

# La noción de infinito desde el horizonte de las filosofías de la finitud

Pablo Galvín Redondo

Universidad Complutense de Madrid

Reception date / Fecha de recepción: 26-03-2009

Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

---

## Resumen

La noción de *infinito*, considerada desde una perspectiva *ontológica*, constituye el tema del presente artículo. El propósito es reflexionar sobre el singular planteamiento que la filosofía contemporánea ha desplegado en torno a esa idea, y que ha provocado una profunda modificación del enfoque filosófico tradicional de la oposición *finitud-infinitud*. Un nuevo enfoque con decisivas influencias en los distintos ámbitos de la filosofía: antropología, teología, epistemología...

**Palabras claves:** Finitud, infinitud, filosofía contemporánea, Dios.

**Abstract.** *The notion of infinite from the horizon of the philosophies of the finitude*

The notion of infinite, considered from an *ontological* perspective, constitutes the topic of the present article. The intention is to think about the singular exposition that the contemporary philosophy has opened concerning this idea, and that has provoked a deep modification of the philosophical traditional approach of the opposition *finitude-infinity*. A new approach with decisive influences in the different areas of the philosophy and of other disciplines to her linked: anthropology, theology...

**Keywords:** Finitude, infinity, contemporary philosophy, God.

---

## 1. Introducción

Desde siempre el hombre ha sido consciente de su finitud. Semejante hecho no se ha derivado simplemente de la aceptación del carácter temporal de su existencia, de su ser mortal, sino también, y quizá de un modo más preeminente y decisivo, del reconocimiento del carácter *falible* de su ser. *Falibilidad* que no es una mera *posibilidad del ser* de dicho ente, cuanto una efectiva e insuperable *determinación* de dicho ser, pues se encuentra en él de manera *constitutiva* y no meramente *consecutiva*. Una falibilidad que se patentiza, sin ir más lejos, en nuestras facultades cognoscitivas, por ejemplo, en la mediocridad de nuestros órganos sensoriales, fuentes de engaño y error, como ya advirtiera Descartes, e igualmente

en el ámbito práctico con una voluntad frecuentemente impotente para sobreponerse a los obstáculos que la bloquean y anulan.

Es cierto que en la antropología filosófica, entendido aquí el rótulo en un sentido lato, el reconocimiento de la finitud humana ha discurrido en paralelo con aquel otro reconocimiento, conforme al cual el hombre se ha comprendido a sí mismo como la criatura más perfecta, el animal más evolucionado o, como afirmase el célebre coro de la *Antígona* de Sófocles, en los albores de la civilización occidental, la mejor de las maravillas que pueblan la tierra. Desde este horizonte ambivalente, largamente dominante en la historia de la filosofía, el problema *finitud-infinitud* adquirió una progresiva ambigüedad en la medida en que la finitud, característica ontológica definitoria de la realidad humana, fue, poco a poco, difuminándose, quedando velada, si bien *nunca* negada, tras aquella otra conceptualización ontológicamente positiva. Como sostiene Ricouer, la consideración cartesiana del hombre, contenida al inicio de la IV Meditación, fuertemente influenciada por los planteamientos ontológico-teológicos medievales, que muestra al hombre como un ente intermedio, un eslabón en permanente tensión entre Dios y la nada, ilustra con claridad la senda que el pensamiento occidental transitará sin fisuras en los dos siglos siguientes.

Dicho planteamiento será radicalmente cuestionado y problematizado por la filosofía contemporánea. A lo largo del siglo XIX, asistimos al paulatino surgimiento y desarrollo de las usualmente denominadas filosofías *materialistas* (Feuerbach, Marx, Nietzsche...) vinculadas, en gran medida, al triunfo de la mentalidad empirista-positivista que paulatinamente irá inundando todos los ámbitos de la vida del hombre europeo. En este contexto, las tradicionales reflexiones *onto-teo-lógicas* sobre el infinito sufren una inversión radical. La *finitud* deja de ser comprendida negativamente para ser pensada *desde sí misma*, mostrándose como la característica global de la realidad humana. El hombre deviene entonces, como dijese Foucault, *figura de la finitud*, de una finitud que no remite a ninguna infinitud posibilitante, sino que encuentra su razón de ser en la positividad de la vida, de la producción y del trabajo. La finitud no demanda, ni necesita ya ninguna metafísica de la infinitud en la que alojarse, por la sencilla razón de que la finitud, en cuanto categoría fundamental del hombre, ha dejado de implicar manquedad o insuficiencia ontológica.

Ahora bien, lo que cabría aún preguntar es si el reconocimiento del carácter finito y fáctico de la existencia humana, torna superfluo todo pensamiento acerca de lo infinito, como si aquel reconocimiento obligase *necesariamente* a la filosofía, en el sentido de una estricta necesidad *ontológica*, a mantenerse en un ámbito de inmanencia o finitud, cercenando de raíz la posibilidad de toda reflexión sobre lo trascendente e infinito o, lo que en el fondo quizá fuese lo mismo, minusvalorando su relevancia para el propio pensamiento. En nuestra opinión, semejante planteamiento reduccionista no es pertinente. Intentaremos demostrarlo tomando como referente esencial, si bien de forma necesariamente genérica

dadas las características de un escrito como el presente, la meditación heideggeriana acerca del hombre y de Dios.

## 2. Determinación ontológico-existencial de la finitud

Sin duda alguna, en el panorama de la filosofía contemporánea, ha sido el pensador alemán Martin Heidegger, quien de un modo más originario y, por ello mismo, esencial y decisivo ha meditado acerca de la finitud, cuestionando radicalmente los planteamientos tradicionales, planteamientos *metafísicos*, en torno a la oposición finitud-infinitud.

Para no tergiversar desde el inicio el significado y alcance de la reflexión heideggeriana sobre la finitud, conviene tener presente que la motivación última que sustenta y demanda tal reflexión es de naturaleza primaria y principalmente *ontológica*. El hecho de que la cuestión de la finitud se despliegue en íntima conexión con la investigación acerca del específico y singular *modo de ser (Seinsart)* del *Dasein*, ese ente que somos cada uno de nosotros, de ninguna manera autoriza a hablar de un planteamiento *antropológico* del problema de la finitud. Y ello es así porque, como no podía ser de otro modo tratándose de Heidegger, la meditación sobre la finitud sólo puede ser cabalmente comprendida en la medida en que sea puesta en relación con la cuestión decisiva, en rigor, *la única* cuestión, del pensamiento, a saber: *la pregunta por el ser (Seinsfrage)*.

Aunque ya con anterioridad a *Ser y tiempo*, Heidegger había reflexionado sobre la finitud vinculándola a la constitutiva dimensión fáctica de la existencia humana, sin embargo, es en la gran obra de 1927, y en otros escritos inmediatamente posteriores (que en los *Beiträge zur Philosophie*, denominará *las irradiaciones de Ser y tiempo*, por ejemplo, *Kant y el problema de la metafísica* o *Los conceptos fundamentales de la metafísica*), donde la meditación sobre la finitud recibirá un desarrollo más minucioso. En lo que sigue, nos proponemos destacar quintaesenciadamente los momentos decisivos de dicha reflexión, con el propósito de fijar el horizonte de referencia ineludible, que permita posteriormente abordar la compleja cuestión de las relaciones entre *finitud (Dasein)* e *infinitud (Dios)*.

Como es bien sabido, en *Ser y tiempo* se persigue un único propósito: lograr una elaboración adecuada de la pregunta por el sentido del ser. El obstáculo principal para acometer esta tarea, tal y como se pone de manifiesto en la *Introducción* a dicha obra, consistía en fijar el *ámbito fundamental (Fundamentalbereich)*, desde el que se despliega la *Seinsfrage*. Heidegger resolvió esta cuestión a través del célebre análisis fenomenológico de la estructura formal del *preguntar (fragen)*, desplegado en el párrafo segundo del libro. En toda pregunta hay tres momentos estructurales decisivos: *Lo puesto en cuestión (Gefragte)*, *lo preguntado (Erfragte)* y *lo interrogado (Befragte)*. En esa *pregunta fundamental (Fundamentalfrage)* que es la pregunta por el ser, *lo interrogado* es el ente mismo. Pero el término *ente* es ciertamente muy indeterminado pues tiene un campo de significación amplísimo: objetos materiales, seres vivos, figuras geométricas, números... “¿En *cuál* ente

-se pregunta Heidegger-, *se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser (Die Erschließung des Seins)?*” (Heidegger, 2003, p. 30). Hay que localizar un ente *ejemplar (exemplarisch)* que exhiba, en virtud de esa ejemplaridad, una *primacía (Vorrang)* sobre el resto de entes. Ese ente es el hombre, el ente, que *somos* cada uno de nosotros. Lo que nos diferencia *cualitativamente* del resto de entes, y lo que hace que en la *Seinsfrage* seamos nosotros *lo interrogado*, es precisamente que, en cuanto ente, tenemos la capacidad de formular preguntas, ente ellas, la dichosa pregunta por el ser. En efecto, preguntar es un *comportamiento posible del hombre (ein mögliches Verhalten des Menschen)*, una posibilidad que está en nuestra mano, una conducta que podemos desplegar entre otras muchas: comer, jugar, conversar, guerrear, dormir... El hombre, *y sólo él*, puede plantearse la pregunta por el sentido del ser, como *posibilidad de su propio ser* y ello en la medida en que dicho ente se haya determinado en su ser por el *factum* de la *comprensión del ser (Seinsverständnis)*. Quizá no esté de más recordar que la comprensión del ser no es algo que se de en el hombre de manera casual o fortuita, no es, por utilizar la terminología de *Ser y tiempo*, una *posibilidad de ser (Seinsmöglichkeit)*, sino una *determinación de ser (Seinsbestimmtheit)*. Por lo tanto, semejante comprensión es inherente a la *constitución esencial (Wesensverfassung)* del *Dasein*, le constituye de manera matricial y originaria. La *comprensión del ser* se impone a dicho ente, no es un *factum* que se derive de ninguna decisión humana, no tiene un origen antropológico.

La ejemplaridad y primacía del *Dasein* condujo al minucioso análisis del modo de ser de ese ente a cuya constitución de ser pertenece la comprensión del ser. *Poner de manifiesto (herausstellen)*, la *constitución fundamental (Grundverfassung)* del *Dasein* es precisamente el objetivo de la *analítica existencial (esistenziale Analytik)* desplegada en *Ser y tiempo*, analítica que deberá patentizar *las estructuras fundamentales (die Grundstrukturen)* del *Dasein* en su *unidad (Einheit)* y *totalidad (Ganzheit)* (Heidegger, 1975, p. 322). Tarea que, conviene no olvidar, exhibe un innegable carácter propedéutico, ya que se encuentra subordinada y orientada a despejar el horizonte para el efectivo planteamiento de la cuestión del ser: *“Una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser”* (Heidegger, 2003, p. 40).

Precisamente, la analítica existencial del *Dasein* constituye el horizonte en el que emerge la cuestión de la finitud, íntimamente vinculada a la interpretación *ontológico-existencial* de la muerte, contenida en la obra de 1927. Recuérdese que, según la hermenéutica de Heidegger, la existencia humana en su cotidianidad implica un constante e insuperable *estar vuelto hacia la muerte*. El ser del *Dasein* es un *ser para la muerte (Sein zum Tode)*. Por supuesto, no hay que entender estas afirmaciones en un sentido meramente óntico. No hay ninguna intención morbosa en las palabras de Heidegger, sencillamente porque lo que ellas enuncian se sigue de un análisis fenomenológico, por lo tanto, de naturaleza esencialmente descriptiva, del ser del *Dasein*.

La muerte, considerada desde la óptica ontológico-existencial, no es un fenómeno o suceso opuesto a la vida. La muerte no acontece *después* de la vida, no es simplemente su fin o acabamiento. Al contrario, muerte y vida se hayan íntimamente vinculadas, en rigor, su relación es de absoluta y plena copertenencia. Y ello es así, porque la muerte lejos de ser algo opuesto y externo a la existencia, constituye realmente su plena garantía. La muerte, se lee en *Ser y tiempo*, es la *posibilidad más propia e insuperable* del *Dasein*. La posibilidad *más propia* dado que la muerte es *mi* muerte. Es el muro contra el que chocan y se desvanecen *todas* las posibilidades en las que se despliega *mi* ser, en cuanto *poder ser*, es decir, en cuanto *tarea* o *empresa* que estando en juego en el hecho de existir, debo inexorablemente ejecutar y realizar, a través precisamente de la elección de aquellas posibilidades que mi mundo fáctico, mi circunstancia que diría Ortega, posibilita. Así considerada, la muerte es el fenómeno que de una forma más propia manifiesta el carácter de puro *poder ser* en que consiste el ser del *Dasein*. Pero sucede que, dado el carácter insuperable de la muerte, ese *poder ser* se revela finalmente como un *poder ser* referido a un *no poder ser*, que no puede ser rebasado. Es así como la muerte testimonia la *radical imposibilidad de la existencia*. Es claro que no en un sentido físico-biológico, sino ontológico-existencial...

Si bien es obvio que ningún hombre puede comprender la muerte en cuanto fenómeno por él experimentado, no es menos cierto que la experiencia de la muerte de los otros, aquellos con los que convivimos, permite ganar una experiencia de dicho fenómeno. Una experiencia que acontece en la forma de una anticipación de la misma, que alcanza a nuestra existencia en su totalidad, mostrándonosla como una existencia finita, no sólo, ni principalmente por el hecho de que se desarrolle en una situación fáctica determinada, en un mundo históricamente constituido, sino sobre todo por estar constantemente referida a ese *fin* (*Ende*) que es la muerte en cuanto posibilidad propia e insuperable.

Se deriva de todo lo anterior, que la finitud no es una mera propiedad o nota que de manera contingente o coyuntural haga acto de presencia en nuestra existencia, antes bien constituye *el modo fundamental de nuestro ser*, y ello con independencia absoluta de que el hombre concreto, el hombre de carne y hueso unamuniano, piense en ella mucho o poco, la tema o no, la considere el mayor de todos los males o el tránsito hacia otra vida mejor. Tales valoraciones subjetivas en nada afectan a aquella constatación ontológico-existencial.

### 3. Finitud, técnica y Dios

La interpretación ontológico-existencial de la finitud ha sido, con frecuencia, erróneamente comprendida. Y ello ha afectado de manera singular a la cuestión del infinito. Durante bastante tiempo, fue un lugar común considerar que el planteamiento ontológico de Heidegger, con su comprensión del *Dasein* como ente *finito*, hacía ya innecesaria, más aún, imposible toda “metafísica del infinito”. Lo atestiguaba la consideración proyectiva de la existencia, el ser del *Dasein*, en cuanto tarea que el propio *Dasein* debe acometer desde su

mundo históricamente constituido, existencia que se revela como un ámbito portador de sentido propio, comprensible desde sí mismo, que no es recibido desde ninguna instancia externa y trascendente. Si a ello se le suma el protagonismo que en la analítica existencial ostentaban cuestiones como la angustia, la nada, el aburrimiento o la muerte, así como la llamativa ausencia de referencias a Dios y el hincapié hecho en resaltar el carácter *mundano* (*weltlich*) del *Dasein*; en consonancia todo ello con la peligrosa, por errónea e impropia, tendencia a interpretar el pensamiento heideggeriano desde el horizonte de la filosofía existencialista, parecía absolutamente justificado alinear al autor alemán en las filas del materialismo metafísico. Afortunadamente, en la actualidad la línea hermenéutica es otra muy distinta, mucho más acorde con el espíritu del pensamiento de Heidegger...

El reconocimiento de la finitud como *modo de ser fundamental* de la existencia humana no implica necesariamente una absolutización de la finitud. De ahí, por ejemplo, lo incorrecto de interpretar dicho reconocimiento como una justificación teórica de la actitud hoy dominante en el hombre, singularmente en el hombre occidental, ante el problema de Dios. La *desdivinización* (*Entgotterung*) o huída de los dioses, fenómeno característico de los tiempos presentes, no puede interpretarse como una consecuencia directa o íntimamente vinculada al hecho, fenomenológicamente aprehendido, de la finitud del *Dasein*. Antes bien, se trata de un fenómeno que si bien eclosiona con toda su fuerza justamente ahora, en la época de la extensión planetaria de la técnica, esto es, en la época de la consumación de la metafísica, arranca del proceso de afirmación de la subjetividad auto-fundante propio del pensamiento moderno, iniciado con Descartes.

La cuestión de Dios sólo puede abordarse de forma originaria y esencial en la medida en que sea puesta en vecindad con la pregunta directiva del pensar: la pregunta acerca del ser. Pero dado que el planteamiento y desarrollo de esta pregunta, como ya se anunciase en *Ser y tiempo*, conlleva una destrucción de la ontología clásica, no debe extrañar en modo alguno el cuestionamiento radical que el mismo Heidegger despliega en sus escritos contra el enfoque genérico dado por la filosofía tradicional al problema de Dios. Un enfoque que se resume bajo el rótulo *onto-teo-logía* y que, dicho de forma absolutamente genérica, habría consistido en comprender a Dios desde el horizonte del pensar metafísico, fundamentalmente como un ente, si bien no como un ente cualquiera, sino como *el ente supremo*, origen y fundamento último de todos los demás.

Sería precipitado e ingenuo, considerar a Heidegger como un pensador ateo a partir de esta crítica al *Dios filosófico*, único posible en la metafísica onto-teo-lógica. Cuando él mismo, con patente afán provocador, reivindicó para su pensamiento el rótulo de *pensamiento sin Dios* (*gottloses Denken*), en modo alguno pretendía arrojarle en brazos de un ateísmo nihilista, ni, lo que quizá sería aún peor, de un chato y reduccionista positivismo, que ingenuamente cree estar por fin más allá de todo pensamiento metafísico. Muy al contrario, ese *pensamiento sin Dios* se concibe a sí mismo como un pensamiento que se despliega en la cercanía del *Dios divino*, desconocido para la metafísica. Un Dios al que

el hombre puede orar y ofrecer sacrificios, tocar instrumentos y danzar en su honor, y también ante el que es posible caer de rodillas temeroso.

A la luz de las consideraciones precedentes, se aclara en qué sentido es lícito denominar *ateo* al pensamiento heideggeriano. Se trataría de un ateísmo triple (Corona, 2003, nota 99, p. 203). Primero, frente al Dios de la metafísica, en segundo lugar, respecto del Dios de la teología eclesiástica de la fe, claramente dependiente de las categorías ontológicas clásicas y, en último lugar, del Dios del hombre de la calle, cuyo vivir cotidiano se despliega por lo general, como mostrase la descripción de la *existencia impropia*, dentro del horizonte del pensar objetivante-calculador, que alcanza su más alto desarrollo en nuestro actual mundo tecnificado.

Ahora bien, sin duda es tarea más compleja fijar con exactitud en qué sentido es del todo inapropiado adjetivar de ateo el pensamiento de Heidegger. Desde luego, es absolutamente inapropiado si con ello se intentan establecer vínculos entre dicho pensamiento y el ateísmo militante ligado a las interpretaciones materialistas, interpretaciones *igualmente* metafísicas, de lo real. El “ateísmo” de Heidegger se haya en las antípodas del marxista, del positivista, del nietzscheano o del existencialista.

El pensamiento de Heidegger intenta, por vez primera en la historia de la filosofía, desplegar una meditación sobre Dios, que vaya más allá de la formulación clásica *finitud-infinitud*. La específica experiencia religiosa, que sustenta su crítica a la onto-teo-logía, se abre paso, si bien de forma incoativa, desde el pensar de la *diferencia ontológica* y la *historia del ser*. Experiencia que es buscada con la ayuda del decir poético, especialmente el de Hölderlin. Y es entonces cuando la meditación heideggeriana revela su decisiva incardinación en el momento histórico presente. Un presente que se corresponde con aquel tiempo de penuria, de oscurecimiento del mundo, en el que los viejos dioses han huido y los nuevos aún no han hecho acto de presencia. Si aceptamos la incapacidad del hombre para provocar dicho advenimiento, supuesto que éste haya de acontecer, entonces la única misión reservada al pensamiento ha de ser la de preparar una disposición tal que nos permita a nosotros, los hombres que habitamos en el mundo científico-técnico, en la época de la consumación de la metafísica, abrir nuestra existencia a esa posible, pero incierta, aparición del *último Dios*, de ese Dios que, como se afirmase en la célebre entrevista del *Spiegel*,<sup>2</sup> es el único que *aún* puede salvarnos.

Cabría, quizá ingenuamente, preguntarse aquí de qué debería salvar ese *último Dios* a la humanidad actual, una humanidad que ha alcanzado, al menos en el hipócritamente llamado *mundo desarrollado*, un nivel de vida nunca antes conocido, posibilitando en gran medida por el vertiginoso e imparable desarrollo científico-técnico de los últimos ciento cincuenta años. En la entrevista citada, sostiene Heidegger que lo inquietante del mundo actual es que todo funciona, aunque sea sólo de forma aparente, y que el éxito del funcionamiento presente demanda más y más funcionamiento. Sometido a la embriagadora fascinación del éxito, el hombre moderno no percibe la amenaza que late en él, no es

consciente (o no quiere serlo) de que, como afirmase Hans Jonas, discípulo de Heidegger, “*si bien nada tiene tanto éxito como el éxito, nada nos atenaza tanto como él*” (Jonas, 1995, p.37). El mayor, y más oculto, de los peligros radica en que al hombre se le vuelva extraña su propia esencia, de tal forma que ésta se determine desde la idea de la *disponibilidad* (*Beständlichkeit*), idea que constituye la comprensión del ser dominante en la era técnica. En definitiva, el *último Dios* deberá salvarnos precisamente de esa *ausencia de penurias* que, en el fondo, como atisbó a ver el propio Heidegger, constituye la *mayor* de las penurias. De ese tiempo indigente en el que el hombre se asoma peligrosamente ya al abismo de la homogeneización óntico-ontológica, conforme a la cual, él mismo se comprende también como simple *existencia*, como mercancía presta a ser fabricada, utilizada y deshechada, desde parámetros esencialmente de naturaleza económica. Abismo presente en expresiones tan cotidianas y, en apariencia asépticas, como *recursos humanos, unidades productivas, mano de obra, capital humano...* Ello da lugar a una extraña paradoja: la peligrosa pérdida por parte del hombre del saber acerca de su singular y específico modo de ser, que queda oculto tras la imagen que el propio hombre actual tiene de sí mismo y con la que se pavonea de continuo: la figura del señor de la tierra (Heidegger, 1994, p. 25).

La técnica se nos muestra como un camino privilegiado para acceder al pensamiento del *último Dios*, en la medida en que seamos capaces de desasirnos de la habitual y superficial interpretación instrumental o antropológica de dicho fenómeno y le pensemos desde la óptica de la *historia del ser*, precisamente como un *destino* (*Geschick*) o envío del ser, en el que éste mismo es lo enviado. En la esencia de la técnica, así comprendida, habla la llamada del ser, una llamada que nos interpela a nosotros, los habitantes del mundo, mejor sería decir *inmundo*, científico-técnico, y que nos insta a meditar sobre el estado de cosas vigente.

Pero, ¿acaso no nos estamos extraviando?, ¿no se trataba de pensar a Dios, (lo infinito) desde la constitutiva finitud existencial del hombre?, ¿qué conexión hay entre esta problemática y la meditación acerca de la técnica moderna y la abstrusa investigación acerca del ser?. Los escritos de Heidegger nos muestran que entre estas cuestiones, como sucede con todas las cuestiones verdaderamente *fundamentales*, se da una relación de copertenencia.

Nos gustaría, para finalizar, patentizar dicha relación que, entre otras virtualidades, tiene la de mostrar la naturaleza absolutamente artificiosa de la habitual representación de la filosofía como una actividad que se despliega en esos compartimentos estancos, tradicionalmente denominados *disciplinas*.

Preparar el advenimiento de ese *último Dios*, que bien pudiese ser un Dios teísta, panteísta o politeísta, exige, en primer lugar, asumir que el Dios de la filosofía y, por extensión, de la teología *racional* o *filosófica*, determinado desde el horizonte del pensar representativo, como *causa primera* o *causa sui*, no es sino una manifestación epocal de Dios, una manifestación no originaria en la que Dios mismo pierde, como se lee en *La*



*pregunta por la técnica, “toda su sacralidad y altura, lo misterioso de su lejanía”*. (Heidegger, 1994, p. 24). Ser y Dios de nuevo puestos en vecindad. Sólo allí donde, y mientras, el ser sea pensado como ser *del ente*, como fundamento suyo, puede desplegarse y reinar el *principio de razón suficiente (rationem reddere)* que en su imparable afán por dar razón de todo ente, terminó conduciendo a Dios, razón suprema del mundo, clave de bóveda que corona y cierra el edificio onto-teo-lógico de la metafísica. Un Dios sólo accesible a través del pensar representativo y de las categorías de la lógica clásica.

La apertura a una determinación más originaria de la esencia de Dios deberá correr paralela a la *superación* de la metafísica y de su comprensión del ser como *presencia*, sea entendida ésta como *objetividad (Gegenständlichkeit)* o simple *disponibilidad (Beständlichkeit)*. Como se afirma en la célebre *Carta sobre el humanismo*, la manifestación o ausencia de Dios, o los dioses, depende del ser y de su donación epocal-histórica de sentido, de modo que es el mismo ser, y en modo alguno los hombres, quien *eventualmente* prepara la manifestación de Dios.

Si bien es cierto que el hombre no puede provocar dicha manifestación, no obstante sí puede desplegar una disposición adecuada para la misma. Para ello es menester abrir la dimensión de lo *sagrado (des Heiligen)*, una dimensión clausurada por el actual mundo científico-técnico. *Clausura (Verschlossenheit)* que, como sostiene Heidegger, constituye quizá la única desgracia de nuestro presente histórico. Porque la dimensión de lo sagrado es la dimensión de lo salvífico, que puede rescatar a la humanidad de su errancia actual y del peligro del poder omnímodo de ese singular destino del ser que es la técnica moderna. Y repárese bien en que esa abertura no implica sólo, como una lectura precipitada podría sugerir, una superación o abandono de cualesquiera interpretación materialista de la realidad, sino también, y ello de forma preeminente, del espiritualismo metafísico onto-teo-lógico. Dios sólo podrá aparecer allí donde la abertura de lo sagrado haya acontecido, pues lo sagrado constituye el horizonte de despliegue y presencia de eso infinito, que nombramos con el gastado término Dios.

Desde la óptica hermenéutica de la *historia del ser*, la *huída de los dioses* o *desdivinización*, en modo alguno ha de ser entendida como una fatalidad insuperable y definitiva, como un destino irrebasable, cuyo advenimiento, como defendería una ingenua filosofía de la historia positivista, supondría la entrada de la humanidad en un estado histórico más elevado, en el que el propio espíritu humano hallaría su más pleno y perfecto desarrollo. El ámbito de lo sagrado puede también eclosionar justamente en medio de la época de la extensión planetaria de la ciencia y la técnica, del mundo tecnológicamente configurado, pues no olvidemos que, como afirman los célebres versos de Hölderlin, *“allí donde está el peligro, crece también lo que salva”*. Ahora bien, determinar cuándo, cómo y en qué circunstancias concretas pueda acontecer semejante giro ontológico es tarea que desborda con mucho los límites del pensamiento. No es misión del filósofo realizar predicciones sobre el futuro. Lo más a lo que cabalmente puede aspirar, y al actuar así muestra su compromiso como

intelectual, es a proporcionar pistas o claves hermenéuticas que puedan servir al hombre para comprender el mundo en el que vive y de ese modo orientar su conducta. Tarea que es posible sólo a partir de una descripción fenomenológica de lo real, una descripción que se mantenga fiel a lo que se muestra, tal y como se muestra.

Imposible saber si se producirá o no la abertura de lo sagrado, acontecimiento indispensable para la llegada del *último Dios*. Lo que sí es posible establecer son, si se nos permite la expresión, las “condiciones” que la posibilitarían. Sin duda, la más esencial tiene que ver con la necesidad de superar la reducción ontológica en la que vive el hombre actual. Una reducción según la cual únicamente existen las realidades de naturaleza material, aquellas que la ciencia estudia y conoce. Nunca como hoy ha llegado a ser dogma de fe, la célebre afirmación del físico alemán Max Planck, según la cual, “*real es lo que se deja medir*”. La vida del hombre moderno se despliega en un plano en el que sólo hay entes materiales, objetos, si es que todavía es pertinente el empleo de este término, prestos y dispuestos a ser manipulados, producidos, almacenados y consumidos por el hombre y su omnimoda voluntad de voluntad. El ensanchamiento de lo real bien podría acontecer a través de una nueva experiencia del dolor. Al final de su escrito, *Superación de la metafísica*, se preguntaba Heidegger, quizá de forma retórica, si no podría ser una sobremedida del dolor la que provocase ese cambio o inversión histórica que sacase a la humanidad actual de *la noche del mundo* o *el oscurecimiento del mundo* en el que hoy habita. En la misma línea, Jonas habló de una *heurística del temor* como único factor que podría operar aquella inversión ontológica. Cuando los peligros de la relación mercantilista del hombre con la naturaleza, y consigo mismo, muestren su auténtica faz, quizá entonces, suponiendo que no sea demasiado tarde, despertará el hombre de su sueño antropológico y se darán las condiciones para el advenimiento del *último Dios*. Advenimiento que, en cualquier caso, no implicaría rechazo o abandono de los logros de la ciencia y la técnica, pues nadie apuesta aquí por utopías escapistas, sino más bien una relativización de su importancia, que se derivará de la toma de conciencia de su carácter no absoluto y de su dependencia respecto de algo superior y más digno: el propio hombre. Ese advenimiento, en cualquier caso, exigirá que el hombre se enfrente y asuma de nuevo el matricial carácter enigmático de lo real, oculto tras la tiranía excluyente del pensar calculador. Dejando que los entes esencien y nos hagan frente como *cosas* y no ya como simples *objetos* o *existencias*, el hombre estará de nuevo en disposición de habitar en esa configuración de mundo que Heidegger caracterizase con el término *cuaternidad*, esto es, la juntura o ensamblaje de las cuatro regiones del mundo: Cielo-Tierra, Mortales y Divinos. En un mundo tal, podría acontecer una efectiva trascendencia *de* la finitud humana. Expresión en la cual, el genitivo, obviamente, debe entenderse en sentido *subjetivo*, pues no es la finitud misma lo superado (¿cómo podría serlo si constituye *el modo fundamental de nuestro ser?*), sino ella misma, y por mor de ella misma, la que se trasciende, sin dejar de ser lo que es, al abrirse al ámbito de lo sagrado, heraldo del advenimiento de lo infinito, esto es, Dios.

## Bibliografía

- Corona, N. A. (2003) *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos
- Foucault, M. (1968) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI
- Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 24
- (1994) “*La pregunta por la técnica*”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Del Serbal, pp. 9-32
- (2003) *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta
- Jonas, H. (1995) *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder
- Ricoeur, P. (1982) *Finitud y responsabilidad*, Madrid, Taurus