

La onto-teo-logía y su superación

Cristóbal Holzapfel

El “dios de los filósofos”

Martin Heidegger y Wilhelm Weischedel reconocen que la filosofía se constituyó desde antiguo como “ontoteología” (Heidegger) o “filosofía teológica” (Weischedel).¹ Al respecto podríamos decir que las palabras ‘ser’ y ‘Dios’ son de tal alcance que apuntan a lo más universal y esencial que pudiera concebirse, y en razón de que el territorio que abarcan es el mismo, ontología y teología tienen que unirse en algo uno. Esta unión puede ser en distintos tiempos, como efectivamente ha sido, un matrimonio feliz, como en otros, mal avenido. Cada palabra supone una demanda de significado que, como en la “ética del discurso”, suele ser de carácter performático o deontológico. Por ejemplo, las palabras ‘comprar’, ‘vender’, ‘robar’ y ‘regalar’ suponen no sólo algunos significados, sino ciertas acciones que se esperan. Sobre esta base podemos sostener que el alcance y la correspondiente demanda de significado de las palabras ‘ser’ y ‘Dios’ (nada más que en tanto palabras) es tal que nada queda fuera de sus dominios, y por lo tanto, dado que esos dominios son omniabarcantes, tienen necesariamente que cubrirse una con otra. La filosofía resulta ser entonces filosofía teológica u ontoteología (habiendo pues, como se llama el escrito de Heidegger, una “estructura ontoteológica de la metafísica”).² Para Weischedel, según como desarrolla esto en su *opera magna Der Gott der Philosophen (El dios de los filósofos)*, la filosofía teológica habría tenido (como un ser vivo) – al modo de un arco – un movimiento de auge que va desde Aristóteles hasta Hegel, y un movimiento de decadencia, que se inicia con el positivismo decimonónico (a la cabeza Feuerbach) y que se prolonga hasta la actualidad. Por de pronto, es necesario atender a las razones según las cuales la filosofía teológica se inicia con Aristóteles, incluso de modo ejemplar. El Estagirita, al preguntarse por un “esto aquí”, como puede ser cualquier cosa, remite esto a su causa, sucediendo que a su vez esta causa viene a ser efecto de una causa anterior, respecto de la cual nuevamente se da lo mismo, que es efecto de una causa anterior, y así sucesivamente. Aristóteles aplica a ello el *criterio de no regresión al infinito*, dado que “el pensamiento requiere de un punto de parada para entender”. Independientemente de lo cuestionable que es

¹ Cfr. Wilhelm Weischedel. *Der Gott der Philosophen. Gundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (El dios de los filósofos. Fundamentación de una filosofía teológica en la era del nihilismo)*, vol. 1 y 2. Edit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. En adelante ‘GdPh’.

² Cfr. Martin Heidegger. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (La estructura onto-teo-lógica de la metafísica)*, en: *Identität und Differenz*, Edit. Günther Neske, Pfullingen 1957. En adelante, ‘DoV’.

este criterio o principio, su aplicación conduce al establecimiento de una primera causa, siendo ella misma *incausada*, y por lo tanto causa de sí misma (*causa sui*); por lo tanto, Dios existe.

Aquí nace propiamente el llamado “dios de los filósofos” (lo que le da el título a la obra de Weischedel), y éste se desplegará, de la mano de la filosofía, teológica hasta su culminación en Hegel (en el espíritu o razón universal).

Refirámonos ahora a la decadencia de la filosofía teológica, que se inicia con Ludwig Feuerbach, y con el ateísmo que él sostiene. Según relata el propio Weischedel en *Die philosophische Hintertreppe (La escalera trasera de la filosofía*, libro aparecido en edición castellana bajo el título *La filosofía tras bambalinas*) – Feuerbach proclamó su ateísmo en la Universidad de Heidelberg, a raíz de lo cual fue expulsado y no volvió más a pisar el suelo de una universidad alemana.³ Tengamos en consideración que esto sucede en la primera mitad del siglo XIX, en una época bastante posterior al proceso en que vio envuelto Spinoza (al que Weischedel presenta en la obra recién citada como “el filósofo más vilipendiado de la historia de la filosofía”, y también posterior al segundo proceso en el que se vio sometido Fichte, el así llamado “Atheismusstreit”).

La obra capital de Feuerbach – *La esencia del cristianismo* – es posterior a esta expulsión de la universidad. En ella él fundamenta sólidamente el ateísmo. Mas, corresponde atender a lo singular que es éste. Desde ya llama la atención el título de la obra: la esencia del cristianismo, y que bajo ese título se sostenga una postura atea. La explicación de ello está precisamente en qué consiste este ateísmo. Digámoslo de una vez en la formulación más extrema de Feuerbach: la esencia del hombre es Dios. En otras palabras Dios no representa sino las máximas aspiraciones del hombre: un máximo poder: la omnipotencia; un máximo saber: la omnisciencia; una capacidad de determinar él mismo el curso de la historia: la Providencia; una máxima capacidad de amar: un Dios que es amor; una capacidad de perdonarlo todo: la gracia. Dios no es algo distinto en definitiva que el deseo humano, y consiguientemente a lo que procede Feuerbach es a reducir todo elemento teológico a elementos antropológicos. El filósofo de la llamada “izquierda hegeliana” propone que Dios = Hombre:

“El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia”.⁴

Desde esta perspectiva, podemos entender que, aunque con Feuerbach se inicia la decadencia de la filosofía teológica, no obstante pervive, aunque apagándose; Dios y lo divino quedan cada vez más en la retaguardia. Y de modo similar cabe referirse a lo que involucra la sentencia de Nietzsche, “¡Dios ha muerto!”.

Wilhelm Weischedel sostiene a propósito de la filosofía teológica lo siguiente:

“La exigencia de llegar a proposiciones sobre Dios acompaña a toda la historia de la filosofía; es más, ello constituye en extensos períodos su impulso esencial; y esto es tanto así que no se va descaminado, cuando se observan los esfuerzos de la filosofía teológica como el acontecer fundamental de la historia de la filosofía” (GdPh, vol. 1, p. 38).

³ Wilhelm Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, dtv, München, 2003. / Ed. Cast.: Los filósofos entre bambalinas, Edit. FCE, México, 1972.

⁴ Ludwig Feuerbach, *De la esencia del cristianismo*, trad. de Franz Huber, Edit. Claridad, Bs. As. 1941, pág. 19.

Weischedel trae una colección de citas que avalan la tesis de que la filosofía ha sido principalmente filosofía teológica. De estas citas dispersas a lo largo de su obra selecciono aquellas que se refieren al hombre definido por su relación con dios, a la tarea de la filosofía definida como pregunta por dios, e incluso algunas que corresponden a la filosofía atea, posición a la que adhiere el propio Weischedel.

Arranquemos en todo caso con una cita de Karl Löwith sobre Descartes (Carta a Mersenne del 16 de Mayo de 1630):

“Il ne faut done pas diré que si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent etre, et la seule d'o'u proc'edent toutes les autres”.⁵

Y ahora sí las citas tomadas de la obra de Weischedel:

Fichte (y habría que agregar, pese a la disputa del ateísmo – Atheismusstreit – que se generó en torno a él):

“la verdadera filosofía /... / arranca de la vida única, pura y divina”.

“Sólo es Dios, y fuera de él, nada” (GdPh, v. 1, p. 231).

Schelling:

La filosofía es «ciencia del absoluto», “ciencia de lo divino”, “Contemplación de Dios”, “servicio a Dios /*Gottesdienst*” (GdPh, v., p. 254).

Hegel:

“Así es Dios uno y único objeto de la filosofía; ocuparse de él, reconocer todo en él, retrotraer todo a él, así como derivar todo lo particular de él” y “justificarlo todo, en tanto que emana de él, se mantiene en un nexo con él, vive de su iluminación y en ello tiene su alma”, es su tarea; “La filosofía es por ello teología”; “La filosofía es en el hecho mismo servicio a Dios” (GdPh, v. 1, p. 287).

Scheler:

“El hombre es el portador de una tendencia que trasciende todos los valores vitales y cuya dirección va a lo “divino”. Él es el “buscador de Dios” (GdPh, v. 1, p. 112).

Paul Tillich:

“El preguntar existencial» es una «pasión teológica”.

“El impulso a la filosofía lo da “un elemento teológico””.

“Cada filósofo creador es un oculto teólogo” (GdPh, v. 1, p. 96).

Jaspers:

Filosofar es, así considerado, “interpretar las cifras de la trascendencia” (GdPh, v. 1, pág. 136). “Dios es/... / la trascendencia” (GdPh, v. 1, p. 127).

Ahora por el lado del ateísmo:

Marx:

“La crítica de la religión es el supuesto de toda crítica” (GdPh, v. 1, p. 411).

Y para culminar finalmente

Feuerbach:

Dios es “la esencia absoluta del alma humana” (GdPh, v. 1, p. 406).

⁵ Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche (Dios, hombre y mundo en la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche)*. Edit. Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1967, p. 35.

El “dios de los filósofos” y Kant

Significativamente el dios de los filósofos se ha expresado en el intento de la razón de remontarse hasta él mismo, y valiéndose la razón tan sólo de ella, sin apoyo en la fe. Es lo que advertimos en las demostraciones de la existencia de Dios. Salvo las demostraciones de Aristóteles, como ellas se presentan en un marco que ya es no solamente el de la filosofía teológica, sino más precisamente de la filosofía teológica cristiana, en definitiva se apunta en ellas al Dios cristiano. Ejemplares en este sentido son las palabras de Descartes, que Walter Schulz recuerda en *El dios de la metafísica moderna*, y justo en un Capítulo sobre el dios de los filósofos en la metafísica moderna, relativas a que en las *Meditaciones metafísicas* él (Descartes) ofrece un camino seguro a Dios para el que vacila en la fe.⁶

Y así como hay pruebas o demostraciones, como es el caso de Anselmo o Descartes, también la posibilidad de vías, como es el caso de Tomás. El Aquinate ya ha leído a Dionisio Areopagita, el padre de la escuela de la teología negativa, y está consciente de que cualquier supuesta prueba o demostración de la existencia de Dios constituiría un sacrilegio. De todos modos hay en esto algo de carácter puramente formal, desde el momento que las 5 vías tomasianas en lo concreto tienen igual el carácter indiscutible de demostraciones. Aún así, podemos decir que al menos el gesto de detectar el problema mencionado en cualesquiera demostración de la existencia divina e intentar entonces desbrozar vías para alcanzar a Dios, no deja de ser significativo. Ahora bien, lo cierto es que, si bien examinamos estas pruebas o vías, ellas se pueden leer con independencia del supuesto de que su autor está pensando en el Dios cristiano. En otras palabras, en ellas está netamente en juego el *dios de los filósofos*, y suponen un tal grado de abstracción que se parte o se llega a la sola idea de Dios. Resulta así acertado el análisis de Kant en cuanto a considerar que en estas demostraciones, independientemente de cada caso particular, lo que se lleva a cabo en general es un tránsito de la esencia (la definición, la mera idea que tengo de algo) al supuesto de su existencia real. Y Kant critica este tránsito justamente en su conocida “crítica al argumento ontológico”. Este último nombre se debe a que, bajo la mirada de Kant, la prueba ontológica sería la más sólida, y es en ella donde se cumple este solo arrancar de la esencia (pensada), de la sola idea de Dios, para concluir en el supuesto de su existencia real. A su vez para el filósofo de Königsberg las pruebas llamadas ‘cosmológica’ y ‘físico-teológica’ (o teleológica) son nada más que pruebas ontológicas disfrazadas.⁷ Dice Kant:

“Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado argumento cosmológico no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos; la supuesta experiencia es superflua; tal vez

⁶ Cfr., Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Edit. Neske, Pfullingen, 1982, Cap.: “Der ‘Gott der Philosophen’ in der neuzeitlichen Metaphysik” (“El ‘dios de los filósofos’ en la metafísica moderna”. /Ed. Cast.: Schulz, *El dios de la metafísica moderna*, trad. de Fidelfo Linares, FCE, México, 1961.

⁷ Cfr. Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, Madrid 1978, A591-B619. En adelante ‘CRP’.

puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada" (CRP, A 607).

Y respecto de la prueba físico-teológica o teleológica (la más cercana a la "razón ordinaria"), ella hace alusión a como la maravilla del orden del universo nos lleva la conclusión de un Dios ordenador y omnisciente:

"/.../sostengo que la prueba físico-teológica nunca puede demostrar por sí sola la existencia de un ser supremo, sino que siempre se ve obligada a dejar que sea el argumento ontológico (al que el físico-teológico sirve de simple introducción) el que supla la insuficiencia del primero" (CRP, A 625).

Aplicando la aseveración kantiana de que el tránsito de esencia a existencia es ilegítimo, esto quiere decir que por mucho que se le muestre al pensamiento que, por ejemplo, siendo Dios lo más grande que podemos pensar (Anselmo), tendría que existir no sólo en mi mente, sino también fuera de ella – en ello haríamos justamente el mencionado tránsito fuera de toda legitimidad. Y lo que atañe a la imposibilidad de este tránsito de Kant lo refiere no sólo a Dios, sino también al ser. El ser, sostiene Kant, "/.../no es un predicado real/.../"(CRP, A 598), agregando que al decir que "/.../Dios es", o "Hay un Dios", no añade nada nuevo al concepto de Dios" (CRP, A 599). Aquí aparece también el conocido ejemplo de los táleros, que reza así:

"Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles" (CRP, A 599).

Desarrollando la misma idea, y para hacerla aun más gráfica, añade él que si cien táleros reales no fueran iguales a cien posibles, nos haríamos más ricos, agregando unos ceros en nuestra cuenta (ejemplo aquí parafraseado) (cfr. CRP, A 599).

Así pues, aunque se le presenta al pensamiento algo como necesario, no por eso existe. Y en efecto, podríamos agregar que en la matemática se trata de relaciones necesarias, y no por ello se justifica pretender que aquellas relaciones se realicen en algún lugar, se hagan realidad física y concreta, aunque en muchos casos ello, en efecto, ocurre. Incluso cuando en las demostraciones se estipula "la necesidad de un ente necesario", ya que Dios sería perfecto, y la perfección exige como aspecto consustancial la existencia, esa necesidad no demanda realidad, o si se quiere, *realización* alguna. Kant advierte la relevancia del problema que aquí se presenta y por eso sostiene que ante la presencia de lo forzosamente necesario, se le abre un abismo a la razón. Sostiene el pensador de Königsberg:

"La incondicionada necesidad que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón" (CRP, A 613).

Y al tenor de esta misma inquietud, provocativamente pone en boca del propio Dios la siguiente duda respecto de sí mismo:

"Existo de eternidad en eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde soy?" (CRP, A 613).

Sin duda gran parte de la fuerza de determinación que ha tenido el pensamiento se debe a su nexos, su trabazón, su maridaje con la necesidad. Ya en los inicios mismos de la filosofía, incluso en lo que se considera como el legado más antiguo de la filosofía occidental – concretamente en los fragmentos de Anaximandro – se hace presente el mencionado maridaje. Ello atañe a la expresión 'χρη', que podemos traducir como "es necesario". En el caso particular de Anaximandro, en lo que atañe a su segundo fragmento, se

trata de que es necesario que todo lo que llega a ser deje de ser, y que ello se cumple de acuerdo al orden de Cronos, el tiempo; en otras palabras, puede transcurrir mucho, muchísimo tiempo, y podríamos hablar hasta de miríadas, de eones de tiempo, como en lo atañe a la vida de una galaxia, y habrá de cumplirse que lo que llegó a ser, habrá de dejar de ser. Y agreguemos que si los fragmentos de Anaximandro constituyen el legado más antiguo, y que, gracias a la filosofía, el hombre hizo el tránsito del mito al logos, del mito a la razón, podemos agregar que ese tránsito se ha debido primordialmente a que al logos, a la razón y al pensamiento se los entendió en su íntimo nexos con la necesidad. En otras palabras, si el pensamiento no expresa lo necesario, entonces se cae en la arbitrariedad y el subjetivismo.

Posteriormente, en el *Poema del ser* de Parménides, se ha tratado relativamente a esto – el nexos pensamiento-necesidad – como de una cuestión crucial: el pensamiento está íntimamente ligado a la necesidad. En el mencionado Poema se presenta no sólo el término ‘χρη’ ‘es necesario’, sino también ‘αὐανκε’, ‘necesidad’. Es más, podríamos agregar a propósito de esto que, estando ya Parménides claramente situado en el nuevo terreno del logos, le da una expresión mítica a la necesidad en su alusión a *Moirá*, que simboliza el destino, a la cual hasta los mismos dioses quedan sometidos. Y ello tiene que ver con los pensamientos que el filósofo de Elea desarrolla en este Poema y que pone además en boca de la diosa ‘Dike’, la diosa de lo recto, que es tanto de la justicia como de la verdad. Ello es notable además porque la diosa de la verdad, por supuesto, no puede decir sino la verdad. Ello concierne ante todo a que “lo que es, es” y “lo que no es, no es”. Aunque pueda decirse que esto es lo que, por definición, es de proterro, a través de lo cual se formula además el principio de identidad, trae consigo consecuencias de incalculables proporciones, dado que, si es así, el ser no puede haber comenzado a ser, ni tampoco podría dejar de ser, ya que en ambos casos, o bien “sería el no ser” antes de ese supuesto comienzo absoluto, o “sería el no-ser” después de ese supuesto fin absoluto. Todo ello se conecta además con este otro principio sostenido por Parménides:

“Lo mismo es pensar y ser”.

En otras palabras, lo que se le muestra como necesario al pensamiento tiene que estar en correspondencia con el ser. Y si de acuerdo a lo anterior sucede que el ser no puede ser sino eterno, dado no puede comenzar ni terminar, si bien lo observamos, ésta podría ser una respuesta más válida que el supuesto de una finitud espacio-temporal del universo que sigue haciéndose presente en la astrofísica contemporánea.

La prueba de la ‘contingencia mundi’

Indiscutiblemente, con base en Aristóteles, la tercera vía de Tomás de Aquino para mostrar la necesidad de la existencia de Dios, es de lo más grande en lo que a posibles demostraciones de la existencia divina se refiere. En la tercera vía se parte de la aseveración de que los entes están caracterizados de acuerdo a la posibilidad, como que es posible que sean o no sean (y habría que agregar, que sean esto o lo otro). Pensemos que nosotros mismos alguna

vez no fuimos y luego no seremos, y lo mismo cabría decir de nuestro planeta, de la vía láctea a que pertenecemos, y a fin de cuentas, de todo, del cosmos íntegro. Tomás:

"Ahora bien, es imposible que todas las cosas que son de este modo existan siempre, porque lo que puede no existir, en algún momento no existe. Por tanto, si todas las cosas pueden no existir, en algún momento nada ha existido. Pero si esto fuese verdad, tampoco ahora nada existiría, pues lo que no existe no empieza a existir sino por algo que existe: si nada fuese existente, sería imposible que algo comenzara a existir, y de este modo nada existiría, lo cual es manifiestamente falso";

de lo que infiere:

"Por consiguiente, no todas las cosas tienen sólo la posibilidad de existir, sino que es preciso que algo exista necesariamente",
concluyendo:

"Pues bien, todo lo que es necesario, o tiene causa de su necesidad en otro, o no tiene causa de su necesidad. No es posible que se proceda al infinito./... /Por consiguiente, es preciso que haya algo que sea necesario por sí mismo,/.../ a lo cual todos llaman Dios".⁸

Kant expone a su modo la prueba por la contingencia – *contingentia mundi* – (así también es conocida la tercera vía) diciendo simplemente que:

"Si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario" (CRP, A 604).

Podemos reforzar la tercera vía con otros conceptos, no obstante valerse claramente nada más que de sí misma. Estos conceptos son los de contingencia y condicionamiento. Si todo lo que conocemos es condicionado, diríamos actualmente hasta los hoyos negros y supercúmulos de galaxias, así también lo es el *big-bang*, y ello nos muestra a todas luces que el propio cosmos en su integridad no es autosuficiente, ya que sigue siendo condicionado, de tal modo que exige lo incondicionado, relativamente a su justificación, y parejamente tener una razón suficiente para ser. Podemos reconocer que el pensamiento y la ciencia, con todos sus avances hasta nuestros días, sigue encontrándose ante la misma disyuntiva: siempre podremos ir nada más que de lo condicionado a condiciones que lo suscitan, pero que siguen siendo ellas mismas condicionadas, careciendo de toda forma de salir de esto.

Es cierto que respecto de explicaciones parciales en la historia de la ciencia se ha recurrido a Dios, al supuesto éter o al flogisto con el fin de llenar el vacío tanto en lo microcósmico como en lo macrocósmico. En lo que atañe al flogisto en 1702 el químico Georg Ernst Stahl introdujo el concepto de los "cuerpos singulares", que más tarde se llamaría "elementos químicos". Ya en 1642 habían planteado Joachim Jungius y en 1661 Robert Boyle que todos los cuerpos estarían hechos de pequeñas partículas, que constituían los distintos materiales de la naturaleza. Algunos de estos materiales no se podrían seguir subdividiendo. El pensamiento fundamental de los elementos químicos no tuvo, sin embargo, consecuencia práctica alguna para la química. Georg Ernst Stahl deduce la existencia de estas sustancias elementales a partir de reacciones

⁸ Cfr. Tomas de Aquino. *Suma Teologica*, quaest.2,I parte, pass. Cfr. también Tomas de Aquino. *Antología*, Dirigida por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso. Edit. Gabriela Mistral, Stgo. 1975...pág. 44-45.

químicas. Él indaga sobre el parentesco (“afinidad”) de distintas sustancias (especialmente de ácidos y metales) entre sí y lo expone en una tabla. Junto con ello, reconoce él los “cuerpos singulares”, cuya interrelación estaría posibilitada por un material hipotético de fuego común a todos: el flogisto.⁹

Mas, cabe aducir que en todo ello se trata de hipótesis redundantes, lo que nos lleva a recordar el planteamiento de Newton: *hypothesis non fingo*. El pasaje se encuentra en el *General Scholium* de la segunda edición de *Philosophia naturalis. Principia Mathematica*, donde dice:

“I have not as yet been able to discover the reason for these properties of gravity from phenomena, and I do not feign hypotheses”. (“No he sido capaz de descubrir la razón de estas propiedades de los fenómenos, y no finjo hipótesis”).

Pero, distinto es cuando se trata de la totalidad, de una plenitud fuera de la cual no hay nada. Entonces efectivamente se muestra la insuficiencia de esa plenitud del cosmos que sigue siendo condicionada y no autosuficiente. Diría que aquí entramos en un plano en el cual las hipótesis dejan de ser redundantes, ya que de por sí se trata no sólo de un enigma, sino del mayor de todos los enigmas: que haya ser, que algo sea, que sea el universo, que sea esa pléyade inconmensurable de galaxias y cúmulos, de cientos de miles de millones de galaxias, que seamos nosotros, que estemos conscientes, que hayamos nacido, que estemos aquí, que tengamos que morir. Aquí, por supuesto, toda teoría científica se queda corta y las concepciones filosóficas levantan vuelo. Pero tengamos en claro que se trata en esto más que nada de traer a nuestra conciencia ese enigma universal insondable, ése el más arcano de todos los secretos, ése que es la llave maestra de todo, y a fin de cuentas de un supuesto sentido del hombre en la tierra. Mas, es patente que llegamos a este mundo con este secreto y con él nos vamos.

A partir de ello resulta perfectamente comprensible que quedemos siempre en un estado de azoramiento y estupefacción, y esta experiencia la tenemos toda vez que contemplamos el cielo nocturno, mas ¿quién ha dicho que tenga necesariamente que haber una respuesta? De todos modos – cómo no – es cierto que nuestra razón en principio sabe de antemano que todo lo que encuentra a su paso tiene una explicación, una razón siquiera suficiente para ser como es. Esto es lo que establece el principio de razón suficiente de Leibniz. Y entonces la razón llevada de este impulso, acaba por preguntar con Leibniz mismo: ¿por qué es el ser que no más bien la nada?

Pues bien, podríamos decir que con nuestro responder de esto, lo otro y lo de más allá, hasta aquí no más llegamos, y entonces lo único que parece justificarse es el silencio. Es cierto que la religión, a diferencia de la filosofía, nos entrega respuestas, mas ello es pasando al ámbito de la fe, y junto con ello, saliendo del ámbito del pensamiento, en sentido estricto.

¿La fe como confianza o como creencia?

⁹ Información extraída de *Chronik der Deutschen (Crónica de los alemanes)*, Edit. Chronik, Harenberg Kommunikation, Dortmund, 1983).

¿Hay el camino de la fe a Dios? Se ha supuesto que sí lo hay. Mas ¿qué es la fe? Si en griego el equivalente al término 'fe' es πιστις, éste significa 'confianza'; el término latino 'fides' del cual más directamente proviene nuestra palabra 'fe', significa principalmente 'creencia', aunque también incluye 'confianza'. Pienso que es probablemente una experiencia más radical vivir la fe como confianza que como creencia. Ésta última fácilmente se puede extraviar y ser conducida a creer muchas cosas y así caer en la superstición. Podemos hacer de Dios un ídolo, al cual lo figuramos en cierto modo como más nos acomoda. Me parece que distinta es la fe como confianza, la cual, a diferencia de la creencia, no pretende tanto representarse a un dios determinado con tales y cuales características, atributos, propiedades, sino más bien como algo profundo, insondable, como por lo demás y de modo análogo sucede con las personas en quienes depositamos nuestra confianza. Y aunque es cierto que posteriormente podrán defraudarte esas personas y ciertamente tú también podrás defraudar a quienes confiaban en ti, con la vivencia de la fe como confianza también podremos sentirnos en muchas ocasiones defraudados. Ello está bien – por qué no – ya que habla de lo viva que puede ser nuestra fe. Ahora bien, probablemente lo que sucede con la fe como confianza, dado que está referida nada menos que a Dios, es que ella tiene más posibilidades de persistir, pervivir, permanecer inquebrantable a lo largo del tiempo y de la vida entera.

Por otra parte, agregaría que la fe como confianza tiene como aliada a la intuición, mas ésta sería una alianza muy particular, ya que ante todo cuenta cierta notable autonomía de la confianza; y justo, en razón de ello, no necesita de alianza alguna. Pero a ratos tal vez esta confianza llama a quien puede ser en distintos momentos su aliada: la intuición. Quizás cuando en la confianza vacilamos mucho y estamos muy desorientados y perdidos, en esa situación suele hacer acto de presencia la intuición para decirnos o tal vez sólo susurrarnos en el oído que hay Dios. Y ello naturalmente le da nuevas alas a la confianza.

Con todo, es cierto que esta confianza de la cual hablamos siempre puede estar nada más que referida al camino de nuestra existencia individual, al mundo o a cierta supuesta armonía cósmica, de acuerdo a la cual siempre las cosas se ordenan, se reparan, y lo que se había apartado, descarrilado, vuelve a estar en su lugar. Pero, aparentemente en la confianza profunda y radical de que estamos hablando, requerimos de algo más, y por eso que es comprensible que la depositemos únicamente en lo divino, y en nada más, y aunque esto divino sea tal vez lo que simplemente podríamos llamar "algo", una suerte de "no se qué", al fin y al cabo, simplemente un enigma.

¿Será que el camino a Dios en efecto es únicamente el de la fe? ¿Qué pasa, por ejemplo, con el sentir? ¿No hay esas vivencias de sentir la presencia de lo divino? Por supuesto que sí, pero tal vez no necesariamente sobre la base de la fe y sus prerrogativas, sino más bien sobre la base de la razón, ese sentir suscita desconfianza. A ese sentir se le ve muy propenso a la figuración, la ideación. Mas, en ello la razón tradicional ha sido muy autoritaria, ya que ante todo el sentir nos permite entrar mucho más en contacto con el otro ser humano que la razón. Y ese contacto no necesariamente físico, sino ante todo afectivo y anímico, sería no sólo con tu pareja, sino con cualquier otro humano, y además no solamente humano, sino con animales, plantas, con el paisaje y al fin y al cabo con el entorno, y hasta

con las estrellas. En la historia de la filosofía ha sido en particular el fenomenólogo Max Scheler quien más nos llamó la atención sobre el sentir y la emocionalidad. No es la razón la que puede llegar a lo que él concibe como persona, que tiene particularmente que ver con una intimidad, un fuero interno, sino la emocionalidad. El otro me emociona y ello recién me permite contactarme propiamente con él (o ella). Esto tiene que ver a su vez con la empatía.

¡Cuánto de esto echamos hoy de menos en el mundo actual! Un mundo en buena medida numérico, de estadísticas, encuestas, rating, y demás, en el que frecuentemente sucede que algunos señores se sientan para planificar en abstracto y sobre la base de ciertos esquemas, con variables matemáticas, proyecciones tendenciales, y otros, cuestiones que habrán de incidir en la población, y sin que se haya escuchado ni atendido propiamente a las necesidades de nadie en particular.

Volvamos a nuestra pregunta inicial: si acaso a Dios nos podemos acercar también a través del sentir. Podría decirse que sí, pero tan sólo en la medida en que sea la fe lo que precede y orienta, y tal vez una fe vivenciada más como confianza que como creencia en algo determinado. Y entonces, claro está, esa fe como confianza vive a su vez de un sentir la presencia de lo divino. Es más, si no hay la enriquecedora compañía, la buena compañía del sentir, probablemente ésa es una fe seca, huera, vacía.

Y la razón, ¿no es otro camino legítimo a Dios? Por cierto, aunque este camino se ha prestado para el abuso. Diría que el abuso está en las distintas demostraciones de la existencia divina que ha emprendido la tradición filosófica. Falta en ello la prudente distancia que habría que tener a la vez sobre esas mismas demostraciones, por muy lúcidas y aparentemente conclusivas que sean. En otras palabras, el abuso (lo que a la vez puede recibir el nombre de sacrilegio o blasfemia, incluso) ha estado más que nada en no advertir que probablemente lo único que se está demostrando es la necesidad de un concepto, una idea, ya sea de lo absoluto, de lo incondicionado, de lo necesario, y aun de lo que no puede no ser, pero ello tan sólo teniendo una validez intrínseca a la razón y al pensamiento.

Pues bien: ¿Transitamos o no de esencia a existencia?

Pese a la fuerza conclusiva que tiene la crítica kantiana al argumento ontológico y sus consecuencias, todos los filósofos que emprendieron demostraciones de la existencia divina, entre ellos particularmente Tomás de Aquino, pueden resguardarse de ella. Tomás sostiene que en el único caso en que se cumple un tránsito necesario de esencia a existencia (o ser) es en Dios. Con relación a ningún otro ente se cumple esto, ya que, por ejemplo, de la consideración de que habría una esencia que es "ser racional", no se sigue que haya efectivamente seres humanos (vale decir, animales racionales), como de la esencia de que habría la posibilidad de seres compuestos de una parte de caballo y otra de hombre, no se sigue que haya centauros. Pero, en cuanto a dios, tratándose de una esencia que es perfección, y la perfección

demanda ser, sí se justifica el tránsito de esencia a existencia. Leemos en la *Summa Theologica*:

"El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza: La bondad o la humanidad no significan nada en acto, sino en la medida en que se significa que son. Es necesario, por tanto, que el mismo ser se compare a la esencia que es distinta de él, como el acto a la potencia. – Ahora bien, como en Dios nada es potencial, se sigue que en Él la esencia no es distinta de su ser. Por consiguiente, su esencia es su ser".¹⁰

En ello trasunta la concepción de Dios como *ens realissimum*, el ente más real entre los entes posibles. Todo otro ente es posible, contingente o condicionado, mientras que en el caso de Dios, su esencia es su existencia.

Podemos agregar a esto que, si Kant planteó a su vez la posible demostración de la existencia de Dios en forma de antinomia, vale decir, por medio de un tipo de argumento, respecto del cual se formula tanto una tesis, en que se demuestra que Dios existe, y una antítesis, en que se demuestra lo contrario, podríamos, atendiendo a lo que decíamos anteriormente, formular una posible quinta antinomia. En la tesis de ésta planteamos la necesidad exclusiva en el caso de Dios, de transitar de esencia a existencia, por ejemplo haciendo ver como todo lo que conocemos del cosmos es condicionado y dependiente, y ello no se sostiene por sí mismo, ergo tiene que haber algo incondicionado y absoluto, llamado Dios; y en la antítesis planteamos que este tránsito de esencia a existencia no es legítimo.

Y así, a fin de cuentas, la razón queda oscilando entre Aristóteles, Anselmo, Tomás, Descartes, y todos quienes formularon distintas demostraciones de la existencia de Dios, y Kant que las critica a todas en bloque. Diría en definitiva que en esta situación de oscilación se encuentra la razón y tiene que asumirla como tal.

Heidegger y el "dios de los filósofos"

Martin Heidegger se propone superar lo que él llama "onto-teo-logía", vale decir, teniendo en cuenta a través de esta expresión que en la tradición metafísica se ha pensado no simplemente en el ser, sino que a la par en Dios, y más precisamente el ser en tanto Dios. En el escrito titulado *La estructura ontoteológica de la metafísica* dice el pensador de Friburgo:

"El carácter onto-teo-lógico de la metafísica ha llegado a ser cuestionable /*fragwürdig*/ para el pensar" (DoV, p. 51).

Pero, ¿de qué dios se trata aquí? El texto nos da la predicable respuesta: se trata en primer lugar del dios *causa sui*. A través de esta expresión se alude especialmente al así llamado "dios de los filósofos", el cual, cabe agregar, tiene su base especialmente en Aristóteles. Si Dios, por definición tendría que ser primera causa de todo (ya que si fuera causa quinta, dice Aristóteles, por ejemplo, la cuarta sería más divina, y lo mismo, si fuera causa segunda, la primera sería más divina, entonces esta primera causa, ya no puede ser efecto de una causa anterior, sino ser causa de sí misma, vale decir, causa sui (aunque esta expresión no es de Aristóteles, sino muy posterior. De este "dios causa sui" dice Heidegger:

“A este dios no le puede orar el hombre ni ofrecer sacrificios. Ante la Causa sui no puede el hombre caer de rodillas ni hacer música o bailar” (DoV, pág. 70).

Heidegger plantea además aquí que éste sería no sólo el dios de los filósofos, sino el dios teológico-bíblico, sin duda considerando en ello lo que ha hecho la teología racional con el supuesto Dios.

Por otra parte, dado que precisamente el *dios causa sui* de uno u otro modo permite su demostración, así como veíamos en relación a la demostración aristotélica, Heidegger (y habría que agregar, sin reconocerlo) hace eco del planteamiento radical de la teología negativa, que sostiene simplemente que un dios demostrado, o un dios que se deja demostrar no es dios. Leemos en el *Nietzsche* de Heidegger que:

“/... / un dios que tiene que hacerse demostrar su existencia, tiene que ser al final un dios muy a-divino /no- divino, ungöttlich/, y la demostración de su existencia conduce a lo más a una blasfemia”.¹⁰

Esto explica el alcance del pasaje de *La estructura ontoteológica /... /* donde Heidegger expresamente opta por callar sobre dios y junto con ello, por el desenvolvimiento de un “pensar sin-dios”:

“El que ha experimentado desde madura proveniencia a la Teología, tanto aquella de la fe cristiana, como aquella de la filosofía, prefiere, en el ámbito del pensar, callar hoy sobre Dios” (DoV, p. 51).

Así como *Ser y tiempo* ya está bajo la égida del desarrollo de una *filosofía del más acá*, en oposición a la *transfilosofía* o *filosofía del más allá* de la tradición, también en ello y en el conjunto de la obra heideggeriana es nítidamente reconocible el *pensar sin-Dios*.

Probablemente atendiendo a varios de estos aspectos del pensamiento heideggeriano – fundamentalmente el pensar sin-Dios – Sartre en el escrito de 1945 *El existencialismo es un humanismo* pretendió hacer causa común con Heidegger en relación a su postura atea. Veamos a continuación cómo concibe él su ateísmo en sus rasgos más sobresalientes:

“Y cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias. El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*; es necesario que sea obligatorio *a priori* que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc., etc.... Haremos, por lo tanto, un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma —y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia radicalismo—, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma”.¹¹

¹⁰ Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, Edit. Neske, Pfullingen, 1961, p. 366, trad. mía. En adelante ‘N’.

¹¹ <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/9247/Sartre.html>

http://www.lainsignia.org/2001/febrero/cul_093.htm

Mas, Sartre, de modo similar a Dostoievsky, a través del personaje Raskolnikov, de *Crimen y Castigo*, plantea que el no creer en Dios, y al mismo tiempo en un bien absoluto que nos oriente, trae como consecuencia que “todo está permitido”, y que únicamente a partir de esa libertad demasiado amplia del ser humano podemos darnos nosotros mismos un orden, aunque éste ya no tenga más un fundamento absoluto en el que apoyarse. Sartre:

“El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien *a priori*, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”.

El profesor de filosofía Ramón Alcoberro de la Universidad de Gerona, Cataluña, sostiene lo siguiente sobre los antecedentes del escrito de Sartre *El existencialismo es un humanismo*:

“*El existencialismo es un humanismo* es en origen el resumen de una conferencia que Sartre pronunció el 29 de octubre de 1945 en el club Maintenant [“Ahora”], creado por Marc Beigbeder y Jacques Calmy, con el añadido de algunos momentos de la discusión que la siguió, en que se perfilan diversos temas. La conferencia marcó un hito en su momento, incluso como acontecimiento social. Hubo gente arremolinada a la entrada y en los días siguientes aparecieron reseñas en los principales periódicos de la época”.¹²

En este texto Sartre describe a Heidegger como “existencialista ateo”. Sin embargo, dos años más tarde, en 1947 en la *Carta sobre el “humanismo”*, que en parte es una respuesta al escrito de Sartre, Heidegger no admite aquella calificación de ateo. Leemos en la *Carta* de Heidegger, haciendo algunas aclaraciones respecto de su pensamiento y apartándose del tilde sartreano:

“Por eso, con la determinación existencial de la esencia del hombre todavía no se ha decidido nada sobre la «existencia de dios» o su «no-ser», así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. Por eso, no sólo resulta prematuro, sino incluso erróneo en su procedimiento, afirmar que la interpretación de la esencia del hombre a partir de la relación de dicha esencia

¹² <http://www.alcoberro.info/pdf/sartre3.pdf>. Ramón Alcoberro, “*El existencialismo es un humanismo*”. *Notas para una lectura*.

con la verdad del ser es ateísmo. Esta clasificación arbitraria revela además una falta de atención en la lectura”.

Y continúa luego Heidegger describiendo su pensamiento a través de sucesivos despejos que conducen al final a la pregunta por Dios:

“Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «dios»”.¹³

En definitiva, la falta de preocupación por Dios se explica porque en nuestra época hemos perdido parejamente el vínculo con lo sagrado y la salvación. Escuchemos como sigue Heidegger:

“¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal”.¹⁴

El filósofo francés Francois Fédiér, invitado varias veces a Chile, especialmente por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso como también por la Universidad de Chile, recuerda en el artículo “Heidegger et Dieu”¹⁵ (Heidegger y Dios) que el pensador le encargó a Bernhard Welte su propio Sermón Funerario (lo que por cierto habla de la singularidad del pensador de Friburgo). Posteriormente el Sermón, redactado por Welte, fue suscrito por Heidegger. Respecto de él corresponde destacar que se basa principalmente en el texto de Heidegger: *La palabra de Nietzsche: “¡Dios ha muerto!”*. Y así como Heidegger interpreta en ese texto aquella sentencia en el sentido de que con ella Nietzsche habría estado gritando por Dios *de profundis*, así también en este Sermón Welte supone que el pensador de Todtnauberg también habría gritado de este modo. De acuerdo con ello, el Dios que ha muerto, declarado por Nietzsche alude a una estructura supransensible, dispensadora de sentido, que supone un quíntuple conjunto de fundamento-verdad-finalidad-valor-unidad. Todo ello se habría perdido, pero esto no significa que el supuesto Dios, que no necesariamente se deja representar por esas ideas “humanas demasiado humanas”, habría realmente muerto.

Cabe hacer notar además lo problemática y cuestionable que resulta, nada más que en términos lógicos, una afirmación que sostenga que “Dios ha

¹³ Heidegger. *Brief über den «Humanismus»* (Carta sobre el «humanismo»), en : *Wegmarken* (Marcas en el camino), *Gesamtausgabe* (Obras completas), vol. 9. Edit. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pág. 351 (182) Cfr. trad. en: *Carta sobre el «humanismo»*. Trad. de Alberto Wagner de Reyna, en: *Doctrina de la verdad según Platón /y/ Carta sobre el «humanismo»*. Ediciones de la Universidad de Chile, Stgo. s. a., pág. 213-214.

¹⁴ <http://www.heideggeriana.com.ar/>.

¹⁵ Cfr. Francois Fédiér. *Heidegger et Dieu*, en: *Heidegger et la question de Dieu* editado por Richard Kearney y Joseph O’Leary, Paris 1980.

muerto”, porque por definición, si Dios es inmortal, no podría morir. A lo más se puede sostener que “Dios no existe”, pero no que Dios murió. De todos modos, independientemente de la falta de fundamentación que hay en una afirmación así, el amigo de Heidegger, Bernhard Welte, finaliza el Sermón Funerario citando los pasajes finales del mismo texto, pero refiriéndolos a Heidegger, diciendo:

“¿Quizás ha gritado allí un pensador verdaderamente de profundis?”¹⁶

Mas, cabe preguntarse, en beneficio de la duda, si efectivamente hay en la obra de Nietzsche elementos suficientes como para asegurar que éste al sostener que Dios ha muerto, haya estado gritando por Dios *de profundis*, como se grita por él, por el “verdadero Dios” en los *Salmos* de la Biblia. Las razones que da Heidegger para ello y que resumíamos arriba no parecen suficientes. En cambio, habría razones suficientes para justificar la interpretación de Welte, dado que Heidegger mismo la suscribe. Y este grito, ahora de Heidegger, se reflejaría en varios aspectos: ir en busca de un *Dios más divino (göttlicher Gott)* y no quedarse en el Dios no-divino (*ungöttlich*), el *dios causa-sui*, el dios concebido por los filósofos. Y lo mismo en lo que se refiere a los alcances que tiene el *pensar sin-Dios* o la afirmación de que la filosofía cristiana sería un “hierro de madera”. En todo ello se trata más bien de caminos a seguir por el pensamiento que nos permitan acercarnos al supuesto “verdadero Dios”.

¿Superación de la ontoteología?

Pues bien ¿qué cabe decir respecto de la superación de la ontoteología?

Podríamos decir que la ontoteología, desde el momento en que las palabras ‘ser’ y ‘Dios’ cubren el mismo territorio, ella resulta al fin y al cabo insuperable. Esto no trae consigo que toda vez que nos movemos en la filosofía tengamos necesariamente que referirnos a Dios. Y ni siquiera sucedería así toda vez que estamos en la metafísica. Mas, apenas planteamos la pregunta por el fundamento y la plenitud del ser, se abre con ello también la posibilidad de lo que llamamos ‘Dios’ y ‘lo divino’. Ello es irrenunciable e insoslayable. La filosofía no puede desarrollarse en este contexto en términos absolutos, siguiendo una suerte de lema como lo que expresa el “pensar sin-Dios” a secas. El “pensar sin-Dios” sólo puede resultar en relación a ciertos desarrollos parciales respecto de cierto tema en particular. Pero ese pensar no puede aplicarse a todo desarrollo filosófico.

Sin embargo, la superación de la ontoteología encuentra su justificación cuando está en juego el dios de una religión en particular. Efectivamente allí se constituiría el “hierro de madera”, y como supuestos filósofos cristianos no podemos sino hacer *como si* nos preguntáramos algo, dado que la respuesta

¹⁶ Bernhard Welte. *Silchenlind Finden* (Buscar y encontrar), en: *Zllm Gedenken an Martin Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Messkirch für ihren Sohn lnd Ehrenbürger* (En memoria de Martin Heidegger. Escrito memorial de la ciudad de Messkirch para su hijo y ciudadano ilustre), Messkirch 1977.

ya la tenemos siempre bajo la manga.¹⁷ Entonces nos salimos de la esfera del pensamiento y de la razón y nos pasamos al ámbito de la fe.

Tengamos a la vista libros, cursos, conferencias sobre temas como antropología filosófica, ética, filosofía de la historia o estética, e inevitablemente si todo ello se desenvuelve en el ámbito de la filosofía cristiana, toda pregunta será siempre *aparentemente* radical, no será como la pregunta propiamente filosófica que se asoma al abismo, al enigma. Tras su formulación siempre ya estará la respuesta: dios, aludiendo con ello al dios de una determinada religión, que puede ser no solamente el Dios cristiano, sino Yahvé, Alá, Brahma, u otro. Pues bien, bajo estos parámetros sí que corresponde superar la ontoteología y desarrollar un *pensar sin dios*, porque se trata del dios de una determinada religión.

Por otra parte, hay que tener en cuenta la tendencia generalizada a desvalorizar e incluso denostar al así llamado *dios de los filósofos*, aduciendo que estaría muerto (según veíamos) que es meramente conceptual, que obedece a una falaz pretensión de la razón, y otras cosas más. Todo ello puede tener su justificación parcial, mas la razón o el pensamiento no tiene en esto alternativa, y les corresponde estar siempre abiertos a la posibilidad teórica de que haya o de que no haya dios. Y, lo cierto es que ejemplarmente este ejercicio tiene mucha cercanía con la teología negativa, o, si se prefiere, con la *ontoteología negativa*.

¹⁷ Cfr. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Edit. Max Niemeyer, Tübingen, 1953, p. 6. Ed. Cast.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann, Edit. Gedisa, Barcelona, 1993.