

**Vol. 9**  
**Nº 1-2 / 2006**

# ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de estudios de  
filosofía platónica y cristiana



**udp**

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica**  
**Universidad Diego Portales**  
**Santiago de Chile**



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica  
Universidad Diego Portales  
Santiago de Chile**

**ΔΙΑΔΟΧΗ**

***Diadokhē: revista de estudios de filosofía platónica y cristiana®***

ΔΙΑΔΟΧΗ es una revista editada por la Vicerrectoría Académica  
de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

***Director:*** Óscar Velásquez  
***Secretario:*** David Morales

***Consejo Editor***

Antonio Arbea (Santiago)  
Anneliese Meis (Santiago)  
Graciela Ritacco (Buenos Aires)

***Corresponsales***

Fernando Navarro (Argentina)  
Víctor Hugo Méndez Aguirre (México)

***Consejo Asesor***

Francisco García Bazán (Codirector emérito, Buenos Aires) -  
Werner Beierwaltes (München) - Alberto Caturelli (Córdoba)  
Annick Charles-Saget (Paris-Nanterre) - Kevin Corrigan (Saskatoon)  
Miguel Cruz Hernández (Madrid) - Otto Dörr (Santiago) - John F. Finamore (Iowa)  
Humberto Giannini (Santiago) - Gastón Gómez Lasa (Santiago)  
Gary M. Gurtler, S.J. (Chicago) - José Montserrat i Torrents (Barcelona)  
Gerard J.P. O'Daly (London) - Héctor Jorge Padrón (Mendoza)  
Jean Pépin (Paris) - Roberto Radice (Milano) - Thomas M. Robinson (Toronto)  
Francesco Romano (Catania) - Carlos Steel (Leuven)

La Revista *Diadokhē* se distribuye por suscripción o por canje.  
Su valor para Chile es de 4.000 pesos y para el extranjero es de US\$ 20 (flete aéreo incluido).

## HEIDEGGER Y EL “DIOS DE LOS FILÓSOFOS”

**Cristóbal Holzapfel**

Universidad de Chile

### Resumen

Podría decirse que desde Parménides en adelante, el ser es la preocupación fundamental de la filosofía. Según reconocen, desde distintas aproximaciones, Martin Heidegger y Wilhelm Weischedel, la filosofía se constituyó desde temprano como “filosofía teológica” (Weischedel) u “ontoteología” (Heidegger). Podemos constatar que ello se debe ante todo a que las palabras “ser” y “Dios” representan lo más universal y lo más esencial a la vez. En razón de ello sus respectivos territorios semánticos tienen inevitablemente que entremezclarse. En el presente artículo procuro mostrar que junto con la constitución de esta filosofía teológica u ontoteología nace el así llamado “Dios de los filósofos” y que éste, pese a todas las críticas a que inclementemente ha estado expuesto, sigue teniendo su legitimidad dentro de la filosofía, y que de igual manera ninguna filosofía, que se precie de tal, podría simplemente dejarlo fuera.

**Palabras clave:** Dios, ontoteología, Kant, Feuerbach, Heidegger.

### Abstract

*We could say that since Parmenides, Being is the fundamental problem of philosophy. From different perspectives Martin Heidegger and Wilhelm Weischedel recognize, philosophy constituted since early as “theological philosophy” (Weischedel) or “ontotheology” (Heidegger). We can state that at first the words ‘being’ and ‘God’ represent the most universal and essential of all. Therefore their semantical territory has inevitably to intermingle. At the present article I try to show that, in coincidence with the constitution of this theological philosophy or ontotheology, we assist to the birth of the so called “philosophers’ God”, and that this one, nevertheless the inclement critics to which it has been exposed, still preserves its own legitimacy in the philosophy, and that no philosophy, who deserves to be called like it, should put him away.*

**Key words:** God, ontotheology, Kant, Feuerbach, Heidegger.

1. Tal como reconocen de distinta manera Martin Heidegger y Wilhelm Weischedel, la filosofía se constituyó desde antiguo como “ontoteología” (Heidegger) o “filosofía teológica” (Weischedel).<sup>1</sup> Independientemente de lo que ambos filósofos hayan planteado al respecto, podríamos decir que las palabras “ser” y “Dios” son de tal alcance que apuntan a lo más universal y lo más esencial que pudiera concebirse. En cierto modo, cada palabra supone una demanda de significado que, como en la “ética del discurso”, suele ser de carácter performático o deontológico. Vale decir, por ejemplo, las palabras “comprar”, “vender”, “robar” y “regalar” suponen no sólo algunos significados, sino ciertas acciones que se esperan. Sobre esta base podemos entonces 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 omnia-barcentes, tienen necesariamente que cubrirse una con otra. A partir de ello la filosofía no puede ser sino filosofía teológica u ontoteología (habría pues, como se llama el escrito de Heidegger al respecto, una “estructura ontoteológica de la metafísica”).<sup>2</sup> Para Weischedel, según como desarrolla esto en su *opera magna Der Gott der Philosophen (El Dios de los filósofos)*, esta habría tenido (como un ser vivo) 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 nuestros días. Por de pronto, es necesario atender a las razones según las cuales la filosofía teológica se inicia con Aristóteles, incluso de modo ejemplar. Al respecto, cabe decir que el Estagirita, al preguntarse por un “esto aquí”, como puede ser cualquier cosa, ello remite a su causa, sucediendo que a su vez esta causa viene a ser efecto de una causa anterior, nuevamente respecto de la cual 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 este criterio o principio, la aplicación de él 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.

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

<sup>2</sup> 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”.

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

Y así como nos referimos al inicio del movimiento de auge de la filosofía teológica, refirámonos ahora al inicio de su decadencia con Ludwig Feuerbach, y con el ateísmo que él sostiene. Según relata el propio Weischedel en otro de sus libros – *Die philosophische Hintertreppe (La escalera trasera de la filosofía)*–, 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.<sup>3</sup> Su obra capital – *La Esencia del Cristianismo*– es posterior y en ella va a fundamentar sólidamente el ateísmo. Pero, atendamos a lo singular que es este. 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”.<sup>4</sup>

Visto Feuerbach desde esta perspectiva, podemos entender que, aunque con él se inicie la decadencia de la filosofía teológica, no obstante ella pervive, aunque comienza a apagarse; Dios y lo divino comienzan epocalmente a quedar cada vez más en la retaguardia. Y de modo similar cabría referirse a lo que involucra la sentencia de Nietzsche, tanto a través del portavoz del loco del mercado, como de Zarathustra, que dicen: “¡Dios ha muerto!”: con Nietzsche también se cumple –aunque obviamente ello da lugar a un desarrollo distinto y completamente original– de que al hombre y a la relación hombre-mundo tenemos que entenderlo desde el trasmundismo, principalmente

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

<sup>4</sup> Ludwig Feuerbach, *De la esencia del cristianismo*, trad. de Franz Huber, Edit. Claridad, Bs. As. 1941, p. 19.

representado por el cristianismo y, en un sentido más amplio, por la “metafísica platónico-cristiana”.

A propósito de la filosofía teológica, Weischedel sostiene que:

“La exigencia de llegar a 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, proposiciones cuando se observan los esfuerzos de la filosofía teológica como el acontecer fundamental de la historia de la filosofía” (GdPh, vol. 1, p. 38).

El propio Weischedel trae una colección de citas que avalan la tesis de que la filosofía ha sido principalmente filosofía teológica. Estas citas están dispersas a lo largo de su obra; de ellas 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 donc pas dire 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 être, et la seule d'aï procédent toutes les autres”.<sup>5</sup>

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

Fichte (y habría que agregar, pese a la disputa del ateísmo –Atheismustreit– 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).

<sup>5</sup> 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, Göttingen 1967, p. 35.

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, p. 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).

2. El Dios de los filósofos ha estado pues en juego a lo largo de toda la filosofía teológica, tanto en su auge como en su caída. Significativamente él se ha expresado en el intento de la razón de remontarse hasta él mismo, y valiéndose exclusivamente de sí misma, sin apoyo en la fe. Es lo que advertimos en las demostraciones de la existencia de Dios. Ciertamente, salvo las demostraciones de Aristóteles, como ellas se presentan en un marco que ya es no solamente el de la filosofía teo-

lógica, 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.<sup>6</sup>

Pero, lo cierto es que, si bien examinamos estas pruebas, ya sea las de Anselmo, Tomás o del propio Descartes, perfectamente ellas, que dan lugar también a vías, como es el caso de Tomás, 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.

Por esta razón, resulta muy acertado el análisis de Kant en cuanto a considerar que en estas demostraciones lo que se lleva a cabo 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 rematar 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.<sup>7</sup>

“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 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) que hace alusión a cómo la maravilla del orden del universo nos lleva a la conclusión de un Dios ordenador y omnisciente:

<sup>6</sup> 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.

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



".../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).

Digamos a este respecto, reforzando el planteamiento kantiano, que en estos otros tipos de prueba igual se arranca de un preconcepto de Dios, como lo "más grande que podemos pensar" (Anselmo), como *ente necesario* (Tomás) o como *ente infinito* (Descartes).

Y lo que atañe a la imposibilidad del tránsito de esencia a existencia Kant lo refiere no solo 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 añado 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 aún 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).

Vale decir, por mucho que a nuestro pensamiento se le presente algo como necesario, no por ello eso *necesariamente es*. Si 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. Por eso sostiene que ante la presencia de lo forzosamente necesario, se le abre un abismo a la razón:

"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).

Mas, con el fin de mostrar lo candente de la cuestión que tenemos aquí entre manos, advirtamos cómo desde Anaximandro y el *Poema*

*del ser* de Parménides se ha tratado relativamente a esto de una cuestión crucial: el pensamiento está íntimamente ligado a la necesidad, lo que en los mencionados filósofos de la mañana de la filosofía occidental se presenta en los términos de ‘χρή’, ‘ἀνάγκη’ e incluso en lo que concierne a *Moirá*, la diosa del destino. Tal vez donde el nexo de la necesidad con el pensar se expresa del modo más trascendente es en la sentencia de Parménides que dice:

“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.

Veamos cómo se presenta esto en la tercera vía tomasiana para alcanzar a Dios. Aquí 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. Dice 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 solo 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”.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Cfr. Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, quaest.2, I parte, pass. Cfr. también Tomás de Aquino. *Antología*. Dirigida por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso. Edit. Gabriela Mistral, Santiago, 1975, pp. 44-45.

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).

La tercera vía puede ser así reforzada a través de otros conceptos, como 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 cosmos en su integridad no es autosuficiente, ya que sigue siendo condicionado, de tal modo que él exige para su justificación, para tener una razón suficiente para ser, lo incondicionado.

Es más, podemos reconocer que claramente 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, y de ello no tenemos forma de salir.

Es cierto que respecto de explicaciones parciales en la historia de la ciencia se ha recurrido a Dios, al supuesto éter o al flogisto, como el elemento que llenaría los vacíos entre los cuerpos materiales considerados los más elementales. Mas, 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. En razón de ello hay que destacar que, pese a la fuerza conclusiva que tiene la crítica al argumento ontológico y las consecuencias que se siguen de ella, sin embargo todos los filósofos que emprendieron demostraciones de la existencia divina, entre ellos Tomás, bien podrían muy bien resguardarse de esa crítica. Tomás sostiene que en el único caso en que se cumple un tránsito necesario de la esencia a la existencia (o ser) es en Dios. Respecto de 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, como de la esencia de que habría la posibilidad de seres compuestos de una parte de pez y otra de mujer, no se sigue que haya sirenas. Pero, en lo que se refiere a Dios, al tratarse de una esencia que es perfección, y la perfección demanda ser, sí se justifica el tránsito 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” (ST. 1, q. 3 a.4., A, p. 46).

Ello guarda relación a la vez con 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 reclama su existencia.

Como vemos, con lo que hemos desarrollado, se puede claramente entrever la posibilidad de una supuesta “quinta antinomia”. Si la cuarta antinomia de Kant, por el lado de la Tesis, nos hace ver la necesidad de algo incondicionado –Dios– como explicación de todo lo condicionado, por el lado de la Antítesis, sólo conocemos lo condicionado, *ergo, lo incondicionado no existe, no es*. La supuesta quinta antinomia nos diría entonces en su Tesis que el único caso en que se cumple que pasamos necesariamente de esencia a existencia es en el caso de Dios, con apoyo en Tomás, mientras que diría en la Antítesis que ese tránsito es ilegítimo (Kant).

Apreciamos así que el pensamiento se encuentra de este modo ante una doble disyuntiva, y, al parecer, no le corresponde sino asumirlas.

3. Heidegger se propone superar la ontoteología y en el escrito ya citado en torno al tema, dice:

“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 predecible respuesta: se trata en primer lugar del dios *causa sui*:

“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, p. 70).

Y lo cierto es que Heidegger plantea aquí que este sería no solo 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”.<sup>9</sup>

Esto explica el alcance del pasaje de *La estructura /... /* 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* (*diesseitige Philosophie*, lo que también podríamos traducir como *cisfilosofía*), en oposición a la *transfilosofía* o *filosofía del más allá* (*jenseitige Philosophie*) de la tradición, también en ello y en el conjunto de la obra heideggeriana es nítidamente reconocible el *pensar sin-Dios*.

Sin embargo, en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger no entiende esto de ninguna manera como ateísmo, y expresamente objeta el calificativo de ateo (como “existencialista ateo”) que le ha puesto Sartre. Ello se entiende, volviendo a *La estructura /... /* en cuanto a que, dado que el dios *causa sui* es *muy poco* o *nada divino*, se trataría de ir en pos de un supuestamente dios más divino (lo que no habría que entender como mera redundancia). Y, nuevamente de retorno a la *Carta*, ello se condice con la descripción de los pasos de su pensar que hace el propio pensador, al decir que:

<sup>9</sup> Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, Edit. Neske, Pfullingen, 1961, p. 366, trad. mía. En adelante ‘N’.

“Recién desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Recién desde la esencia de lo sagrado hay que pensar la esencia de lo divino. Recién a la luz de la esencia de lo divino puede ser pensado y dicho lo que la palabra ‘dios’ deba nombrar”.<sup>10</sup>

Agreguemos aquí lo siguiente que Francois Fédier recuerda en el artículo “Heidegger et Dieu”:<sup>11</sup> Heidegger le encargó a Bernhard Welte su propio Sermón Funerario (lo que por cierto habla de la singularidad de nuestro pensador). Posteriormente el Sermón, redactado por Welte, fue suscrito por Heidegger, y respecto de él corresponde destacar que se basa principalmente en *La palabra de Nietzsche: “¡Dios ha muerto!”*, y así como Heidegger interpreta en ese texto aquella sentencia en el sentido de con ella Nietzsche habría estado gritando por Dios *de profundis*, Welte finaliza el Sermón citando los pasajes finales del mismo texto, pero refiriéndolos a Heidegger, diciendo:

“¿Quizás ha gritado allí un pensador verdaderamente *de profundis*?”.<sup>12</sup>

A propósito de esto, no quisiera dejar pasar aquí la oportunidad de llamar la atención, nada más que en beneficio de la duda, de que no parece haber 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. En cambio, sí parecen haber razones suficientes para justificar la interpretación de Welte, dado que Heidegger mismo la suscribe, sucediendo entonces que sí cabe decir de él que habría gritado por Dios y que esto se reflejaría en varios de los puntos que hemos referido más arriba: ir en busca de un *Dios más divino (göttlicher Gott)* y no quedarse en el Dios no-divino (*ungöttlich*), el *dios causa-sui*. 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”.

<sup>10</sup> 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, p. 351 (182), tr.m. 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, Santiago, s. a., pp. 213-214.

<sup>11</sup> Cfr. Francois Fédier. *Heidegger et Dieu*, en: *Heidegger et la question de Dieu*, editado por Richard Kearney y Joseph O’Leary, Paris 1980.

<sup>12</sup> Bernhard Welte. *Sulchen und Fínden* (Buscar y encontrar), en: *Zum Gedenken an Martin Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Messkirch für ihren Sohn und Ehrenbürger* (En memoria de Martin Heidegger. Escrito memorial de la ciudad de Messkirch para su hijo y ciudadano ilustre), Messkirch 1977.

Por último, se agrega en ello también su interpretación sobre el Dios que ha muerto de Nietzsche, en razón de que este sería en definitiva el mentado dios *causa-sui*, vale decir, un *dios no-divino* (y nuevamente cabe aducir aquí que ello no corresponde verlo como mera contradicción). En la interpretación sobre Nietzsche advertimos que, aparte de Aristóteles y sus seguidores en el refuerzo de aquella noción 'causa sui', este dios estaría representado ante todo por Platón, en particular por el mundo de las ideas, y por eso significaría una estructura suprasensible, una estructura dispensadora de sentido que actúa desde la trascendencia. Siguiendo esta línea, Heidegger sostiene que la palabra de Dios:

"... / es utilizada como descripción del mundo suprasensible. Dios es el nombre para el ámbito de ideas e ideales», y agrega ahí mismo: 'el mundo suprasensible no tiene fuerza efectiva. El no dispensa vida'"<sup>13</sup>

Hay también, por ello, en esta muerte de dios, alusión al dios moral, y por ello al

"... / 'padre', en relación al cual uno se salva, la 'personalidad' con la que se comercia y se expresa, el juez, con el que se regatea, el 'recompensador', respecto del cual uno se hace pagar por sus virtudes, aquel dios con el que se hacen sus 'negocios'" (N, p. 321).

Mas, por otro lado, aun contra ciertas expresiones de Heidegger ya citadas, no está definitivamente claro si esta negativa a dios incluye también al Dios cristiano. En el *Nietzsche II* habla Heidegger contra el ateísmo. La palabra de la muerte de Dios no es para él

"... / la palabra de un ateo, sino la palabra de la onto-teología de aquella metafísica, en la que se lleva a cabo el auténtico nihilismo" (N II, p. 348).

Y antes ha recalcado:

"No debemos confundir a Nietzsche con aquellos 'sin-dios' /Gott-Losen/, que ni si-quiera son sin-dios, porque nunca han luchado o podrían luchar por un dios" (N I, p. 322).

4. En atención a lo que hemos desarrollado, ¿qué decir respecto de la superación de la ontoteología? En definitiva, la ontoteología, desde el

<sup>13</sup> Heidegger. Nietzsches Wort "Gott ist tot" ("La palabra de Nietzsche: "Dios ha muerto"), en: *Holzwege* (Caminos del bosque). Gesamtausgabe (Obras completas), op. cit., vol. 5 (200), tr.m. Cfr. trad. en: Heidegger, *La palabra de Nietzsche: "Dios ha muerto"*; en: *Caminos del bosque*, trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 1997.

momento en que las palabras “ser” y “Dios” cubren el mismo territorio, ella resulta al fin y al cabo insuperable. Ello no significa que toda vez que nos desenvolvemos en la filosofía tengamos necesariamente que referirnos a Dios. Y ni siquiera sucedería así toda vez que estamos en la metafísica. Mas, en la medida en que nos 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. La filosofía no puede desarrollarse en este contexto, siguiendo una suerte de lema como lo que expresa el “pensar sin-Dios”. El “pensar sin-Dios” solo puede resultar en relación a ciertos desarrollos parciales respecto de cierto tema en particular. Pero ese pensar no puede aplicarse a todo desarrollo filosófico.

Mas, la superación de la ontoteología se justifica plenamente cuando se trata del dios de una religión en particular. Siguiendo a Heidegger, efectivamente allí se constituye el “hierro de madera”, y como supuestos filósofos cristianos no podemos sino hacer *como si* nos preguntáramos algo, dado que la respuesta ya la tenemos siempre a mano.<sup>14</sup> Entonces nos salimos de la esfera del pensamiento y de la razón y nos pasamos al ámbito de la fe.

Podemos pensar en libros que se escriben, cursos o conferencias que se dictan 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, sino que 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, en esta situación sí que corresponde superar la ontoteología y desarrollar un *pensar sin dios*, porque se trata del dios de una determinada religión.

Por otra parte, se tiende en general a desvalorizar e incluso denostar al así llamado *dios de los filósofos*, aduciendo que estaría muerto, que es meramente conceptual, que obedece a una falaz pretensión de la razón, y otras cosas más. Todo ello puede tener su justificación, mas, por de pronto, 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 –quisiera decir por último– este ejercicio tiene mucha cercanía con la teología negativa, o, si se prefiere, con la *ontoteología negativa*.

<sup>14</sup> 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.