen und so, ohne dass sie die göttliche Gabe in ihrem freien göttlichen Gadencharakter angetastet würde, ganz menschlich werden zu lassen” (*op. cit.*, pp. 226-227).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos visto que Welte pone el punto de arranque de sus reflexiones en el hecho de que el ser humano está en el mundo; el mundo está ahí. Ahora bien, la relación entre Yo y mundo es denominada por él *Weltdasein* y da a entender que se trata de un nexo recíproco: no hay Yo sin mundo ni mundo sin referencia a un Yo. En esta relación originaria se descubre un orden, una jerarquía desde la perspectiva de la significatividad. A su vez, la significatividad no es un carácter óptico de las cosas, sino un rasgo ontológico de éstas. Asimismo, la significatividad tiene un sentido direccional hacia la plenitud de la significatividad; tal plenitud es, en efecto, una totalidad y una concordancia con el todo y consigo mismo. Pues bien, la comprensión de ser que ha estado siempre operando en el *Weltdasein* tiene el carácter de una comprensión de salvación. Lo que, en definitiva, está en juego en la significatividad del mundo y del estar-en-el-mundo es precisamente la salvación. Ésta, finalmente, es entendida como el ámbito de pre-comprensión en que se mueve el Cristianismo y la Revelación de Dios en Jesucristo. Esencial es a este respecto el hecho de que Welte muestra, desde las cosas mismas, es decir, desde la vida humana misma en su ejecución, que la comprensión de ser que orienta la vida es, en el fondo, una comprensión que trasciende la mera inmanencia de un ser para la muerte y se encamina a una plenitud trascendente. En el ser del hombre está, pues, inscrita la tendencia hacia Dios.

RESUMEN

El artículo intenta mostrar que la noción de comprensión de salvación, que Welte expone en su libro *Heilsverständnis* (publicado en 1966), tiene que ser entendida desde el concepto de comprensión de ser, que el propio Welte también utiliza y que él toma del pensamiento de Martin Heidegger. La comprensión de ser se articula, por su parte, como comprensión de mundo; mundo no se da sin el Yo humano, y éste no existe sino en tanto está en el mundo. Es lo que Welte denomina "Weltdasein". Ahora, el mundo en su conexión esencial con nosotros tiene el carácter fundamental de la significatividad. Pues bien, a propósito de esta última Welte hace ver que hay un orden de significatividad: las significaciones concretas suponen un horizonte previo, que es una totalidad significativa o principio de la significatividad. Y este principio no es otra cosa que una pre-comprensión de la salvación. Se trata aquí de una plenitud de sentido –ontológica, no meramente óptica– que permite que los entes y especialmente los seres humanos sean a cabalidad lo que son.

ABSTRACT

This article argues that Welte's notion of understanding of salvation, in his book *Heilsverständnis* (1966), should be comprehended from Martin Heidegger's understanding of being. This understanding of being is articulated with an understanding of the world, in which the world is not given without the human subject, and this exist only in relation with the world. This is what Welte refers to as "Weltdasein". Now our essential connection with the world has the fundamental character of significance. Welte describes an order of significance: the concrete order of significance presupposes a previous horizon, which is a totality or principle of significance. This principle is nothing other than a precomprehension of salvation: understood as the fullness of meaning –ontological, not only ontic– that allows beings and especially human beings to be completely what they are.