



**M. CACCIARI: LA ONTO-TEO-LOGÍA
COMO FENOMENOLOGÍA DEL ALMA.**

José Carmona Sánchez

Resum: *En la tesi doctoral que vaig defensar al gener de 2016 a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull vaig presentar el pensament de Massimo Cacciari a la llum del concepte de onto-teo-logia. Hi vaig intentar contrastar l'especulació del pensador italià amb altres autors (Levinas, Zizioulas, Gilson) amb la intenció de ressaltar fins a quin punt el paradigma onto-teo-lògic detectat per Heidegger ha resultat ser decisiu. La postura de Cacciari s'emmarca, a la meua manera de veure, en una revisió de l'esmentat paradigma que respon a una incursió en el pensament neoplatònic pagà i cristià que interroga el 'paradigma' a través d'apories. El present article pretén ser tan sols una mostra del treball especulatiu de Cacciari des d'un dels capítols de la segona part de la seva trilogia: Della cosa ultima. Al final del mateix s'ofereix com a apèndix una breu notícia biogràfica i bibliogràfica del filòsof italià.*

Palabras clave: *Metafísica, Fenomenología, Ontología, Teología, Neoplatonismo.*

Abstract: *In the Ph.D. thesis that I defended in January 2016 in the Faculty of Philosophy at Ramon Llull University, I presented Massimo Cacciari's thought through the concept of onto-theo-logy. In that research I tried to compare Cacciari's ruminations and those of other authors (Levinas, Zizioulas, Gilson) on the subject, in order to show to which extent the onto-theo-logical paradigm, which was noticed by Heidegger, has been decisive in 20th-century thought. In my opinion, Cacciari's position can be interpreted as a revision of that paradigm—a revision resulting from an understanding of pagan and Christian Neoplatonism which interrogates such paradigm through aporias. This article only wants to offer an example of Cacciari's reflexive work, in the sense that has just been explained, focusing on one of the chapters in Della cosa ultima, the second book of his trilogy.*

Key Words: *Metaphysics, Phenomenology, Ontology, Theology, Neoplatonism.*

Cacciari se propone en su obra *Della cosa ultima* una investigación del alma que supone una libertad respecto del *Inicio* o la *cosa última*¹. En la citada obra Cacciari asume el paradigma onto-teo-lógico indicado por Heidegger, pero en una continua revisión en la que se nos propone una ‘nueva’ relación entre filosofía y teología². El Inicio sólo puede ser ‘verdaderamente’ interrogado-indagado desde lo que Cacciari llama *Omnicomposibilidad* y esto implica necesariamente una fenomenología del alma, es decir, un análisis del Inicio en la que el alma se descubre a sí misma en sus potencialidades y en sus impotencias, en sus interrogaciones y en su no poder dar respuesta a tales interrogaciones. La relación filosofía-teología es el eje central en el que Cacciari gira para proponer una descripción fenomenológica del alma. El paradigma onto-teo-lógico y su revisión están presentes desde las metáforas que describen la indagación del alma³.

1. Conócete a ti mismo

El primero de los capítulos de la segunda parte está dedicado a la palabra de Apolo en el templo de Delfos. Cacciari se moverá, para este análisis, entre la Esfinge de la tragedia griega, Heráclito, Platón, Plotino y San Agustín. Se trata de obras y autores, como vemos en la enumeración anterior,

¹ La diferencia entre *Inicio* y *cosa ultima* se puede explicar de la siguiente manera: mientras que el concepto de *Inicio* responde al desarrollo especulativo del *Parménides* de Platón, la *cosa ultima* tendría más que ver con la posibilidad de pensar la infinitud misma de la ‘cosa’ en su inalienable singularidad y con la posibilidad de llegar a conocer intelectualmente tal inalienable singularidad a través del alma. La afirmación (o negación) de la libertad se juega, para Cacciari, en la interrogación de esta posibilidad.

² La trilogía de la que esta obra forma parte son las siguientes por orden de aparición: *Dell’Inizio*, *Della cosa ultima*, *Labirinto filosofico* (Milán, Adelphi. 1990, 2004, 2014).

³ Término el de onto-teo-logía que expresa en primer lugar una negación de un auténtico pensamiento sobre el ser y la equiparación de este ser con Dios, convirtiéndolo en el Ser de los entes y provocando el olvido del ser. La onto-teo-logía es un encadenamiento en el que se oculta al ser y a los entes; la distinción es, desde un cierto punto de vista, un encubrimiento que no deja considerar la diferencia. Esto significa que, desde un cierto punto de vista, la onto-teo-logía es una manera negativa de leer la tradición metafísica, pero también un modo de proponer un pensamiento sobre una diferencia (ser-ente) que no ha sido pensada.

que han hecho del motivo delfico uno de sus temas favoritos, pero desde perspectivas distintas. La onto-teo-logía es interrogada desde la misma indagación del alma:

“¿Usted (se trata de una carta dirigida a B, el filósofo escéptico⁴) cree que la justa respuesta es la de Sócrates? ¿La palabra del dios se explicaría con la ‘docta ignorancia’ de la Apología? Saber que somos mortales, y que la luz del dios nunca será la de tu saber, que nunca tu *sophía* podrá aparecer perfectamente *saphés*. No, no es esta la respuesta al enigma. Creo que ni siquiera para Sócrates – él no se consuela totalmente en sus propios límites, pero penetra en sí mismo, a la búsqueda de aquello que verdaderamente es. Y revela un divino en sí – y de su *daímon* habla, de su *daímon* hace palabra. ¿No es ‘demasiado’ también esto? El dios no quiere calmarnos en la conciencia de nuestra mortalidad, sino más bien desafiarla: busca tú, mortal, más allá de tu mismidad aparente. Indágate a ti mismo (Heráclito, 22 DK B 101), no te detengas ante algún pre-juicio, alguna tradición; no repitas a los padres. ¿No era el oscuro de Éfeso un fiel señor de Delfos?”⁵

Cacciari nos deja claro desde el principio de la carta cuál va a ser el tema de ésta y también nos advierte seguidamente de que esta indagación es *manía*, como Platón mismo afirma. Aunque es una manía que implica medida, número, ritmo. La tragedia *expone* el enigma, ‘aclara’ que por enigmas habla el dios. La filosofía presupone que la enigmática palabra del dios se dirige a nosotros para obtener respuesta. La tragedia es visión del enigma, pura *theoría*; la filosofía concibe el enigma mismo como una forma del interrogar. Cacciari establece una de sus relaciones preferidas: filosofía y tragedia. La tragedia constituye la duda inmanente a la búsqueda filosófica, pero «¿qué razón tenemos para entender así el enigma?»,⁶ se pregunta Cacciari. Si separamos la tragedia de la *hybris* filosófica no podremos ‘escuchar’ la tragedia. La tragedia es interrogación y no un simple *mythos*. Para Platón el enigma plantea una

⁴En esta obra Cacciari elabora una serie de cartas ficticias que le permiten el desarrollo especulativo de los temas ya mencionados.

⁵M. CACCIARI. *Della cosa ultima*, Milano: Adelphi, 2014, pp. 112-13.

⁶Ibid., 114.

aporía: o ser-alma o no-ser. Para ilustrar el tema Cacciari recurre al tema del Otro y de la pupila del otro:

“Debo fijar mi mirada en la pupila de otro para verme. Por tanto, el único espejo que me revela a mí mismo es el otro, o dicho de mejor manera: la parte ‘mejor’ del Otro, su pupila, aquello que más le pertenece, aquello que del Otro es lo más *suyo*, no mío, la alteridad del otro. No podemos conocernos en un espejo simplemente, no podemos ver nuestra pupila si no es en la pupila de Otro. Esto significa que para conocernos a nosotros mismos y ver nuestra alma, no tenemos más camino que ver el alma de Otro”⁷.

Pero este conocernos a nosotros mismos en la pupila del otro no es más que el ‘abismo’ de su pupila. Para conocernos debemos adentrarnos en este abismo, es necesario «atravesar la noche del Otro»⁸. Cacciari ilustra ahora, a través de la metáfora y la alegoría, el tema de la diferencia. La diferencia no es vista como la diferencia ser-ente, sino como diferencia respecto al otro, diferencia que implica un abismo del alma misma del que intenta conocerse, porque en el otro sólo puede encontrar al Otro en su ser abismal. De este análisis de la alteridad de inspiración platónica Cacciari pasa a un análisis del pensamiento de Plotino: «La filosofía para Platón, se origina aún del significado *doble* del *thaumázein* (maravilla y terror). El neoplatonismo ignora su *agón*. No obstante, Plotino profundiza aún más en la aporía del enigma»⁹. Para Plotino el dios no se dirige al alma, sino al Nous. ‘Conócete a ti mismo’ significa que el intelecto es lo propiamente tuyo, tu pupila, lo divino en ti. El alma, en cambio, permanece inseparable de la *stásis* de las afecciones – de la tragedia. Conocerse uno mismo significa alcanzar la cúspide de la potencia del Nous, donde el que ve y lo visto son uno. Conocerse uno mismo es imagen del Pensamiento del pensamiento. Y el alma puede ser como mucho

⁷ Ibid., 115.

⁸ Ibid., 116.

⁹ Ibid., 116.

mensajera o ángel. El penetrante análisis de Cacciari del pensamiento de Plotino nos pone frente al tema de la diferencia:

“No podemos esconder, que, de hecho, la identidad que hasta aquí hemos pensado es engañosa. El alma se revela. Su movimiento no puede detenerse en tal pensamiento, ya que el Pensamiento de pensamiento es aún pensamiento de la diferencia. El pensamiento que se piensa a sí mismo se tiene a sí mismo por objeto, tiene *necesidad* de sí mismo por objeto, *desea* comprenderse (...). La afirmación de la identidad implica la diferencia: para ponerse igual a sí mismo el Pensamiento debe oponerse a sí mismo, pero oponiéndose a sí mismo conocerá el *ob-iectum*, el *Gegen-stand* que se le opone – se conocerá a sí mismo en esta forma, como diferente de sí”¹⁰.

Cacciari está pensando la diferencia desde la interrogación propia del alma, desde el intento que ésta realiza a través del pensamiento. Plotino nos lleva hasta la cúspide del alma a través del *Nous*. El alma experimenta una nostalgia que se dirige a la perfecta unidad consigo misma, a poderse definir en *una* forma:

“Inteligencia-no-inteligente, en cualquier modo, *ápbron*, ebria, fuera de sí, ek-státicamente dirigida hacia el Uno como el ciego a la luz. Pero inteligencia sabia e inteligencia amante no son dos dimensiones sucesivas y separadas, más que por el orden de nuestro discurso: en realidad uno es el pensar en su doblez. El *nous* es al mismo tiempo pensar y no-pensar; posee siempre las cosas que distintamente ve en el acto de su reflexión y a la vez anhela aquella visión que no es visión, aquella visión que es lo mismo que la luz (*Ennead.*, VI, vii, 35-36)”¹¹.

Cacciari está repensando el tema del Inicio como im-posible, tema crucial en la primera parte de su trilogía (*Dell'Inizio*), pero ahora desde el tema de la cúspide del alma y de la diferencia en el mismo pensamiento: Pensamiento de pensamiento. Conocerse uno mismo es el Inicio imposible y el Uno que anhela el alma es el mismo abismo del alma:

¹⁰ *Ibíd.*, 119.

¹¹ *Ibíd.*, 120.

“El alma es por el eros que la arrastra al Uno, y que esta reconoce inapagable en el espejo ‘sabio’ del *nous*. El *nous* ‘constríne’ al alma a sus límites, impide a su ‘entusiasmo’ sentirse en la meta, sentirse ‘perfecto’. Pero, a su vez, la pasión del alma acaba por unirse con la ‘medida’ del intelecto, reconociendo que su propia determinación señala al Uno super-esencial, o, en los términos de nuestro diálogo en torno a los físicos de la antigüedad, al *ápeiron* omni-envolvente”¹².

Se puede reconocer en estos pasajes del segundo libro de su trilogía el tema de la aporía del Uno y el Uno-que-es de su primer libro, es decir, la particular exégesis de Cacciari del *Parménides* de Platón. Ahora, Cacciari, nos lo muestra en la fenomenología propia del alma, en su nostalgia hacia el Uno inalcanzable y a la vez no escondido para el alma; In-diferencia, por tanto, en el alma misma, en su propia cúspide (*nous*).

En este primer capítulo ‘*De anima*’ la experiencia que el alma cumple con el fin de liberarse del Inicio no queda reducida al análisis del pensamiento de Plotino. Cacciari plantea una encrucijada en la que cree ver suspendida el destino de Europa. Esta bifurcación vuelve a ser filosófico-teológica. Si en la primera parte de este capítulo Cacciari se está dirigiendo a B (el filósofo escéptico) para explicarle como en el pensamiento de Plotino se encuentra la traza de una experiencia del alma que en su nostalgia del Inicio encuentra en sí misma el Pensamiento del pensamiento sin llegar nunca a alcanzar el Fin, en la segunda parte se nos anuncia que una carta de C (el teólogo) le ha llegado mientras escribía la carta a B. En esta carta el teólogo reflexiona sobre el pensamiento de San Agustín y las relaciones con el neoplatonismo:

“Platónicamente, o plotinianamente, Agustín reconoce que el último fin del alma excede la misma capacidad de la mente, excede todas las facultades o potencias del hombre – pero cristianamente él *cre*e que después de haber atravesado toda el alma («per ipsam animam meam») y todas sus fuerzas («Transibo istam vim»), los campos

¹² *Ibíd.*, 121.

ilimitados de su memoria, nos es concedido alcanzar el Fin (...). Para ninguno de los dos el *nous* no puede alcanzar el Fin – pero para Plotino el Fin es determinable solamente como ‘aquello’ que excede toda potencia del alma y del intelecto, mientras para Agustín la idea fundamental es la del Autor que lo realiza, que nos da la posibilidad de realizarlo (el Fin)”¹³.

Para Plotino el fin es determinable solamente como ‘aquello’ que excede toda potencia del alma y del intelecto, mientras que para San Agustín el Fin se identifica con el Autor que lo realiza, que nos da la posibilidad de realizarlo. Para Plotino en el vértice de la *áskeis* filosófica, y solamente en el vértice, puede darse ‘una ojeada’ al Uno que se da sin un porqué. La ‘locura’ de San Agustín consiste en creer, en cambio, que el Uno, el ‘primer’ Dios llama, se revela, habita junto a nosotros. En el fondo del alma ni el *nous* ni aquello que lo trasciende simplemente, sin tener nombre de ser o de no-ser, sino el corazón mismo del ‘primer’ Dios – que desde allí nos llamaba y desde allí nos atendía. Cacciari piensa que todas las decisiones del destino de Europa podrían ser deducidas de esta encrucijada, es decir, entre la fe cristiana en un Creador y la gnosis plotiniana:

“Por un lado, no hay respuesta al «conócete a ti mismo», más allá del trascenderse de toda determinación de identidad y alteridad, si no es liberándose del Sí, del otro; en el fondo de su alma el Yo reencuentra el *verdadero* espejo, que le devuelve su verdadera imagen. Espejo perfectamente *fiel*, ya que no es otro que el creador del Sí. El único Espejo u Ojo en el cual uno puede en verdad conocerse es aquel de Quien nos ha creado. Para Plotino todo discurso está destinado a ‘carecer’ de la identidad del alma; el pensamiento de sí, como todo pensamiento, es siempre pensamiento de otro. Y más allá de este límite relampaguea solamente la idea del Otro, ‘donde’ toda afirmación de una identidad ‘propia’ está excluida desde siempre. Para Agustín, en cambio, la identidad del sí es alcanzable propiamente del singular existencialmente concebido, ya que lo más íntimo del yo no es más que la Fuente de su ser, su *aitía* primera y última. El enigma délfico tiene, de

¹³ *Ibid.*, 122-23

este modo, *solución*: conocerse a sí mismo significa retornar a Quien nos ha hecho existir y nos ha dejado la traza para alcanzarlo inscrita en el alma. En su espejo vemos *nuestro* rostro, aprendemos *nuestro* nombre. Lejos de ‘perdernos’ en su Luz, resurgimos *íntegros* en ella y por ella”¹⁴.

Esta encrucijada en las diversas formas que toma a lo largo del pensamiento filosófico y cristiano es lo que Cacciari quiere ir revelando como algo fundamental para pensar el Fin (la cosa última) que el hombre pretende indagar. No se puede evitar esta encrucijada filosófica (gnóstica) y teológica, evitarla sería para Cacciari no ser fieles a una ‘verdadera’ indagación. El paradigma onto-teó-logico como encadenamiento y como imposibilidad de indagación ‘verdadera’ es corregido a través de la gnosis plotiniana. Cacciari distingue en esta encrucijada entre el fondo del alma (Agustín) y el abismo del alma (Plotino):

*“Per documenta philosophica es a priori imposible llegar al conocimiento de sí – esto decreta Agustín – ya que conocerse significa reflejarse en el espejo fiel, incapaz de engaños del Ojo divino. Este realmente existe en el fondo del alma, fondo y no abismo, realmente decible, aun cuando ningún discurso pueda exhaustivamente comprenderlo”*¹⁵.

Desde el punto de vista de Cacciari la fe es una Palabra revelada y para aquella el conocimiento filosófico es a priori algo que vive siempre de una carencia. Para la fe la filosofía no podrá nunca resolver el problema del enigma ya que nada sabe de nuestra Causa eficiente ni de nuestra causa final. La filosofía ignora que Dios es creador y el destino que Él nos ha confiado. Cacciari equipara teología y fe intentando hacernos ver el punto de vista que tiene la fe respecto de la filosofía. El conocimiento filosófico permanece, para la fe, reo de pecado, es y permanece oprimido por el diablo, ya que desespera

¹⁴ *Ibíd.*, 123-124.

¹⁵ *Ibíd.*, 125.

de tal fe. También Plotino habla de fe (*pístis*), pero su fe no tiene nada que ver con la certeza de San Agustín. La fe de Plotino indica solamente la remotísima posibilidad de transfigurarse en el instante en la pura Luz sobrenatural. La filosofía sabe esto: que el yo es muchos, una perenne guerra entre muchos, que en tal lucha irrumpe incoercible un anhelo de paz, una nostalgia por el Uno, pero para el Uno perfectamente solo e in-diferente, que es arduo indicar incluso con el nombre de Bien. La filosofía ignora porqué hay en nosotros esta nostalgia que nos agita. La diferencia heideggeriana (Ser-ente) es pensada por Cacciari, fundamentalmente, como diferencia entre la fe en la Palabra Revelada y el discurso filosófico. La fe, de todas formas, no puede responder al enigma de la filosofía. Este último se coloca en otro plano. Cacciari intenta ser específico respecto a la diferencia entre los objetivos de fe y filosofía. Los objetivos son distintos, no opuestos:

“Y la relación entre los dos se expresa a través de su no relatividad. En el sentido que lo no relativo de uno está en el otro: la fe lleva en sí, precisamente porque no puede resolverlo, lo no relativo del problema filosófico, del interrogar dudando – y este último no puede no interrogarse sobre aquella paradójica forma de certeza que representa el acto de fe. Si la fe se convirtiese, de la forma que fuese, en *juicio* sobre los límites de la filosofía, estaría constreñida a acoger el método, y por tanto tendría que demostrar la propia evidencia. Razonaría, entonces, según el fundamento del discurso filosófico, del cual, por otro lado, pretendería indicar los límites insuperables”¹⁶.

Cacciari concluye esta reflexión refiriéndose al paradigma onto-teológico y aquello que él considera más profundo de tal paradigma:

“El eros que nos empuja siempre a *sabernos* perfectamente, a *disfrutar* de nosotros mismos, a reencontrarnos *íntegros* Narcisos. Nos representamos a *Aquel-que-es* para encontrar un *fondo* en nosotros mismos, donde comprender al alma y la mente en su origen y en su fin. Solamente una fe que se resuelve al fin en el paradigma onto-teo-lógico,

¹⁶ *Ibid.*, 127.

puede creer ‘superar’ la ‘ceguera’ del *noú*s. Pero el ojo ciego de la mente verá más profundamente que el teólogo, ‘encantado’ del ídolo del Ente sumo, la super-esencialidad del Dios... ¿Por qué creer en el Ente sumo y no, en cambio...conocerlo? Si Dios es el Ojo en el cual podemos perfectamente reflejarnos, Su perfección vendrá demostrada a través de pruebas evidentes. Es Su perfección la que será llamada a fundar en última instancia, más allá de toda duda, aquello que somos, alma y mente, las leyes de nuestro ‘movimiento’¹⁷.

Cacciari pretende redefinir la fe desde aquello que le parece más profundo del mencionado paradigma onto-teo-lógico, esta redefinición consiste fundamentalmente en un ‘ulterior interrogar’ que la fe no puede considerar como un Ente Sumo separado. La fe es fe, para Cacciari, en la Verdad que *se sustrae* y que huyéndonos nos *transforma*: «La fe no nos dice quiénes somos – sino que es-éxodo *de quienes somos*»¹⁸. La riqueza de la onto-teo-logía estaría en una comprensión de la fe en los términos que Cacciari acaba de proponer a través de las preguntas que le dirige a C (el teólogo). La onto-teo-logía puede ser asumida en toda su profundidad si la teología no convierte tal paradigma en un ‘modelo’ de explicación racional de la Revelación, sino si lo comprende como ‘deseo’ del alma y la mente.

2. El extranjero.

En una carta dirigida a C. (el teólogo) Cacciari va exponer otro modo de entender el itinerario del alma que intenta alcanzar el Fin, el tema va a ser ahora el ‘extranjero’. Cacciari hace uso de sus vastos conocimientos literarios, teológicos y filosóficos para ir exponiendo este itinerario, el cual no es más que otro modo de hablar de la inscripción delfica: «Querido C., no podemos

¹⁷ *Ibíd.*, 128.

¹⁸ *Ibíd.*, 129.

proseguir nuestro camino más que a través del extranjero que hospedamos – y que llamamos ‘nuestro’ Yo»¹⁹.

El tema va a ser desarrollado de diversos modos, desde la soledad socrática en el *agorá* hasta el *Castillo* de Kafka, pasando por el relato del Génesis en el que Dios se dirige a Abraham: ‘Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré’. Cacciari aborda el tema desde un punto de vista existencial, ser extranjero es inmanente a la existencia misma: «¿Cómo es posible no ser *philóxenos* si la propia existencia es extranjera? ¿Cómo es posible no acogernos?; sin embargo, esto es lo difícil: estar en paz con nosotros en cuanto extranjeros a nosotros mismos»²⁰. La Revelación cristiana misma es para Cacciari un modo de ‘ser extranjero’. La *Kénosis* es interpretada como si Dios mismo debiera hacerse extranjero de sí mismo:

“La dinámica *kenótica* parece expresar la naturaleza misma de quien es por esencia *creador*. Aquí libertad y necesidad deben necesariamente coincidir. ¿Qué libertad sería la de un Creador que no se desvelase en *verba*? Él es libre en cuanto capaz de manifestar la propia esencia. Y si él es igual a la *arché* infinita, a lo absolutamente Primero y Último, debemos concluir, por tanto, la absoluta necesidad del *Kenoón* divino”²¹.

Esta es precisamente la interpretación que Cacciari no acepta de la dinámica *kenótica*. Su interpretación del drama se expresa a través de la infinita Composibilidad del *arché*, la apertura de lo infinitamente libre de lo Im-posible del *arché*. El teólogo ofrece una interpretación que expresa un movimiento necesario, pero no capta el aspecto más radical, el aspecto auténticamente trágico. El tema del extranjero, como acabamos de ver, ahora expresado en términos teológicos, vuelve a ser un modo de intentar mostrar lo Último que el alma intenta conocer en ‘libertad’. Sin el aspecto trágico no parece que

¹⁹ *Ibíd.*, 136.

²⁰ *Ibíd.*, 136

²¹ *Ibíd.*, 138.

pueda el alma ‘ser libre’, quedaría encadenada a una Causa. El Dios extranjero se nos presenta como un modo más de abordar el tema de un Inicio ‘libre’, no encadenado. El tema onto-teo-lógico se nos presenta bajo el rostro de la dinámica de la *Kénoxis*. Aquí podríamos decir sin ambages que Cacciari apuesta por una onto-teo-logía ‘trágica’. Esta no es la posición del teólogo, pero a Cacciari le parece fundamental que éste la tenga en cuenta, de otro modo su teología es, efectivamente, el puro y simple encadenamiento onto-teo-lógico indicado por Heidegger.

3. Moisés y Edipo, dos ejemplos del ‘extranjero’

El pensamiento de Cacciari en la segunda obra de su trilogía muestra la capacidad del autor para establecer conexiones inesperadas entre elementos culturales y religiosos diversos. La razón de estas conexiones o afinidades inesperadas tiene una razón de ser fundamental. Cacciari quiere salvar a la filosofía en un cierto sentido, quiere salvar la filosofía en el sentido de la tragedia, sin dejar por ello de ver en la Revelación cristiana un elemento fundamental para entender este sentido. Como veremos en lo que expondré a continuación se trata de construir una filosofía a través de arquetipos que se encuentran en el alma del hombre. Los arquetipos, en este caso, serían Edipo y Moisés como figuras antagónicas de lo que el autor llama ‘extranjero’. Cacciari expone su objetivo del siguiente modo:

“Improbis labor indagare a sí mismo, errancia infinita y necesaria. ¿Cómo desarrollar, diaporeín, tal problema, sin pecar de hybris? ¿Cómo puede el hombre ontológicamente impedido, claudicante, balbuciente proceder hacia sí mismo, hasta decirse a sí mismo? Es la pregunta de la filosofía en la edad de la tragedia – pero no en sentido histórico-cronológico. Es la pregunta de una filosofía que ‘salve’ en sí el sentido de la tragedia”²².

²² *Ibíd.*, 150.

Edipo se nos presenta como una forma del alma que intenta conocerse a sí mismo, como alguien que busca de modo negligente si lo hace mediante sacerdotes u oraciones, ya que las verdaderas causas, las *aitíai*, el *arché*, son cosas del pensamiento. Edipo se declara extranjero, *xénos* (220). Edipo quiere saber por qué su mente no tolera lo oscuro, lo escondido, la aporía (265; 291), no tolera no dar en el blanco. La mente de Edipo no cesa de trabajar. Cacciari pretende que veamos en esta figura trágica una figura que representa a cualquier hombre:

“¿Qué quiere, en suma, *el extranjero*? ¿cómo quiere *skopeîn*, indagar el destino (407)? Edipo se hace consciente cada vez más de que es extranjero. ¿Cómo podría imaginarse firmemente rey, él, que nada conocía del lugar, de su origen? (...) Edipo ‘renace’ – pero ‘renace’ extranjero. Como tal deberá conducir su indagación, hasta el fin, cueste lo que cueste. Desmesurado deseo de saber. ¿Pero cómo no caer en la ‘desmesura’ si queremos, *extranjeros*, conocernos a nosotros mismos?”²³.

La tragedia nos muestra como la indagación de la ‘verdad’ supone nuestra condición de extranjeros, un im-posible que es el Fin o lo Último. Este Im-posible es la Luz que revela que el hombre es extranjero a sí mismo. Que debe aprender a no saberse. Este conocerse lo ciega, pero «ahora que no ve, sabe. Y por esta trágica sabiduría será de nuevo hospedado y honrado»²⁴. Moisés, a diferencia de Edipo, es conocido, no quiere conocerse. En la historia de Moisés no hay *hybris*, pero también es extranjero. Se trata de dos figuras del extranjero distintas:

“Yahveh no habla a Moisés como Apolo habla a Edipo. Las palabras de Yahveh son simples y claras. Son *mandamientos*. En el origen está el *mandamiento*. Yahveh no quiere ser malentendido, y por ello llega a hablar cara a cara a su siervo. Apolo abandona a Edipo a la

²³ *Ibíd.*, 153.

²⁴ *Ibíd.*, 156.

impenetrable arte de la interpretación. Moisés *está* firme frente al espejo hasta que su Dios se le aparezca. De este reflejo él tiene certeza. ¿A qué imagen de sí mismo puede, en cambio, acogerse Edipo?”²⁵.

Cacciari se pregunta cuál de los dos es más extranjero, quién se conoce más profundamente como extranjero, el que lucha por no serlo (Edipo), o aquel que se reconoce como tal en el espejo infalible de su Dios; aquel que no puede cesar de indagarse a sí mismo, ya que el extranjero en él tiene caminos más profundos que su propia alma, o aquel que en la palabra de su Dios se ha finalmente conocido o ha sido constreñido a conocerse. Para Cacciari se trata de dos extranjeros que ‘combaten’ en nosotros, el extranjero bíblico y el extranjero de la tragedia; se trata de un combate que tiene lugar en nuestra propia alma. La pretensión es clara: mostrar como la Revelación y la tragedia son inseparables en el ser mismo del hombre, mostrando así que se trata de formas inmanentes al alma del hombre que luchan entre sí. La filosofía no puede no ser trágica, pero a su vez el mandamiento de Yahveh también es teológicamente una forma del alma que nos dice algo de nuestro ser extranjero. Se trata de formas distintas que resultan inseparables, alegorías que resuenan en una lucha sin tregua en el alma del hombre. La tragedia simboliza la carencia de un presupuesto firme y la consecuente falta de arraigo en uno mismo, mientras que la Revelación nos ‘revela’ nuestro ser extranjeros desde un presupuesto cierto. Cacciari nos muestra la encrucijada fundamental del pensamiento, no como simple onto-teo-logía, sino desde el ‘eros’ que subyace a la onto-teo-logía y que es su aspecto más rico.

4. Anexos.

4.1. Breve biografía de Massimo Cacciari

²⁵ *Ibíd.*, 157.

- Massimo Cacciari (Venecia, 1944).
- Durante su época de estudiante en la Universidad de Padua Cacciari muestra su faceta política en las filas de la izquierda marxista italiana.
- En los años 60 funda dos revistas importantes: ‘Angelus Novus’ (de temática Estética) y ‘Contropiano’ (de temática política).
- En 1967 se doctora con una tesis sobre la *Crítica del Juicio* de Kant.
- Durante los años 70 será profesor en las Universidades de Padua y Venecia. A partir de 1975 colabora en revistas como ‘Aut aut’ y ‘Nuova corrente’.
- De 1976 a 1983 es diputado del Parlamento italiano.
- Durante los años 80 será profesor Ordinario de Estética de la Universidad de Venecia.
- Funda en estos años la revista ‘Il Centauro’ (1981-1986) y ‘Laboratorio político’ (1981-1985).
- En 1990 funda la revista ‘Paradosso’ (1990-2002). De 1993 a 2000 será alcalde de Venecia y diputado europeo. En 1999 se le concede el premio Hannah Arendt de filosofía política.
- En el año 2004 funda en Milán un Centro de Formación Política (www.formazionepolitica.org).
- Recibe en el 2002 el premio de la Academia de Darmstadt por la difusión de la cultura alemana y funda el mismo año la Facultad de Filosofía de la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milán de la cual es ordinario de Estética.

– Estrecho colaborador del Instituto Italiano y del Colegio de Filosofía de París. Recibe en el 2005 la Medalla de Oro del Círculo de Bellas Artes de Madrid.

– Desde abril de 2005 es alcalde de Venecia (tercer mandato).

– Anuncia en enero de 2006 la formación de un nuevo partido político italiano del cual diseña los rasgos generales: el futuro *Partito Democratico*.

– En el año 2007 la Universidad de Bucarest le otorga el doctorado honoris causa en Ciencias Políticas; en noviembre de ese año, decepcionado por los cambios que tienen lugar en el *Partito Democratico*, anuncia que abandonará la actividad política al final de su mandato como alcalde, que tiene lugar en abril de 2010.

4.2. *Etapas de la obra filosófica de Massimo Cacciari.*

Los primeros escritos de Cacciari serán ante todo de temática marxista. Aunque no los incluyo en ninguna de las etapas que ahora mencionaré tienen importancia por su influencia en el pensamiento político de Cacciari.

1ª etapa: 1973-1985.

La investigación filosófica de Cacciari parte del estudio del pensamiento negativo, antidualéctico, entre Schopenhauer y Nietzsche, de los cuales analiza las conexiones con la cultura literaria, artística y científica de los primeros años del s. XX, deteniéndose sobre todo en la cultura vienesa (Wittgenstein).

2ª etapa: 1986-1990.

Esta sería una etapa de transición. Cacciari analiza en estos escritos a autores como Rosenzweig, Heidegger, Florenskij, Kafka. Su interés por el neoplatonismo cristiano se va haciendo cada vez más evidente, sobre todo desde un intento por pensar la figura del ángel.

3ª etapa: 1990-2014.

Se trata de la etapa de consolidación del pensamiento de Massimo Cacciari. Publica *Dell'Inizio* en 1990. El pensamiento de Cacciari se caracteriza en estos escritos por una voluntad de sistematización. La relación entre filosofía y teología, entre el neoplatonismo propiamente filosófico y el neoplatonismo cristiano-teológico será la aventura en la que estará embarcado hasta el año de la publicación de la obra *Della cosa ultima* (2004). El año 2014 aparece *Labirinto Filosofico* último tomo de su trilogía.

4. 3. *Obras de Massimo Cacciari.*

-*Metrópolis*. Roma: Officina edizioni, 1973.

-*Oikos*. Roma: Officina, 1975.

-*Krisis*. Milán: Feltrinelli, 1976.

-*Pensiero negativo e razionalizzazione*. Venecia: Marsilio editori, 1977.

-*Dialettica e critica del politico*. Milán: Feltrinelli, 1978.

-*Walter Rathenau e il suo ambiente*. De Donato, 1979.

-*Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*. Liguori, 1980.

-*Dallo Steinhof*. Milán: Adelphi, 1980. Trad.: *Hombres póstumos*, Barcelona: Península, 1989).

-*Adolph Loos e il suo Angelo*. Electa, 1981.

-*Icone dell'altezza*. Milán: Adelphi, 1985.

-*Zeit ohne Kronos*. Klagenfurt: Ritter Verlag, 1986.

-*L'Angelo Necessario*. Milán: Adelphi, 1986.

- Drama y duelo*. Madrid: Tecnos, 1989.
- Dell'Inizio*. Milán: Adelphi, 1990.
- Dran, Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*. Editions de l'Éclat, 1992. *Architecture and Nihilism*. Yale Univ. Press, 1993. Trad.: *Desde Nietzsche*. Buenos Aires: Biblos, 1994.
- Geofilosofia dell'Europa*. Milán: Adelphi, 1994.
- Großstadt, Baukunst, Nihilismus*. Ritter Verlag: Klagenfurt: 1995.
- Migranten*. Merve. Berlín: 1995.
- Arcipelago*. Milán: Adelphi, 1997.
- Della cosa ultima*. Milán: Adelphi, 2004.
- Dialogo sulla solidarietà*. Edizioni Lavoro, 1997.
- Soledad acogedora*. Madrid. Abada editores: 2004.
- Europa o la filosofía*. Madrid: A. Machado Libros, 2007.
- Paraíso y naufragio. Musil y el hombre sin atributos*. Madrid: Abada editores, 2005.
- Hamletica*, Milán. Adelphi: 2009.
- The Unpolitical*. Yale Univ. Press: 2009.
- Doppio ritratto. San Francesco in Dante e in Giotto*. Milán. Adelphi: 2012.
- Il potere che frena*. Milán. Adelphi: 2013.
- Labirinto filosofico*. Milán. Adelphi: 2014.