

TESIS DOCTORAL

Título

MASSIMO CACCIARI Y LA ONTO-TEO-LOGÍA

Realizada por

JOSÉ CARMONA SÁNCHEZ

en el Centro

FACULTAT DE FILOSOFIA DE CATALUNYA

y en el Departamento

FILOSOFIA TEORÈTICA I D'HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA I DE LA CIÈNCIA

Dirigida por

DR. CARLES LLINÀS I PUENTE

Introducción

I.

En enero de 2006 le presento a mi director del trabajo del curso de doctorado (Carlos Llinàs Puente) en la Universitat Ramon Llull una investigación en torno a la obra de Massimo Cacciari *Dell'Inizio*. Ya hacia el año 2000, creo recordar, empieza mi lectura de la obra mencionada. Mi conocimiento de Cacciari se remonta, por otro lado, a los años de estudiante en la Universidad Autónoma de Barcelona (principios de la década de los 90). Ya en esa época leo con curiosidad *El ángel necesario*, una obra en la que Cacciari, apoyándose en un lugar teológico (la figura del ángel), reflexiona sobre el problema de cómo la verdad se presenta. Esta reflexión ya incluye algunos de los elementos místicos de corte neoplatónico en los que luego abundará en su obra, planteándose el problema de la relación entre el mundo de la percepción sensible y la *noesis*, el problema de una intuición de un más allá de nuestro pensar: el ángel se presentará como *metaxy*, considerándose el problema del 'presupuesto' como un problema que afecta de pleno a nuestro conocimiento y que puede seguir siendo indagado pese a las modas que lo reducen a un problema de la metafísica ya anulada por el pragmatismo reinante.

Mi lectura del *El Ángel necesario* en aquellos momentos no me permite observar con claridad de qué está hablando en realidad Cacciari. Cuando más adelante me enzarce en la lectura de la obra *Dell'Inizio* hacia el año 2001 me sentiré atraído por su capacidad especulativa y por su extenso dominio de los temas filosóficos y teológicos. Cacciari conoce y es capaz de transmitir una tradición filosófica importantísima: Platón y el neoplatonismo, ya sea en su vertiente cristiana o en su vertiente pagana, los grandes de la escolástica medieval, el idealismo alemán, la filosofía religiosa rusa, etc... El bagaje es arrollador. Ya en la primera lectura de la obra observo su peculiar manera de enfrentarse a los grandes temas de la filosofía, en la que Cacciari no se conforma con una mirada hermenéutica sobre la historia del pensamiento. Cacciari se enfrenta como especulativo con los grandes temas de la filosofía y de la teología.

Aunque soy capaz de deslindar lo que Cacciari dice de la fe cristiana y aunque analice los elogios y las objeciones con los que la teología católica le responderá en Italia, no acabo

de darme cuenta de cuál es la última carta intelectual del filósofo italiano. En el año 2004, mientras yo preparaba mi investigación sobre *Dell'Inizio*, aparece la obra *Della cosa ultima*, en continuidad con aquella y catorce años después. Es cuando ya he entregado el trabajo final del curso de doctorado cuando me decido a leerla y a realizar un trabajo de tesis doctoral sobre el pensamiento de M. Cacciari, ahora de un modo más exhaustivo, es decir, abarcando la totalidad de su obra en la medida de lo posible.

Mientras voy intentando planear lo que podría ser mi tesis doctoral sobre la obra de M. Cacciari aparece en Italia una pequeña obra sobre el pensador italiano; el autor, Ilario Bertolotti, propone una lectura total de su pensamiento que podría resumirse con el título de la mencionada obra: *Massimo Cacciari. Filosofía como a-teísmo*. El análisis de Bertolotti me va abriendo los ojos a lo que yo no acababa de ver: Cacciari pretende fundamentalmente reivindicar el estatuto de la filosofía asumiendo a la vez su carácter intrínsecamente a-teo y su inevitable amistad-enemistad con la teología. Esta reivindicación de la filosofía se realiza fundamentalmente revitalizando la tradición neoplatónica pagana y cristiana. El 'a' privativo de a-teo nos indica en qué sentido Cacciari está pensando la cuestión sobre Dios: en el mismo sentido que en el *alpha* privativa de *a-letheia* (siguiendo la pista de Heidegger).

Poco a poco voy dándome cuenta del objetivo del pensamiento de Cacciari –en gran medida gracias a la obra de Bertolotti. Lo que en un principio me había parecido una filosofía religiosa, es en realidad una especie de filosofía del a-teísmo. Es desde esta nueva premisa desde la que me planteo una revisión del pensamiento de Cacciari y me parece encontrar una clave clarificadora de lo que propone en lo que Heidegger llama la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. Cacciari repiensa el paradigma onto-teo-lógico, pero cuestionando el paradigma detectado por Heidegger desde el neoplatonismo; el resultado es una nueva concepción de la filosofía, así como una nueva concepción de la teología.

El descubrimiento de unos cursos de Levinas dedicados al problema de la onto-teo-logía en la obra de Heidegger me acaba de convencer de la posibilidad de realizar un trabajo en el que se ponga de relieve la importancia del paradigma mencionado como 'determinante' en la evolución del pensamiento del siglo XX y XXI. Además, la obra de un teólogo griego, Zizioulas, en la que también reflexiona, desde la teología de los Padres

capadocios, acerca de una concepción ontológica no ajena a los instrumentos conceptuales de la filosofía heideggeriana, me brinda la ocasión de presentar los postulados de una ontología cristiana, una ontología de la persona o de la hipóstasis, alternativa a la filosofía y a lo que podemos llamar una ontología de la naturaleza o natural, tal como se inaugura en Grecia desde los presocráticos y hasta nuestros días.

Es desde estos presupuestos básicos desde los que pretendo presentar una investigación sobre distintas maneras de abordar los problemas de la ontología a lo largo de la historia del pensamiento, diferentes planteamientos respecto al problema de la *diferencia entre ser y ente*, ya sea en la obra de Heidegger, en la obra de Cacciari, de Levinas o de un teólogo como Zizioulas.

La presente investigación, sin embargo, se centra sobre todo en el pensador italiano y en su trilogía fundamental (*Dell’Inizio, Della cosa ultima y Labirinto filosofico*). No presento tampoco en su totalidad el contenido de esa trilogía, sino algunos de los aspectos de ésta que me permiten desarrollar el tema en la clave onto-teo-lógica. El tercer tomo de su trilogía, como se verá, es analizado con mucha brevedad; su aparición reciente (2014) no nos ha permitido un análisis más detallado. No pretendo abarcar, por tanto, la totalidad de su obra, sino presentarla fundamentalmente desde un tema concreto: la onto-teo-logía. Tampoco pretendo en el presente trabajo agotar un tema tan vasto como el de la onto-teo-logía: mi tarea ha consistido en presentar a Cacciari como un lugar ‘central’ desde el que se pueden dibujar órbitas a su alrededor.

Antes de presentar con mayor detalle ese tema central de la investigación, proporciono unos datos básicos para situar al lector en las coordenadas vitales y creativas del autor sobre el que principalmente versa el trabajo.

Breve Biografía de Massimo Cacciari.

– Massimo Cacciari (Venecia, 1944).

- Durante su época de estudiante en la Universidad de Padua¹ Cacciari ya 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.

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 Cacciari².

1ª etapa: 1973-1985.

La investigación filosófica de Cacciari parte del estudio del pensamiento negativo, anti-dialéctico, 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

² No nos detenemos en este trabajo en analizar el asunto político tal como lo presenta Cacciari en algunas de sus obras; pero no podemos dejar de subrayar la importancia y la conexión existente entre su 'filosofía política' y los desarrollos filosófico-teológicos de su obra.

propriadamente 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.

II.

El marco onto-teo-lógico.

Resulta fundamental, para situar adecuadamente la presente investigación, establecer un marco lo suficientemente comprensivo de los horizontes tanto temáticos como metodológicos en los que deberemos movernos. Incluso las "excepciones" o las "fugas" que nos permitamos con respecto a este marco, más o menos forzadas por las singularidades de Massimo Cacciari y su obra, podrán recibir una luz, aunque sea indirecta, de esos mismos horizontes. El tema desde el que abordamos el pensamiento de Cacciari es, como ya hemos indicado, lo que Heidegger denominó onto-teo-logía. Término 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, 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.

Desde que Heidegger diagnostica de este modo el pensamiento occidental las respuestas a lo largo del siglo XX han sido numerosas y variadas. La escuela tomista intentará responder, ya sea asumiendo su diagnóstico (Lotz), ya sea considerando que el único movimiento posible de un pensamiento cristiano a la acusación de Heidegger es que el pensamiento es inevitablemente una onto-teo-logía. Otra será la respuesta de Levinas y su particular manera de considerar un pensamiento sobre Dios no ontológico. La recuperación de los estudios neoplatónicos también intentará dar una respuesta a la evaluación y propuesta heideggeriana.

La bibliografía sobre el tema es variada y los autores que se han referido al tema planteado por Heidegger tienen su peculiar manera de acercarse al problema. Un ejemplo sería el de Jean-Luc MARION en su obra *Dieu sans l'être*³: una respuesta creativa desde el pensamiento cristiano. Otro enfoque sería el de Jean-François COURTINE y su libro *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*⁴. Intentaré exponer el diagnóstico que se propone en esta obra como un modo de acercarnos al complejo problema que plantea Heidegger. La competencia del autor está fuera de toda duda para quien esté mínimamente familiarizado con lo ocurrido filosóficamente en Francia en el último medio siglo. La riqueza de contenidos y de perspectivas que ofrece la obra, por su parte, sobrepasa con mucho la media habitual, como pronto podremos comprobar.

Título y subtítulo sugieren *per se* una primera aproximación al ambicioso alcance de la reflexión: por toda una serie de factores en los que luego nos detendremos brevemente y pese a la atmósfera anti metafísica dominante en gran parte de la producción filosófica de los últimos tiempos, resulta indudable que la primera mitad del siglo XX supuso un cierto renacimiento de la problemática metafísica más o menos clásica. No hace falta citar nombres que todo buen conocedor de la historia del pensamiento a lo largo del siglo pasado podría aducir. "La" metafísica, más allá de lo dudoso del empleo aquí del artículo determinado, ha vuelto a ponerse para muchos grandes pensadores de nuestra época en el primer plano de la meditación. La problemática de "la" metafísica, por su parte, con frecuencia ha circulado, sea desde puntos de vista sistemáticos interiores a una u otra "escuela", sea desde centros de interés más históricos, en torno a la doble cuestión de la "analogía entis" y de la "onto-teo-logía". Sin duda alguna, la primera de tales cuestiones (o el primer lado de esa cuestión doble) parte sobre todo de disputas internas a la escolástica de raíz medieval y renacentista-barroca que invoca nombres como los de Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez o Juan de Santo Tomás, conectando de forma más o menos rígida o brillante con los grandes temas de la filosofía moderna y contemporánea. Es el caso, por ejemplo, de la tan genial como difícil y discutible *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus* de Erich PRZYWARA (*Schriften*, Band III, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962). La segunda de aquellas cuestiones (o el segundo lado de aquella cuestión doble) remite por su parte, naturalmente, al tan rico e inmenso como ambiguo "camino del pensar" (Pöggeler) de Martin Heidegger. Título y

³ Paris, PUF: 2013.

⁴ Paris, Vrin: 2005.

subtítulo de la obra de Courtine sugieren, a la vista de lo dicho, la existencia de una conexión, cuyo rango histórico y sistemático habría que examinar, entre la tesis que establece la posibilidad de un cierto "continuo real y especulativo" capaz de remontar el hiato que va de Dios a los entes finitos (*analogia entis*) y la tesis que correlaciona universalidad y eminencia del ser (*ontoteología*). Si esta conexión es algo estructural y "necesario" o si responde más bien a ciertas conformaciones históricas concretas de la metafísica: esto es lo que la "arqueología" propuesta por Courtine se empeña en dilucidar. El marco que establece, sin embargo, vale ya por sí mismo, más allá de las conclusiones en las que Courtine pueda terminar.

El objetivo de Courtine es adoptar una perspectiva "transversal", menos historicista que "historial", que permita preguntar por la elaboración concreta, larga y lenta, de la doctrina de la *analogia entis* o, más modestamente, de algunos elementos doctrinales que están en el origen de las formulaciones diferentes y tardías de la *analogia entis*. Esta manera de ponerse frente al tema, que antes Courtine ha llamado "arqueológica", sin duda presupone un horizonte que, anticipándonos, coincide en gran medida con el de Massimo Cacciari: ¿cómo sería posible aproximarse a la posibilidad de un fin del "fin" de la metafísica sin compartir algo así como un horizonte postkantiano, postnietzscheano y, sobre todo, postheideggeriano? El examen "arqueológico" que Courtine pretende llevar a cabo presupone la posibilidad y, sin duda, la necesidad, de una "repetición" de la metafísica, de la ontología, de la cuestión del ser, de la cuestión del sentido del ser, del sentido de "ser"; presupone, a la vez, el cuestionamiento de la "lectura" del sentido –de los múltiples sentidos– del ser a partir de un ente ejemplar o de un modo de ser tenido por privilegiado; esto es: presupone también el problema heideggeriano de la onto-teo-logía.

La primera parte del libro Courtine parte abiertamente de Heidegger: pensando a la vez con y contra Przywara, Heidegger se consagró a pensar de modo crítico y en un solo movimiento eso que pronto él mismo denominará constitución onto-teo-lógica de la metafísica y analogicidad del ser. Esta conjunción, que Heidegger hace remontar a Aristóteles, ha llevado a encerrar la cuestión del sentido del ser en el más irreversible de los *impasses*: tan cierto es que la posición heideggeriana original del problema se mueve en el ámbito de los intentos por determinar la unidad de los sentidos de ser (Brentano), intentos que Heidegger hace al menos inicialmente –aunque ya críticamente– suyos, como que ya muy al comienzo se siente obligado a poner en primer término esa *vis* crítica

denunciando los malentendidos que en aquella dirección de lo "uno" del ser se habrían producido a lo largo de la historia de la metafísica occidental, postulando entonces la necesidad de una "superación de la metafísica" y de una "destrucción" (que no renunciará a calificar de "fenomenológica") orientada a recobrar en su profusa riqueza la pluralidad irreductible de las acepciones del ser. Heidegger parece, pues, verse finalmente obligado a asumir a la vez la necesidad de descubrir la unidad de todos esos sentidos (sin la cual no habría filosofía o, simplemente, "pensamiento") y que la unidad de los mismos históricamente establecida ("la" metafísica) radica desde Platón y Aristóteles en un "olvido" que anula las diferencias (sobre todo, la diferencia entre ente y ser) que la "verdadera" unidad no debiera obliterar. Resultado: si Heidegger cree en la existencia de un sentido primigenio del ser, éste parece en último término indeterminable ("metafísicamente", "filosóficamente"), con lo que *de facto* la "superación de la metafísica" fácilmente puede dar la sensación de acabar desembocando en un mero equivocismo...

¿Es todo tan sencillo? ¿Hasta qué punto el propio Heidegger pudo permanecer fiel a la exigencia de pensar la irreductible polisemia del ser sin moverse del terreno marcado por la tesis de una universal constitución onto-teo-lógica de la metafísica? ¿Acaso no pudo ocurrir que esa tesis supusiera ya de antemano una figura de "la" metafísica que el propio Heidegger no fue ni era capaz de determinar, precisamente, como una "figura" entre otras?

Es por este camino que alcanzamos entonces lo que se nos ofrece en la segunda parte de la obra. No podemos permitirnos todo el detalle que quisiéramos, dado el uso sobre todo instrumental que estamos haciendo del escrito de Courtine. Si la primera parte debía empezar por las "aporías" surgidas al final de una cierta historia doctrinal (polémicas del siglo XX sobre todo en torno a Heidegger y su obra), no puede sorprender demasiado que la segunda deba consagrarse al comienzo de la misma (Aristóteles) y a los desplazamientos semánticos que ya los comentaristas griegos (sobre todo los neoplatónicos) irán introduciendo en la variada terminología aristotélica, iniciando así el camino de una sistematización a través de la cual se producirá de modo progresivo la elaboración de la doctrina de la analogía del ser.

A su vez, si la segunda parte se ha dedicado al estudio de la interpretación unitaria de la metafísica tal como emerge ya tempranamente con los comentaristas griegos, orientándose de forma cada vez más decidida hacia una doctrina sistemática de la analogía, tampoco puede extrañar a nadie que la tercera deba concentrarse en el examen de las modificaciones que las traducciones latinas del siglo XIII de los grandes comentaristas árabes y persas aportaron a aquella primera tradición unificada de los helenos, a su impacto en Tomás de Aquino o Duns Escoto, y a la manera en que surge en ellos una nueva cuestión desdoblada: la del "sujeto" y el "objeto" de la metafísica.

Ya hemos dicho hace un momento que debemos prescindir aquí, por motivos evidentes, del detalle de la argumentación de Courtine en todas esas grandes secciones y capítulos de su increíble trabajo. No ocurre lo mismo, sino más bien al contrario, con algunas de sus observaciones metodológicas, que nunca lo son exclusivamente, y a través de las cuales enlazaremos en breve con las conclusiones de la obra.

Efectivamente: Courtine indica con claridad que su principal preocupación no es, pese a las apariencias, estrictamente histórica. No se trata con su libro de una historia doctrinal ocupada en dar cuenta de la filiación de tal o cual doctrina, sino de una encuesta arqueológica susceptible de elaborar, retrocediendo y por contragolpe, las condiciones de posibilidad de una lectura todavía no enteramente estabilizada y estratificada del *corpus* aristotélico. Si la cuestión "¿qué es la metafísica?" siempre debe volver al texto aristotélico, resulta importante, tratándose del Filósofo "kat'exojèn", reconquistar el acceso a los filosofemas originales y a sus fuentes, a través de un largo y paciente trabajo de destrucción o de deconstrucción de la tradición que a la vez nos entrega y nos oculta el *corpus*. Pero, si se ha entendido correctamente lo dicho hasta este instante, tampoco se pretende aquí abordar por sí misma la cuestión de la metafísica de Aristóteles, sino de abordar la cuestión de saber cómo la tradición occidental –digamos, latina– ha venido a sistematizar la enseñanza aristotélica en torno a la doctrina de la analogía del ser que, por otra parte, se da por central y constitutiva: ¿cómo esta sistematización, ligada a la unidad analógica del ser, ha podido conducir, directa o negativamente, al final de un primer desarrollo, a un segundo proyecto sistemático explícitamente tematizado, a saber, el proyecto de una bipartición de la metafísica, articulada en *pars generalis* y *pars specialis*? ¿De dónde procede esta bipartición? ¿Cómo se enlazan las dos partes así distinguidas? ¿Cómo esta bipartición escolar sistemática puede reconducirnos a la llamada constitución

onto-teo-lógica de toda metafísica?... El camino queda relativamente expedito para acercarse con sentido al final del libro de Courtine...

Aunque resulten parcialmente accidentales para el presente trabajo, las conclusiones de Courtine tienen un interés intrínseco notable, cerrando a su manera el marco que aquí hemos tratado de pergeñar. Radican en tres ideas fundamentales que nuestro autor desarrolla en las últimas páginas (360-365) de su obra:

1. Uno de los mayores beneficios de la encuesta histórica realizada consiste, según Courtine, en permitir la distinción de diferentes "edades" de la metafísica ("edad neoplatónica", "edad greco-latina", "edad árabe-latina", etc.) y de poner radicalmente en cuestión, por tanto, gracias a esta "historicismo", el principio de inteligibilidad de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En otros términos: la idea de la distinción necesaria de "la" metafísica en una serie de figuras y estructuras relativiza el paradigma de la onto-teo-logía, que Heidegger obtuvo desde el principio a partir de una (y sólo una) figura muy determinada (aviceno-escotista).

El valor operatorio de la idea de constitución onto-teo-lógica de la metafísica sigue siendo no obstante incontestable: su fecundidad se mide por los resultados a que ha dado lugar en la segunda mitad del siglo XX la continua confrontación de Aristóteles, Tomás de Aquino, Escoto, Suárez, Descartes, Pascal, Malebranche, Hegel, Schelling... y *la onto-teo-logía*. Pero cada una de estas confrontaciones ha sido también, de forma más o menos neta, la ocasión de revisar y de hacer más complejo el "modelo" heideggeriano hasta, finalmente, cuestionar su propia pertinencia. De todo salvo un "modelo", la idea de la constitución pretendía recoger en la unidad de su esencia (es decir, de su "impensado") el todo de la metafísica, como si se tratara de una historia acabada cuya "recapitulación hegeliana" respondía rigurosamente a su comienzo primero, la instauración platónico-aristotélica.

2. La relativización histórica de tal constitución no significa, sin embargo, que la onto-teo-logía resulte propiamente "inencontrable". Por cierto que ha sido y es posible determinar históricamente la existencia de una concepción de la metafísica como aquella ciencia que tiene por objeto universal el ente y por objeto eminente a Dios. Esto es: una concepción de la metafísica caracterizada por la correlación estricta de la generalidad y

de la eminencia, o por la puesta en relieve de la ejemplaridad de un ente propiamente dicho sobre el cual leer el sentido de "ser". Pero tal cosa ha tenido como principal efecto, paradójicamente y ante todo, ilustrar históricamente los presupuestos de la propia perspectiva heideggeriana. No es difícil hallar ejemplos concretos de una determinación rigurosamente onto-teo-lógica de la metafísica (Courtine aduce en un par de páginas el caso transparente de Egidio Romano). Pero sus elementos son tan determinados que se dudará antes de hacer de ella la constitución de la metafísica como tal y de su "impensado".

3. Así pues, si se acepta la resuelta historización de la determinación heideggeriana de la metafísica como onto-teo-logía y la doctrina de la *analogia entis* que le pertenece esencialmente, limitando su punto de aplicación pertinente a una época muy determinada de la escolástica latina y dejando fuera la pseudo-unidad aristotélico-platónica, el comentario antiguo, la edad boeciana de la metafísica, etc., la cuestión que permanece es la de saber en qué medida esta crítica afecta también al punto central del análisis heideggeriano, a saber: que la metafísica no pone la cuestión del ser y que, hablando del ser, tiene ante los ojos al ente en su totalidad confundiendo el ser con el ente, sin jamás avizorar la diferencia como diferencia. Bien podría ocurrir que este esquema heideggeriano finalmente resultara de la construcción de un concepto del todo unilateral e históricamente sobredeterminado de la metafísica, concepto que excluye completamente –como a menudo se ha observado–, y entre otras cosas, toda la tradición neoplatónica desde Plotino y Proclo hasta Alberto Magno (comentador del *Liber de causis*) y Nicolás de Cusa.

Las conclusiones de Courtine, por tanto, se concentran finalmente en la tesis sobre todo negativa (anti heideggeriana) de que el examen histórico-crítico de la construcción del concepto de metafísica y de la elaboración de la doctrina de la *analogia entis* conduce al menos a ampliar resueltamente y a diferenciar de otra manera el concepto de metafísica, hasta recusar la unidad histórico-destinal de la dicha constitución onto-teo-lógica, e incluso a poner en cuestión, como sugiere firmemente O. Boulnois, "con la historia de la metafísica esbozada por Heidegger, todo su pensamiento, tanto en su camino como en su resultado".

No es obligado, para la presente investigación, compartir todas las opiniones vertidas por Courtine en su libro. Ni siquiera podríamos arriesgarnos a discutir las o a exponerlas con más detalle. La riqueza de contenidos sistemáticos e históricos, la vasta erudición de la obra y el detalle ("microológico") de sus análisis concretos recomiendan la mayor de las prudencias ante todas las presuntas alternativas. Más bien excusan, hasta cierto punto, lo sumario de algunas de las presentaciones preliminares (de Heidegger, por ejemplo) que propondremos más adelante como preparación a la problemática específica de Cacciari. Constatamos simplemente en este momento que la obra de Courtine sondea con profundidad y potencia difícilmente igualables un campo de reflexión en el que no debería ser demasiado complicado leer la incardinación de este trabajo doctoral sobre Massimo Cacciari y *la ontoteología* como otra de las "confrontaciones" entre un autor y ese "modelo" a las que Courtine aludía más arriba, viendo en ellas un índice seguro de la indudable fecundidad de la propuesta heideggeriana. Pese a las distancias de fondo establecidas con Heidegger, el "modelo" onto-teo-lógico sigue correspondiendo a una posibilidad histórica de la metafísica, posibilidad histórica frente a la cual Courtine, precisamente, ha esgrimido la beligerancia de otras muchas, en particular la gran corriente neoplatónica que atraviesa los últimos dos mil años de historia de Occidente. La historia de la "invención" de la *analogia entis* revela en el peor de los casos una figura de la metafísica (admitamos con Courtine, ni que sea provisional y metodológicamente, que no se trate en propiedad de una "estructura" o de un "destino" omniabarcante) en la que la interconexión entre una cierta versión del "continuo" entre "ser" y "Dios" (*analogia entis*) y la "estricta correlación" ontoteológica de universalidad y eminencia amenaza tal vez tanto la posibilidad de un pensamiento auténticamente teológico sobre Dios como la pureza de la aproximación filosófica al "ser". Difícilmente quedaría mejor encuadrado el esfuerzo de Cacciari por recurrir precisamente a la gran tradición neoplatónica con el objeto de ofrecer algún espacio transitable para aquella doble posibilidad amenazada. Y esto pese a todas las ambigüedades que pudiéramos llegar a detectar en tal esfuerzo, incluso si llegaran a manifestarse en última instancia como agudizaciones de aquella misma oclusión.

Onto-teo-logía en Cacciari.

La tarea de Cacciari no es, como en el caso de Courtine, meramente ‘arqueológica’. Cacciari se enfrenta con el tema de la onto-teo-logía como un especulativo que reexamina el planteamiento de Heidegger acerca de aquello que queda ‘impensado’ en la metafísica. Esta reexaminación se caracteriza por una incursión en el neoplatonismo. Lo característico del pensamiento de Cacciari es una reflexión de carácter aporético siguiendo la difícil especulación del *Parménides* platónico. El problema de la diferencia ser-ente se replantea desde la aporía de lo Uno y lo múltiple, o desde lo Uno y lo Uno-que-es. En el límite entre lo pensado y lo ‘impensado’ Cacciari plantea el gran tema de las hipótesis del *Parménides* y la interpretación sucesiva neoplatónica. Se debe subrayar que el planteamiento de Cacciari toma como punto de partida el pensamiento negativo. Sus primeras obras revelan un interés por los elementos ‘místicos’ que podemos encontrar en autores como Wittgenstein y Nietzsche. *Dell’Inizio* partirá del criticismo kantiano para, desde este lugar ‘negativo’, recuperar a Platón y el neoplatonismo. Apelando a la crítica kantiana y a la clásica distinción fenómeno-noúmeno Cacciari considera que el análisis de la imaginación en Kant indica un *Abgrund* de la razón que posibilita un reencuentro con Platón y el neoplatonismo.

Lo que veremos en la presente investigación es el intento, creo que de gran alcance, de una determinación de la metafísica, de una reivindicación de la filosofía. Cacciari especula en la línea heideggeriana de una diferencia que no ha sido pensada; pero Cacciari acaba determinando el propio lugar de la ontología desde su intrínseca e inevitable aporía y siguiendo la ladera neoplatónica, no en la línea aristotélico-tomista, como habría hecho Heidegger. El trabajo de Courtine del que nos hemos servido para presentar el marco onto-teo-lógico se centra fundamentalmente en perseguir la raíz aristotélica y tomista del problema indicado por Heidegger; Cacciari partiendo del problema indicado por el autor de *Ser y Tiempo* piensa en una posibilidad de la metafísica: el *Inicio*, lo *Último* o el *Labirinto* como términos ‘límite’ en los que resituar a la ontología y a la teología.

Cacciari dice claramente en su obra que el impulso que origina su particular especulación es el análisis heideggeriano, pero precisamente con la finalidad de revisar el propio paradigma, ‘reactivándolo’ neoplatónicamente y no desde Aristóteles y sus comentaristas. Esta ‘reactivación’ no invalida el planteamiento de Heidegger, pero intenta superarlo desde un pre-categorial trágico.

Esto es lo que le permite un intenso diálogo con la teología. El neoplatonismo cristiano le permite una confrontación con la teología católica ortodoxa, teología que le parece a Cacciari un eslabón más del idealismo enredado en la onto-teo-logía y en el nihilismo. Cacciari intenta resituar a la teología en una conciencia trágica. La herramienta de esta ‘voz de la conciencia’ es la intrínseca aporía del *homoúision* (ilegible sin el neoplatonismo y sin el diagnóstico de Nietzsche del cristianismo) y sus frecuentes apelaciones a la tragedia como lugar fundamental del hombre ante Dios.

La particular propuesta especulativa de Cacciari sólo puede entenderse si percibimos su modo de entender el fenómeno religioso. Para Cacciari, en el fondo, se trata de una ‘forma del alma’ que es necesario pensar. La cristología y el problema de la libertad del Hijo y de su relación con el Padre es abordada como una aporía filosófica, no desde la perspectiva teológica. La cristología no es sólo un lugar teológico, sino un lugar especulativo y filosófico. La ‘fe’ es analizada desde este punto de vista, evitando la *hybris* idealista que la reduciría a pura negatividad onto-teo-lógica. Tragedia y neoplatonismo son los dos pilares fundamentales de una vivificación de la filosofía como de la teología.

Una de las cosas que me gustaría aclarar en la presente introducción es el motivo por el cual he escogido una serie de ‘órbitas’ en torno al autor central del presente trabajo⁵. En el caso de Heidegger me parece obvio. Es el filósofo alemán el que pone en boga el término onto-teo-logía y el que lo utiliza especulativamente y hermenéuticamente a lo largo de su obra. Hemos escogido una serie de textos donde Heidegger se refiere al término de manera clarificadora, textos que nos permiten entender su lectura de la metafísica como un desarrollo onto-teo-lógico y como una culminación del nihilismo. La primera sección de la primera parte del presente trabajo estará, por tanto, dedicada a este fin: subrayar la importancia del paradigma onto-teo-lógico en el pensamiento de Heidegger como paradigma nihilista. La ‘salida’, como veremos, del mencionado modelo metafísico será lo que Heidegger llamará pensar la diferencia (ser-ente), es decir, lo que no ha sido todavía pensado, lo ‘impensado’.

⁵ Es por su calidad de ‘órbitas’ que, en los casos de Heidegger y Levinas, así como en parte de lo que se desarrolla en los apéndices, nos permitimos unas licencias (por ejemplo, citar de acuerdo con traducciones publicadas) que no nos permitimos en el caso de Cacciari, núcleo central y novedad específica del trabajo. En relación con lo dicho, advierto de antemano que todas las traducciones de los textos de las obras de Cacciari son más sobre el italiano original del autor.

La parte del presente trabajo dedicada a E. Levinas (segunda sección de la primera parte) tendría como misión presentar una alternativa a lo que Heidegger propone respecto a un pensamiento sobre Dios, alternativa distinta a la que Cacciari significa y, a la vez, conocida por éste. Si en Heidegger la tarea fundamental es pensar la diferencia (ser-ente), y desde este pensamiento acercarnos a un fundamento ‘impensado’, en Levinas se tratará de pensar a Dios no en términos ontológicos, sino éticos. El desarrollo que presentamos del pensamiento de Levinas es el que tiene que ver con la posibilidad de presentar un pensamiento sobre Dios en unos términos ‘exteriores’ al marco onto-teo-lógico en el que lo sitúa Heidegger. El planteamiento de Levinas, como hemos dicho hace un momento, no es ajeno a la especulación de Cacciari: su primera gran obra está precedida por *Icone della legge*, obra en la que intentará plantear una aporía entre la obra de Franz Rosenzweig y Heidegger. Más tarde, Cacciari, planteará otra aporía entre el autor de *La Estrella de la Redención* y Schelling. Es conocido que el autor que de una manera más decisiva influenció en Levinas fue Rosenzweig, por lo menos así lo indica el propio Levinas en *Totalidad e infinito*.⁶ Cacciari abandonará radicalmente cualquier alusión al autor de *La Estrella* a partir de *Dell’Inizio*. ¿La razón? Cacciari no puede seguir su andadura especulativa más que en la línea neoplatónica; ya lo veremos en el capítulo dedicado a la aporía Schelling-Rosenzweig que presentamos en el inicio de la aventura especulativa de Cacciari de este trabajo (segunda parte).

La otra ‘órbita’, añadida como apéndice (fuga) I a la segunda parte, sería el marco teológico-cristiano de Zizioulas. En este caso se trata de presentar una teología u ontología de la hipóstasis crítica con el planteamiento ‘totalizante’ de la ontología griega y con el mismo planteamiento heideggeriano. A este apéndice se sumarán dos más, ya después de la conclusión general. Las secciones y subsecciones mayores del trabajo son, pues, fundamentalmente las siguientes:

Una primera parte sobre el marco y los precedentes de la cuestión onto-teo-lógica, dividida en dos secciones: 1. El paradigma onto-teo-lógico en el pensamiento de Heidegger; 2. La ‘crítica’ al planteamiento heideggeriano en la obra de E. Levinas.

⁶ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 54.

Una segunda parte, la principal del trabajo, sobre la revisión del paradigma onto-teológico en M. Cacciari desde el neoplatonismo. En las conclusiones de esta parte se reúnen las principales ideas que la tesis ha elaborado en torno al autor central objeto (novedoso, sobre todo en España) de la reflexión de estas páginas.

Tres apéndices o “fugas”, en el sentido de vías laterales de aproximación-elusión: el primero dentro de la segunda parte dedicada a Cacciari, conteniendo la respuesta desde la teología de I. D. Zizioulas a la especulación onto-teológica; el segundo y el tercero, después de las sintéticas conclusiones generales, tocando un par de asuntos adicionales que me han parecido importantes para una mejor comprensión del tema. Por un lado las polémicas teológicas en torno a la obra de Cacciari que suscitó *Dell’Inizio* en Italia y, por otro, un apéndice sobre el libro de Gilson *L’être et l’essence* como un representante del tomismo que propondría una lectura de la diferencia del ser y el ente que reivindicaría el ente supremo como *Actus essendi*.

I

**Marco (precedentes) de la cuestión onto-teo-lógica:
Heidegger y Levinas**

1. La cuestión de la onto-teo-logía en el pensamiento de Heidegger.

Expuesto de manera sumaria el problema de la onto-teo-logía en Heidegger vendría a ser lo que a continuación se resume a partir de una alusión explícita al tema que desarrolla Trotignon⁷ en su pequeño libro sobre Heidegger:

A la fenomenología trascendental de Husserl Heidegger opone una hermenéutica que sería a la vez una fenomenología descriptiva de la facticidad y un volver a la facticidad en su sentido ontológico que anuncia el ser en el mundo y lo designa como el lugar del desarrollo de la cuestión ontológica. Describir la existencia factual exige una renuncia a los conceptos metafísicos y teológicos de la vida. La detección del paradigma onto-teológico como resultado de un análisis de la historia del ser es, en gran medida, la causa de esta renuncia, renuncia de la que se deduce una antropología de la finitud. El tema fundamental desde esta constatación de lo que la metafísica y la teología son desde los albores del pensamiento es la ‘diferencia’ entre ser del ente y ente.

La diferencia ontológica no es la comparación de dos cosas por el entendimiento, comparación que recíprocamente puede ser pensada claramente en el enunciado directo ($A \neq B$; $B \neq A$), sino que es una diferencia que se manifiesta en el seno de la identidad y que no puede desarrollarse más que en dos proposiciones desiguales: el ser es el ente, el ente es el ser. Esto que la lengua expresa aquí como dos proposiciones del mismo sesgo constituye de hecho un círculo infinito: la identidad de todas las diferencias ópticas (de los entes) remite a ella misma en el seno de cada ente como diferencia del ente y el ser que este ente es. El ser aparece así como unidad negativa de todos los entes en el seno de la adecuación de cada ente consigo mismo. Esta diferencia ontológica funda el rebasamiento que es la esencia de la metafísica (meta=trans=más allá): en este sentido la historia de la metafísica es la historia del pensamiento de la diferencia en una tradición salida de los griegos y que se llama filosofía.

Pero la metafísica, abandonando el pensamiento de la diferencia para transformarse en una reflexión sobre el tema de la diferencia, concebirá la diferencia óptica como simple

⁷ Heidegger. Paris. Vrin: 1965, pp. 31-33.

diversidad de fenómenos para la subjetividad y la identidad del ente consigo mismo como identidad y permanencia de la esencia de fenómenos para el pensamiento. La cuestión ontológica se degrada entonces en argumento ontológico: se hace necesario explicar cómo la identidad pensada de un ente consigo mismo es diferente de la identidad percibida debida al mismo ente, y como entre tanto ella se manifiesta en el seno de cada ente como una adecuación del ente a sí mismo que constituye la existencia. La diferencia de la esencia y de la existencia en la tradición metafísica es la expresión de esta perversión de la diferencia ontológica, y ella arrastra con ella la búsqueda de un ente que sería existente en virtud de su esencia, que asumiría en sí la identidad en el seno de la diferencia para impedir que la diferencia que se manifiesta en el seno de la identidad del ente, que es a la vez percibido y pensado, no sea una oposición irreductible. Así nace la representación de Dios en la metafísica: ella identifica un ente privilegiado al ser y opone todos los otros entes al ser; opone creador y criatura, porque la metafísica ante todo ha pensado como oposición la dualidad ser-aparecer, en lugar de conservar su tensión inmediata. La historia de los sistemas metafísicos puede ser considerada como las pruebas de la existencia de Dios, y como la historia de los fracasos de la onto-teo-logía. La reflexión no podrá jamás restablecer la unidad del ser y el ente, ya que, por principio y definición, esta unidad es para ella la síntesis de lo posible y de lo real que no puede ser efectuada si no se da un ente en quien el círculo de lo infinito de lo posible y de lo real constituye una unidad, y es precisamente este ente (Dios) el que debe ser demostrado. Dicho de otra manera, la metafísica debe justificar lo que ella presupone y presuponer lo que la justifica. Esta posición incómoda resulta de la transformación que ella ha efectuado en el seno de la trascendencia de la existencia: en lugar de concebirla como movimiento de rebasamiento 'horizontal' de la existencia hacia sus posibles, ella pone la existencia como oposición vertical del ente supremo y de los otros entes por una mirada teórica, contemplativa, que objetiva como relación de la esencia y la existencia aquello que está subjetivamente probado como esencia íntima del ser por un ser del cual el ser está en cuestión en la totalidad del curso de la existencia. La metafísica se da ante todo implícitamente una respuesta a la cuestión que recorre nuestra existencia y se esfuerza en enunciar las cuestiones que podrían dar un sentido a su propia respuesta. Así las cosas la metafísica sólo puede escoger entre el dogmatismo y el escepticismo, entre la teología y el nihilismo. Su historia es la de una lenta aparición del nihilismo a través de la alienación teológica. El cumplimiento de este nihilismo escondido hará posible una antropología existencial en el caso de Heidegger.

1.1. El paradigma onto-teo-lógico en *La constitución ontoteológica de la metafísica*⁸.

El texto empieza refiriéndose a un pretendido diálogo con Hegel. En concreto se plantea qué es para Hegel el asunto del pensar. La respuesta de Heidegger se concreta del siguiente modo: «Para Hegel, el asunto del pensar es el pensar en cuanto tal»⁹. Esto, en último término, solo puede entenderse desde Kant: «A partir de la esencia de lo trascendental»¹⁰. Para Hegel, en último término, se trata de la idea absoluta. El asunto del pensar es, por tanto, la idea absoluta, o lo que es lo mismo: «Ese nombre que está por encima de todo el asunto del pensar occidental: el nombre ser»¹¹.

Heidegger quiere dejar clara una manera determinada de entender el ser y su verdad en el idealismo hegeliano: la reflexión absoluta. Este tema, como veremos, tiene su importancia no sólo para el presente texto que tratamos de comentar, sino en general para la presente investigación, ¿en qué sentido?: el ser como Idea absoluta es una manera de pensar el ser dentro de la metafísica como nihilismo. Veremos que Nietzsche, para Heidegger, está también en las coordenadas de ese nihilismo. Para Heidegger ‘voluntad de poder’ y ‘eterno retorno’ constituyen respectivamente la ontología y la teología de Nietzsche, o lo que es lo mismo, constituyen la metafísica de Nietzsche. En este trabajo tendremos en cuenta no sólo qué significa el pensamiento de Nietzsche para Heidegger en relación con el tema de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, sino también qué significa para Cacciari el pensamiento de Nietzsche o cómo entiende Cacciari la esencia del nihilismo, en contraste con lo que piensa Heidegger.

Sigamos con el texto de Heidegger: «Hegel piensa al mismo tiempo el asunto de su pensar, conforme a éste, dentro de un diálogo con la historia ya transcurrida del pensar»¹².

⁸ En el prologo a *Identidad y Diferencia* Heidegger aclara que se trata de una conferencia pronunciada el 24 de febrero de 1957 en Todtnauberg y que reproduce la reflexión parcialmente revisada que sirve de conclusión a un Trabajo de seminario del semestre de invierno de 1956-57 sobre la *Ciencia de la Lógica de Hegel*.

⁹ Martin HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988. p. 99.

¹⁰ *Ibíd.*, 101.

¹¹ *Ibíd.*, 101.

¹² *Ibíd.*, 101-103.

Con esto Heidegger nos quiere acabar diciendo lo siguiente:

Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en cuanto pensar que se piensa a sí mismo, que sólo llega a sí mismo por medio del proceso de su desarrollo especulativo, y que, por lo tanto, va recorriendo distintos grados de formas desigualmente desarrolladas desde siempre, y en consecuencia necesariamente no desarrolladas con anterioridad.¹³

Con todo esto lo que Heidegger pretende es mostrar, por un lado, una disparidad respecto de la manera de pensar de Hegel y, por otro, expresar lo que él mismo pretende decir sobre la esencia de la verdad. Esta disparidad que debe aclararse ha sido necesaria por lo que Heidegger llama «la resolución del ser»¹⁴. Más adelante aclarará Heidegger que quiere decir con esta expresión. Vayamos ahora a la disparidad respecto a Hegel: «Para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar –usando un nombre provisional– es la diferencia *en cuanto diferencia*»¹⁵. La segunda disparidad tiene que ver con Spinoza, pero de manera más decisiva con Kant. Para Hegel en Spinoza «el ser, en tanto que substancia y sustancialidad, aún no se ha desarrollado como sujeto en su absoluta subjetividad»¹⁶. Es en el pensamiento kantiano de la síntesis originaria de la apercepción donde Hegel encuentra uno de los principios más profundos para el desarrollo especulativo.

Para Heidegger esta manera de dialogar con la tradición es válida «en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior»¹⁷, pero en último término «no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial»¹⁸. A partir de aquí la tercera disparidad puede entenderse de manera relativamente fácil. Si de lo que se trata es de una fuerza que encontramos en lo impensado de la tradición, el carácter de este diálogo con la tradición ya no es como en Hegel una superación, sino un «paso atrás»¹⁹. Heidegger aclara lo que significa este paso atrás del siguiente modo: «El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad»²⁰. Se

¹³ *Ibíd.*, 105.

¹⁴ *Ibíd.*, 107.

¹⁵ *Ibíd.*, 109.

¹⁶ *Ibíd.*, 109.

¹⁷ *Ibíd.*, 111.

¹⁸ *Ibíd.*, 111.

¹⁹ *Ibíd.*, 111.

²⁰ *Ibíd.*, 113.

trata de lo «no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar»²¹. Heidegger se refiere a la diferencia entre el ser y lo ente. «El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia»²². Heidegger aclara que «el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica»²³ y que debe darse teniendo en cuenta «a lo ente en cuanto tal en su conjunto tal y como *es* ahora»²⁴. Este ahora del ente se caracteriza con palabras como «funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información», en definitiva, la *técnica*: «Lo que *es* ahora, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna»²⁵.

Por tanto, el paso atrás del que nos está hablando Heidegger va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica y también, si se trata de verlo en la actualidad, de la tecnología a la «esencia de la técnica moderna, que todavía está por pensar»²⁶.

Heidegger, valiéndose otra vez de la metafísica de Hegel, nos lleva a unas precisas consideraciones sobre lo que significan los términos teología y ontología. Nos adentramos ahora en el núcleo del problema de esta conferencia. Heidegger siguiendo las reflexiones sobre la dialéctica del ser en la *Ciencia de la lógica* de Hegel dice:

El ser es en todas partes comienzo y final del movimiento, y antes que esto, movimiento mismo. El ser se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma. De este modo, el asunto del pensar es, para Hegel, el pensar que piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí. [...] *El resultado es el comienzo*. En realidad, hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él²⁷.

Heidegger añade enseguida que Hegel consuma lo dicho diciendo lo siguiente: ‘y sería Dios el que tendría el más indiscutible derecho a que se comenzase por él’. Esto es la

²¹ *Ibíd.*, 113.

²² *Ibíd.*, 113-115.

²³ *Ibíd.*, 115.

²⁴ *Ibíd.*, 115.

²⁵ *Ibíd.*, 115.

²⁶ *Ibíd.*, 117.

²⁷ *Ibíd.*, 119.

‘teología’. Se aclara luego que en el sentido del «decir mítico-poético sobre los dioses, fuera de cualquier relación con alguna doctrina de fe o de una iglesia»²⁸.

Heidegger aclara que el término ontología surge para designar la ciencia del ser en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, pero ya en Grecia la metafísica occidental era ontología y teología. La metafísica es «la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto»²⁹ y «la totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo»³⁰. Todo esto quiere decir para Heidegger que la metafísica es onto-teo-logía. Ya tenemos aquí la primera afirmación radical que tiene que ver con el título de la conferencia y con su tema y afirmación fundamental. Heidegger añade de manera algo ‘pesimista’ lo siguiente:

El carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica. Con todo, esta esencia de la metafísica continúa siendo para el pensar lo más digno de ser pensado, siempre que el diálogo con la tradición que le ha sido destinada no se interrumpa arbitraria y con ello inoportunamente³¹.

Una de los asuntos fundamentales del texto de Heidegger respecto del tema de esta investigación es el siguiente: después de precisar que la metafísica no es teología sólo porque es ontología, sino además por la razón que Dios entra en la filosofía, Heidegger aclara que «la pregunta acerca del carácter onto-teo-lógico de la metafísica, se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal?»³².

El discurso de Heidegger intenta responder a la pregunta antes formulada: ¿cómo entra el Dios en la filosofía? Según Heidegger de lo que ahora se trata es de iluminar el lugar en el que entra el Dios, iluminar por tanto la propia filosofía. Por ello la pregunta subsiguiente debe ser:

²⁸ *Ibíd.*, 119.

²⁹ *Ibíd.*, 121.

³⁰ *Ibíd.*, 121.

³¹ *Ibíd.*, 121.

³² *Ibíd.*, 123.

«¿De dónde procede la constitución de la esencia onto-teológica de la metafísica?»³³, y esto significa «consumar el paso atrás»³⁴. Heidegger aclara antes que no se trata de recorrer la filosofía únicamente de modo histórico, ya que de ese modo siempre nos encontraremos con que el Dios ha entrado en ella. Tenemos que pensar, por tanto, la misma esencia de la filosofía, y esto implica la pregunta: «¿Cómo entra el Dios, y de acuerdo con él, la teología, y junto con ella, la característica fundamental onto-teo-lógica, dentro de la metafísica?»³⁵. A partir de esta pregunta nos adentramos en el problema propiamente dicho. Heidegger empieza a contestar con la mirada puesta en Hegel, éste «fiel a la tradición, encuentra el asunto del pensar en lo ente en cuanto tal y en su conjunto, en el movimiento del ser desde su vacuidad hacia su plenitud desarrollada»³⁶. Heidegger añade después de subrayar este aspecto la siguiente pregunta «¿cómo se le puede ocurrir al *ser* presentarse en tanto que *pensamiento*?»³⁷. Para responder a esta pregunta Heidegger recurre al término desencubrimiento:

El ser se manifiesta en tanto que pensamiento, lo que quiere decir que el ser de lo ente se descubre como ese fundamento que yendo hasta el fondo de sí, se fundamenta a sí mismo. El fundamento, la ratio, son, según su procedencia esencial, el «λόγος», en el sentido del dejar (sub)-yacer unificador: el Έν Πάντα³⁸.

El tema es el siguiente: el ser reclama al pensar en su calidad de fundamentado. El término desencubrimiento viene a ser una manera de definir la metafísica como «fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones»³⁹. El término desencubrimiento, en el fondo, es una manera de subrayar como el idealismo especulativo define la metafísica: lo que está encubierto se descubre a través del pensar que fundamenta, el ser descubierto, pero en lo que podemos llamar un desencubrimiento que a su vez es un encubrimiento: la cadena onto-teológica.

³³ *Ibíd.*, 123.

³⁴ *Ibíd.*, 123.

³⁵ *Ibíd.*, 123.

³⁶ *Ibíd.*, 125.

³⁷ *Ibíd.*, 125.

³⁸ *Ibíd.*, 127.

³⁹ *Ibíd.*, 127

Heidegger aclara que la palabra lógica la entendemos al modo de Hegel, es decir, «como el nombre para ese pensar que profundiza siempre en lo ente como tal y lo fundamenta dentro del todo a partir del ser en cuanto fundamento»⁴⁰. A partir de aquí podemos decir cómo entra Dios en la filosofía. La respuesta es que Dios entra como *causa sui*:

El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. (...) Pero este se manifiesta de múltiples maneras en tanto que fundamento: como logos, como hipokeimenon, como substancia y como sujeto⁴¹.

La esencia de la metafísica no queda explicada con lo dicho, porque su esencia no es sólo teo-lógica, sino también onto-lógica. Todavía queda impensada «qué unidad es la que reúne en un mismo lugar la ontológica y la teológica, impensada la diferencia de esta unidad, impensada la diferencia de eso diferente que ella une»⁴².

«Ser significa siempre y en todas partes, el ser de lo ente»⁴³. Con esta frase se inicia el discurso sobre la diferencia entre el ser de lo ente y lo ente del ser. Si la diferencia es un añadido de nuestro entendimiento, un producto de nuestro entendimiento, esta diferencia entre el ser y ente «pasa por encima de su cabeza a la vez que nace en ella»⁴⁴. De lo que se trata ahora es de una situación frente a frente de la diferencia y de llevar a cabo «el paso atrás»⁴⁵. El siguiente pasaje muestra claramente el paso atrás al que nos estamos refiriendo:

Sin dejar de contemplar la diferencia, pero permitiendo que entre ya mediante el paso atrás dentro de lo que está por pensar, podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. ‘Es’ tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente. Pero no es que el ser abandone su lugar para ir a lo ente como si lo ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado primero por este último. El ser pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí

⁴⁰ *Ibíd.*, 129

⁴¹ *Ibíd.*, 131.

⁴² *Ibíd.*, 133.

⁴³ *Ibíd.*, 133.

⁴⁴ *Ibíd.*, 137.

⁴⁵ *Ibíd.*, 137.

mismo gracias a esa sobrevenida. 'Llegada' quiere decir encubrirse dentro de desencubrimiento, o lo que es o mismo, durar encubierto, ser lo ente.

El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento.

El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y a la reunión de la sobrevenida y la llegada.

Al intentar pensar la diferencia como tal, no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hasta el origen de su esencia, y en el camino pensamos la resolución entre la sobrevenida y la llegada. Se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del ser pensado desde la diferencia⁴⁶.

La esencia de la metafísica es onto-teo-lógica, esto es, se trata de pensar el ser desde la diferencia y así encontrar la esencia de la verdad o, dicho de otro modo, la esencia de la metafísica, la cual es el pensar sobre el ser como el ser de lo ente. Pensar el ser desde la diferencia es pensarlo desde la resolución, esta no es una resolución propiamente humana, sino el propio fracaso de la metafísica, fracaso que por otra parte parece inscrito en la misma metafísica como algo a lo que estaba destinada.

Toda la terminología heideggeriana para referirse a la diferencia entre el ser y lo ente es una manera de indicar este error o fracaso del que la metafísica no pudo sustraerse, porque es ya 'resolución' incontestable de la misma metafísica. Heidegger quiere pensar el ser situándose en una perspectiva inusual y ya alejada de la misma historia de la filosofía que ha pensado el ser. Es como si Heidegger lo pudiera pensar desde un punto más alejado que el resto de la historia del pensar, fuera de la historia del pensar, y por ello se refiere a lo impensado. Los términos desencubrir y encubrir son la manera de referirse a la diferencia entre el ser y el ente. Cuando pensamos el ser desde la diferencia, es decir, como ser de lo ente, el ser es fundamento de lo ente que se encadena a este, al ente, sobreviene al ente y llega al ente: he aquí la resolución. Decía que los términos

⁴⁶ *Ibíd.*, 139-141.

desencubrir y encubrir son la manera de referirse a la diferencia entre el ser y el ente, pero no como si el ser fuera el desencubrir y el ente lo encubierto, sino más bien como si ser y ente pudieran intercambiarse los papeles: he aquí la resolución. Heidegger tiene muy claro que esta manera de pensar el ser no aclara del todo las cosas «porque la esencia del ser es el propio juego»⁴⁷. En el fondo para Heidegger ‘el paso atrás’ es una manera de pensar la esencia de la metafísica sin que por ello quede del todo clara su esencia, se trata de plantear un problema, de ‘iluminar’ un problema, no de solucionarlo, este es propiamente el destino de la metafísica, del pensar:

Sólo podemos llegar a la proximidad de lo destinado por medio de una súbita chispa de recuerdo que surge en un instante. Esto también vale para la experiencia que tenemos de la marca que lleva en cada ocasión la diferencia de ser y ente, a la que corresponde en cada caso una interpretación de lo ente como tal. Lo dicho también vale de modo particular para nuestro intento de salir del olvido de la diferencia como tal por medio del paso atrás, y de pensar en ésta como en la resolución entre la sobrevenida desencubridora y la llegada que se encubre a sí misma. Ciertamente, a un oído más atento se le revela que en nuestro discurso acerca de la resolución, ya dejamos que aquello que ha sido tomase la palabra, en la medida en que pensamos en un desencubrir y un encubrir, esto es, en una sobrevenida (trascendencia) y una llegada (presencia). Tal vez mediante esta explicación de que la diferencia de ser y ente se encuentra en la resolución en calidad de preámbulo de su esencia, salga a la luz algo permanente que atraviesa el destino del ser desde el principio hasta su consumación. Pero con todo, sigue siendo difícil decir cómo debe ser pensada esa permanencia, puesto que, ni es algo general que valga para cada caso, ni una ley que garantice la necesidad de un proceso en sentido dialéctico⁴⁸.

Hay algo que para Heidegger está claro y que no parece admitir dudas: la resolución, el destino del ser que está pensado desde la diferencia, la constitución onto-teo-lógica de la metafísica y la cadena que ata (destina) el ser a lo ente y lo ente al ser:

Cuando el ser, en tanto que el ser de lo ente, se manifiesta como la diferencia, como la resolución, perduran la separación y correlación mutuas del fundar y el fundamentar, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo. El uno pasa al otro, el uno entra dentro del otro. La sobrevenida y la llegada aparecen alternantemente la una dentro de la otra como en un mutuo reflejo. Hablando desde el punto de vista de la diferencia, esto significa que la resolución

⁴⁷ *Ibíd.*, 143.

⁴⁸ *Ibíd.*, 145.

es una rotación, ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro. El propio fundar aparece en el claro de la resolución como algo que *es*, y que por lo tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación por un ente, es decir, la causación, a saber, por medio de la causa suprema⁴⁹.

De lo que se trata en el fondo es de mostrar, por así decirlo, una definición clásica de metafísica que no ha pensado la diferencia en cuanto tal, y sólo «desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia»⁵⁰ ha pensado el ser. Pensar la diferencia en cuanto tal es lo que Heidegger llama el paso atrás, ir hasta el momento mismo de la resolución, aunque decir momento para Heidegger no es del todo correcto. La resolución no es un momento, sino un destino del ser, un destino de la metafísica como algo que la constituye ontológicamente y teológicamente (onto-teo-lógicamente). La diferencia en cuanto tal se encuentra ya en los dos términos: ontología y teología que, en su unidad diferenciada, constituyen la metafísica. Ya desde los inicios del pensamiento occidental nos encontramos con esta constitución: «Lo diferente se manifiesta en tanto que ser de lo ente en lo general (ontología), y en tanto que ser de lo ente en lo supremo (teología)»⁵¹.

De lo que ahora se trata es de ‘el paso atrás’, paso que incluye la pregunta ‘¿cómo entra el dios en la filosofía?’. Para Heidegger la pregunta es clave porque el modo de responderla nos dirá algo sobre cómo debe ser pensado Dios desde la unidad impensada de ontología y teología, o dicho de otro modo, desde la diferencia en cuanto tal, y no desde la diferencia ‘clásica’, es decir, desde el lenguaje ‘nihilista’ de Nietzsche. La mirada a la constitución ontoteológica de la metafísica nos permite contestar a la pregunta a la que antes hacíamos mención y no sólo eso, nos permite también decir algo sobre una posible senda de pensamiento para el futuro:

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el Dios que conviene a Dios

⁴⁹ *Ibíd.*, 149

⁵⁰ *Ibíd.*, 151.

⁵¹ *Ibíd.*, 151.

en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.

En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teológica querría admitir⁵².

Parece claro que Heidegger quiere mostrar un camino para el pensar ‘novedoso’: un Dios más libre que aquel que tiene que ver con la mirada onto-teo-lógica. Descubrir la esencia de la metafísica como algo constituido onto-teo-lógicamente nos permite vislumbrar la posibilidad del «paso atrás» y de un nuevo camino para el pensar, un «pensar sin Dios (...) más próximo al Dios divino»⁵³. Esto en palabras de Heidegger es el pensamiento «que vuelve desde la metafísica a la esencia de la metafísica, que vuelve desde el olvido de la diferencia como tal destino de ese encubrimiento de la resolución que se sustrae a sí mismo»⁵⁴.

El texto de Heidegger concluye haciendo referencias a las dificultades con las que puede topar este paso del pensar, en primer lugar con la dificultad «del dominio de la metafísica, bajo la forma de la técnica»⁵⁵, en segundo lugar con un uso del paso atrás por la metafísica que aún perdura «a modo de producto de un pensar representativo»⁵⁶, quedando no consumado y no andado el propio paso atrás. Pero la dificultad mayor se encuentra en el propio lenguaje, en la palabra ‘es’, la cual «contiene ya (...) todo el destino del ser»⁵⁷.

1.2. La onto-teo-logía y la interpretación de Nietzsche.

Como se ha indicado en el capítulo precedente la postura que toma Heidegger respecto a la importante figura de Nietzsche para el desarrollo del pensamiento occidental es fundamental, tan fundamental como lo es para el mismo Cacciari. Parece como si de algún modo lo que un pensador ha de decir debiera pasar por el ‘tribunal de Nietzsche’, así es

⁵² *Ibíd.*, 153.

⁵³ *Ibíd.*, 153.

⁵⁴ *Ibíd.*, 153-155.

⁵⁵ *Ibíd.*, 155.

⁵⁶ *Ibíd.*, 155.

⁵⁷ *Ibíd.*, 155-157.

para Heidegger respecto al tema que estamos intentando dilucidar, así es también para Cacciari, aunque desde diferentes perspectivas. Vayamos ahora al tratamiento de Heidegger respecto al nihilismo y su relación con la metafísica en la obra sobre Nietzsche que el autor de *Ser y tiempo* escribió y publicó en el año 1961 bajo el título *Nietzsche*⁵⁸.

Nietzsche no piensa «el ser en cuanto tal»⁵⁹, «se contenta con la caracterización del ser como un ente distinguido que posee el carácter de un hecho»⁶⁰. Para Nietzsche el «ser es un valor»⁶¹. Heidegger trata de pensar la metafísica de Nietzsche preguntándose si esta supera el nihilismo. El tema fundamental para Heidegger de lo que él entiende por el concepto *metafísico* del nihilismo es el pensamiento del «*nihil*», la nada: «En lo que nombra el nombre nihilismo la nada ejerce su esencia, en el sentido que del ente en cuanto tal, en el fondo, no ‘hay’ nada»⁶².

Esto quiere decir, según Heidegger, que el «nombre nihilismo nombra, a su manera, el ser del ente»⁶³. En definitiva, la experiencia fundamental de Nietzsche respecto de su propia metafísica parece ser la superación del nihilismo: «el ente es el ente en cuanto voluntad de poder en el modo del eterno retorno de lo mismo»⁶⁴. Heidegger lo aclara todavía más: «Nietzsche reconoce al ente en cuanto tal»⁶⁵, pero «el ser no es reconocido como ser»⁶⁶. Para Heidegger esto significa «meditar sobre la proveniencia del presenciar y la consistencia, y de este modo mantener abierto el pensar a la posibilidad de que «*ser*’, en el camino hacia el ‘en cuanto ser’, podría abandonar su propia esencia a favor de una determinación más inicial»⁶⁷. Que para Nietzsche el ser no es reconocido como ser significa para Heidegger, por tanto, una determinada definición de nihilismo: «la esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada»⁶⁸, y esta va a ser una de

⁵⁸ Utilizaremos la traducción de la obra en la edición castellana: M. HEIDEGGER. *Nietzsche* (2 tomos). Barcelona: Editorial Destino, 2000. Nos interesa sobre todo el capítulo titulado *La determinación del nihilismo según la historia del ser*, que se encuentra en el segundo tomo, pp. 271-323.

⁵⁹ *Ibíd.*, 273.

⁶⁰ *Ibíd.*, 273.

⁶¹ *Ibíd.*, 273.

⁶² *Ibíd.*, 274.

⁶³ *Ibíd.*, 274.

⁶⁴ *Ibíd.*, 274.

⁶⁵ *Ibíd.*, 274.

⁶⁶ *Ibíd.*, 275.

⁶⁷ *Ibíd.*, 275. Cursiva de Heidegger. La expresión ‘una determinación más inicial’ me parece importante no sólo para el presente análisis, en la obra de Cacciari hay una constante apelación a esta determinación más inicial como esencia de un auténtico filosofar y de la posibilidad de la teología misma

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 276.

las tesis fundamentales que Heidegger va a defender y desarrollar a lo largo del presente análisis, tesis que debería ayudarnos a comprender la esencia de la metafísica como onto-teo-logía. Si antes hemos dicho que para Nietzsche su propia metafísica es una superación del nihilismo, ahora va a quedar claro que esto no es así:

La metafísica de Nietzsche no es, por lo tanto, una superación del nihilismo. Es el último enredarse en el nihilismo. (...) Mediante el pensar en términos de valor a partir de la voluntad de poder, si bien se atiene a reconocer al ente en cuanto tal, al mismo tiempo, con la soga de la interpretación del ser como valor se ata a la imposibilidad de siquiera recibir al ser en cuanto ser en la mirada cuestionante. Sólo mediante este enredarse consigo mismo el nihilismo llega a terminar totalmente lo que él mismo es. Este nihilismo así terminado, perfecto, es el acabamiento del nihilismo propio⁶⁹.

En definitiva, no se experimenta la esencia del nihilismo en la metafísica de Nietzsche y esto es así porque «la metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio»⁷⁰.

Nietzsche está enredado en la misma historia de la metafísica, aunque menos que la metafísica de Platón, así lo plantea el mismo Heidegger. De aquí Heidegger pasa a plantearse algo para él fundamental: la meditación sobre la metafísica de Nietzsche resulta necesariamente insuficiente, hay que preguntarse, de manera consecuente, por la esencia de la metafísica, por el ente: ¿Qué es el ente?, tal como preguntó Aristóteles. Heidegger plantea ahora el tema de la diferencia ontológica, tema ya planteado en el capítulo anterior: «en la pregunta: ‘¿qué es el ente en cuanto tal?’ se piensa en el ser, más precisamente, en el ser del ente, es decir, en aquello que el ente es»⁷¹. El ser del ente es su esencia, es la pregunta por este ser, por su esencia, por el qué común del ente. Heidegger concluye subrayando que «en la pregunta: ¿qué es el ente? se piensa a éste, al mismo tiempo, respecto de la *essentia* y de la *existentia*»⁷², afirmación fundamental como veremos en el desarrollo del capítulo:

¿Piensa la metafísica el ser mismo? No, jamás. Piensa el ente respecto del ser. El ser es lo que responde en primer y en último lugar a la pregunta en la que lo interrogado es siempre el ente. Por eso el ser mismo permanece impensado en la metafísica, y no de manera incidental sino en

⁶⁹ Ib. p. 277.

⁷⁰ Ib. p. 276.

⁷¹ Ib. p. 280.

⁷² Ib. p. 281.

correspondencia con su propio preguntar. Este preguntar y el responder, en la medida en que piensan el ente en cuanto tal, piensan necesariamente desde el ser, pero no piensan en él, y no lo hacen porque, de acuerdo con el sentido interrogativo más propio de la metafísica, el ser es pensado como el ente en su ser. En la medida en que la metafísica piensa el ente desde el ser, no piensa: ser *en cuanto* ser.

Pensar desde el ser no quiere decir aún: volviendo al ser, conmemorarlo [*an-denken*] en su verdad. En el pensamiento que, en cuanto metafísico, pasa por ser el pensamiento sin más, el ser permanece impensado. Que por consiguiente en la metafísica en cuanto tal el ser mismo permanezca impensado es un permanecer-impensado de un tipo propio, señalado y único.

Ya la pregunta de la metafísica no llega al ser mismo. ¿Cómo podríamos esperar que pensara el ser mismo? ¿Pero podemos decir que la pregunta de la metafísica no va suficientemente lejos y no va suficientemente más allá del ente? Lo dejamos abierto, ya por el hecho de que aún no está de ninguna manera decidido si la metafísica no determina, sin embargo, al ser mismo. En efecto, no debemos olvidar esa caracterización del ser que se piensa en la metafísica desde su comienzo y a través de su historia bajo el nombre más tardío de «*a priori*». El nombre dice que el ser es anterior al ente. Pero de esta forma, el ser se piensa precisamente desde el ente y en dirección a él, y sólo pensado así puede la metafísica interpretar el *a priori* como lo anterior en cuanto a la cosa o como lo pre-ordenado en el orden del conocimiento y de las condiciones del objeto.

Mientras se piense el ser del ente como lo *a priori*, esta determinación misma impedirá pensar el ser en cuanto ser para, por medio de eso último, experimentar entonces quizá en qué medida el ser en cuanto ser entra en esta relación apriorística respecto del ente; o sea: si esta relación sólo es algo que le sobreviene y se añade al ser, o si el ser mismo es esa relación, y qué quiere decir entonces ser y qué relación. Que toda metafísica, incluso la inversión del platonismo, piensa el ser del ente como lo *a priori*, testimonia sólo que la metafísica en cuanto tal deja impensado el ser.

Ciertamente, la metafísica reconoce: no hay ente sin ser. Pero apenas lo ha dicho, traslada de nuevo el ser a un ente, ya sea el ente sumo en el sentido de la causa suprema, ya sea al ente eminente en el sentido del sujeto de la subjetividad en cuanto condición de posibilidad de toda objetividad, ya sea, como consecuencia de la copertenencia de ambas fundamentaciones del ser del ente, a la determinación del ente sumo como lo absoluto en el sentido de la subjetividad incondicionada.

Esta fundamentación del ser, que apenas si ha llegado a conmemorarse, en lo más ente del ente parte, en conformidad con la pregunta metafísica, del ente en cuanto tal. Experimenta que el ente es. Que ser esencia [*west*] la roza, como al pasar. Pero la experiencia adopta, de modo inadvertido, el curso del preguntar metafísico de la pregunta que, en su posterior formulación por parte de Leibniz, dice así: ¿Por qué es en general el ente y no más bien nada?

Esta pregunta en dirección de la causa suprema y del fundamento sumo y existente del ente. Es la pregunta por el *theîon* que surge ya en el comienzo de la metafísica con Platón y Aristóteles. Puesto que al pensar el ente en cuanto tal queda concernida por el ser, pero lo piensa en dirección a y desde el ente, la metafísica en cuanto tal tiene que decir (*légein*) el *theîon* en el sentido del fundamento que es grado sumo. La metafísica es, en sí, teología. Lo es en la medida en que dice el ente en cuanto ente, el *ón e ón*. La ontología es, al mismo tiempo y necesariamente, teología. Para reconocer el rasgo onto-teológico fundamental de la metafísica es preciso no orientarse por el mero concepto escolar de metafísica de la escuela leibnizio-wolffiana, pues, éste no es más que una forma doctrinal derivada de la esencia de la metafísica pensada metafísicamente.

(...)

También la metafísica de Nietzsche, *en cuanto ontología*, y aunque parezca alejada de la metafísica escolar, es *al mismo tiempo* teología. La ontología del ente en cuanto tal piensa la *essentia* como voluntad de poder. Esta ontología piensa la *existentia* del ente en cuanto tal en su totalidad teológicamente como eterno retorno de lo mismo. Esta teología es, sin embargo, una teología negativa de un tipo particular. Su negatividad se muestra en la frase: Dios ha muerto. Ésta no es la frase del ateísmo, sino la frase de la onto-teo-logía de aquella metafísica en la que llega a su acabamiento el nihilismo propio.

Pero si la metafísica en cuanto tal no piensa el ser mismo porque piensa el ser en el sentido del ente en cuanto tal, la ontología y la teología, ambas desde su mutua referencia recíproca, tienen que dejar impensado el ser mismo. La teología recoge la *essentia* del ente de la ontología. La ontología, a sabiendas o no, traslada el ente respecto de su *existentia*, es decir en cuanto aquello que existe, al fundamento primero que representa la teología. La esencia onto-teo-lógica de la metafísica piensa el ente desde la mirada dirigida a *essentia* y *existentia*. Estas determinaciones del ser del ente sólo son, por así decirlo, rozadas de un modo pensante, pero no son pensadas desde el ser mismo, ni cada una de ellas individualmente ni ambas en su diferencia. Esta última, con todo lo que encierra de impensado, se vuelve de pronto determinante para el pensar de la metafísica, como si hubiera caído del cielo. Y quizá así lo sea, efectivamente, sólo que habría que pensar qué quiere decir esto respecto del ser mismo⁷³.

Así expuesto, el paradigma onto-teo-lógico nos muestra la esencia del nihilismo. Heidegger relaciona claramente nihilismo y paradigma onto-teo-lógico con el fin de señalar que el ser mismo en la metafísica permanece impensado. Desde la idea como ser en Platón hasta la frase ‘Dios ha muerto’ no hay más que una metafísica nihilista que deja impensado el ser mismo. La referencia recíproca de ontología y teología es propiamente

⁷³ *Ibíd.*, 281-284.

la esencia misma de la metafísica y la esencia misma del nihilismo. Nihilismo es la misma cadena que hace inseparables ontología y teología.

Heidegger distingue los términos trascendencia, trascendental y trascendente en el pensamiento de Kant. Trascendencia como denominación propia de la metafísica, término que designa aquel ámbito desde el que se conoce al ente como tal. Trascendental es un modo de referirse a la objetividad del objeto (de acuerdo con la limitación crítica) y trascendente en cambio es aquello que designa el primer fundamento del ente «con toda la plenitud de lo esencial»⁷⁴. Para acabar esta aclaración de términos Heidegger añade: «La ontología representa la trascendencia en el sentido de lo trascendental. La teología representa la trascendencia en el sentido de lo trascendente»⁷⁵.

El asunto de «la esencia onto-teo-lógica de la metafísica»⁷⁶ se nos presenta ahora como un asunto donde el ser permanece impensado por una «necesidad esencial»⁷⁷. Heidegger nos dice que ahora de lo que se trata es de saber que quiere decir «el ser mismo permanece impensado en la metafísica»⁷⁸. Saber esto y además pensar este impensado mismo. Con ello nos hemos acercado a la esencia del nihilismo propio, ya que nombramos «la historia de que del ser mismo no hay nada»⁷⁹. La conclusión radical de todo esto y de lo que viene llamando la esencia onto-teo-lógica de la metafísica es que «la metafísica rechaza el ser como lo que propiamente hay que pensar»⁸⁰. Heidegger aclara, de todos modos, que en realidad el problema no es el rechazo, sino que «el ser mismo permanece fuera»⁸¹.

La esencia del nihilismo propio no parece ser meramente negativa si aceptamos lo dicho más arriba. Quizás se entienda esto de la siguiente manera que el mismo Heidegger expone y que el mismo acepta que suena dialéctico:

El ser es, en cuanto tal, algo diferente de sí mismo, tan decididamente diferente que ni siquiera 'es'. (...) El ser mismo se sustrae. La sustracción acontece. El abandono del ente en cuanto tal por parte del ser acontece. ¿Cuándo acontece? ¿Ahora? ¿Sólo hoy? ¿O desde hace tiempo? ¿Desde

⁷⁴ *Ibíd.*, 284.

⁷⁵ *Ibíd.*, 284.

⁷⁶ *Ibíd.*, 284.

⁷⁷ *Ibíd.*, 285.

⁷⁸ *Ibíd.*, 285.

⁷⁹ *Ibíd.*, 285.

⁸⁰ *Ibíd.*, 287.

⁸¹ *Ibíd.*, 287.

hace mucho? ¿Desde cuándo? Desde que el ente en cuanto ente llegó a lo desoculto. Desde que aconteció ese desocultamiento, la metafísica es; pues la metafísica es la historia de ese desocultamiento del ente en cuanto tal⁸².

No olvidemos que tratamos de exponer qué quiere decir Heidegger con el término onto-teo-logía; no olvidemos que en las reflexiones que estamos intentando seguir estamos viendo como Heidegger piensa la onto-teo-logía desde la esencia del nihilismo. Si Heidegger insiste en que el ser queda impensado es para mostrarnos la esencia misma de lo que él denomina onto-teo-logía. El nihilismo es, en un cierto sentido, onto-teo-logía, por lo menos lo que él llama «nihilismo propio».

Heidegger intenta ‘localizar’ este ser impensado, evidentemente no sólo en el ser mismo, sino también en el pensamiento de este ser. Digo que lo intenta localizar porque él mismo lo afirma en el siguiente sentido: a partir de lo que él llama lo oculto y lo desoculto, es decir, una manera distinta de referirse a la diferencia ser-ente, en la que ambos se auto-referencian:

El permanecer fuera del desocultamiento en cuanto tal y el permanecer del ocultamiento esencian en un refugio que es ya albergue para la esencia propia de ambos. Pero el permanecer fuera del desocultamiento y el permanecer del ocultamiento no buscan sólo ulteriormente un albergue, sino que éste esencia con ellos como el advenimiento como el cual es el ser mismo. Este advenimiento es en sí mismo el advenimiento de su albergue. La localidad del lugar del ser en cuanto tal es el ser mismo⁸³.

Heidegger nos muestra la perfecta cadena onto-teo-lógica y lo hace ahora desde el ya conocido *Dasein* (ser-ahí) como algo que concierne al hombre. El hombre, en su finitud, en su ser-ahí, no puede pensar el ser sin referencia a sí mismo y esto hace objetivo el planteamiento onto-teo-lógico:

El hombre está en la referencia del ser mismo a él, al hombre, en la medida en que, en cuanto hombre, se relaciona con el ente en cuanto tal. *El ser mismo, al trasladarse al desocultamiento de sí mismo –y sólo así es el ser– se dota de la localidad de su advenir como albergue de su*

⁸² *Ibíd.*, 288- 289.

⁸³ *Ibíd.*, 290-291.

permanecer fuera. Ese donde, en cuanto ahí del albergue, pertenece al ser mismo, «es» ser mismo, y por eso se llama ser-ahí [*Da-sein*]⁸⁴.

No creo equivocarme si interpretamos el paradigma onto-teo-lógico desde este advenimiento que tiene lugar cuando lo impensado del ser es algo que concierne al hombre en tanto que ser-ahí, en su propia finitud:

Así, el hombre, en cuanto aquel que piensa, puede atenerse al ente en cuanto tal. El pensar lleva entonces el ser al lenguaje en la forma del ente en cuanto tal. Este pensar es el pensar metafísico. No rechaza al ser mismo, pero tampoco se atiene al permanecer fuera del ser en cuanto tal. El pensar no corresponde desde sí a la sustracción del ser. (...) Pero esta doble omisión, tanto del rechazo como de la correspondencia, no es una nada. Por el contrario, aquí acontece que el ser en cuanto tal no sólo permanece fuera sino que su permanecer fuera es deformado y encubierto de manera irreflexiva por el pensar⁸⁵.

Heidegger se expresará en términos de propiedad e impropiidad respecto al nihilismo. ¿Qué quiere decir Heidegger con esta designación? El nuevo sí al ente como voluntad de poder representa una superación del nihilismo, lo que en algunos manuales de historia de la filosofía se ha llamado ‘nihilismo positivo’. Esto es para Heidegger la metafísica en tanto que expresa la esencia plena del nihilismo. Esta plenitud a la que ahora se refiere Heidegger implica lo propio del nihilismo, pero paradójicamente también expresa precisamente lo impropio de éste. La conclusión es la siguiente: «La plena esencia del nihilismo es la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio»⁸⁶.

Parece que interprete la culminación llevada a cabo por Nietzsche como una culminación sintética, es decir, como si en la tarea de Nietzsche la metafísica hubiese sido pensada hasta la exasperación y por lo tanto propiamente como nihilismo, pero a la vez como si la metafísica no fuera pensada propiamente como lo que es, y siendo consciente de esto, el nihilismo se manifestaría impropriamente. La dialéctica del pensamiento, el pensar mismo, parece incluir en sí mismo lo que es propio y lo que es impropio del nihilismo. El tema onto-teo-lógico vuelve a ser aquí de vital importancia para entender la posición de

⁸⁴ *Ibíd.*, 291.

⁸⁵ *Ibíd.*, 292.

⁸⁶ *Ibíd.*, 293.

Heidegger; citemos unas frases de Heidegger que nos pueden ayudar a entender el asunto tal como lo quiere exponer:

El nihilismo impropio es lo impropio en la esencia del nihilismo en la medida en que precisamente lleva a su acabamiento lo propio. En la unidad esencial del nihilismo esencia una diferencia. Lo impropio del nihilismo no cae fuera de su esencia. En ello se muestra: la inesencia pertenece a la esencia⁸⁷.

El paradigma onto-teo-lógico es propiamente un paradigma nihilista del pensamiento mismo. La metafísica como nihilismo lo produce y no puede dejar de reflejarse en él como en un espejo infinitamente refractario. Pensando el ser en la historia de la metafísica como nihilismo sólo descubrimos esta diferencia entre el ser y el ente donde la subordinación de lo uno a lo otro sólo nos descubren su propia anulación de lo uno por lo otro y viceversa. Esto es lo que significa la frase «la inesencia pertenece a la esencia». Heidegger mismo se da cuenta de que no podemos librarnos de pensar el nihilismo como algo negativo; la razón de ser de esto parece ser la siguiente: «hay algo diferencial que concierne al ser mismo»⁸⁸.

Heidegger plantea ahora algo que a él mismo le parece ‘imposible’:

Superar y querer superar el nihilismo, pensado éste ahora en su esencia, querría decir que el hombre vaya desde sí en contra del ser mismo en su permanecer fuera. Pero ¿quién o qué sería jamás lo suficientemente poderoso como para ir en contra del ser mismo, en cualquier respecto y con cualquier finalidad que sea y, de someterlo a la tutela del hombre? Una superación del ser mismo no sólo no puede llevarse a cabo nunca, sino que ya el intento de hacerlo se tornaría en el propósito de arrancar de sus goznes la esencia del hombre. Pues los goznes de esta esencia consisten en que el ser mismo, de cualquier modo que sea, incluso en el de su permanecer fuera, reivindica la esencia del hombre, esencia que es el albergue con el que se dota el ser mismo para trasladarse a un albergue tal como el advenir del desocultamiento⁸⁹.

Heidegger, de todos modos, plantea otra posibilidad, un esfuerzo último del pensamiento que consistiría en una superación del nihilismo que «no fuese inmediatamente en contra

⁸⁷ *Ibíd.*, 294.

⁸⁸ *Ibíd.*, 296.

⁸⁹ *Ibíd.*, 297.

del permanecer fuera de ser mismo y omitiera pretender medirse con el ser mismo yendo en contra del dejar fuera del permanecer fuera»⁹⁰.

En realidad, como vamos a ver en seguida, la superación del nihilismo no se va a producir. Lo que se va a producir o aquello por lo que Heidegger aboga es por una experiencia del pensar, en la que éste

Impresionado por el ser mismo, piense al encuentro del ser en su permanecer fuera en cuanto tal. Tal pensar al encuentro se basa en primer lugar en el reconocimiento de que el ser mismo se sustrae, pero en cuanto tal sustracción [Entzug] es precisamente la referencia [Bezug] que reivindica la esencia del hombre como albergue de su advenir (del advenir del ser). Con este albergue sucede ya el desocultamiento del ente en cuanto tal⁹¹.

Heidegger hablará ahora en términos prácticamente teológicos, pero como veremos fiel a la tarea de ‘pensar al encuentro’, fiel a lo ‘insuperable’ del nihilismo como tal. Heidegger ha trazado magistralmente a través de lo que denomina paradigma onto-teo-lógico un diagnóstico de la propia esencia del nihilismo en el que esta esencia se nos presenta ahora como lo que humildemente debemos aceptar. Como si el hombre en su pretensión de doblegar, de pensar la esencia, pasase por alto la diferencia. Pensar al encuentro es pensar la diferencia, y he aquí la *promesa*, el *enigma*, el *misterio*. Cito ahora tres fragmentos donde los tres términos aparecen claramente como pertenecientes a la tarea última del pensar, como si en el pensar mismo la escatología anidase:

El ser que dirige de este modo su palabra, pero que se retiene en el quedar fuera, es la *promesa*, [Versprechen] de sí mismo. Pensar al encuentro del ser en su permanecer fuera quiere decir: penetrar en esa promesa, como la cual «es» el ser mismo. Es, sin embargo, en cuanto permanece fuera, es decir, en la medida en que de él mismo no hay nada. Esta historia, es decir, la esencia del nihilismo, es el destino del ser mismo. En su esencia y pensado respecto de lo propio, el nihilismo es la promesa del ser en su desocultamiento, de manera tal que se oculta precisamente en cuanto tal promesa y, en el permanecer fuera, ocasiona al mismo tiempo que se lo deje fuera⁹².

(...) Lo que por su esencia oculta salvaguardando y en esa esencia suya permanece allí oculto a sí mismo y, por lo tanto, en general, y sin embargo de cierto modo aparece, es, en sí mismo, lo

⁹⁰ *Ibíd.*, 298.

⁹¹ *Ibíd.*, 299.

⁹² *Ibíd.*, 300.

que denominamos misterio. En lo impropio de la esencia del nihilismo acontece el misterio de la promesa, como el cual el ser es Él mismo reservándose como tal. La historia de este misterio, él mismo en su historia, es la esencia de la historia del dejar fuera el permanecer fuera del ser. El dejar fuera el ser mismo en el pensar del ente en cuanto tal es la historia del desocultamiento del ente en cuanto tal. Esta historia es la metafísica», en resumen, «la esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo»⁹³.

(...) Según su esencia, el nihilismo es la historia de la promesa como la cual el ser mismo se reserva en un misterio que, él mismo históricamente, salvaguarda el desocultamiento del ser desde aquella historia en la forma de la metafísica. La totalidad de esta esencia del nihilismo, en la medida en que, en cuanto historia del ser, se traslada a la esencia del hombre como albergue, da al pensamiento todo que pensar. Lo que de este modo se da al pensamiento como lo que hay que pensar, lo denominamos el enigma», en resumen, «el ser mismo es el enigma»⁹⁴.

De los fragmentos citados no es raro que ahora se nos lleve a la metafísica de la subjetividad que yace en el mismo pensamiento de Nietzsche. Heidegger se dedica ahora a pensar la esencia del nihilismo desde la perspectiva de lo que Nietzsche, en una afirmación de carácter último, postula: «A su afirmación del nihilismo (La voluntad de poder, n. 2), ‘que los valores supremos se desvalorizan’, Nietzsche le agrega un comentario; dice así: ‘Falta la meta, falta la respuesta al “¿por qué?”’». Esta carencia tendrá en la ‘voluntad de poder’ y en el ‘eterno retorno’ una respuesta, respuesta que para Heidegger sigue ocultando en su seno el paradigma onto-teo-lógico: «La unidad de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo descansa en la copertenencia de *essentia* y *existentia*, cuya distinción permanece oscura en cuanto a su proveniencia esencial»⁹⁵.

El análisis que Heidegger está haciendo del nihilismo «según la historia del ser» es para él la historia misma de la metafísica y la historia misma del paradigma onto-teo-lógico como paradigma que envuelve a todo el pensamiento occidental. En Nietzsche este paradigma parece llegar a una especie de consumación, como si el paradigma ardiese de manera más feroz que nunca:

⁹³ *Ibíd.*, 300.

⁹⁴ *Ibíd.*, 302.

⁹⁵ *Ibíd.*, 310.

El ente en cuanto tal aparece como voluntad de poder, en la que el ser llega al acabamiento de su subjetividad como voluntad. La metafísica de la subjetividad deja fuera el ser de manera tan decidida que el ser queda oculto en el pensar en términos de valor y éste ya casi no puede saberse ni aceptarse como metafísica. En cuanto la metafísica se interna en el torbellino de su dejar fuera, éste, irreconocible como tal, se instituye en verdad del ente en la forma del aseguramiento de la existencia consistente y lleva a su acabamiento el bloqueo de la verdad del ente en cuanto tal frente a la verdad del ser. Este bloqueo, sin embargo, de acuerdo con el reinante enmascaramiento de la metafísica respecto de sí misma, aparece como la liberación de toda metafísica⁹⁶.

Visto de este modo, lo que llamamos nihilismo es la historia del ser mismo tal como se ha ido sucediendo, el nihilismo es la antimetafísica, la inversión de la metafísica y también la defensa de la metafísica. Esta historia se ha hecho tan objetiva que ha sido sustituida por la historiografía, afirma Heidegger. Con el nihilismo esta objetivación de la historia o esta objetivación del ente (sería lo mismo) ha llegado a su acabamiento en la metafísica de la subjetividad, pero el nihilismo no puede ser superado, y «no porque sea insuperable sino porque todo querer superar sigue siendo inadecuado a su esencia»⁹⁷. Consciente de todo esto Heidegger afirma no como algo querido, sino como destinación que «el pensar da el paso atrás que sale del representar metafísico»⁹⁸. Nos acercamos ahora al final del texto que estamos analizando y comprobamos como Heidegger nos muestra este camino del pensar como ‘paso atrás’, esta destinación del pensar que resulta fundamental para entender la esencia de la metafísica, así como el ser mismo. Nos encontramos ahora ante la afirmación siguiente: el ser mismo es la necesidad, necesidad que se postula en el mismo destino de ese paso atrás, pero al mismo tiempo en la tradición metafísica «el ente es y suscita la apariencia de que el ser es sin la necesidad»⁹⁹, pero el dominio de la metafísica «lleva al ser mismo al extremo de su necesidad»¹⁰⁰ y a su vez «en el extremo, la necesidad del ser se vuelve falta de necesidad»¹⁰¹. El proceso indicado va, primero, del ‘paso atrás’ a la tradición metafísica, y de ésta al nihilismo en tanto que algo destructivo:

⁹⁶ *Ibíd.*, 312.

⁹⁷ *Ibíd.*, 315.

⁹⁸ *Ibíd.*, 316.

⁹⁹ *Ibíd.*, 317.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 317.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 318.

La falta de necesidad como velada necesidad extrema del ser domina, sin embargo, precisamente en la época del ensombrecimiento del ente y de la confusión, de la violencia de lo humano y de su desesperación, de la descomposición del querer y de su impotencia. Un padecimiento sin límites y un dolor sin medida muestran en todas partes, de modo abierto y tácito, que el mundo se encuentra en un estado de plena necesidad. Y a pesar de ello, en el fundamento de su historia, carece de necesidad. Ésta es, sin embargo, según la historia del ser, su necesidad suprema y, al mismo tiempo, la más oculta. Pues es la necesidad del ser mismo¹⁰².

Se plantea ahora una doble posibilidad de lo que Heidegger llama ‘peligro’: el ‘vivir peligrosamente’ de Nietzsche como nihilismo activo («peligro en cuanto riesgo de ejercicio incondicionado de la violencia»¹⁰³ y «el peligro en cuanto amenaza de la aniquilación de la esencia del hombre, proveniente del permanecer fuera del ser mismo»¹⁰⁴). Esta doble posibilidad son «estimaciones de valor en referencia al ente y en el interior del ente. Ambos se mueven en el ámbito del pensar metafísico y fomentan el dejar fuera del permanecer fuera del ser. Acrecientan la falta de necesidad y, sin una posible meditación, no hacen más que fomentar que la falta de necesidad no se experimente ni sea experimentable *como la necesidad*»¹⁰⁵. El ‘paso atrás’ se resume en esta frase ‘que la falta de necesidad se experimente como necesidad’. Pero este ‘paso atrás’ parece difícil y lo que parece constatar Heidegger es, sin embargo, la necesidad de la falta de necesidad, frase que también puede entenderse como algo «más inquietante que la falta de Dios»¹⁰⁶, o como:

Lo real que afecta al hombre de esta época y lo arrastra consigo, el ente mismo, le es completamente familiar, pero que, precisamente por ello, la verdad del ser no sólo le es familiar sino que, siempre que aparece ‘ser’, lo despacha como el fantasma de la mera abstracción, con lo que no lo reconoce y lo rechaza como una nula nada. En lugar de pensar sin cesar en la histórica plenitud esencial de la palabra «ser» (como sustantivo y como verbo), sólo se oyen, abandonando todo pensar rememorante, simples *vocablos*, cuya mera esencia es sentida con justicia como molesta¹⁰⁷.

¹⁰² *Ibíd.*, 318.

¹⁰³ *Ibíd.*, 319.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 319.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 319.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 321.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 321.

Desde la determinación del nihilismo como paradigma onto-teo-lógico en el que se desenvuelve la historia del ser donde éste ha quedado impensado, Heidegger nos ha abierto un horizonte nuevo y paradójico para la metafísica. Lo más peligroso no parece la falta de Dios, el ‘Dios ha muerto’ de Nietzsche, sino que ‘el embate de lo efectivo y lo eficaz se acrecienta’, y frente a esto una especie de ‘nueva’ metafísica parece abrirse camino como una posibilidad del pensar:

El pensar del ser está tan decididamente implicado en el pensar metafísico del ente en cuanto tal que sólo puede abrir y andar su camino con la vara y el bastón que toma prestados de la metafísica. La metafísica impide y ayuda al mismo tiempo. Pero dificulta la marcha no porque sea metafísica sino porque mantiene su propia esencia en lo impensable. Sin embargo, sólo esta esencia de la metafísica, el que ocultando cobije el desocultamiento del ser y sea así el *misterio* de la historia del ser, concede a la experiencia del pensar según la historia del ser el pasaje a la dimensión de lo libre como la cual esencia la verdad del ser mismo¹⁰⁸.

La constatación de la metafísica como paradigma onto-teo-lógico abre, por tanto, a otra dimensión.

1.3. La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» en la obra de Heidegger.

Después de la inversión efectuada por Nietzsche, ¿cuál es el sentido de la metafísica?, ¿queda ésta reducida a un sin-sentido? Lo suprasensible y lo sensible como distinciones fundamentales de la metafísica han perdido todo significado en el nihilismo negativo, ni lo uno ni lo otro, ya no tiene sentido hablar en estos términos. Heidegger dice: «La destitución aboca en lo sin-sentido. Pero aun así, sigue siendo el presupuesto impensado e inevitable de los ciegos intentos por escapar a lo carente de sentido por medio de una mera aportación de sentido»¹⁰⁹. El presupuesto al que se refiere Heidegger es la diferencia entre sensible y supra-sensible.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 322.

¹⁰⁹ Martín HEIDEGGER, *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza 2010. p. 157. Nos referiremos en lo que sigue sobre todo al ensayo de Heidegger *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, publicado en el volumen citado.

Heidegger se vale de la metáfora del terreno de juego, de la preparación de este terreno en lo tocante al pensamiento, de la siembra y la cosecha, para referirse a la metafísica como ontología: «Al pensar preparatorio le interesa iluminar el terreno de juego dentro del que el propio ser podría volver a inscribir al hombre en una relación originaria en lo tocante a su esencia. La preparación es la esencia de tal pensar»¹¹⁰. «Volver a inscribir al hombre en una relación originaria en lo tocante a su esencia», subrayo esta frase, pues veo en ella el objetivo fundamental de Heidegger. *Ser y tiempo*, la obra de Heidegger, sería una manera de señalar un camino hacia ese terreno de juego desde donde se podría «inscribir al hombre en una relación originaria en lo tocante a su esencia». El artículo que ahora comentamos tiene también este objetivo, el cual se aborda desde la experiencia fundamental analizada en *Ser y Tiempo* y meditando en un movimiento histórico: el nihilismo como aquello que culmina en la frase «Dios ha muerto» según el pensamiento de Nietzsche.

La meditación sobre el nihilismo empieza intentando aclarar que el Dios del que habla Nietzsche no es sólo el Dios cristiano, es también la Idea, el mundo suprasensible de Platón, de los ideales, en tanto que esta designación conforma a la metafísica occidental como un lugar de sentido. Heidegger intenta aclarar que la intención de Nietzsche no es atea y nos aclara en qué distintos sentidos Nietzsche entiende este Dios (autoridad de la Iglesia, autoridad de la conciencia, autoridad del progreso, autoridad de la felicidad, autoridad de la civilización, autoridad del negocio, etc...). El mundo cristiano-eclesiástico y teológico se transforma en distintos determinismos, ídolos, etc... Nihilismo, desde este punto de vista, son las diversas manifestaciones del nihilismo, incluido el cristianismo mismo, enredado éste en el nihilismo, es decir, como una manifestación más del nihilismo.

El nihilismo es visto no como decadencia, sino como lógica interna de la historia occidental. Esto significa que Nietzsche piensa el nihilismo más allá del pesimismo de Schopenhauer. El nihilismo resulta, por tanto, algo incompleto: distintas manifestaciones ocupan el lugar vacío dejado por Dios y el problema se agudiza; la felicidad universal, el socialismo, Wagner, son distintas manifestaciones del nihilismo.

¹¹⁰ *Ibíd.* 158.

El término valor tiene su esencia en el ser. Para Nietzsche el punto de vista es el valor, se añade a esta definición los conceptos de conservación y aumento. Una vida que se apoya en la mera conservación es decadencia. La definición de valor en Nietzsche debe entenderse desde el concepto de punto de vista y devenir, es decir, voluntad de poder. La conclusión a la que llega Heidegger después de esta definición de valor en el pensamiento de Nietzsche es la siguiente: «Ahora se reconoce el principio de instauración de valores. La instauración de valores es a partir de ahora realizable ‘principalmente’, esto es, a partir del ser en tanto que fundamento de lo ente»¹¹¹. Heidegger ve la inversión de Nietzsche de los valores por la voluntad de poder como algo autodestructivo, la inversión se ciega a sí misma:

Como esencia de la voluntad, la esencia de la voluntad de poder es el rasgo fundamental de todo lo efectivamente real. Nietzsche dice (Voluntad de Poder, afor. 693 del año 1888) que la voluntad de poder es «la esencia más íntima del ser». «El ser» significa en este caso, según el lenguaje de la metafísica, lo ente en su totalidad. La esencia de la voluntad de poder y la propia voluntad de poder en tanto que carácter fundamental de lo ente, no se dejan por ello constatar por medio de la observación psicológica, sino que, por el contrario, es la propia psicología la que recibe su esencia, esto es, la posibilidad de disponer y conocer su objeto, de manos de la voluntad de poder. Por lo tanto, Nietzsche no concibe la voluntad de poder psicológicamente, sino que, por el contrario, determina nuevamente la psicología como «morfología y *teoría del desarrollo de la voluntad de poder*» (Más allá del bien y del mal, afor. 23) La morfología es la ontología del ‘ón’, cuya ‘morfé’, transformada en *perceptio* debido al cambio del ‘*eidos*’, se manifiesta en el *appetitus* de la *perceptio* como voluntad de poder. El hecho de que la metafísica –que piensa desde siempre lo ente como ‘*hypokeimenon*’, sub-jectum, en relación con su ser–, se convierta en esta psicología así determinada, demuestra, aunque sólo como manifestación colateral, la existencia de este acontecimiento esencial que consiste en la transformación de la entidad de lo ente. La ‘ousía’ (entidad) del subjectum se convierte en subjetividad de la autoconciencia, la cual hace aparecer a su esencia como voluntad de voluntad. La voluntad, como voluntad de poder, es la orden para adquirir más poder. A fin de que, en la superación de su propio poder, la voluntad pueda superar el grado alcanzado en cada caso, hay que alcanzar previamente ese grado, asegurarlo y conservarlo. El aseguramiento de cada grado de poder correspondiente es la condición necesaria para la superación del poder. Pero esta condición necesaria no es suficiente para que la voluntad pueda quererse a sí misma, esto es, para ese querer ser más fuerte, para que ese aumento de poder, *sea*. La voluntad tiene que dirigir su mirada a un campo de visión y empezar por abrirlo para que

¹¹¹ Ib. p.172.

de allí empiecen a mostrarse posibilidades que le indiquen el camino a un aumento de poder. La voluntad debe por tanto disponer una condición de ese querer ir más allá de sí misma. La voluntad de poder debe disponer a la vez de condiciones de conservación de poder y las de aumento de poder. Forma parte de la voluntad la disposición de esas condiciones que se pertenecen mutuamente¹¹².

Entendida la metafísica como ‘voluntad de poder’, según lo citado anteriormente, nos podemos hacer la pregunta siguiente: ¿podemos suponer ahora en esta metafísica la distinción esencia-existencia, la mirada sobre el ente como totalidad donde esencia y existencia se encadenan entre sí? La respuesta de Heidegger es afirmativa, aunque la metafísica de Nietzsche no ha pensado sobre el origen de esta distinción, ni se lo ha preguntado.

La moderna metafísica de la subjetividad (Descartes) se consume con la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder en cuanto ésta es la esencia de todo lo efectivamente real.

Vamos viendo como Heidegger interpreta la metafísica de Nietzsche en los propios términos de Heidegger y del paradigma onto-teo-lógico: la voluntad de poder como ‘el ser de lo ente’: «Dicha voluntad es la realidad efectiva de lo efectivamente real o, tomando el término en un sentido más amplio del que suele usar Nietzsche, el ser de lo ente»¹¹³.

Heidegger va a desarrollar en las páginas siguientes el proceso que culmina en la voluntad de poder como metafísica de la verdad, el proceso que va de la moderna subjetividad al punto supremo donde la metafísica de la voluntad de poder se presenta como el Uno:

De la subjetividad en cuanto primera determinación esencial forma parte el hecho de que el sujeto que representa se asegure a sí mismo, es decir, se asegure siempre de lo representado por él en cuanto tal. De acuerdo con este aseguramiento, la verdad de lo ente tiene, en cuanto certeza, el carácter de la seguridad (*certitudo*). El saber-se a sí mismo, en el que la certeza es como tal, sigue siendo por su parte una variante de la esencia de la verdad existente hasta ahora, concretamente de la corrección (*rectitudo*) del representar¹¹⁴.

¹¹² *Ibíd.*, 176-177.

¹¹³ *Ibíd.*, 180.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 181-182.

Heidegger se adentra ahora en el tema de la esencia de la verdad como certeza, tema típicamente moderno y que en Descartes se convierte en fundamental: el ‘cogito’ es el principio metafísico como el axioma matemático lo es para el sistema deducido de éste. Y de este tema pasa al tema de la certeza de la salvación, es decir, la cuestión de la justificación: la justicia. Tema que como veremos tendrá su propio desarrollo en el propio pensamiento de Nietzsche y según Heidegger a partir de la voluntad de poder y no desde un ámbito ético o jurídico:

La justicia pensada por Nietzsche es la verdad de lo ente, que es al modo de la voluntad de poder. Lo que pasa es que ni ha pensado la justicia expresamente en cuanto esencia de la verdad de lo ente, ni ha llevado al lenguaje la metafísica de la subjetividad consumada a partir de este pensamiento. Con todo, la justicia es la verdad de lo ente determinada por el propio ser. En cuanto dicha verdad es la propia metafísica en su consumación moderna. En la metafísica como tal se esconde el fundamento por el que, si bien Nietzsche puede experimentar el nihilismo de manera metafísica como historia de la instauración de valores, sin embargo no puede pensar la esencia del nihilismo. (...)

Con la conciencia de que ‘Dios ha muerto’ se inicia la conciencia de una transvaloración radical de los valores anteriormente supremos. Gracias a esta conciencia, el propio hombre se muda a otra historia que es más elevada, porque en ella el principio de toda instauración de valores, la voluntad de poder, es experimentada y tomada expresamente *en tanto que* realidad efectiva de lo efectivamente real, en tanto que ser de lo ente. La autoconciencia, en la que tiene su esencia la humanidad moderna, consume de este modo su último paso. Quiere ser ella misma la ejecutora de la voluntad de poder incondicionada. La decadencia de los valores normativos toca a su fin. El nihilismo, el hecho de ‘que los valores supremos se desvalorizan’, ha sido superado. Esa humanidad que quiere su propio ser hombre como voluntad de poder y experimenta tal ser hombre como parte de la realidad efectiva determinada en su totalidad por la voluntad de poder, se ve determinada por una figura esencial del hombre que pasa por encima del hombre anterior¹¹⁵.

Heidegger reflexiona ahora en torno a la figura del super-hombre (tranhombre): se trata del hombre que *es* «hombre a partir de la realidad efectiva determinada por la voluntad de poder y para dicha realidad»¹¹⁶. Heidegger nos recuerda lo que a lo largo de esta meditación acerca de la frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ ha querido dejar claro: la

¹¹⁵ *Ibíd.*, 184. 186-187.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 187.

metafísica de la ‘voluntad de poder’ ha de entenderse desde la perspectiva de la diferencia entre el ser y lo ente. Voluntad de poder en tanto que ser de lo ente, consumación de la metafísica de la subjetividad donde el ser se ha convertido en voluntad de poder como valor supremo. Pero en la metafísica de Nietzsche

Queda necesariamente velado el fundamento de la relación esencial entre la voluntad de poder y la esencia del transhombre (superhombre). En todo velamiento reina ya una manifestación. La ‘existencia’, que forma parte de la ‘essentia’ de lo ente, esto es, de la voluntad de poder, es el eterno retorno de lo mismo. El ser allí pensado contiene la relación con la esencia del transhombre. Pero esta relación permanece necesariamente impensada en su esencia conforme al ser¹¹⁷.

De nuevo el paradigma onto-teo-lógico vuelve a aparecer en los términos, repetidos una y otra vez, de aquello que Heidegger llama lo impensado. La metafísica de Nietzsche, que tiene en el ser humano como última culminación la figura de lo transhumano, desemboca en una determinación de la ‘existencia’ como eterno retorno. Pero la relación de este ‘nuevo’ hombre con el ser permanece impensada. Y es aquí donde la meditación de la frase ‘Dios ha muerto’ tiene su importancia; lo que esta frase significa es que «el fundamento suprasensible del mundo suprasensible, pensado como realidad efectiva y eficiente de lo efectivamente real, se ha vuelto irreal»¹¹⁸. En realidad esta frase es, para Heidegger, un acicate para pensar la diferencia ser-ente como una diferencia en la que se ha producido el olvido del ser. De la constatación de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica al nihilismo como ‘percepción’ de la muerte de Dios nos abrimos camino ahora a lo impensado que reside en la diferencia. Nietzsche abre un camino, a través de su nihilismo metafísico, que nos lleva a pensar el ‘olvido del ser’. ¿Quiere decir Heidegger que Dios ha muerto porque el hombre ha olvidado el ser y que el transhombre podrá inaugurar un nuevo modo de pensar? Es una posible interpretación.

La frase ‘Dios ha muerto’ es consumación del nihilismo, no nihilismo en un sentido meramente negativo, sino en tanto que abre al hombre a lo impensado del ser de lo ente, lo hace consciente del ‘olvido del ser’ y de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, de la diferencia que está por pensar.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 188.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 189.

2. Dios y el paradigma onto-teo-lógico en el pensamiento de E. Levinas.

No se intenta en esta investigación presentar el pensamiento de Levinas, sino sobre todo caracterizar su ruptura con Heidegger por lo que se refiere al planteamiento onto-teo-lógico. Y esto con el objetivo de anticipar así posibilidades que reaparecerán, aunque fuera para ser excluidas, en Cacciari. Evidentemente esta ruptura llevará a Levinas a una determinada posición respecto de la filosofía que intentaremos ir aclarando. También debemos tener en cuenta, aunque no podamos adentrarnos en ello, que previamente a la ruptura con la ontología heideggeriana existe una ruptura anterior respecto a la fenomenología de Husserl. Además debe decirse que Levinas no desprecia en ningún caso la labor de estos pensadores; tampoco se trata de superarlos. Levinas los respeta, pero presentándolos bajo una luz nueva. Luz que puede resumirse del siguiente modo: la ética es anterior a la ontología. Toda ontología es un tributo que se le rinde a la ética de modo consciente o de modo inconsciente. Todo planteamiento filosófico-ontológico, toda búsqueda de sentido último desde una perspectiva ontológica está vinculada con una pregunta de carácter ético, como si previamente al carácter impersonal de todo el pensamiento abstracto debiera suponerse una pregunta por el bien, por el derecho, por la justicia. Pero no se trata solamente de una pregunta, es algo más: se trata del yo ante el otro, ante el rostro desnudo del otro. Como si el Otro iniciara la aventura del pensamiento. La conciencia de este hecho a Levinas le parece fundamental y en la presente investigación intentamos perfilar, a través de algunos conceptos filosóficos (alteridad, diferencia, In-diferencia), distintas posiciones respecto a las respuestas que el pensamiento (filosófico o teológico) ha intentado dar, preparando de esta manera la comprensión de que Cacciari debe decirnos.

2.1. El tema de la onto-teo-logía en Heidegger según Levinas.

Levinas caracteriza el problema onto-teo-lógico en el pensamiento de Heidegger del siguiente modo¹¹⁹:

¹¹⁹ Se trata del tratamiento que Levinas le dio al problema durante el curso académico 1975-1976 impartido en la Sorbona. Estos cursos aparecieron traducidos en Cátedra (Madrid) en 1994 bajo el título *Dios, la*

- Onto-teo-logía es un término referido a la metafísica ya sea como ontología (metafísica general) o como teología (metafísica especial).

- Para Heidegger el tema del carácter onto-teo-lógico de la metafísica es el tema de una época como forma determinada de mostrarse el ser. La época de la onto-teo-logía abarca toda la historia.

- En la crítica de la onto-teo-logía de Heidegger se respira algo peyorativo respecto a esta época: el recuerdo de lo no dicho, de lo no pensado de esa época. Además de cierta oportunidad de decir lo no dicho y pensar lo no pensado.

- Es fundamental el tema de la diferencia ontológica: ser/ente. Es *la* Diferencia. Ser como resonancia verbal (ser) y ser como resonancia sustantiva (ente).

- El lenguaje es el lugar de esa diferencia, donde se aloja el ser.

- La diferencia ha quedado olvidada. Este olvido es el pensamiento occidental. Este olvido es un acontecimiento del ser. El pensamiento occidental consiste en no entender el ser más que como fundamento del ente, entonces la filosofía europea del ser se convierte en teología y el ser se entiende como ente, el fundamento del ente es también un ente. Lo que ha ocurrido es que el ser en su verdad, la idea del ser, se convierte en conocimiento o comprensión de Dios. De ahí el término onto-teo-logía. El pensamiento de Heidegger es una crítica de este planteamiento. La muerte de Dios es en realidad una prolongación de la onto-teo-logía.

2.2. Levinas y la ruptura con Heidegger.

Recordemos cómo arranca *Totalidad e Infinito*: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa»¹²⁰. He aquí, en esta frase, el tema

muerte y el tiempo. El primero de los cursos lleva como título *La muerte y el tiempo*; el que será básico para la presente investigación es el segundo: *Dios y la Onto-teo-logía*, pp. 141-264.

¹²⁰ E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1987. p. 47.

de la obra. Creo que detrás de esta frase se puede intuir el gran tema de la máscara (o del valor), tan presente en el influyente Nietzsche a lo largo del pensamiento del S. XX. Heidegger mismo se encuentra ante este tema, aunque de un modo esquivo, sin abordarlo de frente o abordándolo desde una perspectiva nihilista. Heidegger, lo hemos visto en el capítulo anterior, intenta superar el nihilismo (insuperable) de Nietzsche a través de un pensamiento sobre el ser donde se muestre la diferencia entre el ser y el ente en la que el ser no quede reabsorbido en la cadena onto-teo-lógica en la que está desde los albores del pensamiento griego. Para Heidegger se trata de un 'paso atrás' necesario para la filosofía y para la superación del nihilismo. Pensar el ser es recordarlo en su infinita sustracción y así capacitarnos para un encuentro con el mismo ser, con la Verdad del ser. Heidegger se dedica a una hermenéutica filosófica centrada en esta labor: mostrarnos como en la tradición filosófica el ser siempre ha estado oculto o como se ha transformado en un valor que ya no es el ser. El valor, la máscara, volviendo a la frase que inaugura *Totalidad e Infinito*, es ya la farsa. El ser fagocitado por el ente (y el ente fagocitado por el ser) es máscara, son máscara, valores. Y en el nihilismo de la voluntad de poder y del eterno retorno Heidegger no puede ver más que la desesperación del nihilismo por salir de sí mismo. Aprobado el diagnóstico de Nietzsche (estaría por ver si este diagnóstico es sólo un diagnóstico o algo más que el mismo Heidegger no llega a percibir), Heidegger sólo puede encaramarse en la totalidad para mirar en una dirección inaudita. En algunos pasajes de su obra, lo hemos visto en el capítulo anterior, Heidegger alude a lo no escuchado de la palabra 'ser', lo no escuchado a causa del olvido de la diferencia (Ser-ente), olvido no en un sentido psicológico, sino ontológico. Olvido que es el propio destino del ser, pero que como tal pide un recuerdo.

Para Levinas «el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico»¹²¹, dicho de otro modo, desde Heráclito hasta Platón la filosofía sólo puede desarrollar un discurso sobre el ser donde este se nos presente en su entramado netamente aporético. Este discurso, que es guerra, «destruye la identidad del Mismo»¹²². La crítica de Levinas a la filosofía occidental se dirigirá fundamentalmente al concepto de totalidad como aquel que domina la historia del pensamiento, y de manera consecuente al concepto de escatología que nace en el contexto de tal pensamiento. Será otro concepto de escatología el que defenderá Levinas:

¹²¹ *Ibíd.*, 47.

¹²² *Ibíd.*, 48.

La escatología pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y de la historia. No con el vacío que rodearía a la totalidad y en el que se podría, arbitrariamente, creer lo que se quisiera y promover así los derechos de una subjetividad libre como el viento. Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto –el concepto de *infinito*– debiera expresar esta trascendencia en relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella¹²³.

Se intuye en el fragmento citado una crítica a una determinada manera de entender la escatología en relación con la totalidad, crítica que abarca desde la filosofía griega hasta Hegel. Levinas reivindica otro concepto de escatología:

La idea escatológica de juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquel) implica que los seres tienen una identidad ‘antes’ de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad. (...) La primera ‘visión’ de la escatología (distinta entonces de las opiniones reveladas de las religiones positivas) aspira a la posibilidad misma de la escatología, es decir, a la ruptura de la totalidad, a la posibilidad de una *significación sin contexto*¹²⁴.

Se entiende, por lo tanto, que la visión escatológica defendida por Levinas es ‘ruptura de la totalidad’ como condición de posibilidad de la ética. Los horizontes escatológicos heideggerianos, si se me permite hablar de este modo refiriéndome a la teología que parece subyacer en su pensamiento, serían ‘horizontes de la totalidad’, es decir, la crítica al paradigma onto-teo-lógico, paradigma dominante en la filosofía occidental según Heidegger, no es más que una ‘escatología de la totalidad’; es decir, Heidegger también se expresa en términos escatológicos, pero nunca refiriéndose a un Dios separado, a una exterioridad.

En la propuesta de Levinas la ruptura de la totalidad se expresa a través del resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto a través del cual Levinas mostrará esta trascendencia es el de infinito como lo que permanece siempre

¹²³ Ibid., 49.

¹²⁴ Ibid., 49.

exterior al pensamiento y a su vez como la subjetividad fundada en la idea de lo infinito. Levinas pretende una ruptura con los parámetros gnoseológicos que acosan constantemente a una ontología de la totalidad. Para ello procederá distinguiendo entre la idea de totalidad y la idea de infinito y afirmando el primado filosófico de la idea de lo infinito. ¿Es el caso de Heidegger lo contrario, un primado de la totalidad? Seguramente esta es la crítica a la que somete Levinas al autor de *Ser y Tiempo*. La idea de lo infinito se presentará en la obra de Levinas ‘quebrando’ la totalidad de un modo inusual: a través de la subjetividad como un hecho asombroso que exige lo imposible, esto es, contener más de lo que es posible contener. La ruptura con la totalidad se hará efectiva desarrollando esta idea de lo infinito (cartesiana) que desborda el pensamiento y que para Levinas es inadecuación por excelencia frente al esquema que piensa en términos de intencionalidad como adecuación de pensamiento y objeto. Levinas pretende una ruptura del esquema gnoseológico ‘clásico’ no sólo en su clave moderna (sujeto-objeto), sino también en su versión griega, es decir, como ‘ontología de la totalidad’. Esta ruptura pretende realizarse desde una nueva concepción de lo infinito, no ya como idea que tiende a una adecuación, sino como irrupción violenta, excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo. Desde esta perspectiva lo infinito es el Otro, pero no el Otro subordinado al Mismo en el esquema filosófico-gnoseológico, sino el Otro que recibe la subjetividad (que recibe como excedencia la idea de lo infinito, fundada en la idea de lo infinito). Una subjetividad fundada en la idea de lo infinito, tal como acabamos de exponer, supone una mirada distinta sobre la realidad, una mirada que pretende desbordar el planteamiento de Heidegger. Esta pretensión está íntimamente ligada con la primera frase de la obra: «saber si la moral no es una farsa». Para Levinas la filosofía no llega a permitir un descubrimiento de la verdad:

La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces –esta fenomenología– y en realizar *acontecimientos* cuya última significación –contrariamente a la concepción heideggeriana– no llega a *develar*. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de esos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; aún sin que algún descubrimiento anterior ilumine la producción de estos acontecimientos, esencialmente nocturnos; o sin que el recibimiento del rostro y la obra de la

justicia –que condicionan el nacimiento de la verdad misma– puedan interpretarse como develamiento¹²⁵.

Frente a Heidegger Levinas reivindica el respeto a una exterioridad metafísica, intentando huir por otro lado del paradigma onto-teo-lógico al que Heidegger asocia toda exterioridad metafísica. Esta reivindicación y esta huida se concretaran en la afirmación siguiente: «lo esencial de la ética está en su intención trascendente»¹²⁶.

«Morir por lo invisible: he aquí la metafísica»¹²⁷. Levinas sostiene un determinado concepto de metafísica y de trascendencia que podríamos resumir con la frase anterior, se trata de un ‘deseo de lo invisible’. No es un ‘deseo de lo imposible’, se trata más bien de un concepto que tiene un contexto óptico. Levinas mismo lo señala cuando afirma que «La ética, ya por sí misma, es una óptica»¹²⁸. Si entendemos que la reflexión por la que nos va adentrar Levinas acerca de la metafísica y de la ética es una reflexión donde estas se confunden deberíamos percibir con claridad en qué sentido Levinas postula unos determinados conceptos de metafísica y de trascendencia. El ‘deseo metafísico’ que Levinas quiere subrayar como ‘verdadero’ deseo es «Deseo que no se podría satisfacer»¹²⁹, deseo que se nutre de su hambre: «El Deseo es deseo de lo absolutamente otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones»¹³⁰.

Para Levinas la ética supone una manera de entender la metafísica (lo cual no quiere decir que esta sea anterior a aquella). Este concepto de metafísica supone en todo momento no confundir el verdadero ‘deseo metafísico’ con lo que sería una traición y la consiguiente anulación de la ética. Levinas nos advierte de que se trata de una confusión difícil de percibir, pero importantísima: «Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición – ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre– supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica»¹³¹.

¹²⁵ *Ibíd.*, 53-54.

¹²⁶ *Ibíd.*, 55.

¹²⁷ *Ibíd.*, 59.

¹²⁸ *Ibíd.*, 55.

¹²⁹ *Ibíd.*, 58.

¹³⁰ *Ibíd.*, 58.

¹³¹ *Ibíd.*, 59.

Levinas intenta describir la relación entre el Mismo y lo Otro en oposición a toda filosofía sistemática (Hegel) y alejándose de una definición dialéctica de estos términos en la metafísica: «La pretendida trascendencia se reabsorbería así en la unidad del sistema que destruiría la alteridad radical de lo Otro»¹³².

La descripción de esta relación exige en primer lugar conocer la verdadera naturaleza del Mismo donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo. Para Levinas se trata de «acabar con la onto-teo-logía»¹³³, la razón fundamental es que se ha tomado a Dios por el ser. Por ello Levinas se pregunta:

¿Dios no significa *el otro que no es el ser*? ¿El pensamiento significativo no significa, a imagen de Dios, el estallido, la sub-versión del ser: un des-inter-es (una salida del “es”)? ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá?¹³⁴

Tenemos en estas frases una buena síntesis de lo que Levinas quiere plantear. Se trata, como en el caso de Heidegger, de proponer una nueva manera de entender el pensamiento, pero no ya como onto-teo-logía, esto ha sido el producto de una época (no en sentido histórico, sino más bien como el propio destino del ser, según Heidegger). La onto-teo-logía y su prolongación actual tiene una serie de consecuencias: el fin de la metafísica, la crisis del mundo técnico, la muerte de Dios. Podemos decir que Levinas estaría de acuerdo con el diagnóstico heideggeriano, pero no con las consecuencias de este planteamiento. Si tratamos de meditar la frase citada vemos dos ideas claves que se repiten en la obra de Levinas: por un lado el tema de una ‘salida del es’ y, por otro, y en relación muy estrecha con el anterior, el tema de la alteridad. Tema que no debe confundirse en ningún caso con el tema de la diferencia. ¿Cómo distinguirlos?: precisamente aquí está uno de los asuntos claves. El tema de la diferencia y del olvido de la diferencia (ser/ ente) es precisamente aquello que Levinas evita. La razón fundamental es que para Levinas este asunto al que se ha visto abocada la metafísica (según el parecer de Heidegger) no puede dar cuenta de una alteridad, no permite el cara-a-cara de la relación ética. El Mismo y el Otro se reducirían a El Mismo en el planteamiento

¹³² *Ibíd.*, 60.

¹³³ E. LEVINAS. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra 1994.

¹³⁴ *Ibíd.*, 147.

heideggeriano, se trataría de un planteamiento donde la totalidad imperaría por encima de la alteridad y donde el Otro quedaría subordinado al Mismo.

Una serie de temas que aparecen repetidamente en la obra de E. Levinas pueden ayudarnos a aclarar el planteamiento del pensador judío respecto de la onto-teo-logía, planteamiento que difícilmente se presta a una sistematización:

El 'mismo'

Para Levinas es clave el tema del Yo, del Mismo, de la subjetividad. Es clave llegar a pensar este tema para entender algo de una posibilidad de sentido. No se trata del problema de la verdad del ser y de sus posibles representaciones, sino de algo más antiguo que precede a eso: la subjetividad no como algo que se enfrenta al enigma de un posible objeto cognoscible, sino la subjetividad que tiene en frente un rostro (el Otro) y que, en todo caso, se plantea a partir de ahí el problema gnoseológico, ontológico, teológico. El esquema sujeto-objeto es posterior a la pregunta ética, es posterior a la pregunta de la 'culpa'. Respecto al otro tema ('salida del ser'), la posición de Levinas se puede comprender siguiendo su propia crítica a Heidegger; para el pensador de *Totalidad e Infinito* lo que es sensato no tiene necesariamente que ser. Debemos aclarar que cuando Levinas utiliza el término 'sensatez' se refiere a una determinada manera de abordar la cuestión del sentido y a la respuesta posible a esta cuestión. En la lección titulada 'Ser y sentido' Levinas afirma lo siguiente:

La tesis de Heidegger consiste en plantear que el ser está en el origen de todo sentido. Ello implica que no se puede pensar más allá del ser. Todo lo que es sensato remite de nuevo a la comprensión del ser. Contra esa tesis planteamos aquí una pregunta: ¿pensar sobre Dios en función de la onto-teo-logía es pensar erróneamente sobre el ser (tesis heideggeriana) o pensar erróneamente sobre Dios? ¿Acaso Dios no significa *el más allá del ser*? (Pero es eso lo que, para Heidegger, sería prácticamente insostenible, aunque exista una tradición filosófica –platónica, plotiniana– de idea de un Dios más allá del ser. En la medida en que Dios tiene significado, ¿no remite todo sentido a Dios? ¿No es el pensamiento sensato una subversión del ser, un desinteresarse (es decir, una salida del Orden)? En este sentido, más allá del ser significa una trascendencia y no algo

superlativo, a menos que se extraiga lo superlativo de una *altura* que, como tal, no está inspirada por el ser¹³⁵.

Lo sensato, según Levinas, es una manera de referirse a Dios que no es precisamente la del tratamiento onto-teo-lógico; es una manera de concebir el sentido a partir de una relación ética determinada. Esta manera de pensar a Dios a partir de la ética es aquella relación entre el Mismo y el Otro basada en una *deferencia* del Mismo hacia el Otro, donde no se produce una síntesis entre ellos. Esta relación ética ya no está subordinada al pensamiento del ser, a la ontología. Esta no subordinación se explica como búsqueda de otras modalidades de la noción de sentido, nuevas modalidades que postulan un Dios que no se concibe en función del ser, sino en otro sentido. Levinas apela a la tradición platónica y neoplatónica, curiosamente prácticamente olvidada por Heidegger, pero no por el principal protagonista de esta investigación, Massimo Cacciari. Ya veremos más adelante en qué sentido el pensador italiano reivindica para la filosofía esa tradición y en qué sentido lo que plantea es incompatible con la noción de Dios que Levinas reivindica.

«Oponer Dios a la onto-teo-logía es concebir una nueva manera, una nueva noción de sentido. Y para dicha búsqueda podemos partir de una relación ética determinada»¹³⁶. *Oponer Dios a la onto-teo-logía* es el objetivo del pensamiento de Levinas, un Dios pensado no de manera incompatible con la filosofía, sino anterior a esta, el Dios de la Biblia, el Dios del pueblo de Israel, sobre todo para Levinas; Levinas menciona en su obra el Dios de la tradición judeocristiana sin distinguir la mayoría de veces entre confesiones religiosas. La labor de Levinas no es teológica, aclarámoslo. Se trata más bien de mostrar el rostro de Dios a través de un pensamiento, de una vivencia, anterior a la filosofía. Aunque la postura de Levinas parece incompatible con ciertas actitudes filosóficas diría que Levinas, en el fondo y fundamentalmente, no se dedica a despreciar la filosofía, sino a mostrar como la ética es el primer encuentro con Dios. La filosofía aparece en Levinas como un suceso que tiene lugar a partir de la relación ética, como si la pregunta o el acontecimiento ético llevaran a filosofar. La pregunta por el ser es posterior a la pregunta por la responsabilidad, es más, precisamente porque el hombre se ve acuciado por preguntas de carácter ético y en ese instante mismo entra en relación con Dios, aunque él pueda ignorarlo, precisamente por ello, se plantea preguntas de carácter

¹³⁵ *Ibíd.*, 149-150.

¹³⁶ *Ibíd.*, 148.

filosófico, preguntas sobre el sentido último de la vida que lo llevan al ‘laberinto filosófico’, a las aporías de las que se nutre de manera incansable la filosofía. La tesis de Levinas respecto a una correcta concepción de Dios (en el sentido ético que afirmamos) en oposición a la tesis de Heidegger se refleja en su obra en reflexiones como la siguiente, que encontrábamos hace un momento:

La tesis de Heidegger consiste en plantear que el ser está en el origen de todo sentido. Ello implica que no se puede pensar más allá del ser. Todo lo que es sensato remite de nuevo a la comprensión del ser. Contra esta tesis planteamos aquí una pregunta: ¿pensar sobre Dios en función de la onto-teo-logía es pensar erróneamente sobre el ser (tesis heideggeriana) o pensar erróneamente sobre Dios? ¿Acaso Dios no significa *el más allá del ser*?¹³⁷

Este *más allá del ser* o *de otro modo que ser* es aquello que Levinas quiere pensar como una nueva modalidad de noción de sentido en oposición a las modalidades ontológicas. No se trata, repitámoslo, de negarles a la filosofía y a la ontología su propio objeto, sino concebir una noción de sentido que trastoca el horizonte ontológico-gnoseológico. Este trastocar no es gratuito, sino que responde a una comprensión distinta de la relación entre el Mismo y el Otro, distinta de la mera relación que los concibe en una síntesis, en una igualdad:

Separar a Dios de la onto-teo-logía es concebir nuevas modalidades de la noción de sentido. Aquí, en concreto, en la relación del Mismo y el Otro. El Otro como Otro no tiene nada en común con el Mismo; no se puede reducir a una síntesis; hay una imposibilidad de comparación, de sincronización. La relación entre el Mismo y el Otro es una *deferencia* del Mismo hacia el Otro en la que podemos reconocer la relación ética (del Mismo con el Otro: sin medida común, pero no sin relación, y la relación que hay es una relación de deferencia). Y la relación ética no tiene ya que estar subordinada a la ontología o al pensamiento del ser¹³⁸.

El lenguaje.

¹³⁷ *Ibíd.*, 149-150.

¹³⁸ *Ibíd.*, 150.

Uno de los temas fundamentales de la obra de Levinas y que afecta a su posicionamiento respecto de la ontología y la filosofía es el que tiene que ver con el tema del lenguaje. Levinas aborda este tema distinguiendo siempre el discurso ya dicho (lo dicho) y la palabra viva (el decir), prácticamente en la tradición platónica del *Fedro*. Levinas revisa el paradigma lingüístico de la ontología tradicional (categorial) a través de la mencionada distinción:

La lógica es ya, en cierto modo, ontología; al menos, es en la lógica donde se encuentran las formas fundamentales del ser. (...) La exposición lógica del sentido reclama un desmentido –el decir que reclama un *desdecirse*–, hablar muestra una separación entre el sentido y lo que de él se manifiesta, entre el sentido y lo que, al manifestarse, *asume las formas del ser*¹³⁹.

¿Cuál es el objetivo de estas distinciones? Se trata, como venimos diciendo, de poner en tela de juicio la prioridad ontológica. Levinas es consciente de que tal objetivo es también filosofía, pero en todo caso se trata de filosofar sabiendo que todo lenguaje es pregunta, siendo conscientes que en el filosofar y en el hablar se reclama un reposo, una quietud.

Filosofía y ética.

La posición de Levinas respecto de la filosofía es uno de los temas que pueden ayudarnos a entender su posición respecto de una posibilidad de inteligibilidad sin referencia al ser. Aunque Levinas distingue claramente entre la filosofía griega y la filosofía moderna notamos que su discurso identifica en una sola palabra (filosofía) ambas filosofías. En la filosofía griega «el círculo del Mismo engloba y comprende el círculo del Otro»¹⁴⁰ dice Levinas refiriéndose al *Timeo* de Platón y a la astronomía que la cosmología platónica supone. Esta astronomía reclama una estabilidad y una altura. En la filosofía moderna esta estabilidad se reclama de modo superlativo: «El pensamiento filosófico se concibe de forma que todo sentido se extrae del mundo. La actividad del sujeto en la filosofía moderna es la hipérbole o el énfasis de esa estabilidad del mundo»¹⁴¹. En el caso de la filosofía de Heidegger esta estabilidad es igualmente reclamada; para el autor de *Sein und*

¹³⁹ *Ibíd.*, 151, 152.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 156.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 156.

Zeit: «el ser del mundo se convierte en actividad del sujeto. Es ahí donde el reposo constituye un acto y es activo»¹⁴². Pero, por otro lado, para Levinas:

Heidegger abrió la vía a una racionalidad de la inquietud o de la no quietud. El ser está en tela de juicio dentro del hombre, es objeto de discusión. La pregunta no es una interrogación sostenida por el hombre con curiosidad, sino la manera en la que el ser se somete a juicio, es un abismo sin fondo, el no fundamento. Porque el ser es siempre «que ser», es la tarea de ser, es decir, la posibilidad de captar(se) o malograr(se). Con estas ideas, se produce una ruptura con la racionalidad del reposo, una ruptura con la tradición griega. Si el ser es, en sí, una tarea, si tiene que ser o abandonar (y, de tal manera que, incluso cuando se abandona, se está aún dentro), entonces no es el ser de los griegos, el ser platónico. Y ‘el ser’ de los presocráticos estaría próximo a una concepción bíblica, especialmente cristiana. Es la *cuestión* del ser la que constituye la comprensión del ser¹⁴³.

Y es desde este contexto y en esta concreta concepción de la fenomenología heideggeriana donde Levinas intenta proponer una concepción de Dios fuera de la onto-teo-logía. Lo más cierto es, para Heidegger, la muerte; pero para Levinas, en cambio, es el prójimo: el Otro. La responsabilidad frente al otro, responsabilidad obsesiva. Parece como si el problema de la verdad, en el caso de Heidegger, se plantease fundamentalmente en el contexto de una trascendencia que tiene a la muerte como horizonte. Desde este punto de vista el problema del conocimiento y la cuestión del ser remite siempre al Mismo y al problema de una representación de la verdad y de un último significado. Estamos ante una alternativa: o bien pensar la trascendencia en relación a la muerte y desde este punto de vista hablamos de la trascendencia de un ser que ya no puede ser pensado en sentido puramente onto-teo-lógico, porque la trascendencia onto-teo-lógica remite siempre a la diferencia fundamental para Heidegger (ser-ente), diferencia olvidada y, por tanto, al olvido del ser, desde el cual repensar (‘paso atrás’) el ser; o bien (Levinas), es decir, trascendencia ética, una trascendencia des-proporcionada, una trascendencia que implica exterioridad, diferencia no sintetizable por el Mismo, por el Yo. Infinito que nos muestra no un Yo que lo comprendería (al Infinito), sino que afirma una trascendencia infinita en la relación ética: «Responsabilidad obsesiva, responsabilidad que es una obsesión, porque el otro me asedia, hasta el punto de que pone

¹⁴² *Ibíd.*, 156.

¹⁴³ *Ibíd.*, 161.

en tela de juicio mi ‘para mí’, mi ‘en sí’, me toma como rehén»¹⁴⁴. Creo que Levinas quiere plantear el problema de la propia identidad (de un Yo) de un modo positivo y no problemático filosóficamente. Esto no quiere decir que la propuesta de Levinas sea una especie de comodidad para el sujeto, una fórmula categórica de la ética donde el hombre encuentre una quietud, un reposo. Se trata de concebir a Dios desde la ética (un Dios en ruptura con el paradigma onto-teo-lógico y en ruptura con una visión de la trascendencia desde la finitud humana –Heidegger), a Dios en una inteligibilidad del propio Yo frente al otro, pensar a Dios desde el Yo frente al prójimo:

La ética es relación con los otros, con el prójimo (cuya proximidad no podría confundirse con una cercanía en sentido espacial). ‘Prójimo’ subraya, en primer lugar, el carácter ‘contingente’ de esta relación, porque el otro, el prójimo, es el primero que llega. Dicha relación es una proximidad que constituye una responsabilidad hacia los otros. Responsabilidad obsesiva, responsabilidad que es una obsesión, porque el otro me asedia, hasta el punto que pone en tela de juicio mi ‘para mí’, mi ‘en sí’, me toma como rehén (obses en latín; obsesión). Y esta situación incondicional de rehén es la condición sin la cual no podría jamás decir un sencillo «Detrás de usted, señor» (Lo cual quiere decir que en la crisis actual de la moral, sólo queda ‘la responsabilidad hacia otros’, responsabilidad sin medida, que no se parece a una deuda, de la que siempre se podría absolver; porque con los demás, no se está nunca absuelto.) Esta responsabilidad llega hasta la escisión, hasta la desnucleación del yo. Y ésa es la subjetividad del yo¹⁴⁵.

Prójimo que reclama una responsabilidad infinita, obsesiva. No como un deber moral, sino en cuanto implica una determinada concepción del ‘yo’, de nuestra propia identidad mil veces asaltada:

Porque existe, desde luego, un Yo establecido, protegido por su concepto, en cierto modo, dentro de la sociedad legal; pero el *yo* está *fuera del yo*, fuera del concepto. El ‘yo’ se concibe como Yo y, sin embargo, sigue siendo único en la imposibilidad de sustraerse al otro hombre. Al otro hombre en su exigencia, en su *rostro*, que es su exposición extrema, inmediata, desnudez total, como si el otro fuera de golpe, sin protección, el miserable y, como tal, confiado a mí¹⁴⁶.

Pensar la alteridad no en los términos de la ontología, sino en los términos de la ética: esto significa pensar a Dios en la relación del Yo con el prójimo. Para Levinas el término

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 166.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 164.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 164.

ética siempre remite a un rostro, a un cara-a-cara. No hay otro modo de pensar la ética como fundamento de significado. Es posible que en el planteamiento heideggeriano la ausencia de un rostro sea el producto de una ontología en la que ya no hay reposo alguno, en la que el hombre en su finitud redescubra constantemente una representación de la verdad que ya no puede esquematizarse en el modelo onto-teo-lógico, pero tampoco en el Otro. En todo caso, sólo al otro que también muere, los otros en su finitud, la muerte de los otros. Muerte como horizonte último de significado, a partir de la cual trazar el significado. Para Levinas, en cambio, se trata no de la muerte, sino del rostro y de este rostro en cuanto obsesión. Obsesión de la muerte u obsesión del rostro, por el otro, por tanto, alternativas de significado: ontología y finitud heideggeriana o ética e Infinito en Levinas.

«En el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios»¹⁴⁷. Este doble acceso es lo sorprendente en el pensamiento de Levinas, diría incluso que el límite mismo de su pensamiento está en el intento de pensar este doble acceso. Doble acceso que nos remite al Dios de la Biblia. El rostro aparece como rostro que remite a Dios, el acceso a lo infinito, no como deseo de una necesidad, sino como Deseo antes del mismo deseo humano. El Otro como obsesión es un Deseo antes del deseo de la finitud humana.

La paciencia

El tema de la responsabilidad hacia los otros se expone de varios modos en la obra de Levinas y se abre a nuevos contenidos enriquecedores para el planteamiento ético que el autor nos quiere proponer. Uno de ellos es el tema de la *paciencia*. Tema que se vincula, y no es extraño, con el tema del tiempo. Intentemos desgranar los temas mencionados y la diferencia respecto a la fenomenología y ontología heideggeriana. Para Levinas «en el Yo como duda se desborda la condición de ser»¹⁴⁸. Este estado del Yo es un estado en el tiempo donde «se ve golpeado por la inquietud del *de repente*»¹⁴⁹. Levinas quiere mostrarnos un estado de la subjetividad donde el Yo se ve superado en sus mismos esquemas lógico-conceptuales, por ello sitúa al Yo no en el tiempo de la espera, sino en el tiempo del *de repente*. Este tiempo es el «*batir del Otro en el Mismo*, que agita el

¹⁴⁷ E. LEVINAS. *Ética e infinito*. Madrid: Visor 1991. p. 87.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 85-87.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 165.

reposo»¹⁵⁰. Lo que pretende mostrar Levinas es la diferencia de la paciencia respecto de la espera:

En este tiempo de lo repentino, hay una *paciencia* –una paciencia que es la *extensión del tiempo*– y una espera de esa paciencia en la que reprime su intención de espera. Porque la espera pretende, mientras que la paciencia espera sin esperar, es espera sin lo esperado, sin intención de espera. Todo aquello que es intencionalidad se encuentra siempre a la medida del pensamiento (existe una concordancia entre noesis y noema) y toda intención es intención de..., es decir, *voluntad*. No ocurre igual con la paciencia que, como si dijéramos, se ha tragado su propia intención¹⁵¹.

Esta es una de las formas que Levinas tiene de concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía. El tiempo de lo repentino no es el tiempo de la fenomenología heideggeriana (espera), sino el tiempo donde el Otro (Dios) bate en el Mismo. Se trata de otro concepto de trascendencia, no el esquema de la onto-teo-logía. El Yo en una situación en la que el Ser no es situación esencial, sino algo que desborda el ser. El significado último no es una espera, sino una paciencia. Pero ¿esta paciencia levinasiana no es también la pura finitud del hombre? La respuesta es no; no olvidemos que detrás de esta concepción del tiempo hay una propuesta ética de alcance metafísico:

Y la espera sin lo esperado (el propio tiempo) se vuelve responsabilidad hacia los otros. Se puede ver en ello una noción de trascendencia sin intención y sin visión, un ‘ver’ que no sabe lo que ve. Una paciencia pura, un puro experimentar, una alerta que es alerta hacia el prójimo, algo repentino que se convierte en la cercanía del prójimo¹⁵².

Podemos resumir este aspecto de su pensamiento con el título de uno de sus libros: *El Tiempo y el Otro*. Lo que trata de expresar Levinas es una concepción del tiempo desde una concepción ética y no ontológica, aunque también podría decirse de otra manera: Levinas nos intenta acercar a una noción de sentido antes del saber. Esta noción sólo es posible si pensamos el tiempo desde la paciencia y no desde la espera. El concepto de espera es rechazado en el planteamiento de Levinas. Se trata de un concepto con el que el pensamiento judío no parece poder simpatizar, pero dejemos por ahora lo que supondría ver a Levinas en el horizonte de un pensamiento fundamentalmente bíblico. Lo que nos

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵² *Ibíd.*, 165.

interesa ahora es como su concepción del tiempo remite a una determinada mirada de la relación entre el Mismo y el Otro. Se trata de una relación donde no se produce una victoria del Mismo sobre el Otro. Esta victoria sería precisamente el desarrollo onto-teológico del que Levinas pretende huir. Pensar el tiempo en función de la paciencia parece eximirnos de una concepción gnoseológica intencional, porque ya no se trata de la correlación perfecta entre noesis y noema, correlación frustrante, la del tiempo de la espera, sino de la paciencia, donde el tiempo se remite o se difiere hasta el infinito. Y en esta paciencia parece poder dibujarse una relación ética auténtica, sin máscaras. Pero se puede pensar la relación entre el Mismo y el Otro de una manera antinómica (Kant), donde la diferencia (entre estos) es «insuperable para la intencionalidad que no sabe más que abordar al ser a través de su pensamiento»¹⁵³. La cuestión es para Levinas de gran importancia para una concepción ética de la trascendencia. Parece como si las otras concepciones de la trascendencia tuvieran que desembocar necesariamente en una falta de sentido ético, como si una concepción gnoseológica intencional careciera de la fuerza para remitirse a una ética y solo quedara un ‘ahí’ inquietante, un neutro, pero no ‘otro’. Levinas lo expresa también de este modo:

En la pasividad pura, la paciencia, la responsabilidad bajo la batida del prójimo, en la diacronía del tiempo, se enreda un pensamiento que es algo más que una idea que se puede pensar, más de lo que un pensamiento puede pensar. Ahí yace ese ‘fenómeno’ que sería ‘fenómeno de la trascendencia’. La trascendencia hasta el infinito a partir de la responsabilidad hacia el prójimo, en la proximidad de los demás, es entonces, literalmente, un significado sin visión ni intención. Una espera sin lo esperado, que traduce, o significa, no un vacío que deba llenarse, sino un pensamiento más pensante que el hecho de conocer: cómo puede el infinito tener significado sin perder su sentido trascendente¹⁵⁴.

En la pregunta del final del párrafo citado vemos una de las ideas claves del pensamiento de Levinas. La respuesta la vamos encontrando a lo largo de su obra, ahora, en concreto, a partir de una concepción del tiempo como paciencia. Se quiere perfilar una determinada concepción del hombre, hombre en la paciencia, desde un ‘humanismo’ del ‘otro hombre’, como reza el título de una obra de Levinas. El hombre que vive, no en la utopía de la espera, sino en la utopía de la paciencia, utopía de la infinita responsabilidad hacia

¹⁵³ *Ibíd.*, 169.

¹⁵⁴ *Ibíd.*

el prójimo donde no se produce síntesis alguna entre el Mismo y el Otro y, por tanto, donde la trascendencia no es concebible sin exterioridad. La ética, tal como la entiende el filósofo judío, no supone una idea que es su condición de posibilidad. Este sería el esquema kantiano, esquema gnoseológico de la espera. La ética supone la paciencia, es la paciencia. Paciencia que supone una alteridad, una diferencia, un rostro, una exterioridad al margen de toda representación. Dios es pensado aquí no como la idea-fundamento-condición de la ética, sino como el Otro ante el que el Mismo retrocede, como si la paciencia a diferencia de la espera fuese un retroceder, retroceder sin espera, ¿Dios sin esperanza? Concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía significa, por tanto, concebirlo en el tiempo de la paciencia, donde la diferencia ser-ente de la comprensión del paradigma resulta incomprensible, y la razón es la siguiente: no se trata de un significado de la trascendencia por el tiempo, sino por el otro en tanto que supone una responsabilidad infinita. No es la alteridad en la naturaleza, sino la alteridad que supone la desnudez del rostro.

Una de las ideas a las que Levinas le dedica especial atención es la de 'santidad'. Levinas no cree que un tratamiento de la ética pueda obviar la 'santidad' en el sentido bíblico. Para Levinas Dios, santidad, ética y rostro son ideas inseparables, una trascendencia con significado supone la epifanía del rostro. Esto es concebir a Dios fuera del paradigma onto-teo-lógico. Heidegger lo concibe en el paradigma y desde este intenta repensar la ontología. No que Heidegger quede anclado al paradigma, sino que su pensamiento lo tiene como referencia para sustraerse a él. Levinas intenta plantarse en un punto paralelo respecto al paradigma y desde allí empieza a caminar, pero tal camino siempre ha existido en la historia de occidente, es el Dios bíblico que se hace patente en la santidad. Hay que tener en cuenta que la paralela que Levinas traza respecto a Heidegger supone siempre un mirar de soslayo hacia el otro lado, como si de algún modo Levinas construyera todo su pensamiento en función de lo que la fenomenología de Husserl y Heidegger han afirmado. Esto es cierto y creo que Levinas no esconde semejante proceder, más bien al contrario. Levinas nos descubre que el Dios bíblico puede ser pensado fuera del paradigma onto-teo-lógico, que puede haber un pensamiento sobre Dios donde se exprese un sentido ético, es más, que únicamente tiene sentido tal modo de pensar a Dios. Pero Levinas no pretende un mandato categórico (a la kantiana), sino una ética que es responsabilidad inexcusable ante la epifanía del rostro. Dios no es postulado por el sujeto,

sino postulante en el sujeto. Esto último lo podemos ver reflejado en un pasaje de las sesiones dedicadas al tema de la onto-teo-logía:

La ontología cartesiana, al adoptar también la idea del infinito, concibe el Mismo como totalidad que integra a cualquier Otro, de modo que el ‘en’ significa el triunfo del Mismo sobre el Otro, la igualdad de lo desigual, la identidad entre la identidad y la diferencia. Integra a cualquier Otro y así suprime todo lo que podría sobrepasar la totalidad, suprime toda trascendencia. Pero la idea del infinito explicada por Descartes (idea *colocada por nosotros*) permite la idea de esta trascendencia en un sujeto pasivo. Él es quien declarará a Marsenne: ‘No he estudiado nunca el infinito sino para someterme a él. Es una ‘colocación en nosotros’ singular: la ‘colocación’ de lo desmesurado en lo medido y lo finito, por la cual el Mismo sufre sin poder nunca abordar al otro. Hay una especie de heteronomía, que podemos llamar también *inspiración*, y se llegará a hablar incluso de *profecía*, que no es una genialidad cualquiera, sino la verdadera espiritualidad del alma. Ése es el sentido del versículo de Amós: ‘Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?’, como si la profecía fuera sólo el hecho de tener oído¹⁵⁵.

Sujeto y Objeto.

Uno de los análisis fecundos donde podemos ver la originalidad del planteamiento de Levinas es aquel que tiene que ver con la correlación sujeto-objeto. Dicha correlación nos remite, en principio, a un problema de carácter gnoseológico. La originalidad de Levinas estriba precisamente en comprender dicha correlación en un sentido onto-teo-lógico. En la siguiente apreciación de Levinas podemos empezar a ver algo de lo que estamos diciendo: «Es preciso recordar la manera en que el ser progresa desde el punto de vista objetivo, absorbiendo el sujeto correlativo del objeto y venciendo, en la verdad de su acción, sobre la preeminencia de lo subjetivo y la correlación entre sujeto y objeto»¹⁵⁶.

La correlación sujeto-objeto es una correlación de carácter ontológico-gnoseológico (o al revés) y como tal no puede separarse el objeto de una determinada significación de preeminencia sobre el sujeto. El pensamiento que parte del esquema onto-teo-lógico para intentar proponer un sentido del ser, una verdad del ser, tiene necesariamente que pasar por encima de la correlación sujeto-objeto. El problema de todo este asunto reside, para Levinas, en el desprecio a un pensamiento que se desarrolla fuera del ser. Dicho de modo

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 170.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 174.

claro, en la correlación sujeto-objeto, el único modo de establecer una verdad del ser es la finitud. Este es el planteamiento heideggeriano. El hombre en su finitud, en su ser-para-la-muerte, puede abrirse a una verdad del ser. El ser es la propia finitud. La correlación sujeto-objeto sólo encuentra en esta finitud un lugar de ‘reposo’. El análisis fenomenológico heideggeriano tiene algo de la circularidad del ser en su propia finitud, circularidad que nos remite al paradigma onto-teo-lógico y a la imposibilidad de un pensamiento verdadero del ser. Para Levinas tal fenomenología se alimenta de sí misma y rechaza, por tanto, la alteridad fundamental (ética):

El *esse* del ser, por el cual el ente es un ente, es *interés del pensamiento* y se encuentra, de entrada, en el Mismo. De ahí la indiferencia hacia el pensamiento que se desarrolla fuera del ser y, al mismo tiempo, cierta indigencia del ser sujeto a alguien distinto de él, a un sujeto llamado a recibir la manifestación, puesto que dicha receptividad es necesaria para su trayectoria de ser. En este sentido hay, en el ser, una finitud¹⁵⁷.

¿Qué propone, por el contrario, Levinas? En algunos pasajes de su obra nos indica que su propuesta tiene que ver con algo que puede resumirse con los términos ‘inscribir una inquietud’, un ‘despertar’ que no debiera entenderse en los términos de la filosofía moderna, sino en el sentido de una alteridad fuera de mí que me despierta (despertar ético-infinito):

Se trata aquí de concebir la significación de la trascendencia como movimiento del Mismo hacia el Otro. Ahora bien, la significación del significado no reside solamente en el reposo del Mismo en sí, donde se ve colmado, sino en la inquietud del Mismo por parte del otro, que despierta al Mismo. La idea del infinito se encuentra *en* el pensamiento, pero aquí el *en* hace estallar la identidad. El *en* indica, al mismo tiempo, la interioridad y la imposibilidad de la interioridad. Esta superación es la duración, a la vez como *incidencia* del Otro en el Mismo y como no coincidencia o *diacronía* del tiempo. Este modelo de tiempo no significa una mediación entre el ser y la nada, sino una relación con lo que el pensamiento no podría contener, con lo incontenible (o lo *infinito*). Debe pensarse en ello fuera del ser y la nada, como si estuviera ‘demasiado lleno’, como modalidad en la que el más inquieta al menos, lo cual confiere al deseo o a la búsqueda (que designarían un vacío) un significado *mejor* que el ser que se encuentra, se afirma y se confirma. Ese más en el menos es despertar, y el despertar es el sentido de ese más en el menos. Este no reposo puede concretarse como responsabilidad hacia los otros, responsabilidad sin escapatoria,

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 174-175.

unicidad irremplazable. El despertar es la intriga de la ética o la proximidad del otro hombre. No el resultado de la ontología fundada en la fijeza de los astros, sino, para recuperar el término de Blanchot, el *desastre*¹⁵⁸.

¿No vemos aquí la huida de una concepción de Dios del esquema de la onto-teo-logía? ¿No trata Levinas de persuadirnos de esta posibilidad de ‘otra’ significación ‘más allá de la esencia’? No se trata, creo que es evidente, de las representaciones del Mismo, de una búsqueda de carácter filosófico-aporético. Estamos aquí en otro ‘esquema’ que se va dibujando por oposición a la fenomenología heideggeriana. Me parece, sin embargo, que también podría tratarse de fenomenología. Fenomenología del otro hombre. El esquema de la filosofía es siempre el de un fundamento que toma diversos valores a lo largo de su historia, fundamento que desde el esquema onto-teo-lógico puede verse desde infinitos ángulos, aunque estos ‘infinitos ángulos’ no dejan de ser la huella que la filosofía ha ido dejando a lo largo de la historia, huella que se concreta en un filosofar con nombres propios. El ‘esquema’ de Levinas no puede entenderse concibiendo al hombre como sujeto gnoseológico, ni siquiera como sujeto gnoseológico-ontológico respecto de un fundamento del que se piensa su intrínseca aporía, sino como sujeto donde lo gnoseológico-ontológico es un menos frente al Otro que es un más. La muerte puede verse como un horizonte del ser, sería sin dudarlo el horizonte que Heidegger nos hace divisar (también para Platón el filósofo ‘se alegrará de morir’, Fedón, 68 b). La filosofía tiene que poner un límite para ir hacia la verdad del ser, y en este límite la especulación es aporía. Pero si el sujeto mira con un mirar distinto al gnoseológico puede descubrir ‘otro’ infinito que sea manifestación en la ‘infinita responsabilidad’ de la que Levinas nos habla. No el hombre frente a la Esfinge, enigma que se manifiesta aporéticamente en la filosofía, sino revelación ética del Otro, infinita e incontenible. Revelación que no supone una alienación:

¿No está presente toda la violencia de la alienación en este estallido del Mismo bajo el golpe del Otro? Responderíamos de forma positiva si la autosuficiencia de lo idéntico tuviera que ser el sentido definitivo de lo concebible y lo racional. Pero el Otro interviene como traumatismo: ésa es su manera peculiar. Así, pues, antes de significar la *esancia* del ser, ¿no expresa la subjetividad su vigilia impensable, no ‘muestra’ su velar inconcebible en el traumatismo del despertar?¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 172-173.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 173

Cuando Levinas utiliza la expresión ‘traumatismo’ está queriendo indicar un tipo de relación con el Otro que no responde al esquema de la inteligibilidad, de hecho ese esquema es siempre el que se remite al ser y al ser en relación con el sujeto. La clave para entender a Levinas es distinguir entre una subjetividad en función de la esencia y de una representación inteligible del ser o una subjetividad que ‘escucha’ un lamento que nadie puede consolar, una subjetividad ética. La primera se describe en la obra de Levinas del siguiente modo:

El sujeto pensante abocado a buscar este arreglo inteligible se interpreta, pese a toda su espontaneidad, como un desvío que debe tomar el ser para aparecer realmente. Por eso la inteligibilidad es inmanente al ser. Esta posibilidad de absorber el sujeto al que se confía la *esancia* es lo propio de esa *esancia*. Considerada de este modo, la subjetividad es la sujeción al ser ante el cual se desvanece¹⁶⁰.

El sujeto pensante.

Si tenemos en cuenta, como vamos repitiendo, que la cuestión fundamental para Levinas es si se puede imaginar a Dios fuera de su relación al ser, fuera de la onto-teo-logía, no nos extrañará que Levinas construya un discurso filosófico en el que intente percibir todos aquellos movimientos en que el sujeto se ve determinado a recibir un ser: «Es preciso acudir de nuevo a la descripción de la subjetividad que se absorbe en el ser o el objeto que ella concibe y que acaba por comprenderse a partir del ser»¹⁶¹.

Este sujeto es el sujeto de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en cuya obra «el ser implica un sujeto esencial para su trayectoria de ser, hasta el punto de que el Espíritu necesita una ‘fenomenología’ para convertirse en lo que es: «sustancia que es un sujeto que se conoce de manera absoluta»¹⁶². El pensamiento de Levinas, creo que es obvio, se desarrolla en oposición a todo pensamiento de carácter sistemático, aquel donde los significados son lo que son en relación a una estructura de significados, un agrupamiento que realiza el sujeto pensante (que duda). El ser viene al sujeto pensante de manera

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 176-177.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 178.

¹⁶² *Ibíd.*, 178.

ineluctable y queda borrado. Lo que quiere indicar con esto Levinas es una especie de falsedad de la filosofía cuando «la subjetividad se borra delante del ser»¹⁶³.

¿Qué tiene esto que ver con imaginar a Dios fuera del ser, fuera de la onto-teo-logía? El problema es una subjetividad borrada, anulada, un sujeto pensante pendiente de las estructuras (significados) enunciadas en un ‘Dicho’. ¿No se plantea Heidegger recibir al ser sin el sujeto pensante (lo impensado)?, ¿es esto posible? Levinas se pregunta mil veces por esta posibilidad de la pureza filosófica para acabar concluyendo que «el psiquismo del sujeto consiste, pues, en su don de sincronización, de re-presentación, gracias al cual nada queda fuera. El psiquismo sería así la conciencia que excluye cualquier traumatismo, y el ser sería precisamente lo que se muestra antes de golpear o lo que golpea para mostrarse en seguida y resolver en conocimiento la violencia de su golpe»¹⁶⁴. En este sentido el ser requiere la receptividad, no la ‘pasividad especial’ o la ‘paciencia’ de la que hemos hablado antes. Por ello concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía sólo es posible si primeramente reconocemos que la relación ética no es una derivación de la filosofía, sino el presupuesto fundamental desde el cual pensar el Otro. El sujeto pensante de la filosofía sería desde estos presupuestos un sujeto acuciado por la filosofía en pos de alguna re-presentación del bien en el sistema que preside y por el que es presidido. ¿Y si la relación ética fuera originaria?, ¿y si partimos de esta hipótesis y no de la hipótesis de la esencia del ser?, ¿es posible demostrar más una que otra? Creo que para Levinas la primera hipótesis es más ética (pleonasma) y más demostrable en cuanto exorciza al sujeto que duda, coloca al sujeto en una situación distinta respecto de una posibilidad de inteligibilidad que parece imposible (¿podríamos decir ‘es imposible’?), como si un niño pregunta por el significado de la vida y de la muerte sabiendo de antemano, de modo inconsciente, que en la mera inteligibilidad no hay respuesta a esa pregunta, como si la pregunta, en el caso del niño, llevara más que la respuesta, que toda posible respuesta, como si en la pregunta se encontrara oculto un absoluto ético-metafísico. Levinas nos quiere situar como hombres ante un esquema distinto del sistema de finalidades e inteligibilidades, en una circunstancia en la que el hombre pueda vivir en el cara-a-cara:

La coyuntura en la que se es responsable del otro, la relación ética que la filosofía conoce pero que trata como derivada, esta relación que se acostumbra a fundamentar en la ontología, será

¹⁶³ *Ibíd.*, 179.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 181-182.

abordada aquí como irreductible, estructurada como el uno ‘para’ el otro y como significante fuera de la finalidad y las razones del sistema. Tal responsabilidad parece, en primer lugar, ‘paradójica’: ningún presente en mí puede englobar al otro, ningún compromiso adquirido en un presente es el lugar cuyo reverso sería dicha responsabilidad. Pero no hay ninguna esclavitud incluida en la obligación del Mismo hacia el Otro. Hay tan poca esclavitud que esta responsabilidad requiere la unicidad del yo: nadie podría reemplazarme¹⁶⁵.

«¿El ser es lo que más interesa al hombre?»

En unas páginas dedicadas a analizar la *Critica de la Razón Pura* Levinas se refiere al pensador alemán como aquel que señala el «comienzo del fin de la onto-teo-logía». La expresión es clara y conscientemente paradójica. Levinas ve en Kant un pensamiento que, por un lado, critica todo pensamiento que desborde lo concreto y, por otro lado un pensamiento donde se admite que existen ideas racionales (psicológica, cosmológica y teológica), ideas que hablan del ser y que son obligatorias para la razón, pero no ‘alcanzan el ser’. Respecto a estas ideas hay dos usos: uno bueno y uno malo. El uso malo es considerar estas ideas como dialécticas en sí mismas, es decir, un mal uso de estas ideas (dialéctico) es una fuente de apariencias engañosas, pero se puede hacer un buen uso, ¿cómo?, un uso regulador (que no desemboque en el ser). Pero Levinas quiere subrayar, sobre todo, otro aspecto de la noción que Kant tiene de Dios. Es verdad que en la noción que acabamos de expresar se quiere evitar una referencia ontológica a Dios, pero en lo que Kant denomina ‘ideal trascendental’ sí que está inevitablemente presente una referencia al ser. El ‘ideal trascendental’ no puede ser una noción de Dios que escape del esquema onto-teo-lógico: «Es decir, no se puede mostrar especulativamente (mediante el pensamiento teórico) el ser del ideal trascendental, pero Kant conserva la idea de que el sentido último de una noción reside en su ser; no reconoce en lo concebible otra norma que la norma del ser»¹⁶⁶.

Desde este punto de vista su planteamiento es onto-teo-lógico, sigue subordinado a una determinada noción de Dios donde este sólo es pensable como idea que reclama un ser, aunque permanezcamos «en una completa ignorancia sobre la existencia de una superioridad tan eminente»¹⁶⁷. Frente a este planteamiento Levinas plantea estas

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 182.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 186.

¹⁶⁷ *Ibíd.*

preguntas «¿Lo humano no es ‘algo distinto que el ser’? ¿El ser es lo que más interesa al hombre? ¿El ser es el sentido de lo sensato?»¹⁶⁸ Para Levinas «el significado hay que buscarlo en el ‘uno para otro’», en el significado como ‘Decir’ y no como ‘Dicho’, donde lo ‘Dicho’ remitiría al ser, a la racionalidad del fundamento (a la onto-teo-logía) y el ‘Decir’ remitiría a la intriga de la responsabilidad. Intriga que se expresa en la palabra ‘para’ que pone en relación al ‘uno’ y al ‘otro’: «La inteligibilidad de la racionalidad no se encontraría originalmente en el lenguaje del Dicho, en la comunicación de los contenidos, sino en el propio Decir, en la palabra dirigida al prójimo, que es la intriga de la responsabilidad»¹⁶⁹.

Lenguaje y tematización.

La crítica de Heidegger a la onto-teo-logía es una crítica a la ‘racionalidad de la verdad del ser como fundamento; ¿se trata de la misma crítica que Levinas ejerce?, y en caso negativo, ¿en qué reside la diferencia? Levinas asume la crítica de Heidegger para luego apartarse. Es la misma crítica, pero desde una perspectiva totalmente distinta. Levinas critica la idea de fundamento, pero busca ‘otra racionalidad’. No así Heidegger. En el pensador alemán se anuncia una filosofía de un difícil contorno racional, Heidegger no parece querer formular una filosofía que se construya a partir de los límites de la racionalidad, sino empujar siempre los límites hacia un pensamiento sobre la verdad del ser donde el hombre escuche una nueva modalidad del ser, lo ‘impensado del ser’. Para Levinas esto significa seguir pensando a Dios bajo el esquema de la onto-teo-logía, un Dios bajo el peso de una inteligibilidad tematizable que lo liquida en la mera abstracción. La búsqueda de Dios (y la huída del esquema onto-teo-lógico) de Levinas hay que enclavarla, en cambio, en la relación entre dos personas y en el ‘Decir’ que se establece entre ellas. Lo que observa Levinas en esta relación no puede ser tematizable de manera inteligible e implica una relación ética originaria anterior a toda categoría de carácter ontológico. El problema para Levinas reside en creer que las categorías ontológicas son el esquema último de la realidad, cuando en realidad son una derivación de un ‘Decir’ previo. No hay, por tanto, un ‘Dicho’ respecto a otro ‘Dicho’, sino fundamentalmente un ‘Decir’. El significado ‘primero’ es un ‘Decir’ no tematizable. Este es el sentido de las tantas veces usada palabra ‘intriga’ para referirse a una relación humana donde brille un

¹⁶⁸ *Ibíd.*

¹⁶⁹ *Ibíd.*

rostro ético y, en último término, metafísico. El problema del ateísmo derivado de la onto-teo-logía residiría en entender el significado como ‘Dicho’ y no como ‘Decir’; lo primero es la falta de intriga que implica la relación del ‘uno para el otro’ agotando todo significado en una inteligibilidad; lo segundo un significado originario racional que pretende abandonar el lastre de un fundamento entendido como ‘Dicho’:

Pero el poder de decir en el hombre, cualquiera que sea su función rigurosamente correlativa de lo Dicho, ¿está al servicio del ser? Si el hombre no fuese más que Decir correlativo del Logos, la subjetividad podría comprenderse indiferentemente como un valor de función o como un valor del argumento del ser. Pero la significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología¹⁷⁰.

Levinas se refiere al tema que venimos tratando en los siguientes términos: «El logos es el equívoco del ser y el ente, la anfibología primordial»¹⁷¹. Esto quiere decir que en el lenguaje se nos presenta una especie de confusión del ser y del ente, confusión primordialmente ontológica. En lo ‘Dicho’ tal confusión es algo que el hombre no puede superar, quedando encerrado en la sintaxis onto-teo-lógica. La superación heideggeriana de esta sintaxis consiste en considerar el peso pre-ontológico del lenguaje. La tan repetida expresión heideggeriana ‘el lenguaje es la casa del ser’ vendría a significar precisamente esta pre-ontológica definición del lenguaje, pero Levinas quiere ir más allá:

Afirmar que esta mutación en la anfibología del ser y del ente es una anfibología del logos, que depende del estatuto de lo Dicho, no significa reducir la diferencia entre ser y ente a un juego frívolo de la sintaxis. Significa medir el peso pre-ontológico del lenguaje, en lugar de tomarlo únicamente como un código, cosa que ciertamente también es. Pero significa también, interpretando el hecho de que la esencia expone y se expone, que la temporalización se enuncia, resuena, se dice: no conceder prioridad a lo Dicho sobre el Decir. Esto supone ante todo despertar en lo Dicho el Decir que se absorbe en él y que *entra, absorbido de este modo, en la historia que impone lo Dicho*. En la medida en que el Decir no tuviese otro significado que esta enunciación de lo Dicho, en la medida que fuese rigurosamente ‘correlativo’ de lo Dicho, justificaría por igual la tesis de la dependencia del sujeto con relación al ser o la de la referencia del ser al sujeto. Es preciso remontarse más atrás de esta correlación. ¿Acaso *Decir* no es más que la forma activa de

¹⁷⁰ E. LÉVINAS. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme 1987. p. 87-88.

¹⁷¹ *Ibíd.* 93.

lo *Dicho*? ¿*Decirse* equivale a *ser dicho*? El pronombre reflexivo *se* y la recurrencia que significa plantean un problema; no pueden comprenderse únicamente a partir de lo *Dicho*. El acusativo originario de este singular pronombre apenas resulta visible cuando, próximo a los verbos, se usa para conferirles en lo *Dicho* una forma pasiva. Es preciso remontar a su significación más allá o más acá de la comprensión de la actividad y la pasividad en el ser, más allá o más acá de lo *Dicho*, más allá del logos y más allá o más acá de la anfibología del ser y del ente. La ‘reducción’ se efectúa en este remonte y comporta una fase positiva: mostrar la significación propia del Decir al margen de la tematización de lo *Dicho*¹⁷².

Vemos entonces como Levinas apela a un Decir que no puede quedar absorbido en lo *Dicho*. El problema onto-teo-lógico enunciado ahora en los términos ‘anfibiaología del ser y del ente’ no puede quedar reducido a un discurso filosófico en el que el discurso ético quede limitado y expresado por su imposible referencia a un ser real supremo (Kant), ni tampoco eclipsado en un intento por arrastrar los límites del ser de manera constante hacia lo ‘impensado’. El discurso filosófico debe reivindicar la ética a partir de un Decir más primordial que un Logos del ser. Parece como si Levinas no viese salvación para la filosofía sin esta posibilidad, como si la filosofía pudiera quedar enredada en un discurso negativamente ‘teosófico’ o ‘ideológico’:

Pero he aquí la reducción de lo *Dicho* al Decir más allá del Logos, del ser y del no-ser (más allá de la esencia), de lo verdadero y lo no verdadero; he aquí la reducción a la significación, al uno-para-el-otro de la responsabilidad o, más exactamente, de la substitución (lugar o no-lugar, lugar y no lugar, utopía de lo humano); la reducción a la inquietud, en el sentido literal del término, o a su diacronía que, a pesar de todas sus fuerzas unidas y a pesar de todas las fuerzas simultáneas en su unión, el ser no puede eternizar. Lo subjetivo y su Bien no podrán comprenderse a partir de la ontología; al contrario, a partir de la subjetividad del Decir es como podrá interpretarse la significación de lo *Dicho*. Será posible demostrar que no hay cuestión de lo *Dicho* y del ser más que porque el Decir o la responsabilidad reclaman justicia. Sólo así se hará justicia al ser; sólo así podrá comprenderse la afirmación, extraña si se toma al pie de la letra, de que por la injusticia ‘quedan quebrantados los fundamentos de la tierra’. Solamente así se devolverá a la verdad el terreno del desinterés, que permite separar la verdad y la ideología¹⁷³.

¹⁷² *Ibíd.*, 94.

¹⁷³ *Ibíd.*, 96-97.

Queda claro que la cuestión de la onto-teo-logía está muy ligada para Levinas a una determinada posición respecto del discurso filosófico y de este discurso en tanto que da prioridad a lo Dicho respecto del Decir, queda claro que una ontología donde la diferencia anfibológica de ser y ente quiera ser superada no puede remitir su discurso a un Logos de lo Dicho, a una inteligibilidad (tematización) de lo Dicho. Es preciso apelar a una responsabilidad más allá de la esencia, ‘otro modo que ser’ en el que sea posible construir un discurso ético de envergadura metafísica que permita desenmascarar el discurso ideológico del interés; por ejemplo, cuando Levinas habla de responsabilidad lo hace en un sentido muy preciso, ‘exagerando’ los términos para que veamos hasta qué punto el discurso ético que propone no puede limitarse al ‘compromiso’, sino a algo que implica un ‘desgarramiento’. La ética en Levinas supone siempre una responsabilidad donde la sustitución es totalmente imposible, supone por tanto la unicidad:

En la intriga de la responsabilidad, todo sucede como si yo huyese del concepto del Yo para hacerme yo en mi unicidad. Unicidad que es la del rehén a quien nadie podría sustituir sin transformar esta responsabilidad en algo que se interpreta sobre el escenario de un teatro. Entonces, el sujeto podría *elegir* esa responsabilidad incondicional, podría mantener su reserva, y todos los refugios de la vida interior quedarían a salvo. Aquí por el contrario, la subjetividad, el psiquismo, están estructurados de forma pasiva en un ‘para el otro’, como el uno *para* el otro. Mi refugio de mí mismo es para el otro, es decir, mi expiación por el otro (porque no existe compensación en la responsabilidad). El sujeto es, por tanto, el que ha perdido su lugar; sin esta pérdida, el *yo* sigue siendo siempre un punto y un punto firme: aquí, el último punto que quedaba se ve desplazado¹⁷⁴.

El pensamiento de Levinas es una propuesta de una determinada filosofía del sujeto que se aparta de la visión que encontraríamos en Heidegger sobre el tema de la subjetividad. Heidegger parte, desde el análisis de Nietzsche y de la concepción que puede extraerse de la frase ‘Dios ha muerto’, de una concepción histórica en la que el sujeto y la subjetividad como voluntad de poder y eterno retorno son los lugares últimos de una ‘metafísica de la subjetividad’. La onto-teo-logía es un problema dentro de tal metafísica, problema deliberadamente no pensado en Nietzsche (o pensado sólo de manera polémica) y ahora aclarado, aunque aún impensado, en el pensar heideggeriano. Levinas se aparta de este esquema y quiere pensar la subjetividad desde otra perspectiva. No creo que el

¹⁷⁴ E. LÉVINAS. *Dios, la muerte...* p. 188.

motivo último sea querer salvar la filosofía, en todo caso quedaría salvada si el hombre se salva en un preguntar por Dios más allá de un paradigma onto-teo-lógico. Se trata de una subjetividad fuera del ser, una subjetividad ética donde se hace imposible un lugar de fundamentación que implicara ‘compensación’ o ‘sustitución’. Para Levinas no hay duda de que la conciencia de la representación y la ulterior posibilidad de ‘sustitución’ no pueden dar cuenta de un Dios más que en los estragos del nihilismo. La reiterada afirmación de unicidad del sujeto en el pensamiento de Levinas quiere poner de manifiesto la imposibilidad de un ‘marco’ racional de fundamentación ético y a su vez la imposibilidad de sustitución del sujeto en su responsabilidad ‘para el otro’. Para Levinas la ética tiene que ver más con un ‘asalto’ al sujeto que con un compromiso racional. Está convencido de que esta es la única posibilidad para la ética si no quiere ser definitivamente negada o arrinconada a un discurso en que lo ‘Dicho’ como un punto fijo esclavice el ‘Decir’ y el actuar. El análisis prácticamente ‘fenomenológico’ de la subjetividad que realiza Levinas implica una mirada sobre el ‘yo’ donde este pierde la fundamentación racional de la responsabilidad y, en este sentido, la subjetividad es pensada desde una mirada no onto-teo-lógica de Dios. Los términos para referirse a esta manera de entender la relación con el otro utilizados por Levinas – a lo que me he atrevido a llamar una ‘pérdida de la fundamentación racional de la responsabilidad’ – son exilio, deportación. Son términos que denotan una ‘imposibilidad’ ética o una ‘imposibilidad’ ética de carácter gnoseológico. Para Levinas la ética es más una susceptión que una acción, sólo es posible desde la susceptión que implica una pasividad, pero una pasividad que deja un espacio a que Dios brille en una concreción más real que toda abstracción representativa. Lo que pretende Levinas no es simplemente una crítica de la onto-teo-logía, sino algo más:

La onto-teo-logía consiste en pensar en Dios como ente y concebir el ser a partir de ese ente superior o supremo. La crítica heideggeriana se refiere a esta manera de no comprender el ser y consiste en afirmar que, en definitiva, hay que concebir el ser sin el ente, no pensar en él, como ha hecho toda la metafísica, a partir del ente y sólo como ser *del* ente. La búsqueda que aquí emprendemos parte también de una crítica de la onto-teo-logía, pero intenta imaginar a Dios sin hacer que intervengan ni ser ni ente en la relación con él. Intenta imaginar a Dios más allá del ser¹⁷⁵.

¹⁷⁵ *Ibíd.* 191.

Queda claro que no hay para Levinas ‘tematización inteligible’ (gnoseológica-ontológica) posible de un Dios que fuera una posibilidad ética para el sujeto. No creo, lo repito, que Levinas le niegue valor a la ontología, sino que el Dios que brilla en su discurso pertenece a la Ética, Ética primera (frente a filosofía primera). La ontología se remite a esa ética sin saberlo, el saber teórico metafísico (ontología) no puede hacer inteligible la relación del uno para el otro:

La relación con el prójimo es una relación que no ha acabado nunca con el otro, una diferencia que es una no indiferencia y que va más allá de todo deber, que no se reabsorbe en una deuda de la que se pueda liberar. La inteligibilidad que está en juego en esta relación no es un saber teórico, no implica la tematización de algo, sino que hace alusión a un sentido que no se basa en una revelación susceptible de recogerse en una sincronía. En la situación del frente a frente, no hay terceros que conviertan en tema lo que ocurre entre uno y otro¹⁷⁶.

No hay, por tanto, posibilidad de síntesis, ni mediación para una relación con el prójimo; Levinas le niega a la ética formal el carácter de ética, la última carta no puede ser esta inteligibilidad de la diferencia, sino un ‘más allá del deber’. Este ‘más allá’ se concreta en la definición que se enuncia del sujeto como ‘rehén’. En la posibilidad ética de una visión de Dios no lastrado por la concepción onto-teo-lógica el sujeto es fundamentalmente concebido en su pasividad de rehén y no en su posibilidad de sujeto cognoscente frente al otro; obviamente aquí vuelve a resurgir la preeminencia de lo ‘Dicho’ sobre el ‘Decir’ en la que se instalaría cómodamente el Dios de la onto-teo-logía:

Yo soy para el otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del otro. En otros términos, la relación de responsabilidad hacia los demás tiene significado como Decir. El Decir, antes de cualquier lenguaje en el que se transmitan informaciones, contenidos, antes del lenguaje como Dicho, es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén¹⁷⁷.

Levinas ve en esta definición del sujeto como rehén la posibilidad última de un Dios no concebido onto-teo-lógicamente justamente porque desde esta óptica se deshace toda concepción del tiempo sincrónica, es decir, se puede concebir a Dios en un fundamento

¹⁷⁶ *Ibíd.* 192-193.

¹⁷⁷ *Ibíd.* 193.

que ya no es el ser y el ser de los entes, sino ‘exterioridad’ pura. La relación con el prójimo no es un simple dato de la inter-subjetividad, no es una posibilidad que la ‘mediación’ tiene en sus manos, sino algo que pertenece al ámbito de lo que no tiene inicio (an-arquía):

El sujeto como rehén no tiene inicio; está antes de todo presente. Por ello la memoria no llega a sincronizar su subjetividad. Es la referencia a un pasado que no fue nunca presente, a un pasado inmemorial que es el de la afección pre-original causada por los demás. Dicha subjetividad está implícita en la intriga de la proximidad como acercamiento al prójimo. Acercamiento paradójico, puesto que, con él, la distancia aumenta a su mismo ritmo y, cuanto más cerca, más lejos se está. Pero esta paradoja introduce la gloria del Infinito en la relación que habitualmente se denomina intersubjetiva. De esta relación se eleva gloriosamente el Infinito¹⁷⁸.

Para Levinas la filosofía es la secularización de la idolatría. La admiración como origen de todo saber es ya idolatría, primicia del racionalismo, el secreto de la inteligibilidad del Mismo. La ontología nacería entonces de este amor al saber que se origina con la admiración y la misma ontología sería trascendencia de la idolatría:

El ser como presencia que empieza una y otra vez, ser en calidad de ser, como acto de reposo, bajo las especies de la identificación. Ser en calidad de ser que ocurre en su propia identificación, que es su ser a través de su inteligibilidad y, por tanto, a manera de ontología. El énfasis de su ser como ser es ontología. La trascendencia de la idolatría se trasluce en el saber al que aporta la serenidad de la teoría¹⁷⁹.

«La condena de la técnica se ha convertido en una retórica cómoda»¹⁸⁰, afirmación que en el caso de Levinas suena como una crítica a Heidegger y a su discurso filosófico. La condena de la técnica no deja de ser un modo, para Levinas, de ética que no asume el verdadero problema: el otro y su correlación con Dios. La condena de la técnica es idolatría.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 193-194.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 197.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, 199.

II

M. Cacciari y la interpretación del paradigma onto-teo-lógico

Después de la lectura de la trilogía de Cacciari (*Dell'Inizio, Della Cosa Ultima y Labirinto Filosofico*) me parece obvio que Cacciari está pensando aquello que en Heidegger quedó nombrado como lo 'impensado'. Cacciari está realizando lo que en Heidegger, quizás, quedó por hacer: el 'paso atrás'. 'Paso', que por otro lado, no es para Cacciari una consumación de la filosofía, sino la constatación de su contenido netamente aporético. Para Cacciari descubrir el fundamental carácter aporético de la filosofía no deja de ser, como veremos en los capítulos siguientes, un diálogo intenso con la teología. Este diálogo no quiere substituir a la teología, no quiere robarle su ámbito propio. La tarea de Cacciari es, en este sentido, distinta de la de Heidegger. La onto-teo-logía es pensada por Cacciari de un modo tal que el paradigma detectado por Heidegger es reelaborado aporéticamente, descubriendo en la misma onto-teo-logía y en sus representantes el intento por realizar el 'paso atrás' demandado por Heidegger como tarea del pensar. Ya hemos advertido en la introducción que la andadura de Cacciari sigue fundamentalmente la senda neoplatónica. Senda prácticamente olvidada por Heidegger y que Cacciari recuperará para mostrar que el tema de la diferencia entre el ser y los entes puede ser pensado desde una perspectiva distinta a la de Heidegger.

3. M. Cacciari: Rosenzweig y Schelling, hacia el Inicio y la ‘salvación’ de la filosofía

Empiezo por un tema que me parece importante para entender la posición de Cacciari respecto de las tesis fundamentales que defenderá a lo largo de su trilogía esencial (*Dell’Inizio, Della Cosa Ultima, Laberinto filosófico*). El tema en cuestión es la relación-oposición entre dos pensadores fundamentales para el filósofo italiano: Schelling y Rosenzweig. El artículo lleva por título *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*¹⁸¹ (*Sobre el presupuesto. Schelling y Rosenzweig*) y Cacciari intenta poner de manifiesto su propia posición respecto a las apuestas de lo afirmado por los autores mencionados. Resumamos lo expuesto en el mencionado artículo para entender mejor los desarrollos especulativos de su trilogía.

Para Cacciari la crítica de Rosenzweig al idealismo se inicia con la crítica de la idea idealista de la *Abschaffung* del presupuesto, con la crítica de la *Voraussetzungslosigkeit* idealista, que culminaría en el sistema de Hegel. Frente al cosmos de la filosofía (la *gedeutete Welt* rilkeana), en el que Dios, Mundo y Hombre son conceptos asegurados-fundados por el pensamiento, Rosenzweig intenta "representar" los Tres de la metafísica tradicional en su absoluta *Tatsächlichkeit* y, por tanto, en su *Positivität*. La referencia a Schelling es evidente.

Cacciari analiza a Schelling en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, que es donde se contiene la *Begründung* (fundamentación) de la filosofía positiva; veamos como el pensador italiano expone el análisis:

a) Se llega al cumplimiento del idealismo cuando el *existente* mismo se deja conocer a priori – que es lo que Kant excluía – en cuanto deducido, según una sucesión conforme a las leyes del intelecto, de un *Prius* absolutamente general que sólo se puede poner de modo inmediato: el Yo o, mejor, el *Yo soy* de la conciencia humana en cuanto acto fuera del tiempo.

¹⁸¹ *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, "aut aut", 211-12, gennaio-aprile 1986, pp. 43-65.

b) Aquí, sin embargo, debe hacerse una distinción esencial: que el existente se deje conocer a priori no significa probar *que existe*; del conocimiento del existente según materia y contenido no surge indicación alguna de que el existente es, o sea, sobre la efectiva existencia (*Wirklichkeit*) del existente. El *Prius* absolutamente general de la razón, el inmediato y originario contenido de la razón, en cuanto infinita potencia del conocer, facultad de conocer *en general*, no es más que la infinita potencia de ser o el infinito poder-ser (*das unendliche Seinkönnen*). El infinito poder-ser, en cuanto viene pensado, pasa continuamente hacia el ser, pero tal proceso es meramente lógico y no tiene nada que ver con un devenir real. Con tal proceso nada se ofrece o sale fuera del pensamiento.

c) El vicio capital del idealismo es haber desconocido esta distinción. Del hecho que la razón posee como su contenido el infinito poder-ser y, por tanto, del hecho que la razón está en posición apriorística respecto a todo existente, el idealismo ha sacado la consecuencia que ella [la razón] puede conocer a priori que esto o aquello existe realmente, esto es, que ella puede deducir en sí misma la existencia efectiva (*Wirklichkeit*). Pero en el dominio de la infinita potencia el ente es determinado sólo *quidditative*; no alcanzamos en él *quod* alguno, sino sólo la *posibilidad* de la cosa. El dominio de la infinita potencia es *eine völlige Wüste*, un completo desierto.

d) La razón *crítica*, la razón que *de-cide* de todo presuponer inmediato para alcanzar el contenido originario de sí misma, encuentra como contenido propio la *Wüste* de la infinita potencia, pensándola sólo como potencia *de ser*. Ese su propio contenido, por tanto, deja de poder ser representado como el *Prius* absolutamente general de la razón, tan pronto como ésta sale de sí y se confronta al ente mismo. La filosofía, en cuanto filosofía crítica, llega a su propio cumplimiento en el pensamiento de la infinita potencia, en el cual no se le da el ente mismo, auténtico, sino sólo el proceso *a potentia ad actum* o, mejor, la posibilidad general de tal proceso. En vano pretende la razón crítica resolver el ente efectivamente existente en el proceder metódico del concepto (que *specula* la infinita potencia). Ese ente es a la vez e inmediatamente tanto potencia de ser como existencia efectiva. El saber del poder-ser, que es el de la razón crítica, nada sabe de la *existencia* de ese ente en su pureza (que excluye todo pasaje accidental *a potentia ad actum*). Por ello, sólo puede tener de él un concepto *negativo*.

En su confrontación con el cumplimiento idealista de la metafísica europea, la posición de Rosenzweig encuentra su antecedente en estas páginas de Schelling, no en la línea Kierkegaard-Marx-Nietzsche. El *todo* que el idealismo pretende conocer se revela, a fin de cuentas, como saber de la infinita potencia, incapaz de alcanzar la representación de algo efectivamente existente. El idealismo sólo posee un concepto *negativo* de lo efectivamente existente. Parece claro que Rosenzweig, al subrayar la función *crítico-negativa* del sistema del idealismo y al buscar su superación en el ámbito de una *filosofía* positiva, se mueve sobre las trazas de la última filosofía de Schelling, y sólo a partir de éstas encuentra y desarrolla los motivos de otros autores que, en el ataque común al idealismo, se han movido por un fin totalmente diverso: la voluntad de consumir aquella co-implicación de todas las dimensiones del ente en el proceso [*a potentia ad actum*], aquella reducción del ente a mero *transitus*, a la inmanencia del devenir.

Cacciari señala una serie de diferencias entre los dos pensadores: Schelling no pretende simplemente definir y oponer los dos ámbitos de la razón crítica y de la filosofía positiva, sino conciliarlos recíprocamente y mediarlos (Schelling habla del "bálsamo" de la *Vermittlung*). En Rosenzweig, por el contrario, la contradicción entre ambas dimensiones aparece inmediata [mente]. En términos de Schelling: a la resolución crítico-negativa del ente en la infinita potencia del conocer, a la *Abschaffung* idealista de toda trascendencia, Rosenzweig contrapone el pensamiento que se origina en aquello que está fuera de todo pensar (el ser absolutamente trascendente); Rosenzweig no parte del *Prius* relativo (la infinita potencia sólo concebible como *in transitu ad actum*), sino del *Prius* absoluto, aquél que no tiene ninguna necesidad de moverse hacia el ser. Entre aquellos dos ámbitos, aparece en Rosenzweig una "de-cisión" kierkegaardiana; en Schelling, por el contrario, la búsqueda de una *Vermittlung* dialéctica, es decir, correctamente entendida (en sus propios *límites*), la razón crítico-negativa es ya en sí, o tiene ya en sí, la necesidad del giro hacia la positiva. Cacciari ahonda en el tema de la necesidad del mencionado giro:

a) La filosofía negativa, eliminando toda consideración accidental del ente y a través de su sistemática aniquilación de toda consideración simplemente empírica del ente, deja fuera de sí la existencia efectiva [y desembaraza a la filosofía positiva de la existencia en el sentido meramente empírico del término]. La razón, como infinita potencia del conocer, permanece en el ámbito de lo puramente esencial y consume en el fuego del pensamiento crítico-negativo todo elemento meramente material-potencial, hasta alcanzar y reconocer

su límite insuperable: la misma *no-afirmatividad* de la razón, su intrínseca impotencia para deducir positivamente la existencia efectiva del ente.

b) Esta imposibilidad de hacerse con el contenido del ente auténtico, sin embargo, lanza a la razón más allá de sí misma: implica positivamente, en la misma razón, el surgir de un movimiento que excede el sistema. La filosofía positiva no sería concebible fuera de la aporeticidad constitutiva de la razón y de esta tendencia que se sigue de ella. La misma afirmación del límite de la razón señala el pasaje de la no-afirmatividad de la razón a la posibilidad de una filosofía positiva: se podría decir que el primer paso de la filosofía positiva consiste precisamente en la afirmación de tal límite, afirmación imposible sin aquella búsqueda sistemática que ha llegado a eso como a su propio cumplimiento.

c) La existencia efectiva no es deducible. El *Prius* de la filosofía positiva se da a conocer sólo *per posterius*, puesto que es el *Prius* absoluto y no el *prius* relativo a partir del cual es cognoscible una cosa cualquiera. No se puede conocer a priori el *Prius* absoluto, pues éste no tiene [antes o en sí] *prius* alguno a partir del cual se pueda deducir la región del ser. La filosofía negativa elabora el a priori de lo empírico; la filosofía positiva trata positivamente o "empíricamente" del a priori, en cuanto prueba *per posterius* la efectiva existencia del *Prius* absoluto.

d) Esta prueba nunca llegará a término, a diferencia de lo que ocurre con la determinación que la filosofía negativa hace del a priori de lo empírico, pues la indeducibilidad del *Prius* absoluto implica su libre movimiento hacia la existencia y su consiguiente imprevisibilidad: una filosofía que quiera "representar" positiva o empíricamente el reino de la existencia no llegará nunca a una conclusión estable (*zu einem bleibenden Ende*).

e) Si la filosofía racional, en cuanto intrínsecamente crítica-negativa, no puede ocuparse más que de la infinita potencia, deberá reconocer finalmente que lo propiamente Último, la potencia última que puede pensar, es la potencia que se elimina a sí misma, a saber, la potencia *existente*: puro *acto*. Ahora bien, la filosofía racional posee esto Último en la forma de la idea; a este *concepto* del existente necesario puede llegar incluso la filosofía negativa en su incesante trabajo de eliminación de lo accidental. La razón crítico-negativa, por tanto, en su labor de eliminación de todo lo no-esencial, conduce finalmente al *concepto* de lo

incondicionadamente existente, de aquello que excluye toda fundamentación ulterior: lo Incondicionado absolutamente independiente de toda idea-esencia-concepto.

f) Aquí se produce el tránsito (*Übergang*) al *inicio* de la filosofía positiva. En lo incondicionadamente existente o ente (*das unbedingt Seiende*) (el *Prius* absoluto), donde cesa la infinita potencia, el pensamiento pierde todo su poder y enmudece; la negatividad de la razón queda sin empeño: lo meramente existente es el ser en el que toda idea, o sea, toda potencia, es excluida. Cuando pone esta idea-límite, la razón está ya fuera de sí. La idea del ser que precede a todo pensamiento, la idea de lo incondicionadamente existente, es el *Ab-grund* del pensamiento, al cual éste sólo puede volverse ek-státicamente. La filosofía positiva empieza por este "quedar atónito", por esta "maravilla": ella "transforma" el existente necesario, incomprendible a priori (lo Incomprendible en los límites de la razón negativa), en un comprendible a posteriori, en el sentido del *per posterius*; esto es, en algo comprendible a través de su libre manifestarse, de su libre venir y actuar.

g) La filosofía crítica, que pretende "transformarlo" todo en la inmanencia del pensamiento, llega a la idea de lo absolutamente trascendente –y se hace, aquí, puro silencio. En esto radica su constitutiva negatividad. La trascendencia de lo simplemente existente (*aplos On*), sin embargo, se precipita en un nuevo inicio. Lo simplemente existente –esto que resulta esencialmente no idéntico al pensamiento, esto que es originariamente fuera del pensamiento– podrá por esto, precisamente, ser referido de nuevo al pensamiento. Aquel trascendente podrá "reentrar" en el pensamiento, pero sólo en el de la filosofía positiva, que lo experimenta-narra en su manifestarse, y que nunca podrá poseerlo conceptualmente a priori, sino sólo, como necesariamente existente, *de facto* [no desde el punto de vista de la necesidad lógica]. Establecida la absoluta trascendencia del *aplos On* con respecto al sistema, aquél debe poder revelarse, y los modos de su revelación deben ser absolutamente libres (no deducibles del propio sistema –demostrables sólo *per posterius*). Sólo a partir de la experiencia de hecho de las formas de tal revelación nos es dado probar que lo necesariamente existente no es sólo idea, que no "concluye" en lo Último de la filosofía negativa, sino que es, precisamente, libre acción creadora.

Toda la *Estrella de la Redención* de Rosenzweig podría ser definida como el esfuerzo por hacer comprendible *per posterius* lo discursivamente Incomprendible. Pero se establece aquí una diferencia esencial con Schelling. Inicio de la filosofía positiva es, para

Rosenzweig, Dios, o mejor, *Gott schuf*. La filosofía positiva aparenta poseer aquí, pues, un inicio positivo. Pero la filosofía positiva, en Schelling, no puede tener como inicio más que el cumplimiento de la negativa: el abismo que se le abre de frente cuando reconoce que no sabe nada del *aplos On*. No necesita pensar lo absolutamente existente en cuanto éste sea ya *Dios*; si hacemos tal cosa [como hace Rosenzweig], ponemos lo meramente existente ya como *alguna cosa*. Descubrimos aquí también la función esencial y necesaria de la razón crítico-negativa: su prohibición de iniciar/empezar sometiéndose a una autoridad externa, aceptando pasivamente una simple transmisión, sea cual sea su forma. La filosofía positiva [de Schelling] no inicia/empieza a partir de Dios, sino del *hecho* que el *inicio* del pensar no puede ser él mismo pensar –esto es, de la existencia apriorísticamente impensable. Si, por el contrario, el inicio es el *aplos On* = Dios, *determinamos* aquel *aplos On* y lo tenemos, por consiguiente, aún en la forma de la *idea*.

Esto es precisamente lo que ocurre en Rosenzweig: su argumentación no puede satisfacer la exigencia schellinguiana de dar inicio a la filosofía positiva *no* a partir de un Presupuesto determinado, sino *a partir del Presupuesto en cuanto igual a la misma "maravilla" que golpea de frente al Ab-grund de lo simplemente existente*. Rosenzweig habla, ciertamente, de "maravilla", pero ésta es ya la "maravilla" frente al *Wunder*, frente al milagro de aquel acto de Dios. La filosofía de *Der Stern* es, indudablemente, una filosofía "religiosa" en el sentido etimológico del término: no meramente una filosofía que tiene la religión como contenido propio (que puede ser también el caso), sino una filosofía que se "religa" a priori, en el mismo inicio, a un contenido determinado. En la filosofía de Rosenzweig falta la deducción-*Begründung* de Dios a través de la idea de lo absolutamente existente: la "sumisión" al Presupuesto aparece aquí todavía inmediata. Y si el Presupuesto aparece ya en la forma de la existencia determinada, del "alguna cosa" (aunque sea Dios), la filosofía positiva acaba siendo positiva en el sentido en que lo son las ciencias positivas, limitándose a analizar-reconstruir las formas de la existencia de un "alguna cosa" sobre cuya razón nada puede decir. La filosofía positiva resulta así [onto-]teo-lógica en el sentido explicado por Heidegger: asume como *dato* un ámbito del Presupuesto sin interrogar su posibilidad, se somete a la autoridad que detenta ese dato –y se expone irremisiblemente de tal modo a la crítica disolvente de la filosofía negativa. En otros términos: un Presupuesto que se determina ya positivamente en la forma de alguna cosa existente, aparece necesariamente tan *accidental* como cualquier otro ente, "oscilante", *in transitu* entre potencia y acto. Pero un tal ente –de nada vale aquí adjetivarlo como Sumo o Último– no puede en absoluto

determinarse como Presupuesto, pues la multiplicidad de los entes (de todos los entes) es verdaderamente cognoscible a priori por la infinita potencia de la razón crítica. En el momento mismo, por tanto, en que iniciamos/empezamos a partir de Dios y lo denominamos Presupuesto, hacemos de él una idea y no salimos del idealismo.

En Schelling, por el contrario, la filosofía positiva es atraída (*anziehen*) a lo positivo, no lo presupone ya determinado. Nada de determinado se manifiesta en el inicio (en cuanto absolutamente anterior a toda potencia) de la filosofía positiva de Schelling. El único Presupuesto de la filosofía positiva será, para Schelling, lo que existe inmemorablemente (*das unvordenklich Seiende*), aquella existencia simple de la cual nadie sabe la razón y que es *Ab-grund* para *Mnemosyne*.

¿Cómo es posible, sin embargo, llegar del existente inmemorable, de la eternidad ciega del simple existir, a la potencia de ser otro, a la posición de *este* ser accidental? ¿Cómo es posible (en términos de Rosenzweig) pasar del existente *solo actu* a la comprensión de la creación y de la Revelación? ¿No será por la insuperable aporía de este *Übergang* decisivo que Rosenzweig corta el nudo de la *Begründung* schellinguiana?

El existente necesariamente *solo actu*, "el ciegamente existente", no puede excluir, sin embargo, la potencia de modo absoluto. Puesto que el ciegamente existente sólo puede darse, más allá de la dimensión de cualquier explicación apriorística, su ámbito coincide con el de la pura accidentalidad. El presupuesto del existente necesario es el mismo que el de la infinita potencia. A partir del momento en que el existente necesario es –de este "inicio" absolutamente intemporal–, aparece la posibilidad de un *otro*, simplemente porque el existente necesario, en cuanto sólo accidentalmente existente, no puede excluirla en modo alguno. Schelling llama a esta posibilidad *Urmöglichkeit*.

Se ha introducido la posibilidad originaria del otro en el interior del simplemente existente (ciego, inmemorable, necesario). Comparece por primera vez, en el seno mismo del simplemente existente, una cierta movilidad (*eine Beweglichkeit*). El existente inmemorable no aparece más como simple-inmediato *Ab-grund*, sino como aquel que contiene necesariamente en sí la posibilidad originaria de la misma potencia: recibe una negación y deviene diverso; no es más el ser puro sin potencia, sino el ser puro en cuanto también posibilidad originaria en uno. El *aplos On* deja de aparecer ciego y ciega eternidad

y *mira* hacia la posibilidad originaria que le ha salido de frente y en sí. Y debe *decidirse* en su confrontación. Con ello, no obstante, el simple-necesaria-ciegamente existente se ha alejado radicalmente de sí mismo. Cuando comparece en su interior la posibilidad originaria del ser-otro, el existente sólo inmemorablemente se eleva a aquello que es más que sólo esto: a la dimensión del ser que, no dejando de valer como *actus purus*, también es potencia de ser y *puede*, por tanto, *crear* otro ser del que ser Señor. A través de la aparición de aquella posibilidad originaria, el existir *solo actu*, prende él mismo en el "oscilar": puede "decidirse" por el ciego y absoluto *Antecedens* del ser inmemorable que, desde este punto de vista, sería ya producto o resultado de la decisión, o puede hacerlo por la existentificación de aquella *Urmöglichkeit* [puede decidirse a crear otro ser]. En ambos casos, el simplemente existente no podrá ya representarse como "quieto" *Ab-grund*. En realidad, la aparición de aquella posibilidad originaria reduce para siempre el ser inmemorable a uno de los dos polos del péndulo; el otro viene representado [ya lo hemos dicho] por la creación.

El ser inmemorable es el Presupuesto [y/como el resultado] de la decisión, de la *acción*, entre la quieta sustancialidad del ser y la potencia de la creación. *Dios* [creador y Señor del ser] tiene, por tanto, un Presupuesto: el ser inmemorable. Él es *en* esta "ciega eternidad"; pero puede sobrepasarla, puede ser más que ésta sólo en cuanto la *Urmöglichkeit* del ser-otro, de la existencia determinada, viene dada en la simple existencia, en el *aplos On* en cuanto tal. Si nos limitáramos al *hecho* "Dios crea" y asumiéramos al Dios creador como Presupuesto (que es lo que hace Rosenzweig), permaneceríamos en los límites de la filosofía religiosa (con las consecuencias ya vistas: reducción de la positividad de la filosofía positiva a la de las ciencias positivas y reducción de Dios al concepto onto-teológico de la tradición metafísica europea que culmina en el idealismo). Schelling parte, por tanto, del existente necesario para sorprender *en él* la posibilidad misma de su superación: la posibilidad del Señor del ser que aún no existe (superación, por cierto, no absoluta: el ser inmemorable permanece [¿en calidad de olvido-*lethe* no olvidado en la verdad-*aletheia*?] como aquel ser *en el que* adviene –pues de puro aparecer-advenir se trata– la decisión existentificante-creante). Tal posibilidad es la posibilidad de la *libertad* del existente necesario que se expresa en la libertad de crear-poner la accidentalidad de este ser-ahí. En suma: mientras Rosenzweig inicia/empieza del existente necesario como Dios, Dios, para Schelling, es la *expresión* de la posibilidad originaria de la libertad de tal existir, expresa la libertad del ser inmemorable. Lejos de coincidir con el existir simplemente necesario, Dios se desliza de éste a partir de (sobre la base del presupuesto) de la posibilidad originaria de

un otro. Dios existencialmente tal posibilidad, y en esta acción absolutamente libre, de ningún modo deducible en sí a priori del existir necesario (que sólo contenía su *pura* posibilidad), consiste el evento de la creación.

La evidencia de la influencia schellinguiana en Rosenzweig está fuera de discusión (indeducible libertad *a priori* de la creación; el ser creado como efectivamente *otro*, no idealísticamente recomponible en la idea del acto que lo pone), pero tal cosa no debe inducirnos a no reflexionar sobre la decisiva diferencia entre ambos autores que se nos ha ido haciendo patente en el análisis de Cacciari. La diferencia se reformula ahora en los siguientes términos:

a) Existe una limitación de Rosenzweig desde la perspectiva de Schelling: una crítica del idealismo que se plantea el problema del Presupuesto se convertirá en filosofía *religiosa* tan pronto como determine positivamente eso que presupone. Por las razones ya expuestas, una filosofía religiosa recaerá en el dominio de lo negativo y fallará totalmente en el objetivo de la fundación de una filosofía positiva. La filosofía positiva presupone únicamente el ser inmemorable, que es a la vez la posibilidad originaria de ir más allá de sí mismo. Esta posibilidad *adviene* en la decisión creadora de Dios, la cual *suspende* el dominio ciego e inmóvil de lo meramente existente. Dios *se decide* a este proceso no por sí mismo, sino *praeter se*, por algo distinto de sí mismo, por un ser distinto de sí mismo. Es por esta razón que la decisión es tal, esto es, libre, y que pone un ser realmente libre frente a sí. ¿Debemos concluir, por tanto, que Schelling evidencia anticipadamente una insuficiencia radical de la argumentación de Rosenzweig y, más en general, de las diversas tentativas de superar o hacer la crítica de la posición idealista que se remiten a su nombre? ¿Debemos pensar que a Rosenzweig, simplemente, no le salen las cuentas con la complejidad de la deducción schellinguiana?

b) Existe una limitación de Schelling desde la perspectiva de Rosenzweig: la heroica tentativa de Schelling de conferir una fundación rigurosamente *irreligiosa* a la filosofía positiva, ¿se muestra realmente en situación de abandonar el cuadro del idealismo o vuelve a encontrar en su proceder problemas de tal relevancia que explicarían el “silencio” de Rosenzweig a su respecto? Resumamos aún otra vez: el puro *possest* (¿es posible traducir el término cusano en el *Seinkönnen* de Schelling?, se pregunta Cacciari), culminación de la razón crítico-negativa, se derrama en la posibilidad de lo absolutamente existente –lo

absolutamente existente, coincidiendo con el ámbito de la pura accidentalidad, hace aparecer la posibilidad de un otro que él mismo: inicia en sí un movimiento. Dios no podría ser Dios fuera de tal Presupuesto, fuera del Inmemorable del Presupuesto. Dios está totalmente *seguro* de tal Presupuesto, está absolutamente cierto de su ser; su actividad no podrá consistir por eso en la “miseria” de pensarse a sí mismo, sino en el perenne *actus* de la creación, a través del cual produce un ser distinto del suyo, un ser libre del suyo y, por eso, libre como el suyo. Ahora bien: o tal Presupuesto no es *nada* positivamente representable, nada para la representación, en cuyo caso el discurso se ve obligado a iniciar a partir de la decisión divina; o, como ocurre en Schelling, el existente inmemorable “prevé” en sí de algún modo un movimiento, una dialéctica: es *a la vez* acto puro y *Urmöglichkeit*. Pero puesto que su ámbito es verdaderamente *a priori* con respecto a la acción divina, si el existente necesario “prevé” en sí de algún modo la posibilidad de la creación, Dios se transforma necesariamente en Demiurgo (y la creación quedará idealísticamente reintegrada en el concepto; esto es lo que preocupa a Cacciari, más que el asunto de los influjos gnósticos en Schelling). De nuevo la alternativa que acabamos de exponer: si el existir inmemorable es nada (para la representación), entonces el inicio no podrá ser más que el *retirarse* del ser simple, el *olvidarse* del ser. En tal caso, empero, sólo podríamos afirmar con Rosenzweig *Der Anfang ist: Gott schuf*, pagando todas las aporías consiguientes. Si, por el contrario, la *Urmöglichkeit* de la creación resulta indagable-interrogable en el Presupuesto mismo, entonces ésta (la creación) aparecerá deducible *a priori*. Dios resultará entonces re-aferrado en el movimiento del concepto. Por más libre que sea su acción al querer que la cosa que sea exista efectivamente, será su propia libertad la que no aparecerá libre si puede ser derivada de un *Prius* –y de un *Prius* dialécticamente representable, como ocurre con el *aplos On* de Schelling. Resultado paradójico: para escapar a la posición idealista del *Prius*, Schelling intenta iniciar (siempre *Anfang* = *anziehen*) a partir del existente absoluto, inicio que, desde el punto de vista de Rosenzweig, vuelve a entrar en el cuadro dialéctico del idealismo. Pero el inicio de Rosenzweig resulta igualmente insostenible desde el punto de vista de Schelling: no puede sobrepasar el límite de una filosofía religiosa, ya comprendida en cuanto tal en el ámbito crítico de la razón negativa. La investigación desarrollada en las páginas precedentes desemboca, por tanto, en una aporía aparentemente insoluble: los dos filósofos se estarían acusando recíprocamente de la imposibilidad de liberarse del idealismo y del esquema onto-teológico.

¿Cómo desarrollar (*diaporein*) esa aporía? ¿Qué comporta el radical diferenciarse y, a la vez, imbricarse, de ambas perspectivas? ¿Qué problema tienen en común? La forma misma del Presupuesto. Aunque ésta aparece en un caso (Rosenzweig) como representación positiva y en el otro (Schelling) como *Ab-grund* del pensamiento representativo, les es del todo común la instancia de fondo o la exigencia que mueve las dos prospectivas: el movimiento es dominado por un sentido –el que va en la dirección del expresarse, del manifestarse, de la *Offenbarung*, de la remoción de lo inconsciente, del elevarse por encima del simple existir, etc.–, esto es, por un movimiento que va en la dirección del prescindir del punto en el que tiene inicio. Será este movimiento y su dirección los que serán interrogados en lo que sigue, “liberándolos” de aquella especie de auto-evidencia de la que parecen gozar tanto en Schelling como en Rosenzweig.

Tanto en Schelling como en Rosenzweig domina la lucha con el fundamento oscuro, el movimiento creación-revelación en el que aquel inicio inmemorable aparece definitivamente removido [”remocionado”]. La creación es, para Rosenzweig, definitivo *Offenbarwerden*, devenir-manifiesto de Dios, del mismo modo que para Schelling el fundamento oscuro de toda existencia (que incluso en Dios no es Dios mismo), el *deseo*, no puede representarse de otra manera que como un venir-a-la-luz, un revelarse. La prevalencia del *communicativum* viene asegurada *a priori* en la constitución misma del fundamento. Sobre todo en Rosenzweig (aunque también en Schelling; Cacciari deja a partir de ahora de distinguir claramente entre los dos pensadores), la *Verborgenheit* [latencia, ocultación, etc. –recordar que Heidegger traduce *alétheia* por *Unverborgenheit*] de Dios, su Noche, el inconsciente inmóvil, se desvela y está definitivamente *de-cidida* en el pasado. Toda tensión entre aquel simple y necesariamente existente y la dialéctica de la creación-revelación parece ceder el lugar al ya-ahora seguro, conciliado, del amor perfecto. En éste se promete ya la quietud de la *Erlösung*, se produce un deslizamiento perfecto del fundamento, el triunfo del *Communicativum*, quietud opuesta a la ciega inmovilidad del *aplos On*. El amor está llamado a mostrar *per posterius* el prevalecer victorioso del *communicativum* sobre el oscuro fundamento, superando en sí toda nostalgia de lo inalcanzable y declarándolo triunfalmente pasado. Si la *presencia* del Inmemorable viene olvidada en el amor, si resulta “superado” el *exilio* que toda potencia de amor contiene, entonces su relación se resuelve completamente en la *tríada* dialéctica, en la completa circularidad del esquema trinitario. El amor une a los Dos que se han manifestado desde el *Ungrund*, desde el fondo sin fondo originario: el Dios y su Palabra, que ha puesto

verdaderamente otro que sí mismo. La historia no es más que el desplegarse de esta relación; no es más, en realidad, que *Gottesgeschichte*, *Heilsgeschichte*, unívocamente determinada al tiempo de la reconciliación, que es cumplimiento del tiempo del Hijo, tiempo de la palabra y del encuentro.

Cacciari se pregunta lo siguiente: ¿No se apropia aquí la filosofía de nuevo del contenido de la revelación? ¿Y no transforma este contenido en el fundamento de una filosofía de la historia? La propia insistencia en el significado escatológico de la verdad, profundamente común a Schelling y Rosenzweig, presupone la idea de Revelación como historia, proceso en el tiempo; presupone el pleno “deslizamiento” del Absoluto en el devenir, su pleno manifestarse –esto es: su fin. El *eschaton* no es aquí propiamente –como se ha visto– otra cosa que la plena liberación del Inmemorable, Reino de la perfecta libertad. La historia – donde tal perfecta libertad no puede tener lugar– constituye no obstante su inicio: el *Anfang* atraído [*anziehen*] por aquel Reino. Los presupuestos fundamentales de una filosofía positiva aparecen, en este punto, “traicionados”. Lo positivo, lo no puesto por el pensamiento, es reasumido en la potencia negativa del idealismo, en el concepto filosófico.

¿Qué es lo que produce esta recaída? ¿En qué punto se produce? De algún modo ya se ha indicado: es la forma misma del Presupuesto la que destina un tal desenlace. El modo del inicio conduce a tal conclusión, ya que el Presupuesto aparece, en realidad, como un puesto, como un *representado* (y esto, por lo que parece, tanto en el caso de Rosenzweig como en el de Schelling...). El Presupuesto es pensado esencialmente en la forma de la *potencia* de manifestarse, de ser –no sólo como aquello que reúne en sí toda posibilidad, *Urmöglichkeit*, sino como aquello que, a la postre, también realiza efectivamente todas las posibilidades (la historia coincidiría entonces con el progresivo, escatológicamente orientado, agotarse de las posibilidades). La infinita potencia del puro *acto* es tal en cuanto pone-en-acto *realiter* todas las posibilidades que contiene *a priori* en sí. La historia como desplegarse del absoluto (y, por tanto, *fin* de su “época” inmemorable) es el realizarse pleno de los posibles [de las posibilidades] contenidos en el inicio. Aquí reside el sentido escatológico de la verdad: verdad es lo Último del manifestarse de la infinita potencia del acto, la *perfección* del manifestarse, la realización no ulteriorizable de aquella potencia. Ella [la verdad] coincide con la redención. Mas –y este es el punto (conflictivo)– se ha definido entonces con esto mismo *todos* los contenidos “positivos” de la Revelación sobre la base del esquema máximamente metafísico que va del acto a la potencia y de la potencia al acto.

Las conclusiones a las que llega Cacciari serían las siguientes: Schelling no reconoce más que lo posible-*real*. Todos los contenidos de mitología y Revelación son sistemáticamente organizados y comprendidos *a potentia ad actum*, en el esquema del posible-*real*. La fundación de la filosofía positiva no sabe deshacerse del *Seinkönnen* que constituía el *Prius* [relativo] de la razón crítica. Pero, ¿es en verdad imposible escapar al aut-aut de la representación del inicio (¿Rosenzweig escapa?), sea en los términos inmediatamente negativos del *Ungrund*, sea en los del posible-*real*? ¿Puede darse otra “traducción” del *Seinkönnen* de Schelling (que aquella que lo reduce a la potencia-de-ser)? Sólo de tal modo que se indique un inicio que valga como auténtico inicio y, por tanto, *no* como *representación* inicial (la misma negación de la representación, la misma posición apofática del inicio como negación de la representación no constituye ningún otro inicio, sino sólo ese apunte (abstracto, ab-soluto) de la representación negada). El auténtico Inicio para Cacciari sería aquel que no es pensado ni como representación inicial, ni como abstracta negación de la representación que, en cuanto tal, es ya representación, sino como In-diferencia entre representación y no representación. El *nomen compositum* del *Seinkönnen*, si en verdad es tal (poder-ser como In-diferencia entre acto y potencia), no podrá transformarse en el solo nombre del efectivo manifestarse. Si el Principio se realiza completamente en el proceso de su manifestación, el posible originario está destinado *a [la] nada*; el mundo de la representación constituiría entonces la verdad entera y sería auto contradictorio reclamar un inicio, el Principio, de este mundo. Ésta es la completa posición nihilista, legítima heredera del idealismo contestado por Schelling, posición que concluye en la impensabilidad de una filosofía positiva. A ésta (negación nihilista de lo positivo-inicial no puesto por el pensamiento), por tanto, parece que hayamos sido reconducidos por el mismo movimiento aporético interno del pensamiento de Schelling (y de Rosenzweig).

En tal conclusión, empero, el motivo del *possest* no viene pensado hasta el fondo [el motivo del *possest* no viene todavía pensado como traducción del *Seinkönnen* más allá –o más acá– del esquema metafísico-conceptual del acto y la potencia]; el motivo del *possest* no viene todavía pensado como traducción del *Seinkönnen* más allá –o más acá– de la sola potencia-de-ser “escatológicamente” orientada al acto, a la manifestación, al agotamiento de las posibilidades en la plena revelación; el motivo del *possest*, en definitiva, no viene todavía pensado como traducción del *Seinkönnen* en la línea de la In-diferencia entre acto y

potencia. Esto es lo que Cacciari parece proponerse como objetivo a través de la recuperación del término y de la reflexión de Nicolás de Cusa.

El recurso a N. de Cusa básicamente tiene como función integrar las ideas de este autor sobre la noción del *possest* en la sistemática del Inicio que Cacciari está intentando trazar, tratando sobre todo de arrancar el *Seinkönnen* de Schelling de todos sus lastres más o menos claramente idealistas. Como decíamos, en cuanto antecede el motivo del *possest* no viene pensado hasta el fondo. No es reducible al movimiento que disuelve al absoluto (¿puesto por quién?) en el omnicompreensivo proceso de la representación. El Principio no puede agotarse en ninguna cosa que pueda ser, ni siquiera en la totalidad, escatológicamente concebible, de las cosas que pueden ser. Nada puede ser antes que el poder. Todo efectivo poder-ser presupone la forma general del *possest*; pero esto no significa que la realice, que represente un momento de su agotarse. La multiplicidad del darse de las representaciones no disminuye ni arriesga la fuerza del Principio; a partir de éste no es posible anticipar nada *a priori* acerca del acaecer. Ninguna criatura es el *possest*. No es posible deducir del Principio ninguna afirmación con respecto al ser efectivo; aún menos, por tanto, aquella afirmación, la más “prepotente” de todas: que la representación (el mundo como representación) pueda *en verdad* representar (desplegándola progresivamente) la totalidad de los posibles [de las posibilidades] contenidos en el Principio. Entre criatura y *possest* hay una diferencia *principlal*: en cuanto inicio, el *possest* es sin inicio; la criatura, por el contrario, presupone el *possest*, pero siendo absolutamente libre con respecto a él, en cuanto nada se puede deducir del *possest* con respecto a la propia efectiva existencia [de la criatura]. Ésta viene de lo puramente posible, pero su existencia nada dice de eso puramente posible fuera del “ex-” del existir mismo. Aquel “ex-” es signo de tal proveniencia. El *possest* abraza todas las cosas, pues si no fuera, ciertamente nada sería; pero las cosas que existen efectivamente no tienen, si se mira a partir del Principio, ninguna realidad diversa, ningún “plus” de realidad y de valor, con respecto a los infinitos posibles aquí-y-ahora invisibles, y sin embargo *sola mente* intuibles. *Nihil obscurius luce*.

El Principio cusano excluye que el ser determinado demuestre-explique alguna de las íntimas disposiciones del *possest*, esto es, que un vínculo necesario cualquiera ligue la contingencia al Principio. Del Principio sabemos positivamente que es en acto todo poder, que tiene en sí todo cuanto puede ser del modo que sea –y, por tanto, que en él todas las cosas que son, son tan reales como las meramente posibles. En este punto *va hasta el fondo*

la distinción de posible y real, *pero no en el sentido racionalista-idealista* por el cual el posible debe devenir real. El Principio cusano mantiene la propia positiva trascendencia en el momento mismo en el que abraza en sí todo lo que puede ser. *Esse* y *ens* no se confunden aquí en absoluto, propiamente porque el ser del Principio en cuanto *possest* no podría ser lo que no es, no puede devenir distinto a sí mismo, abrazando todos los posibles. La *docta ignorantia* afirma positivamente la diferencia entre *possest* y ente, afirmando positivamente que lo que no es, en el sentido del ente, es en el Principio mismo. Así reconocemos que lo invisible *es* (y *no* concluimos negligentemente en la simple constatación de lo invisible-incomprensible). Esto invisible, *Hades*, acompaña toda presencia. El *Hades* de toda presencia, como que se afirma en el Principio en cuanto *possest*, no es para venir-a-menos, no es para ser suprimido. Ninguna representación lo ilumina. Este es, ciertamente, “aquel silencio más grande que/de la vida”, que siempre de nuevo alienta en el espacio, cuando de algún modo “alcanzamos los confines de nuestra existencia” (Rilke).

Para Schelling como para Rosenzweig, la verdad del proceso consiste en la supresión de *Hades*. Para ambos, *aletheia* no es concebible más que en el sentido *privativo* de la alfa (aquel sentido que Heidegger ha sometido a una crítica radical); este sentido corre del todo paralelo a aquel para el cual posible es sólo lo real. La verdad del *possest*, por el contrario, rememora necesariamente aquello que en la presencia es *Hades*. La verdad del *possest* rememora la *lethe* de toda existencia. Mientras la verdad como inmanente desplegarse del Principio (sea en Schelling o en Rosenzweig) *olvida-remociona* la *lethe*, el *possest*, que, por cuanto se despliega abrazando el ente, permanece siempre y enteramente cerca de sí, rememora continuamente al Inmemorable. A partir de este inicio no es posible poner al Inmemorable como nada, afirmarlo como sólo *pasado*. El “todo recordarlo-comprenderlo” de una *filosofía* de la mitología y de la revelación ocurre que olvida el Principio esencial: de *lethe* al fin no hay nada. En la verdad, *aletheia*, se anula su propio término positivamente presente: *lethe*, mientras que en el *possest* el Inmemorable perdura necesariamente. Schelling y Rosenzweig comparten el destino de la quiebra fatal del *Lethe*, quiebra que lo condena al sentido puramente negativo que resuena en el término *aletheia*, entendido como su unívoca supresión. Mnemosyne cesa de ser *también* Lesmosyne; se impone el imperativo órfico, unívoco, de recordarlo todo, de la ininterrumpida vigilia del recuerdo. Pero Mnemosyne no es la diosa que todo lo recuerda negando el olvido, sino la diosa que propiamente cuida del Inmemorable. Interpretando los Misterios –como fin de la

mitología— a la luz de una Mnemosyne omnidesvelante, Schelling rompe aquella duplicidad del símbolo mítico de la que su filosofía había sacado la inspiración y aparece más como el heredero de la mitología racionalizada helenística de un Plutarco que del Dioniso-*Hades* heraclíteo. Si hay un rasgo por el que la filosofía de Schelling acaba indudablemente con el aparecer [de la] *preparatio evangelica*, éste es el dominio de la Mnemosyne órfico-pitagórico-platónica que en ella se ejercita.

Pero también el muchacho-Dioniso heraclíteo es esencialmente *Vergessen*; el olvido es el inalterable elemento de su existencia. Se perdería en la corriente del devenir si no llevase en su corazón el agua del *Lethe*. No sería *Aion* si no recordara en sí mismo, ininterrumpidamente, al siempre Inmemorable. Este Presupuesto no es (está) para ser desvelado, sino para que cualquier cosa en general pueda representarse. El reflejo de Dioniso en el espejo *es* el mundo —pero Presupuesto de éste es Dioniso-*Hades*. Nietzsche ha intuido esta relación más profunda y radicalmente que Schelling, aunque ni siquiera él la haya desarrollado en la dirección de un pensamiento positivo del Presupuesto (exigencia que, por el contrario, movía la filosofía schellinguiana). Él ha visto la súbita y fatal ruina de la corriente de *Lethe*, y de ahí, en el fondo, ha partido en su crítica a la tradición metafísica y al mismo cristianismo. Los dioses *reían* porque siempre recordaban la omnipotencia del Inmemorable frente a sus propias caducas figuras. La verdad de sus figuras es aquella misma de *Lethe*. El Dios del Libro no ríe porque oculta su propia caducidad en el esfuerzo insomne por *negar* todo olvido, por comprenderlo-iluminarlo todo.

La *tiefe Mitternacht* de la *Canción del Noctámbulo* (en *Also sprach Zarathustra*) custodia, según Nietzsche, pensamientos más profundos que los del día. Estos pensamientos se refieren esencialmente a la posibilidad misma de un inicio distinto con respecto al de la razón crítico-negativa. “Tránsito” necesario para esta investigación es la filosofía positiva de Schelling y los desarrollos que esta ha tenido en Rosenzweig. Pero la fundación de la filosofía positiva en estos autores está íntegramente dominada por el *pathos* de la presencia, de la revelación-manifestación: Eros se resuelve en el proceso trinitario; *Hades* en el último Dioniso; *lethe* en la *Aletheia*. Y al final el propio “nacimiento” se resuelve en la *gedeutete Welt*. Si se trata del fin de toda necesidad, de todo necesariamente Inmemorable, o, por el contrario, del deber de pensarlo de nuevo, esto es lo que hoy merece ser indagado, si es que

el pensamiento no quiere reducirse a la historia de lo pensado y a la acumulación de memoria, sin memoria del sentido mismo de Mnemosyne.

Como vemos Cacciari considera a los dos autores analizados subordinados al nihilismo de la cadena onto-teo-lógica. Ni la filosofía positiva de Schelling, ni la filosofía religiosa de Rosenzweig pueden liberarse del idealismo crítico. Las razones las acabamos de ver expuestas en lo resumido más arriba. En *Dell'Inizio* Cacciari recuperará el planteamiento expuesto y lo desarrollará ampliamente concediendo una importancia capital a los desarrollos neoplatónicos de la aporía señalada a partir de la reconsideración de estos autores. La alusión a Cusa en las última páginas del resumen del artículo son precisamente un avance del propio intento de Cacciari por desarrollar la aporía liberándose así del nihilismo onto-teo-lógico, insuperable desde Schelling o Rosenzweig.

Queda claro en lo expuesto que para Cacciari los autores no pueden liberarse de la dialéctica del idealismo crítico: Schelling porque parte de una filosofía positiva que implica para el pensamiento un *Abgrund* que se resuelve en la infinita potencia del ser e inevitablemente referida a una representación que no puede escapar a la filosofía negativa, Rosenzweig partiendo de la filosofía positiva acaba recayendo en una afirmación 'religiosa' inmediatamente susceptible de ser absorbida por la filosofía crítica (negativa).

En los autores analizados la distinción de acto y potencia sigue siendo una cadena imposible de romper. La solución, para Cacciari, parte de lo que Heidegger plantea al diagnosticar la constitución onto-teo-lógica de la metafísica como el problema clave para el pensamiento y pretender un camino que detectando la mencionada cadena la rompa mostrando la aporía que subyace a todo pensamiento filosófico-teológico. La detección de la aporía tendrá diversos nombres en el pensamiento de Cacciari (In-diferencia, Imposible) y supone una lectura 'trágica' de la idea de Inicio, de aquello que ya no es posible reabsorber por la crítica idealista, de una 'metafísica' liberada del lastre nihilista y de la cadena onto-teo-lógica. La alusión a Nietzsche en la última parte del artículo es una de las características de los intentos conclusivos del pensador italiano en muchas de sus reflexiones. La detección de un nihilismo sólo superable en la clave dionisiaca de Nietzsche. La objeción a la reminiscencia platónica del pensador alemán es revisitada por Cacciari en clave neoplatónica y analizando los intentos (fallidos) de una superación de la filosofía crítica (Schelling y Rosenzweig). Creo que en gran medida la pretensión de Cacciari es una continuación de la tarea de Nietzsche: el dualismo detectado por Nietzsche en el idealismo se lleva hasta sus

consecuencias más destructivas (nihilismo negativo) y Cacciari intenta reconstruir tal dualismo desde un tratamiento filosófico que mantenga viva la aporía, es decir, un dualismo-aporético que no sea susceptible de ser ‘juzgado’ por el tribunal ‘crítico’ de la razón. Como se ha visto en el resumen del artículo de Cacciari sobre el ‘presupuesto’ el tema al que constantemente se hace alusión es al de la ‘representación’ de tal presupuesto ya sea en la clave de una filosofía ‘religiosa’ (Rosenzweig) o de una filosofía ‘irreligiosa’. En los dos casos la ‘representación’ es susceptible de desintegración nihilista, ya que los dos autores se mueven en una comprensión del término ‘*a-letheia*’ únicamente entendido en el sentido privativo de *alpha*. Cacciari nos advierte de la crítica a la que Heidegger somete tal concepción y el pensador italiano se suma a la crítica para plantear así una nueva reflexión sobre la ‘representación’ del ‘presupuesto’. Creo que es obvio que el punto de partida de Cacciari es tanto lo que Heidegger indica como el propio intento del pensador italiano por superar el nihilismo de la dualidad onto-teo-lógica desde los albores de la metafísica. Cacciari, de todos modos, intenta detectar en la metafísica tradicional los momentos no nihilistas. Esta detección consiste en subrayar las reflexiones aporéticas sobre la ‘representación’ del presupuesto. La clave para esta detección es el *Parménides* de Platón y los sucesivos desarrollos en el neoplatonismo de las aporías planteadas en el diálogo de Platón.

4. M. Cacciari: Inicio y onto-teo-logía en el discurso neoplatónico.

Nos centraremos en el presente capítulo en la primera de las obras de la trilogía de Cacciari (*Dell’Inizio*) para detectar en ella el tema del presente estudio y su desarrollo.

La obra está compuesta de tres libros (1. *Crítica de la idea de Inicio*. 2. *Mnemosyne. El tiempo. El hacer*. 3. *La Edad del Hijo*.), subdividido cada uno de ellos en tres partes, y cada parte, a su vez, subdividida en tres secciones. Cada sección contiene tres modos de

escritura diferenciados: en las primeras secciones encontramos siempre un diálogo entre A (en *lato sensu* el mismo Cacciari, como él dice en la advertencia preliminar) y B, su antagonista; en las segundas secciones el tratamiento de los temas es sistemático y en las terceras el tratamiento es ‘fragmentario’, recogiendo temas que han aparecido en el tratamiento sistemático u otros que el autor considera afines y que ensaya a modo de *parerga y paralipomena*. La obra ensaya a lo largo de sus más de seiscientas páginas una reflexión sobre el Inicio desde distintas perspectivas. Se puede decir que la tripartición de la obra en tres libros, tres partes y tres secciones, es una tripartición superpuesta, es decir, que el enfoque de Cacciari en las primeras secciones es similar en todos los libros desde perspectivas distintas, así como en cada parte.

En *Dell'Inizio* se plantea el tema onto-teo-lógico en términos claramente neoplatónicos. Inicio para Cacciari es aquello que está más allá de la diferencia ser-ente, Cacciari lo llamará In-diferencia (del Inicio). No me parece exagerado ver de un modo claro la influencia de Heidegger, incluso se podría decir que el planteamiento es heideggeriano, sin más, si tenemos en cuenta que el fondo de la cuestión es un pensar un Inicio no encadenado de forma ‘necesaria’ a un ente, pero a la vez impracticable para el pensamiento. La cuestión onto-teo-lógica está latente en todo el discurso, aunque Cacciari no se refiera a ella de un modo explícito más que en contadas ocasiones. El discurso neoplatónico es aplicado de manera sistemática para interpretar a los grandes autores de la tradición occidental con la finalidad de construir un discurso sobre el Inicio (lo ‘impensado’ para Heidegger). Cuando asimilo Inicio al término ‘impensado’ del filósofo alemán me estoy refiriendo al esfuerzo que hace Cacciari por plantear una serie de cuestiones que revalidan el discurso filosófico de carácter onto-teo-lógico de la tradición. Esta ‘revalidación’ del discurso onto-teo-lógico es, a mi modo de ver, una ‘revalidación cuestionadora’. Cacciari acepta el planteamiento de Heidegger para luego comprobar cómo en el mismo paradigma onto-teo-lógico y aquellos que lo representan se encuentra cuestionado ya el paradigma. Lo característico del discurso de Cacciari es intentar retornar a un discurso neoplatónico partiendo de la modernidad y, detectando en ésta el paradigma onto-teo-lógico, es decir, la diferencia ser-ente como constitutiva del discurso filosófico moderno, someterlo a una crítica que posibilite un discurso filosófico ‘moderno-neoplatónico-cristiano’.

4.1. De la crítica de Kant a la ontología platónica

No es de extrañar, por tanto, que el discurso de la primera obra (*Dell'Inizio*) de Cacciari que inaugura la trilogía (*Dell'Inizio, Della Cosa Ultima y Labirinto filosófico*) empiece por una reflexión sobre el tema del esquematismo trascendental en la *Crítica de la Razón Pura* de I. Kant. Si analizamos lo que nos dice Cacciari en el arranque de *Dell'Inizio* podemos ver claramente como el problema que plantea Kant en los términos ya clásicos de noumeno-fenómeno no es más que el problema de una diferencia, en este caso de la ya mencionada noumeno-fenómeno. Noumeno es el ser de lo ente, mientras que fenómeno sería el ente. Esta diferencia es justamente uno de los lugares fundamentales de la crítica y desde donde se puede alzar un tribunal que 'juzgue' sobre los límites de la razón, sobre su uso teórico válido. Cacciari reflexiona sobre el anti platonismo kantiano para mostrarnos un posible acceso a lo que Kant llama objeto trascendental desde el neoplatonismo, intenta quebrantar la diferencia noumeno-fenómeno neoplatónicamente. Lo podemos ver a través de uno de los pasajes de la obra del italiano:

A la *tierra*, a la intuición sensible es necesario conectar las formas del intelecto. El cielo por encima de ellas está *vacío*. Pero esta tierra tiene 'ein reizender Name' (KrV, 1787, p. 294), un nombre que incita y atrae: 'das Land der Wahrheit', la Tierra de la Verdad. Por tanto, *epístrofe* de esta tierra significaría volar hacia la Verdad misma. El camino hacia la Verdad es sólo uno: *hodòs káto*, el camino hacia abajo, *próodos*: el proceso dianoético, diaporético, que se desarrolla de las realidades substanciales indivisas, a través de sus 'vestíbulos', hasta los esquemas y las figuras de la *máthesis*, y de aquí, en fin, a la misma *doxa*. (...). El proceder del conocimiento es, por tanto, *catastrófico solamente*. La *dianoia* implica un radical e irreversible cambio de estado respecto al *noûs*; las formas que presiden el 'dominio' nada pueden intuir de aquel 'más alto' que indica Platón. La potencia de nuestro intelecto sólo es potencia para deletrear, 'buchstabieren' las apariencias, para llegar a leerlas como una experiencia (KrV, 1787, pp. 370-371) Expresión de gran pregnancia: en los límites, en los confines, el tribunal y sus órganos severamente vigilan, del intelecto y del real conocimiento, nosotros podemos llamarnos solamente *Buchstabenmenschen*. Aquí la exigencia platónica no será jamás satisfecha – aquí a nosotros se nos ha dado a *leer* signos, apariencias, percepciones, y esto significa: *recogerlos* según una unidad sintética. Las formas a priori del intelecto no tienen otra 'libertad': deben saber ponerse en imagen, deben *seguir la letra*. No nacen ciertamente de la apariencia sensible, sino que sólo a ella pueden referirse. Catástrofe sin posibilidad de epístrofe.

Aquí se mide el alcance del anti-platonismo kantiano, poco o nada se añadirá en los dos siglos sucesivos. Pero es suficientemente ‘maduro’ *en cuanto asume, contra* la tradición aristotélica, el concepto platónico de *máthesis*, desarrolla hasta el fondo el motivo apriorístico y *a la vez* imaginativo, y, en fin, reconoce el impulso ‘divino’, en el momento mismo que de tal impulso elimina todo alcance cognoscitivo. Es, en suma, *desde dentro* desde donde Kant ‘convierte en catástrofe’ el sentido mismo del platonismo¹⁸².

Cacciari comprende a Kant de un modo tal que podemos ver en el intento del italiano una postura que deshace la diferencia. Kant anula la posibilidad de un conocimiento del ser, anula la posibilidad ontológica reconociendo a su vez el impulso ontológico cognoscitivo. La aporía kantiana es evidente, pero ‘catastrófica’ en su esencia por no poder ser más que problema tal impulso ontológico.

La diferencia que se hace evidente tras la comparación de Platón y Kant nos anuncia ya la inversión: lo que para Platón es lo más real es, en cambio, para Kant, simplemente ignoto y escondido; lo que Kant llama tierra de la Verdad es para Platón sombra de sueño. Para Cacciari la ontología ‘apofática’ kantiana puede ser un motivo para recuperar la ‘diferencia’ desde un punto de vista distinto al habitual. El problema del ‘fundamento’ (del Inicio) sigue en pie. Para Cacciari este ‘problema’ sigue latente en la filosofía crítica kantiana y, por tanto, al impulso ontológico que yace en Kant se le puede dar una ‘salida’ hacia el Inicio. El ‘límite’ kantiano puede interpretarse no onto-teo-lógicamente, es decir, no en el encadenamiento de ser-ente y, por tanto, como simple inversión del platonismo, sino como un ‘límite’ que supone un ‘abismo’, la aporía que constantemente indica el neoplatonismo en su comentario del *Parménides* platónico. Esto es el Inicio (Cacciari), él supone a la vez el límite cognoscitivo (Kant) y el camino ontológico neoplatónico (aporético). Inicio no es ni el límite, ni el abismo tras el límite, sino la In-diferencia: el paradigma onto-teo-lógico explota, quiebra. La especulación sobre el Inicio es fundamentalmente problemática. Kant es para Cacciari una muestra clara de esta problemática: «Aquello que no podemos intuir está con nosotros desde siempre en los confines de nuestra isla»¹⁸³. Lo que pretende Cacciari es señalar el problema de la realidad de un objeto trascendental como problema no eliminable en el idealismo trascendental kantiano. Lo no eliminable o lo no evitable, es decir, especular sobre *el otro* del cual no

¹⁸² Massimo CACCIARI. *Dell'Inizio*. Milano: Adelphi 1990. p. 55-56.

¹⁸³ *Ibid.*, 48.

hay intuición, esta ilusión (para Kant), es para Cacciari un lugar fundamental del pensamiento y el mismo problema del Inicio. El hecho de que esta ilusión sea inevitable es justamente el lugar en el que Cacciari mismo se coloca para intentar convertirla en su aventura filosófica. Esta aventura es ‘nostalgia del Inicio’¹⁸⁴ en nuestro propio especular, pero no se trata sólo de una indicación del límite, sino de una ‘nostalgia’, algo constitutivamente antropológico, algo inserido en nosotros problemáticamente: el Inicio.

La cadena onto-teo-lógica puede verse, por tanto, desde esta perspectiva, como algo intrínseco al sujeto trascendental desde una perspectiva distinta a la indicación crítica kantiana. Cacciari hace una lectura cognoscitiva problemático-nostálgica del Inicio y no una lectura que se limite a mostrar los límites (Kant). Se podría decir que para Cacciari la mencionada cadena está inscrita en el sujeto cognoscente como enigma mismo del Inicio. El sujeto no puede más que especular, no puede no hacerlo. Lo contrario sería una negación ‘sin-sentido’. Parece claro que una reivindicación de la problemática ontológica como constitutiva del sujeto es básica para Cacciari. Cacciari se siente en el deber de indicarla.

4.2. Consideraciones sobre el Inicio a la luz del *Parménides* platónico.

La ‘crítica’ kantiana nos invitaba a no indagar el Inicio y Cacciari nos ha mostrado que precisamente la ‘crítica’ no cierra el camino a tal indagación. Pero, ¿y el *Parménides* platónico?, ¿no es este texto sacro de la filosofía el que precisamente niega toda posibilidad de aventurarse a indagar el Inicio? Cacciari va a enfrentarse a una interpretación kantiano-ortodoxa del mencionado diálogo y va a defender la interpretación neoplatónica, va a negar la posibilidad de interpretar el texto de Platón desde la perspectiva de la *Estética Trascendental* y va a enfrentarse al idealismo racionalista post-kantiano (Fichte-Hegel) y a la concepción que éstos tienen del Inicio, teniendo en cuenta las aporías que el texto platónico deja en suspenso, como heridas

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 49.

trágicas, y que al modo de ver de Cacciari son aporías que el neoplatonismo piensa hasta sus últimas consecuencias, mientras que los idealistas post-kantianos (Fichte-Hegel) obvian o interpretan de un modo erróneo.

4.3. Interpretación del *Parménides* en clave kantiana.

La primera parte de este diálogo aparece para el criticismo kantiano como uno de los argumentos que niegan la posibilidad de afirmar la unidad de la idea. El argumento es de sobras conocido: en cuanto intentamos pensar cómo lo que es múltiple participa de la idea en sí (unidad), admitimos una separación y esta separación implica un tercer género que posibilite la participación y así hasta el infinito («mal infinito»¹⁸⁵). La hipótesis del joven Sócrates según la cual hay ideas en sí es puramente negativa, es decir, éstas no pertenecen al nivel de nuestro conocer, en cuanto no podemos tener experiencia de ellas. La idea es mero *noema*, producto de nuestra misma alma. La idea sólo pertenece al discurso, es noúmeno. El único origen que podemos indicar respecto a las ideas (categorías) es el alma, el intelecto.

Para la exégesis kantiana, el Uno-Uno de la I hipótesis es simplemente imposible, la idea como algo que está más allá del discurso, no es ni siquiera noúmeno, porque éste es pensable, no tiene ni siquiera (el Uno-Uno) el valor-límite del noúmeno. No se puede pensar (del Uno-Uno de la I hipótesis) más que no es, ya que si pensamos que es, entonces ya no es el Uno-Uno, sino el Uno-que-es. Sólo puede haber ciencia del Uno-que-es, es decir, de aquello que participa del tiempo, de aquello que es temporalmente. Sólo podemos tener intuición sensible, no intelectual. Es posible, desde este punto de vista, transcribir el *Parménides* en los términos de la *Estética Trascendental*. El Uno-que-es implica multiplicidad y niega la Unidad de la I hipótesis, es una multitud incalculable. Incluso la reflexión sobre el cambio como aquello que se da en el instante (*exaíphnes*) es interpretada como *metaxý* (mediación) entre movimiento y quietud, como perfecta simultaneidad entre el Uno en cuanto Uno-que-es y el Uno en cuanto Uno-que-no-es. Las contradicciones a las que está condenado el Uno-que-es no son más que el mundo de las apariencias kantiano.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 62.

4.4. Interpretación del *Parménides* neoplatónica-cacciriana.

El distanciamiento respecto al criticismo kantiano por parte de Cacciari se hace del todo patente en el diálogo que mantienen A y B en la ‘Primera Sección’ del capítulo titulado *Crux Philosophorum*. En el prólogo de la obra se nos ha indicado que A es, en cierto modo, el mismo Cacciari. Anteriormente hemos indicado la interpretación kantiana del *Parménides*; indiquemos ahora, siguiendo las palabras de A, la interpretación del mismo Cacciari. Veremos cómo esta interpretación está finalmente sustentada en autores neoplatónicos (Proclo, Damascio, Jámblico, etc...).

En primer lugar, la unidad de la idea que el joven Sócrates intenta defender no implica para Cacciari una abstracta separación (*Chorís*). «La idea es pensada *ab origine* en cuanto participada»¹⁸⁶, la idea es pensada como participación, relación, dialéctica. La idea ya contiene en sí aquello que participa de ella o al revés, lo que participa de la idea manifiesta en sí mismo a la idea. La imagen que utiliza Cacciari para definir la idea es la del mitológico centauro: «La idea no será nunca aquella del esclavo, sino siempre del centauro esclavo-señor»¹⁸⁷. En el *Parménides* aparece negada la posibilidad de la idea como hipóstasis, pero retenida como existente en el discurso; en este sentido la idea es «el eje que no vacila de la dialéctica»¹⁸⁸. Si no queremos caer en aquel «mal infinito» que implicaba la idea y (separadamente) aquello que participaba de la idea debemos concebir la idea como la potencia misma del discurso. Esto significa hacer de la idea un *logos*. Partiendo de esta concepción de la idea lo que hacemos es cancelar el problema de la participación, aunque no por ello podemos evitar la pregunta de Sócrates: «¿qué certeza objetiva podrán poseer las ideas, si no pueden documentar como propio origen nada más que nuestra misma alma?»¹⁸⁹. Y es a partir de esta pregunta desde donde nos abrimos a la difícil y apasionante aventura que el *Parménides* platónico propone. La pregunta de Sócrates implica analizar las dos primeras hipótesis del *Parménides*; veamos por qué. La primera hipótesis es la que Cacciari nombra con los términos Uno (en mayúscula) o Uno-

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 63.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 63.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, 65.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 67.

Uno, la segunda hipótesis es la que es nombrada como uno (en minúscula) o Uno-que-es. Para Cacciari la aventura del *Parménides* «‘salva’ el principio mismo, o mejor: tal aventura es la única expresión posible del Principio, del *arché*»¹⁹⁰. En el *Parménides* no se niega, no se elimina la I hipótesis; ésta sería precisamente la interpretación kantiana, que el Uno-Uno es eliminado en el diálogo, que la intuición del Uno es «irresueltamente problemática»¹⁹¹. Para Cacciari el discurso desarrollado en torno al Uno-que-es implica la propia ruina del uno. Del Uno-que-es podemos afirmar que es inicio y fin, limitado e ilimitado, en movimiento e inmóvil, pasado, presente y futuro. ¿En qué tiempo está el Uno-que-es si no está quieto ni en movimiento? El Uno-que-es participa del tiempo y no participa del tiempo. He aquí una de las razones por las cuales Cacciari no puede aceptar la interpretación del *Parménides* en los términos de la *Estética trascendental*. La alusión al ‘instante’ en el desarrollo de la II hipótesis es para Cacciari la «perfecta negación de toda determinación espacio-temporal»¹⁹²; si esto es así la ciencia del Uno-que-es kantianamente entendida no es posible, porque esta sólo es posible bajo la forma a priori del tiempo y el Uno-que-es participa y no participa de *Cronos*. El instante (*exáiphnes*) es conexión entre las determinaciones opuestas del Uno-que-es, pero es conexión que se destituye a sí misma, ya que no participa del tiempo y por otro lado ‘funciona’ como ‘puente’ entre las determinaciones opuestas que se deducen del Uno-que-es. El instante no se puede aferrar en términos temporales.

Hemos visto que del uno-que-es es necesario predicar a la vez el ser y el no-ser; que la *epistéme* que lo refiere no puede definirse más que como discurso, el cual conecta las opuestas determinaciones, pero tal oposición es indiferente, esto es: no puede ser sólidamente *mantenida*. ‘Donde’ dice el uno-que-es, éste *no* es. Por tanto, la oposición misma es destituida apenas la hemos pensado. ¿Pero qué otra cosa se da en el Uno-Uno de la primera hipótesis si no, de hecho, la radical y originaria destitución de toda ‘contradicción’? En el desarrollo de la I hipótesis nosotros no encontramos ninguna contradicción: del Uno no se predica ni fin, ni inicio; su naturaleza no es ni infinita, ni puede esquematizarse; no será ni en otro, ni en sí mismo, etc.... El camino ‘constructivo’ que se origina de las bodas entre uno y ser, es doble, «de dos cabezas»; la intuición del Uno, incapturable para el logos, muestra a priori la imposibilidad para cada una de éstas de *estar* de alguna manera. La contrariedad del camino ‘constructivo’ aparece destituida, en todo momento de su hacerse, de la hipótesis del Uno. Lejos de dejarla a parte (a la I hipótesis), la

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 68.

¹⁹¹ *Ibíd.*, 70.

¹⁹² *Ibíd.*, 72.

diánoia del uno-que-es ratifica, en toda su fibra, la necesidad de la I hipótesis. Esto por un lado; por otro, como ya hemos visto, el punto, en el cual las determinaciones del uno-que-es están, *no* pertenece al tiempo. Esto significa que el punto en el cual las ‘oposiciones’ del uno se resolverían *instantáneamente*, *no* está en el uno, en cuanto partícipe de *chrónos*. Podremos llamarlo ‘aquello’ que en el uno se imagina solamente. Aquel punto no está en las representaciones del uno sino como su fuego imaginario. Nunca las representaciones podrán comprenderlo. Es inasible, indecible, no representable. De este punto no hay propiamente nombre, ni discurso, ni ciencia, ni sensación, ni opinión. Por esto: *perfecto icono* del Uno-Uno. Volvemos al problema del Uno a través de la aporía del uno-que-es: nos interrogamos sobre la posibilidad de pensar la relación entre sus diversas determinaciones, alcanzamos el tema del instante, y nos vemos constreñidos a ‘recordar’ el Uno. (...) Las contradicciones (del uno-que-es) aparecen, desde el punto de vista del Uno, como originariamente destituidas, in-diferentes¹⁹³.

He aquí prácticamente formulada la tesis de Cacciari en los términos del *Parménides* platónico. Tesis que ya se anunciaba en el capítulo anterior, cuando intentábamos aclarar cómo la analítica de la imaginación en la *CrV* nos obligaba a una indagación del Inicio y a una ‘nueva ontología’.

La imagen, lo que se puede esquematizar, lo que puede ser puesto en imagen, no es más que el uno-que-es de la II hipótesis; pero la Imagen, así lo veíamos, mostraba un Abgrund, un vacío. El Uno-que-es obliga a recordar el Uno. Del mismo modo que en el capítulo dedicado a Kant utilizábamos la expresión ‘Abismo de la Imagen’, ahora sustituyendo ‘Abismo’ por Uno-Uno e ‘imagen’ por Uno-que-es, podemos decir: el Uno-Uno del Uno-que-es. Aunque hay algo que debemos tener muy en cuenta: del Uno-que-es se predica tanto el ser como el no-ser y, por tanto, para Platón la *epistéme* del uno-que-es siempre es algo ligado a la *doxa*, mientras para Kant existe una ciencia universal y necesaria del mundo fenoménico. La imposibilidad de una lectura kantiana del *Parménides* deriva del hecho siguiente: en cuanto eliminamos el Uno nuestra perspectiva sobre el Uno-que-es cobra un precio que no es el que realmente tiene. Las oposiciones de la II hipótesis son inmediatamente susceptibles de ser divinizadas, mientras que en el caso de que mantengamos como insuperable la I hipótesis, las oposiciones aparecen in-diferentes. La acusación de Cacciari a los que intentan una lectura en clave kantiana se reafirma además en la concepción platónica del instante, este es no-lugar (*átupon*) en el que se da el Uno-

¹⁹³ *Ibíd.*, 75-76.

que-es, participa del tiempo y a la vez no participa. Para Kant, en cambio, el tiempo es una forma a priori sin la cual no hay ciencia posible, pero si el uno participa y no participa del tiempo, entonces la ciencia kantiana es y no es. En Kant la aporía pasa a ser meramente pensada y el instante indica la perfecta simultaneidad entre el uno en cuanto uno-que-es y el uno en cuanto uno-que-no-es, la naturaleza del uno-que-es será la de 'no' ser el no-ser, y la naturaleza del uno-que-no-es será la de 'ser' el no ser. Para el lenguaje kantiano instante es tiempo (*Chrónos*), mientras para Cacciari instante es negación de toda determinación espacio-temporal, *átopon*. ¿Por qué no puede concebirse el instante cronológicamente? Porque esto implicaría la simultaneidad de las oposiciones que se dan en el Uno-que-es (y es en este Uno-que-es donde las oposiciones reclaman este lugar-no-lugar que es el instante: signo de la simultaneidad de las oposiciones), la irracionalidad de la contradicción quedaría perfectamente racionalizada si pensáramos el instante (*metaxý* de las determinaciones opuestas) como tiempo cronológico, el instante es el no-lugar donde es imposible entender cronológicamente los opuestos, el instante es donde relampaguea el Uno-Uno (la I hipótesis es radical destitución de toda contradicción); si podemos elaborar un discurso de tal contradicción es en tanto que *aísthesis*, *dóxa*, *epistéme* (pero esto es una racionalización de la contradicción, ciencia-opinión, no una Ciencia desligada de la opinión). Cacciari quiere pensar la contradicción, pero para el italiano pensar la contradicción no es racionalizarla, como sí parece hacerlo Kant pensando el mundo de los fenómenos en la única dimensión cronológica que el alemán entiende como lugar posible de la ciencia. Para Cacciari sólo en el Uno-Uno la contradicción aparece destituida y por tanto el 'retorno' al Uno-Uno se hace inevitable si no queremos quedarnos en el mero naufragio, contemplando los pecios que del uno-que-es han quedado. En definitiva, el *Parménides* platónico no es un canto al escepticismo como kantianamente podría interpretarse, sino más bien un canto al Uno-Uno o como mínimo una afirmación de la imposibilidad de eliminar el problema del Inicio:

Puesto el uno-que-es, se pone instantáneamente el uno-que-no-es; pero tales opuestas determinaciones no se 'ponen' en ningún lugar y en ningún tiempo; no poniéndose en ningún tiempo, deben pensarse más allá de nuestra *aísthesis*, así como de nuestra *dóxa* y de nuestra *epistéme*. Inaferrable, aparece, entonces, la naturaleza del uno, así como aquella del Uno-Uno, y nosotros no nos hemos movido del Inicio, del problema del Inicio¹⁹⁴.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 74.

Cacciari nos ha mostrado en qué sentido el problema del Uno-Uno no puede ser eliminado desde una lectura kantiana; ahora intentaremos mostrar en qué sentido cree Cacciari que el neoplatonismo sigue fiel a la conservación de las aporías del *Parménides* como aporías que dejan intacto el problema del Inicio como un problema que no puede eliminarse desde una interpretación idealista. El objetivo de Cacciari: «Concebir lo perfectamente no-puesto del pensamiento (...) en perfecta In-diferencia respecto a la uni-dualidad (*nous-noeton*) de trascendencia e inmanencia.»¹⁹⁵, no es de fácil aclaración, pero si no intentamos adentrarnos en este complicado y vertiginoso problema del pensamiento estaremos abdicando de la *Philo-sophía*.

Sólo podemos concebir como Inicio lo que no es pensado; lo que no trasciende el pensar no puede ser nunca Inicio en sentido estricto, este es sólo un Inicio que vive de nuestro mismo pensamiento y en este sentido no es el Inicio puro al que nuestro *lógos* incesantemente tiende. La I hipótesis del *Parménides* no es eliminada por el neoplatonismo sucesivo, sino mantenida como tal, en tanto que si es eliminada eliminamos a su vez el tender hacia el infinito de nuestro *lógos*. Nuestro *lógos* está en perenne gestación del Inefable, es como una *manía* que lo empuja a su propia ruina. Este *lógos* que es ‘así’ sin que sepamos porqué tiene dos opciones: el hombre puede infatigablemente morir de esta ‘enfermedad’ del *lógos* o bien corresponder a esta manía con el Uno-Uno, liberándose así de las incesantes contradicciones del Uno-que-es. El *lógos* pertenece al Uno-que-es, todo discurso implica la relatividad de los nombres que en ese discurso se profieren, la ambigüedad del discurso, la laceración que se da en cuanto intentamos ‘fijar’ los nombres en una univocidad de significado. La II hipótesis muestra precisamente que sólo es verdadera la I, porque de ésta nada se puede predicar, la super-esencialidad de la I la hace verdadera hipóstasis. ¿Pero este estar ‘más allá’ de todo relativismo no es algo puesto por el mismo pensamiento? ¿Podemos realmente liberarnos de la *energeia* del pensamiento, de la uni-dualidad de *nous-noeton* (el pensamiento-lo pensado), o esta liberación es imposible? En cierto modo parece imposible y por tanto parece que sólo queda ruina sobre ruina, laceración tras laceración. Lo que el neoplatonismo hace es interrogar de forma radical el ámbito de la uni-dualidad (pensamiento-pensado). Parece que si nos reducimos a este ámbito cae toda posibilidad de pensar el Inicio, en este ámbito todo punto es inicio y fin, es la originaria dualidad

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 85.

(kantiana) donde todo punto del círculo es condición y condicionado (a la vez). El desarrollo de las aporías del *Parménides* en el neoplatonismo no resuelve el Problema del Inicio, sino que desarrolla las aporías interrogando el ámbito de la uni-dualidad. Resolver las aporías es eliminar la I, convirtiéndola subrepticamente en la II. Si eliminamos la I nos quedamos en el océano de lo relativo. Kant entiende que sólo hay ‘ciencia’ de este ámbito, de lo relativo. Pero esta ciencia es para Platón ciencia ligada siempre a la *doxa*, por tanto, ciencia ‘relativa’, no *Sophia*. Para el neoplatonismo una conversión de la I en la II es pura huida del problema del Inicio. ¿Podríamos decir que la solución idealista (idealismo alemán) no es más que una huida del problema del Inicio, entendiendo esta huida como una transformación de la I hipótesis en la II, o bien como una lectura de la I hipótesis en los términos de la segunda, es decir, como si la I hipótesis fuera pensada en el ámbito de la uni-dualidad *nous-noeton*?, en palabras de Cacciari: «El problema del Uno es el problema de ‘aquello’ que trasciende la inmanencia recíproca de pensamiento y pensado; de ‘aquello’ no puesto por el pensamiento»¹⁹⁶ o «Sólo existe trascendencia del Uno-Uno. Si la eliminamos nos quedamos con el océano de los nombres»¹⁹⁷.

Creo que ahora estamos preparados para entender la propuesta de Cacciari: lo no-puesto por el pensamiento no puede ser sino hipóstasis, la única verdadera hipóstasis, aquello que trasciende las ‘posiciones’ del pensamiento, lo que está más allá de la mente no puede estar en ningún lugar, si así fuera ya no sería lo perfectamente trascendente. ¿Qué hacer? O eliminamos esto no puesto por el pensamiento como algo absurdo o bien consideramos lo no-puesto en función del pensamiento y analógicamente lo podemos llamar *arché*, pero aquí la analogía ha alcanzado su cumbre. La analogía por la cual yo llamo *arché* a lo no-puesto por el pensamiento es la más perfecta de todas, ya que propiamente sólo puede ser Causa aquello que no-es-puesto por el pensamiento; en el ámbito de la uni-dualidad (*nous-noeton*) no podemos encontrar nunca lo que propiamente es Causa, ya que en este ámbito toda causa es una causa pensada y condicionada previamente por otra causa pensada, y así hasta el infinito. El neoplatonismo afirma la exigencia de pensar lo perfectamente trascendente para que el océano de las palabras no sea un mero absurdo. Dicho de otro modo: si yo reduzco la realidad al ámbito de círculo pensamiento-pensado cualquier nombre está condenado a no ser lo que él mismo afirma ser al ser proferido; el

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 81.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 82.

nombre ‘causa’, efectivamente, pertenece a este ámbito, pero nada diríamos sin la verdadera Causa más allá de la relatividad del discurso. Cacciari lo expresa así:

Si – para huir de la implícita ‘noumenicidad’ del Uno platónico – quiero afirmar la incontaminada, pura trascendencia, acabo inevitablemente por ‘recolocarlo’ respecto al pensamiento y *en función* de aquello que eso pone. De forma absolutamente consecuente, entonces, puedo, por analogía, en el sentido más fuerte del término, llamarlo *arché*, causa, ‘participarlo’ de nuevo. En suma: no es que, afirmando analógicamente el carácter de causa, contradiga su trascendencia, sino precisamente porque postulo la perfecta trascendencia (del Uno), es lícito, por analogía, afirmar el poder causativo-irradiante»¹⁹⁸.

Cacciari quiere dejar bien claro que el neoplatonismo piensa de forma radical las aporías del *Parménides*. Mientras el idealismo post-kantiano abandona las aporías subordinando la I hipótesis a la segunda y, por tanto, eliminándola. En el caso del neoplatonismo no hay tal subordinación, sino que el Uno del que nada puede predicarse, donde es destituida toda contradicción, es mantenido como tal y no confundido con la II hipótesis. Si afirmamos a la vez las dos hipótesis debemos pensar la paradoja que esto implica y finalmente pensar la paradoja no es solucionarla como el idealismo post-kantiano hace. Podríamos decir, incluso, que mientras no es eliminada la primera hipótesis, la relación entre la I y la II asume siempre la categoría de paradoja. La única solución posible a tal paradoja es la de pensar el Uno-Uno como ‘producido’ por el pensamiento, pero es esto, precisamente, lo que el neoplatonismo nunca se permite ‘hacer’. No puede haber tal ‘producción’, porque inmediatamente esto ya no es el Uno del que nada se puede predicar, ya no es el Uno donde toda contradicción es destituida, ya no es el Uno del que ni siquiera podemos predicar que es Causa. Es sabido por todo aquel que conozca mínimamente la terminología neoplatónica que del Uno-Uno, del *arché* se «cancela todo esquema de causa»¹⁹⁹. En el capítulo que hemos dedicado a Kant y a su esquematismo trascendental ya hemos puesto de manifiesto cómo todo aquello que Kant denomina ‘real’ debe ser puesto en un ‘esquema’, en ‘imagen’. Para Kant, por tanto, el Uno de la I hipótesis sería meramente no-real, un concepto ‘vacío’. Es obvio que en este punto Kant se está acercando a una eliminación de la I hipótesis del *Parménides*, y digo ‘acercándose’ porque Cacciari cree que la *Crítica* de Kant no llega a afirmar que todo sea ‘puesto’,

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 84-85.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 86.

‘producido’ por el sujeto, por el ‘Yo’, aunque todo debe estar referido a un ‘Yo’ (apercepción trascendental). El neoplatonismo, en cambio, sería extraño al concepto de noumeno kantiano, en el cual está implícita la consideración del Uno. Para el neoplatonismo hay una clara diferencia entre lo ‘absolutamente no-puesto’ y ‘aquello que trasciende el pensamiento’; es ésta la ‘diferencia’ que profundiza en la aporía del *Parménides* y que el idealismo post-kantiano anula, poniendo como equivalentes lo ‘absolutamente no-puesto’ y ‘aquello que trasciende el pensamiento’ (lo que trasciende el pensamiento no es más que el ámbito de la uni-dualidad *nous-noeton*, el pensamiento-lo pensado). Lo no-puesto por el pensamiento es, para el neoplatonismo, perfecta, verdadera hipóstasis. El neoplatonismo afirma la equivalencia del problema de lo no-puesto por el pensamiento y el de la perfecta trascendencia del Uno-Uno. Es esta equivalencia la que nos permite afirmar que el Uno-Uno es Causa, pero esta afirmación (de equivalencia) será hecha por el neoplatonismo en términos perfectamente aporéticos. El Uno es Causa porque en términos perfectamente analógicos es lo único que propiamente es Causa, nada de lo que se puede predicar a la vez que ‘es’ y ‘no es’ (esto es, el Uno-que-es) puede ser propiamente Causa, porque ésta estará precedida de otra Causa anterior y así hasta el infinito; propiamente Causa sólo puede ser, por tanto, el Uno-Uno. Pero, por otro lado, en cuanto afirmo del Uno-Uno que es Causa, éste «tendrá necesidad de aquello que proviene del inicio, así como la causa esta «necesitada» del efecto. Si es principio-de no podrá concebirse sin el ente que lo expresa, que lo manifiesta».²⁰⁰ Desde este punto de vista el Uno-Uno ya no es tal, porque estamos obligados a postular en el Uno un segundo principio y, por tanto, esto ya es el Uno-que-es. ¿Cuál es la tarea que el primer neoplatonismo (Plotino, Proclo, Damascio, Siriano,...) se impone? Interrogar radicalmente el ámbito de la uni-dualidad *nous-noeton* en cuanto esta quiere ‘poner’ el Uno de la I hipótesis; esta interrogación lleva al neoplatonismo a negar la posibilidad de que el pensamiento pueda producir el Uno-Uno, así como a negar la posibilidad de que el Uno-Uno sea Causa manteniéndose ‘perfectamente trascendente’. El neoplatonismo no reduce la I hipótesis a inicio lógico, sino que se mantiene, en todo momento, la diferencia entre las dos hipótesis considerando que toda productividad del alma es inferior con respecto a aquello que el alma misma denomina ‘lo absolutamente no puesto’. ‘Pensar’ para el neoplatonismo no es sinónimo de ‘producción de lo no-puesto por el pensamiento’, sino que ‘el pensamiento-lo pensado’, este ámbito de la uni-

²⁰⁰ *Ibíd.*, 86.

dualidad, tiene para el neoplatonismo un ‘límite’ que hace que el alma misma ‘viva’ aporéticamente la consideración de aquello que ella misma denomina ‘lo absolutamente no puesto por el pensamiento’. Interrogar este ámbito (*nous-noeton*) es la tarea neoplatónica, considerar que lo que no está dentro de este ámbito (lo no-puesto por el pensamiento) es algo que inevitablemente está ligado a este ámbito es la afirmación que el idealismo alemán entiende como apodíctica.

Ahora quizás se entienda la frase «concebir lo perfectamente no-puesto del pensamiento en perfecta In-diferencia respecto a la uni-dualidad (*nous-noeton*) de trascendencia e inmanencia.»

Después de esta exposición de lo que Cacciari exprime del *Parménides* platónico y de la interpretación sucesiva del neoplatonismo intentemos detectar como en el especulativo Cacciari se nos muestra un desarrollo de lo que Heidegger llama ‘constitución onto-teológica’. Es obvio que en el análisis descrito no observamos un análisis teológico propiamente dicho, pero también es obvio que la referencia al idealismo trascendental kantiano no deja de ser una referencia al problema de un ser supremo llamado Dios del que se niega un conocimiento desde el uso teórico de la razón. Estamos por tanto en el doble ámbito ontológico-teológico del que Heidegger nos ha mostrado claramente su compenetración. Cacciari es un claro exponente de este modo de proceder especulativo que establece una intersección entre los dos ámbitos, por lo menos en las dos primeras obras de su magna trilogía. Como veremos más adelante el discurso especulativo y el esquema consiguiente que Cacciari nos ha mostrado desde el *Parménides* se hará extensivo en la cuestión teológica de la Trinidad (*Deus Trinitas*).

El ámbito de la uni-dualidad (*nous-noeton*) al que repetidas veces hemos hecho referencias en el análisis del *Parménides* como ámbito de interrogación fundamental para el neoplatonismo es el lugar de lo problemático por excelencia para el pensamiento. Heidegger también ilumina este lugar como destino del ser y lo hace ya en la famosa conferencia (*La constitución ontoteológica...*) refiriéndose a Hegel: «Hegel mismo le da expresamente al asunto de su pensar ese nombre que está por encima de todo el asunto del pensar occidental: el nombre *ser*»²⁰¹.

²⁰¹ Martin HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*. p. 101.

El nombre *ser*: Para Heidegger la tarea es pensar este nombre. Hegel plantea esta tarea como un pensamiento del ser como concepto absoluto, se trata de la Idea absoluta, del ser llevado a la reflexión absoluta. En Heidegger, en cambio, se trata de la diferencia ser-ente: pensar «la diferencia en cuanto diferencia»²⁰². Cacciari, como hemos visto en el análisis del *Parménides*, se propone esta tarea. La no reducción de la I hipótesis (Uno-Uno) a la II hipótesis (Uno-que-es) es un modo de querer conservar a ultranza un pensamiento sobre el ser desde la diferencia y no un pensamiento sobre el ser como concepto absoluto. Heidegger no se vale del neoplatonismo y de la aporía fundamental que lo atraviesa; el neoplatonismo formula una interrogación más radical que la que el propio Heidegger plantea y a la que Cacciari le da el nombre de In-diferencia. Término que Cacciari indica unas veces con la separación entre el prefijo ‘in’ y el sustantivo ‘diferencia’, otras veces sin el guión de separación, unas veces en minúscula (cuando la indiferencia no es radical), otras en mayúscula (cuando la indiferencia alcanza su mayor expresión), la mayor parte de las veces acompañando el término Inicio que da título al libro, otras indicando de modo explícito respecto de qué es la indiferencia: indiferencia de los opuestos, indiferencia de potencia y acto, de ser y no-ser, de inmanencia y trascendencia; Inicio como In-diferencia, en definitiva, es la hipótesis en la que Cacciari se mueve. Es obvio que el término es negación de otro término: diferencia. ¿Por qué Cacciari entiende el Inicio como negación de la diferencia?, ¿a qué nos referimos con este término: diferencia? Contestemos primero la segunda de las preguntas, aunque quizás ya esté claro para el lector. La diferencia es el ámbito de lo múltiple, de aquel Uno que participa del ser, esto por un lado, y por otro, la diferencia, lo es respecto de lo Uno-Uno, es decir, de la I hipótesis del *Parménides*. Hay una diferencia entre la I y la II hipótesis, entre aquel Uno que no participa del ser, y aquel que participa del ser. Diferencia puede entenderse sólo en tanto que hay participación en el ser por parte del Uno, o bien, diferencia entre aquello que participa y aquello que no participa del ser. Diferencia se entiende como opuesto a identidad; hay, por tanto, una diferencia entre diferencia e identidad. Cacciari huye de toda forma de entender el Inicio que esté constreñida a la categoría de identidad como a priori de la razón, como concepto a partir del cual todo es subordinado. In-diferencia es negación de la diferencia, pero negación en el Inicio, no diferencia negada en cuanto tal; en este sentido es más afirmada que nunca. La diferencia se niega ‘en el’ Inicio y a la vez la acoge, diferencia negada y acogida en el Inicio, e Inicio

²⁰² *Ibíd.*, 109.

igualmente negado (Imposibilidad del Inicio), porque el Inicio es Omni-composibilidad. La Diferencia ‘dice’, narra el Inicio, y éste a su vez niega la diferencia (In-diferencia) y se niega a sí mismo, así como se afirma. El Inicio es un ámbito, para Cacciari, que no se deja atrapar en categorías filosóficas.

Podríamos decir que Cacciari introduce la negación en la diferencia heideggeriana de ser-ente: el no-ser/ente, pensar desde la negación (consciente!) de ser/ente el Inicio. Esta negación implica una interrogación radical del ámbito de la uni-dualidad (*nous-noeton*) y esta interrogación es el verdadero ámbito filosófico desde el que pensar el Inicio y no indicar, como Heidegger, el límite en la diferencia ser-ente. El ‘misterio’ para Cacciari se ‘ilumina’ en dicha interrogación y no un simple pensar la diferencia. Cacciari ha arrastrado el límite heideggeriano de la diferencia introduciendo su negación en el Inicio mismo, en lo ‘impensado’ mismo. Para Cacciari este ‘impensado’ no es identificable con lo que Heidegger llama el ‘olvido del ser’, sino que el italiano lo identifica con lo que él llama ‘el ser inmemorable’, Inicio como ‘ser inmemorable’, llevando la ontología a un ámbito pre-categorial del que Heidegger no se habría liberado y al que no habría interrogado. Heidegger no ha escuchado la ‘voz’ de la tragedia.

Podemos ver la crítica de Cacciari a Heidegger en un capítulo dedicado a este último y a la interpretación que hace de la poesía de Hölderlin. El capítulo lleva un título que nos sugiere de inmediato el tema de la onto-teo-logía: *Natura e Sacro*. Naturaleza o Physis en la ontología griega, sagrado (tema teológico) en un sentido amplísimo (Dionisio o Cristo). La consideración de la naturaleza como «creación continua, en todo instante, (...) creación que llega a través del reposo, la pausa, el recogerse en el propio principio»²⁰³ es la propia consideración del poeta y del filósofo alemán. A partir de aquí Heidegger distingue entre la naturaleza, lo sacro y la palabra. La palabra poética no puede ser iniciada por la Naturaleza, la palabra poética tiene su inicio en lo sagrado y éste a su vez es el Caos. Lo sagrado se identifica con la naturaleza en las diversas manifestaciones que toma, la naturaleza como epifanía de lo sagrado: «Cualquier existente, apreciado como *heilig*, sufre una metamorfosis ek-statica: es raptado fuera de sí, excede la propia forma, y así opera en confrontación con aquel a quien se le acerca, aquel al que se le ‘abra’»²⁰⁴.

²⁰³ *Dell'Inizio*. p. 580.

²⁰⁴ *Ibid.*, 581.

Desde este punto de vista podemos decir que el «ente apela al puro Inicio»²⁰⁵, pero esta concepción del Inicio es aquella que únicamente lo concibe como aquello que ‘da-inicio’ Inicio, en la concepción heideggeriana, sigue siendo aquello que «*destina* al ente y es, a su vez, *destinado* al ente, a manifestarse, a revelarse»²⁰⁶. Cacciari muestra su perplejidad ante esta concepción del Inicio que encontramos en Heidegger, ya que en el filósofo alemán encontramos más bien una «exigencia de absoluta distinción entre lo Abierto (caos, ‘das heilige’) y el juego del existente, la diferencia ser-ente que debe ser pensada. Heidegger interpreta lo Abierto como inmediato, «pero esto no supera su destino, sino que lo repite: ser devorado por el proceso»²⁰⁷. Esta onto-teo-logía de la naturaleza y lo sacro en la que lo Abierto es la pura epifanía de lo sacro es totalmente consecuente en la poesía de Hölderlin, pero no le parece a Cacciari que responda a lo que el mismo Heidegger pretende cuando pretende pensar el ser en la diferencia respecto del ente. El olvido de la diferencia se mantiene: «‘Das heilige’ no expresa más que el *destino* de su manifestarse, lo inmediato se revela finalmente como el fundamento mismo de la mediación, que en la mediación se verifica»²⁰⁸. Me atrevo a decir que Cacciari cree tener la solución respecto del ‘olvido’ mencionado, se trata de la ya mencionada expresión in-diferencia del Inicio, veamos la definitiva crítica a Heidegger y su propia propuesta: «que ente y nada (*niente* en el original italiano), mediato e inmediato, están siempre comprendidos en la in-diferencia del Inicio, y no en el Inicio en cuanto condición necesaria del manifestarse del ente –no puede ser escuchado en los límites de la *Erörterung* heideggeriana. Y esto es el misterio, *Geheimnis*, de nuestro olvido: su corazón, su centro (*Heim*), su demora estable, que siempre ignoramos- y que Dios mismo ignora de sí»²⁰⁹. El concepto de in-diferencia hace practicable el propio olvido de la diferencia porque posibilita alcanzar aquello ‘impensado’ según la descripción onto-teológica, en cambio la ‘solución’ de Heidegger sigue constriñendo al Inicio, no es un Inicio libre.

4.5. M. Cacciari: Inicio y onto-teo-logía en la teología trinitaria.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 581.

²⁰⁶ *Ibíd.*, 582.

²⁰⁷ *Ibíd.*, 582.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 583.

²⁰⁹ *Ibíd.*, 584

Si en el capítulo anterior nos hemos detenido en los pormenores del análisis de Cacciari en un sentido estrictamente filosófico de la Idea de Inicio, en la Crítica de la filosofía racional o crítica (negativa) de la Idea de Inicio, ahora nos detendremos en los pormenores del análisis de Cacciari en un sentido estrictamente teológico. La investigación de Cacciari no es, de todos modos, una investigación que ‘dé saltos’. La continuidad es evidente. La Idea de Inicio ahora vendrá criticada en su ‘atuendo’ trinitario. Si en el capítulo anterior hablábamos del Uno-Uno (I hipótesis) y del Uno-que-es (II hipótesis), ahora hablaremos del Padre por un lado, y del Hijo, por otro²¹⁰.

Cacciari se defiende ‘inmediatamente’ de toda acusación de gnosticismo por parte de aquella posición del pensamiento que piensa el Inicio como revelación, que piensa que «el Padre está entero en su revelarse. El revelarse, el decirse, el comunicarse del Inicio, sin reserva, sin olvido. Ninguna dimensión permanece pre-potente respecto al Inicio-que-se-dice, que se articula. El Inicio es: *que el existir es*. El Inicio es revelación.»²¹¹. Cacciari entiende que es fundamental una debida exégesis de aquel *in principio erat verbum*, que esta exégesis llevada hasta sus últimas consecuencias no es ‘gnóstica nostalgia’, sino una comprensión del cristianismo en la que como veremos lo fundamental es pensar ‘radicalmente’ el término *homoúision* en relación con las tres personas de la Trinidad. Esta forma de pensar la Trinidad tiene que ver con la ya anunciada ‘hipótesis’ de Cacciari sobre el pensamiento del Inicio. Recordemos citando a Cacciari cuál es esta hipótesis:

El Inicio no puede ser puesto como absoluto (y lo pongo como tal *definiéndolo* como el absolutamente Otro, separándolo, como parte, respecto de aquello que es Otro), y buscando, siguiendo la traza de un Schelling muy poco frecuentado, pensarlo como *ambitus* de la Indiferencia de los compositos: perfectamente distinto, por ello, de todo posible realiter que es existente (en it. Esistentificato) (en expresión de Leibniz), y perfectamente nunca de esto abstractamente separable²¹².

La relación del Padre con el Hijo es el problema fundamental que se plantea en *Deus Trinitas*. Para Cacciari «Todo el drama se juega en pensar la distinción (Padre e Hijo), la

²¹⁰ Como se puede ver en el apéndice dedicado a las polémicas que ha suscitado *Dell’Inizio*, Piero Coda criticará en este sentido (reducción de la Trinidad al Padre y el Hijo) la reflexión trinitaria de M. Cacciari.

²¹¹ *Ibíd.*, 168.

²¹² *Ibíd.*, 170.

plena, real distinción, sin que esto destruya la unidad, sin que esto se transforme en absoluta separación»²¹³. Cacciari se enfrentará a la terminología agustiniana de ‘Verbum in corde’ y ‘vox in sermone’ considerándola una terminología ‘demasiado humana’ para pensar la ‘real distinción’. Para Cacciari «diciéndose, el Padre concibe un Nombre que debe serle perfectamente distinto – *tan distinto* que hace posible entre los Dos un vínculo de amor – *tan distinto que los hace inseparables*»²¹⁴. Cacciari entiende que la tradición cristiana, sus dogmas, sus fórmulas (el drama del símbolo niceno, como el de Constantinopla), tienden a definir la paradoja, no a resolverla. El ataque que en el capítulo anterior se dirigía al Idealismo alemán ahora será dirigido a aquella ‘teología idealista’ que no es más que «arrianismo invertido»²¹⁵ en el que se «esconde la efectiva superioridad del Hijo»²¹⁶ respecto al Padre. Si antes hablábamos de identidad entre Inicio e Iniciante, ahora, desde una perspectiva teológico-idealista, hablaremos de identidad entre Padre e Hijo; esta identidad hace desaparecer el *homoúision*, se transforma en aparente ‘identidad’. La paradoja para Cacciari es que la igualdad respecto a la esencia no significa identidad. El trabajo de una teología que rechaza el idealismo de una ‘filosofía de la identidad’ será, por tanto, «pensar la distinción en *la igualdad de la esencia*» ya que «la distinción no debe ‘proceder’ de la unidad, sino darse en la unidad misma»²¹⁷.

Uno de los problemas que plantea la controversia que estamos intentando explicitar es aquel que tiene que ver con la esencia de la palabra y la esencia del pensamiento; si pensamos el *homoúision* desde la imagen que nos ofrece la relación entre pensamiento y palabra, es decir, si la esencia de la palabra es igual a la esencia del pensamiento, convertimos la palabra en mera repetición del pensamiento. Del mismo modo el *Logos* no es mera repetición, reproducción del pensamiento del Padre, sino que constituye el mismo pensamiento del Padre. La imagen para pensar el *homoúision* no puede ser la de palabra-pensamiento, porque como decíamos respecto a la terminología agustiniana de *Verbum in corde* y *vox in sermone* estamos pensando la diferencia en unos términos ‘demasiado humanos’, no conseguimos pensar la ‘diferencia’ más allá del ámbito de la uni-dualidad *nous-noeton* (pensamiento-pensado). Recordemos que la tesis de Cacciari es aquella de lo perfectamente no puesto por el pensamiento en perfecta In-diferencia

²¹³ *Ibíd.*, 171.

²¹⁴ *Ibíd.*, 172.

²¹⁵ *Ibíd.*, 172.

²¹⁶ *Ibíd.*, 173.

²¹⁷ *Ibíd.*, 173.

respecto a la uni-dualidad (pensamiento-pensado) de trascendencia e inmanencia. Esto quiere decir que el *homoúision* para Cacciari no es aquello de lo que procede la ‘distinción’, sino que es ‘esencialmente’ distinto, pero no deviene distinto. La distinción está en el *homoúision*, pero no procede de este.

La crítica a la concepción agustiniana de la Trinidad se hace todavía más evidente cuando Cacciari indica que San Agustín imagina, en términos psicológicos, el Deus Trinitas’, la Trinidad ‘in fide’ se forma siempre en el alma, en la *psyché*, en cuanto memoria, inteligencia y voluntad. Esta imagen de la Trinidad indica la recíproca ‘relatividad’ de las personas:

El relativo, antes de ser relativo “ad aliquid” es relativo al mismo decir. A priori de su ser recíprocamente relativas, las personas son *todas*, y por ello, en cuanto recíprocamente relativas, relativas al lenguaje que las dice (...). Cada una de las personas *se dice* (y esto es lo esencial!)-relativamente a las otras. Cada persona, por tanto, *presupone* el ‘primado’ de la dimensión manifestativo-revelativa – y todas pueden entre ellas ‘articularse’ (en todos los sentidos del término) solamente gracias a tal presupuesto. Pero solamente una de ellas efectivamente y plenamente lo manifiesta: el Logos, el Verbum. En cuanto relativas todas al *relativum*, esto es, a la posibilidad de decirse, las personas son relativas al Verbum, que solo manifiesta de forma plena la esencia. Pero, entonces, es imposible afirmar el “tota in totis”, ya que aquello que encontramos en el Verbo *no* lo encontramos en las otras personas. Los distintos se articulan según una *línea*, un proceder del uno al otro, que rompe el círculo del *homoúision*. Los distintos aparecen como separables y el *homoúision* refleja, en realidad, la esencia de uno solo de los Tres. En el Inicio era el Verbum – ¡y basta!²¹⁸

Este largo pasaje de la obra de Cacciari que acabo de transcribir nos permite ver por un lado la crítica de Cacciari al pensamiento trinitario de ascendencia agustiniana, y por ende, la crítica a toda la teología católica de corte idealista. Para Cacciari no hay duda: esta forma de pensar la relación trinitaria es la que ha dominado en los últimos tiempos la ‘complexio catholica’ y de hecho es una forma de pensar la Trinidad completamente afín al pensamiento hegeliano y a la filosofía de corte racionalista (no debemos entender lo opuesto como un irracionalismo), – y cuando hablo de filosofía racional me refiero a lo que ya en otro momento hemos indicado con el nombre de filosofía negativa. Lo

²¹⁸ *Ibíd.*, 178.

característico de la filosofía negativa es concebir el ser como ser en potencia, el *Prius* de la filosofía negativa es un *Prius* relativo, se trata de un proceder lineal que va de la potencia al acto. La Trinidad, tal como es concebida por San Agustín y tal como Cacciari interpreta el *De Trinitate*, está sujeta a un *Prius* relativo: la dimensión manifestativo-revelativa y por tanto «el *homoúision* no viene entendido más que como Verbo en potencia»²¹⁹. Con ello, según Cacciari, se anula toda *léthe* (olvido): «El Logos, y, por tanto, inevitablemente, el *devenir* mismo del logos, es la sola verdad de la vida intradivina – es *alétheia* –, en el sentido que anula toda *léthe*. La vida intradivina es *únicamente* para ser dicha»²²⁰.

Una vez aclarado lo que Cacciari no puede aceptar del pensamiento trinitario de la teología idealista y una vez aclarado lo que debe ser pensado para ‘en rigor’ mantenerse en la quintaesencia del vínculo trinitario –la simultaneidad de distinción y coesencialidad, es decir, el no disolverse la Trinidad en pura dimensión manifestativa–, Cacciari pasa a mostrar cómo esta forma de pensar ‘idealísticamente’ la Trinidad olvida un aspecto fundamental de la Tradición: el motivo apofático. Cacciari entiende este motivo como algo fundamental:

Es altamente revelador: la tradición habla de *ousía*, pero entiende el *homoúision* como más allá de la *ousía*, habla de esencia *del ente*, pero no la entiende como forma inmanente del ente. El motivo apofático es necesario si y solamente si *homoúision* viene entendido en el sentido de *arché*, como el Inicio *en* el cual consiste aquella común esencia de los Tres, por la cual estos se unen para distinguirse y así se distinguen para unirse (Agustín, *In Ioh. Ev.*, 21, 3; 29, 5)²²¹.

La conclusión a partir de todo lo dicho hasta ahora sobre el Deus-Trinitas como Inicio es la siguiente:

Si Inicio es Deus-Trinitas, si “in principio” equivale a ‘in patre’, no se puede entender el *homoúision* más que en el sentido de la *sophía* clásica, como *ousía* común. Y la distinción entre los Tres se resuelve en el esquema potencia-acto: el Inicio deviene simplemente potencia-de-ser. Si el *homoúision* indica, en cambio, la *superesencial* procedencia del Deus-Trinitas, el *arché in* cuyas figuras eternamente son, entonces es verdaderamente perfecta la *koinonía* entre ellos. Y,

²¹⁹ *Ibíd.*, 178.

²²⁰ *Ibíd.*, 178.

²²¹ *Ibíd.*, 181.

presuponiendo tal comunidad, su distinción no admite separación; aquella, de hecho, se determina, si la esencia común se expresa en los términos del *relativum*, de la necesidad de manifestarse (que, en cuanto tal, es siempre un manifestarse-a). El *arché* en el cual consisten no es ni Hijo, ni Padre, y ni siquiera es no-Hijo o no-Padre. El Inicio no es potencia de estas determinaciones, ni negación de su posibilidad. Es composibilidad del proceder a estas como del no-proceder. In-diferencia de los distintos; esto es, de hecho, su superesencial *koinonía*. Aquí son verdaderamente inseparables; pero en tal inseparabilidad está perfectamente contenida la posibilidad de su distinción. Si el nombre del *arché* fuese el Padre – y por ello *simul* la relación a la cual el Padre, en cuanto tal, pertenece – el Inicio excluiría silencio y abismo. El *homoúision* significaría exclusivamente la esencia de la palabra y de la manifestación. En cuanto In-diferencia de los distintos, *arché* es, en cambio, silencio y palabra, manifestación y abismo. En tal In-diferencia consisten los distintos, en su esencia, en aquello que los hace distintos. Aquello que los hace distintos, el fundamento de su misma distinción, no puede ser *arché*, Inicio, ya que es causa que presupone el efecto (como decir: el Padre presupone el Hijo, y viceversa). Afirmar el *homoúision* presupone necesariamente aquello de lo cual se afirma la análoga esencia. Pero nada presupone el puro Inicio, ni a ninguna posibilidad determinada debe en sí volverse²²².

Este largo pasaje pone de manifiesto una vez más el objetivo de Cacciari: pensar el puro Inicio como Omni-composibilidad, como Posibilidad Primera no determinada a la manifestación, así como no determinada a no-ser manifestación.

La crítica de Cacciari a este modo de concebir la Trinidad y su propia aportación nos muestra una vez más la importancia del esquema onto-teo-lógico como esquema desde el cual podemos intentar entender el quehacer filosófico en general así como del pensamiento del italiano. Cacciari asume la crítica heideggeriana de la onto-teo-logía como desarrollo del nihilismo y emplea el esquema para poner de relieve el idealismo subyacente al *De Trinitate* de San Agustín. Cuando Cacciari subraya el motivo apofático para un modo correcto de entender el *homoúision* en la Trinidad está intentado concebir a Dios más allá del paradigma onto-teo-lógico. Los conceptos clave para esta concepción son In-diferencia o como veíamos en la última cita Omnicomposibilidad. Pero para Cacciari llamar a esta Omni-composibilidad Dios sería hacerla necesitada a un proceso de Revelación. Cacciari quiere dejar para la filosofía un ámbito que sea un símbolo de la Revelación: el Inicio. El título de su obra es altamente revelador si tenemos en cuenta que

²²² *Ibíd.*, 181-182.

en la palabra Inicio quiere denotarse un abismo para el pensamiento, un Ab-grund, más allá de un Revelatum que suponga un proceso de manifestación racional. Cacciari quiere reivindicar un pensamiento para el símbolo cristiano que no destruya tal símbolo en el esquema onto-teo-lógico y, por tanto, subsumido al nihilismo. En el fondo el término Inicio quiere ser el ‘lugar’ anterior a todo constreñimiento ‘racional’ a la fe. Esto no implica en el caso de Cacciari un tipo de ‘decisión’, ‘salto’, sino un lugar para la filosofía que permita un ahondamiento en el símbolo cristiano.

Otro de los temas planteados a lo largo del capítulo dedicado a la Trinidad y que está en continuidad con la crítica al Idealismo alemán, sobre todo por lo que se refiere a Hegel, es aquel que Cacciari entiende como una interpretación del *Spiritus est Deus* joánico en tanto que *Spiritus* o *pneuma* es traducido por Hegel como ‘Geist’, es decir, concepto realizado. Se trata de una lógica racional de todo lo que es viviente, y Dios es viviente, y en cuanto tal lleva la contradicción consigo. La *Lógica* de Hegel no consiste más que en esto: «Obtener como firme resultado el mismo Positivo del Inicio, pero perfectamente desarrollado a través de *su* negativo, a través de su hacerse-otro – en alcanzar, esto es, el Positivo en cuanto totalidad concreta, *Spirito*»²²³. El pensamiento de Hegel está subordinado a una concepción del Inicio como ‘resultado’. Esto quiere decir que para Hegel:

El entero movimiento está comprendido en el resultado, que es revelación plena de la ‘profundidad’ del Inicio: “Offenbarung der Tiefe”. El Inicio no es más que el iniciar, el Verbum que da inicio a esta revelación (...). La “Tiefe” no es silencio, sino inicio de la palabra; no es abismo, sino fundamento del proceso; no es In-diferencia de los compositibles, sino decisión revelativa, manifestativa²²⁴.

Me parece que en esta frase de Cacciari podemos ver con claridad su punto de vista respecto a la filosofía hegeliana: para Hegel *Tiefe* (profundidad) ya implica manifestación en el devenir de lo real, porque para Hegel el devenir está subordinado a un ‘resultado’, a un Fin, no en cuanto este ‘Fin’ es aquel que tiene que ver con el simple ‘pasaje’ a un ‘Fin’, sino a un ‘Fin’ entendido como ‘circulación’, *Fortgang*. Lo real es ‘Fin’ en Hegel como ‘resultado’ de un *Fortgang*. Creo que lo fundamental es entender que el

²²³ *Ibíd.*, 184.

²²⁴ *Ibíd.*, 185.

pensamiento de Hegel no concibe la *Tiefe* como abismo, sino como fundamento del proceso. Se trata de un fundamento-profundidad que se manifiesta en la realidad viviente en cuanto ésta es contradicción. Dios es espíritu como aquel concepto que en el pensar la realidad aparece en el Espíritu como contradicción, como aquello que contiene en sí el negativo, como ‘síntesis’ de todas las determinaciones.

La Diferencia en Hegel es «la forma de manifestarse de lo divino»²²⁵, es un «momento de la unidad»²²⁶. La Diferencia entre la I y la II hipótesis del *Parménides* (que ahora llamamos Padre e Hijo) es un momento de la unidad, por tanto, la distinción sólo es objeto de pensamiento. Aunque en Hegel no es del todo así, ya que lo correcto respecto a Hegel no es el término ‘pensamiento’, sino Espíritu; en este sentido podemos decir que para Hegel la necesidad más profunda del espíritu es la de superar la propia contradicción, la Diferencia. Esta Diferencia, esta contradicción del Espíritu es dolor, y es en este dolor donde el Espíritu puede mostrar la fuerza de la unidad. Cacciari no duda que la teología post-hegeliana:

Asume en su totalidad el presupuesto fundamental de Hegel – que Dios sea absoluto en cuanto infinito Espíritu, *en el* movimiento de su distinguirse y reconciliarse a través de infinito dolor – para responder al resultado, que se articula según dos esenciales perspectivas, ética la primera, teórica la segunda, indisolublemente entrelazadas. (...) La espiritualidad cristiana debe desarrollarse concretamente, ya que para ésta la historia del hombre es realmente a imagen de la ‘historia’ de las relaciones intradivinas. No el absoluto Uno es, para ésta, Dios, sino el Absoluto *de la* abstracta indeterminación del Uno-Uno, el Espíritu que se libera de todo ‘absconditum’, de toda separación del Otro de sí. Sobre esta idea Hegel construye su imagen del cristianismo en contraposición a las otras religiones del Libro, así como también a la espiritualidad oriental²²⁷.

Dios, para Hegel, aparece concretamente en la distinción, en el infinito dolor de la contradicción del Espíritu. Es desde la Diferencia (donde Dios se manifiesta) desde donde Dios puede ser conocido y conocido en la forma del ‘concepto’. La fe es, desde este punto de vista, el sufrimiento del Espíritu, la filosofía demuestra, desarrolla concretamente el contenido divino. Cacciari enfatiza el modo hegeliano de entender la distinción; ésta en Hegel se entiende del siguiente modo:

²²⁵ *Ibíd.*, 187.

²²⁶ *Ibíd.*, 186.

²²⁷ *Ibíd.*, 188.

En ningún modo puede valer como distinción entre aparecer y otro del aparecer, sino distinción entre figuras determinadas, distinción que presupone su ser esencialmente manifestación. (...) La distinción sólo es relativa a otro, a figuras ya determinadas, y nunca pensada radicalmente en general, como distinción entre manifestación y no-manifestación²²⁸.

Desde esta premisa básica debemos entender el enfoque hegeliano acerca de la espiritualidad cristiana. Cacciari indica dos momentos de este modo de entender la distinción en relación con el cristianismo. En primer lugar el momento polémico o revolucionario: se trata de separarse de todo lo finito, de toda superstición, la Cruz aparece desde este punto de vista como ‘justa pena’ para quien se separa del fundamento substancial de la vida civil. La Cruz aparece como símbolo (‘bandera’) de este separarse de todo lo finito para el hombre; la Cruz no es una injusticia desde esta perspectiva, sino un momento de negatividad en lo divino que apela al hombre a abandonar «toda pasada *superstitio*»²²⁹. El otro momento en el que Hegel pone de manifiesto su forma de entender la Diferencia (distinción), momento culminante de la negatividad, es la muerte de Dios. Es en este momento cuando comprendemos que «el ser-otro, lo finito, lo negativo, no están fuera de Dios, ni impiden la unidad de Dios consigo mismo»²³⁰. Es en este momento donde más claramente entendemos como Hegel no puede pensar la distinción más que en el sentido anteriormente indicado, es decir, manifestación entre figuras determinadas. La muerte de Dios está inscrita, para Hegel, en lo divino como un necesario momento, está a priori inscrita en lo divino y muestra el lado finito de Dios y, por tanto, la necesidad de la manifestación; es decir, si Dios muere y la muerte es finitud y, en cuanto finitud, necesariamente manifestación, Dios sólo es concebible como manifestación, no hay *Deus Absconditum* (no hay no-manifestación) porque Dios muere: «Prueba ontológica de la muerte de Dios»²³¹. La esencia del hombre es divina precisamente porque Dios muere: «el hombre, en esta muerte, muere a la propia finitud y muestra el Otro de sí, lo divino, como su verdadera esencia»²³². La teología hegeliana nos muestra cómo el Espíritu es Espíritu de reconciliación, cómo la muerte de Dios (manifiesta) es manifestación de su finitud y fragilidad y a la vez muerte de la abstracta finitud y negatividad. El Inicio es

²²⁸ *Ibíd.*, 190.

²²⁹ *Ibíd.*, 191.

²³⁰ *Ibíd.*, 192.

²³¹ *Ibíd.*, 192.

²³² *Ibíd.*, 193.

manifestación ‘siempre’ porque la finitud de Dios, su ser hombre es ya negación de la negación, negación de la finitud y, por tanto, negada la finitud por la muerte de Dios, Inicio es ya Iniciar, Inicio es ‘siempre’ en el proceso, porque éste muestra, en cada una de las determinaciones que lo ‘mueven’, al Inicio mismo:

Ningún misterio, ningún inefable y ningún ‘salto’ en el movimiento en el cual Dios se distingue de sí hasta la muerte y en esta muerte demuestra la conciliación suprema de divino y humano. El movimiento kenótico es pensado por Hegel de un modo pleno y ya resuelto necesariamente en la vida intradivina, movimiento kenótico racionalizado, conceptualizado; no sólo Dios es conocido en cuanto concepto, la Kénosis misma de Dios es conceptualizada: Dios es espíritu – por tanto, Dios es el círculo perfecto de la manifestación: debe perfectamente aparecer, sin agotarse en ninguna apariencia; debe hacerse objeto de sí mismo hasta hacerse criatura mortal (su opuesto) y manifestarse en aquella muerte como idéntico a sí. En cuanto esencialmente *Communicativum*, en cuanto Amor (pero Amor, así entendido: volverse al Otro de sí para ser *en el* Otro verdaderamente sí mismo), Dios debe alcanzar el extremo de la kénosis y en tal extremo reclamar para sí la entera dimensión de la finitud que ha ‘atravesado’. Todo esto no puede ser verdaderamente entendido más que en la forma del concepto, ya que es el concepto aquel que *sabe* la necesidad²³³.

Para Hegel la muerte está desde siempre comprendida en la no accidentalidad del *Relativum*; la distinción de las tres personas de la Trinidad es una concepción auténticamente trágica. La muerte de Dios es ‘necesaria’. El Inicio es concebido en Hegel, incluso por lo que se refiere a la *kénosis*: «*como necesaria relatividad*, en la forma del *Unus* – del Uno que participa del ser (del Uno de la segunda hipótesis del *Parménides*, el ‘libro sagrado’), del Uno potencia manifiesta que da-Inicio al proceso del aparecer»²³⁴. Está claro que para Cacciari Hegel resuelve el Deus-Trinitas en distinción no accidental, sino necesaria. La Trinidad es por ello necesariamente manifiesta, está dominada por la forma clásica del uno-que-es. Para Cacciari esto hace «impensable la libertad»²³⁵ del Hijo. Creo entender que Hegel, al poner un Inicio ‘necesitado a’ la creación, a la muerte, concibe trágicamente el cristianismo, pero, por otro lado, la tragedia, la acción del héroe, en sentido clásico, es una acción que no se dirige hacia un ‘resultado’, como sí parece que afirma Hegel de la tragedia cristiana. Para Hegel es una tragedia que se resuelve en la

²³³ *Ibíd.*, 195.

²³⁴ *Ibíd.*, 197.

²³⁵ *Ibíd.*, 198.

manifestación de una Trinidad que ya es en el *Relativum* de las personas necesaria. Trinidad y cristianismo que no admite «posición apofática, así como ‘salto’ entre religión y concepto»²³⁶. Si el concepto de Dios, de Inicio, para Hegel puede definirse desde alguna categoría, ésta es la de necesidad, *ananke*. Inicio necesitado, muerte de Dios necesitada. El Hijo en la teología hegeliana aparece necesitado por un Inicio concebido según un esquema trinitario que se resuelve en los términos de la segunda hipótesis del *Parménides* y que impide la divina libertad del Hijo, su infinita libertad, que no puede resultar de ninguna medida finita. Deus-Trinitas en que la distinción es distinción que sólo es pensable como relación entre las personas y no como relación subordinada a la nada. La posición de Schelling será precisamente ésta: no abandonar la nada. Hegel la abandona y, por tanto, el Hijo sólo ‘se dice’ relativamente al Padre y su libertad «coincide con la ‘liberación’ del Inicio»²³⁷. Pero el Inicio, en Hegel, nunca es verdaderamente liberado; por tanto, tampoco el Hijo aparece libre desde esta concepción Trinitaria. La concepción de Hegel del Inicio es aquella que implica un constreñimiento a ser, a manifestarse; el Inicio se resuelve, por tanto, «en la accidentalidad del proceso»²³⁸. La concepción de Schelling, que es también la de Cacciari (en su primer impulso por pensar el Inicio), es aquella que quiere pensar la perfecta libertad del Hijo y por tanto huye de una concepción trinitaria, cristológica y *kenótica* en la que el Hijo esté en una relación con el Padre que implique necesidad a una acción determinada. La concepción de Schelling es aquella que piensa el Inicio del siguiente modo:

Inicio en la forma de la *pura* potencia, pero en cuanto pura potencia (quod non debe esse), esto coincide con el puro acto: *es* pura potencia. La oposición potencia-acto se resuelve en la Indiferencia del Inicio, en el *Unum* donde la posibilidad de ser coincide con la posibilidad de no-ser, y la posibilidad de este ser-aquí con la posibilidad de todo otro posible: *possest*, pero en el sentido de la actualidad de lo puramente posible. Si ‘esto’ es el Inicio (y esto es la radical Indiferencia de todo ‘esto’), nada conduce necesariamente a la manifestación, ningún pasaje lleva de tal *possest* (que es *también* potencia de ser, pero exactamente también como potencia de *no* ser) a cualquier determinación. A posteriori solamente, puesto que algo ek-siste, es posible intentar comprender la razón; en ningún modo podemos poner la necesidad de que algo exista. Nuestras pretendidas explicaciones ‘narran’ solamente la posibilidad (que es una de las infinitas) de la tensión ‘extraegoística’ del puro Inicio. Imposible ponerse ‘en el punto de vista’ del Inicio,

²³⁶ *Ibíd.*, 198.

²³⁷ *Ibíd.*, 198.

²³⁸ *Ibíd.*, 199.

como viene concibiendo el existente a priori, ya que haciéndolo así nosotros disolvemos el mismo Inicio reduciéndolo a finita determinación²³⁹.

Acabamos de recordar con esta cita las conclusiones a las que llegaba Cacciari tras los análisis de los distintos puntos de vista respecto a cómo concebir la Diferencia entre la I y la II hipótesis del *Parménides* de Platón. Ahora lo hemos visto en su atuendo Trinitario y más específicamente por lo que se refiere a la *Kénosis* del Hijo. Hemos visto cómo Hegel entiende la teología de la Cruz desde una perspectiva totalmente racional, desde lo que Schelling llamaría filosofía negativa, porque todavía es un pensamiento subordinado a un a priori racional, al *quid*, porque es un pensamiento que resuelve la paradoja de la divino-humanidad de Cristo pensándola no como paradoja; pensarla como paradoja es tener en cuenta el motivo apofático de ésta, así como lo que es a posteriori, en la experiencia. Hegel entiende que la unidad del concepto y de la realidad es exactísima; la paradoja para Hegel es concepto que se realiza en la realidad, que se manifiesta en la Vida del Hijo y que en su muerte perfecta, divina, manifiesta en su totalidad el Inicio resolviéndolo en el proceso. En Schelling, en cambio –siendo falsa la unidad de concepto y realidad, no pudiendo el pensamiento agotar todo aquello que a posteriori nos es dado en el efectivo existir–, la Vida del Hijo no está subordinada necesariamente al Padre, porque esto impediría su divina libertad a nada constreñida. La ‘diferencia’ en Hegel entre las personas de la Trinidad es una ‘diferencia’ que sólo es concebible en la dimensión manifestativa, en apariencias determinadas. El Deus Trinitas se resuelve en aquello que podemos decir del Símbolo; el Amor es un Amor entre las personas y de este modo no se huye de la laceración de un Inicio que, en definitiva, no puede expresar el Amor ‘más allá’ de una terminología psicológica. El Deus-Trinitas del cual todo se dice sin misterio es ya una religión subordinada al concepto, que olvida aquel ‘no puesto por el pensamiento’ que Cacciari entiende como olvidado por el Idealismo de Hegel.

Pensar el Inicio es pensar un ámbito en el que el Símbolo cristiano no se reduzca a una religión agotada en la conceptualización, en la representación de la cadena onto-teológica. Pensar el Inicio es pensar las aporías de la filosofía platónica y perseguirlas en los desarrollos neoplatónicos que se pueden encontrar en la historia del pensamiento (Cusa, Schelling). La posición de Hegel implica un Revelatum plenamente desarrollado, un

²³⁹ *DI*, p. 199.

Revelatum como 'resultado', como decisión 'manifestativa', Dios como 'concepto', Kénosis como concepto. Cacciari nos muestra como el revelatum en el pensamiento de Hegel es una solución de la aporía en la 'muerte de Dios' (prueba ontológica de la muerte de Dios). Hegel se nos muestra como una de las últimas caras del nihilismo y de la onto-teología que hay que descifrar claramente si queremos mantener el 'Símbolo' cristiano vivo.

Acabamos de ver la interpretación de Cacciari respecto al modo de entender la *Kénosis* del Hijo en el idealismo hegeliano; si algún pensador es el que guía los pasos de Cacciari es Schelling y acabamos de recordar hace un momento aquello que diferencia el pensamiento 'positivo' de Schelling en contraste con el pensamiento 'racional', subordinado al concepto, de Hegel. Ahora trataríamos de mostrar en qué sentido Cacciari – acogiéndose al problema trinitario y cristológico en los términos de la filosofía 'positiva' de Schelling – interpreta el contenido de la espiritualidad cristiana, sobre todo en lo que concierne a la *Kénosis* del Hijo y a las consiguientes maneras de entender el término *homoúision* en el símbolo Trinitario.

Una de las primeras cosas que Cacciari deja claras es que «si un Padre tiene el discurso de Schelling, este es Orígenes, no Agustín»²⁴⁰. Esta aclaración es de suma importancia por todo lo que Cacciari viene afirmando respecto a una Trinidad entendida como simple relación (*Relativum*) entre las personas. Es fundamental que se entienda que para Cacciari la 'distinción' no es una 'distinción' que se limite exclusivamente a aquello 'manifiesto'. No sólo hay una distinción entre Padre e Hijo, sino también entre Dios y Padre, y Dios «no entra nunca en el proceso»²⁴¹. No sólo, por tanto, distintos son Inicio y Dios, sino también Dios y Padre, así como Padre e Hijo. El Padre es Padre en cuanto pone fuera de sí al Hijo. Pero Dios es invisible, permanece mas allá del proceso y el Hijo es aquel Señor del proceso, de la creación, aquel mediante el cual todo puede retornar a Dios. Se puede decir que 'filosóficamente' Schelling distingue entre Inicio y Dios; teológicamente entre Dios y Padre; cristológicamente entre Padre e Hijo. Schelling somete el símbolo trinitario a un «proceso de racionalización *típicamente gnóstico*»²⁴² y no sólo por las distinciones anteriormente señaladas, sino también por lo que se refiere a la exégesis de *Filipenses 2*,

²⁴⁰ *Ibíd.*, 201.

²⁴¹ F. W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 3, p. 311

²⁴² *Ibíd.*, 203.

5 contenida en la lección XXV de la *Filosofía de la Revelación*. La exégesis de Schelling de este pasaje muestra cómo la «Kénosis es un simple pasaje, que no implica para nada el ámbito de lo verdaderamente divino»²⁴³. Esta forma de entender la *Kénosis* está en las antípodas de lo que Hegel afirma de «la muerte del siervo *como muerte de Dios*, y por tanto el movimiento *kenótico* como esencial a la divinidad»²⁴⁴.

Schelling cree que el pensamiento básico del cristianismo es aquel que tiene que ver con la libertad del Hijo. Esta libertad es ontológica para Schelling, no es accidental, pero tampoco es, como en la filosofía negativa, una libertad que se deduzca de un concepto a priori. No es una libertad condicionada o predeterminada. La libertad del Hijo es una libertad que se da en la ek-sistencia, aún siendo ‘libertad divina’. No es una libertad condicionada a aquello que el Padre quiere que el Hijo haga, es decir, condicionada a un concepto de lo que el Padre eternamente es. En todo caso, como veremos, condicionada a un Último, a una escatología, y desde este punto de vista, en absoluto se puede llamar condicionada. Cacciari lo expresa en toda su crudeza con las siguientes palabras:

Jesús habría podido resistir en su señorío independiente de Dios, y celosamente mantenerse en la libertad negativa de decir *no* al Padre, manteniendo con esto la laceración entre Dios y el mundo, que la imagen de la ‘ira’ de Dios expresa. (...) Si la renuncia de Jesús fuese a priori necesaria debido a su naturaleza, si su esencia fuese unívocamente directa del Padre, aquel instante supremo se transformaría en una comedia²⁴⁵.

Si pensamos la Libertad del Hijo como libertad condicionada por la libertad del Padre, y lo hacemos concibiendo esta libertad del Padre como un a priori de la razón a la cual subordinamos el ek-sistir del Hijo y su libertad, si Cristo es sólo una figura servil, cesa de ser el Salvador. Pero la pregunta que inmediatamente se plantea es la siguiente: si concebimos de este modo (auténtico) la libertad del Hijo, ¿hasta qué punto no se disuelve la *homoúsia*? Por ello, Schelling, consciente de este problema, dirá que las herejías deben ser explicadas como momentos necesarios de la verdadera idea. Herejía es la *tautousía* (la absoluta identidad entre Padre e Hijo), herejía es la *heterousía* (que rechaza

²⁴³ *Ibíd.*, 203.

²⁴⁴ *Ibíd.*, 203-204.

²⁴⁵ *Ibíd.*, 205-206. Acerca de una consideración del cristianismo como ‘comedia’ o ‘tragedia’, véase las objeciones y debates en los que se enfrentan las posturas de M. Cacciari y B. Forte en el apéndice del presente trabajo dedicado a las objeciones y polémicas que ha suscitado *Dell’Inizio*.

absolutamente del Padre la persona del Hijo), estas herejías no son más que momentos del Evangelio, corresponden a momentos de la idea. La *homousía* es incomprensible sin estos momentos previos, y por ello el *homoúision* acaba apareciendo como un resultado: «el Padre *era*, el Hijo (el *drân* libre del Hijo) *es*, la *homousía* – que constituye el verdadero nombre de Dios, su nombre absoluto – *será*»²⁴⁶. *Homousía* divina, por tanto, concebida escatológicamente por Schelling; – y cuando decimos escatológicamente estamos diciendo que «*In principio* no tenemos ni siquiera la promesa, solamente la esperanza»²⁴⁷. La absoluta autonomía del Hijo nos lleva a afirmar, por tanto, una *homousía* escatológica y dependiente del proceso, una *homousía* que no es concepto, que no es el Dios aferrado en el concepto, sino *homousía* apocalíptica, como resultado-revelación; Cacciari lo expresa finalmente en los siguientes términos:

Gran motivo escatológico, que domina el pensamiento schellinghiano y que encuentra evidencias textuales en Juan: el Unum no es aún verdaderamente perfecto cuando el Hijo, en cuanto tal, afirma la propia *homousía* con el Padre, sino cuando *cada uno* sea salvado en el Unum. El Unum último es aquel que Padre, Hijo, Apóstoles y todos aquellos que *creerán* forman. No una unidad en la cual todos se disuelvan, perdiendo el propio rostro, sino, al contrario, en que *cada uno* sea todo en todos. (...) Hasta aquel *éschaton* no puede decirse perfectamente cumplida la misión del Hijo y, por tanto, ni siquiera su mismo amor con el Padre; podemos decir que este amor está aún necesariamente conectado a esperanza y a fe. Solo en el *éschaton* será *agápe* pura, incontaminada, sin desemejanza²⁴⁸.

Esta concepción escatológica del *homoúision* está relacionada con todo aquello que hemos venido afirmando a lo largo de este trabajo sobre el pensamiento del último Schelling. En primer lugar, lo que afirmábamos sobre el carácter antinómico del mensaje cristiano: la antinomia no es superable. Hegel la superaba, la resolvía haciendo del Deus-Trinitas un *Relativum* no accidental, o dicho de otro modo, interpretando el Deus-Trinitas en el sentido de la II hipótesis del Parménides, evitando todo motivo apofático (pura negligencia de la religión para Hegel). Evitando aquel Uno del que nada se puede afirmar, evitando Silencio, y considerando el Deus-Trinitas en una dimensión puramente manifestativa. Evitando el ‘salto’ entre divino y creación, ‘salto’ tan fundamental en el pensamiento de Schelling. Para este último lo fundamental es liberar la manifestación «de

²⁴⁶ *Ibíd.*, 207.

²⁴⁷ *Ibíd.*, 208.

²⁴⁸ *Ibíd.*, 212-213.

la vida intradivina de toda necesidad, de todo esquema conceptual»²⁴⁹; la libertad del Hijo es sin constreñimiento alguno, no podemos pensarla como si fuera una libertad que no es a la vez nuestra misma libertad, no es una libertad ‘concepto’, sino libertad como autonomía, dueña de sí. La libertad del Hijo pensada en ausencia de todo esquema conceptual no es más que el último sacrificio que nos libera de todo paganismo. Schelling conserva inalterable la I hipótesis del Parménides, considerando la libertad del Hijo como totalmente dueña de sí, es decir, no introduce la I hipótesis en el proceso del ámbito de lo que puede constituir la libertad. El Hijo de Dios es libre y auténticamente libre, sin medida finita alguna. Libertad ontológica de Cristo. Esta libertad sólo puede ser comprendida escatológicamente, porque es, como la *homousía*, antinómica. La Verdad de Cristo es antinómica y del mismo modo su libertad. Pero ¿cómo es concebible, entonces, esa libertad totalmente dueña de sí en el Hijo, y la íntegra fidelidad al Padre (Jn 6, 37-38), a la cual no puede sustraerse la exégesis de Schelling? Si el Hijo es íntegramente fiel al Padre, si «el Hijo es libre porque *cumple* la voluntad del Padre’, entonces su libertad aparece *ya escrita* en el momento de su manifestación a nosotros, de su encarnación. Teológicamente, esta afirmación parece constreñir a la exégesis hegeliana, a poner como dada *in principio* la *única* voluntad entre las dos personas»²⁵⁰. Cacciari es consciente de que la exégesis que Schelling lleva a cabo es, en cierto modo, herética; es decir, que en cuanto Schelling pone el acento en una libertad autónoma del Hijo, – consecuente con su modo ontológico de entender la libertad, así como consecuente con no disolver la I hipótesis en la accidentalidad del proceso de las determinaciones (II hipótesis), – no respeta la antinomia cristiana. Cacciari, de un modo muy original, indica que una de las formas de expresar «aquél antinómico *Dasein*, que es el cristiano» sería «aut Schelling aut Hegel»²⁵¹. Se trata de dos formas de entender lo trágico:

Lo ‘trágico’ schellingiano mira a la absolutización de la forma propia del *drân*; lo ‘trágico’ hegeliano, en cambio, subsume toda posible ‘decisión’ en la forma del Inicio como *Offenbarung*. Si el movimiento kenótico es pura manifestación de aquello que es ‘in principio’, la libertad del Hijo no consiste más que en ser momento de aquel Inicio; toda independencia o autonomía resulta inconcebible. Pero si el Padre solamente *manda* y después el Hijo decide, accidental, necesaria,

²⁴⁹ *Ibíd.*, 213.

²⁵⁰ *Ibíd.*, 215.

²⁵¹ *Ibíd.*, 217.

deviene la misma reconciliación, y, sobre todo, totalmente ‘domesticado’ el escándalo de la Cruz, ya que considera solamente lo finito, el principio de lo finito en su existir *extra-divino*²⁵².

Estas dos dimensiones deben a la vez «disonar»²⁵³, dice Cacciari, y en esta disonancia se crea una única figura tridimensional. La antinomia no se resuelve, su esencia es precisamente trastornar nuestro logos. Se pueden hacer variaciones hasta el infinito a partir de esta disonancia.

Esta disonancia entre las dos concepciones de los dos grandes filósofos alemanes lleva a una conclusión complementaria a aquella que hemos indicado en el capítulo propiamente lógico-filosófico (*Crux Philosophorum*), si en aquel capítulo concluíamos con la idea de un Inicio como puramente Com-posible, conteniendo todo lo posible, hasta la propia imposibilidad del Inicio. Ahora, la reflexión cristológica de Cacciari, reflexión en torno a la libertad del Hijo en su Kénosis, nos lleva a otra conclusión: si el Hijo muere, el Dios entero muere, pero el escándalo no es la muerte de Dios, sino su esencial mortalidad; por ello, Cacciari afirma que lo que caracteriza al Hijo es ‘No’-ser Inicio y esto nos permite afirmar su absoluta libertad. El Deus-Trinitas es libre en cuanto ab-suelto del Inicio. La Trinidad no es la In-diferencia del Inicio; esta in-diferencia es de donde ella proviene; Padre e Hijo son los distintos *del* Inicio. Cacciari entiende que hay una ‘diferencia’ entre Inicio y Deus-Trinitas; que, si no ponemos esta ‘diferencia’, la libertad del Hijo se hace inexplicable, y siendo inexplicable convertimos la tragedia en pura comedia; la mortalidad del Hijo no es un momento superable dialécticamente como parece que la *theologia crucis* hegeliana querría, la Edad del Hijo no se constituye a partir de ningún esquema conceptual, sino a partir de la Vida misma del Hijo, Vida que es ‘decisión’ por parte del Hijo

Testimonia la radical mortalidad de la *vida* intradivina en el acto mismo en el que significa la perfecta distinción del Inicio y, por tanto, la libertad. Que aquella vida aún ek-sista, pueda *revelarse*, ser, es decir, en la *totalidad* de sus momentos (ocultamiento, retiro y donarse-manifestarse), está *suspendido* de la libertad del Hijo – pero tal libertad no está ‘sola’, no habla en nombre propio, sino en nombre del Dios ‘entero’. Distinta del puro Inicio, la vida de Dios no puede coincidir con la infinita Composibilidad – su vida no puede no *decidirse*. La decisión del

²⁵² *Ibíd.*, 216.

²⁵³ *Ibíd.*, 217.

Hijo es perfecto *eikón* de este ser intrínsecamente *decidido*, propio de toda la vida intradivina. En tal drama – que nunca podrá cerrar la posibilidad del *No* – el Hijo se decide, por *una* posibilidad, precisamente: para que haya vida y resurrección. Pero, en el instante mismo en el que dice *Sí* a *esta* posibilidad, señala también la otra, intrascendible e ineludible, que la vida intradivina se sumerja en el *ek* de su existir, en el Inicio que esta *No es*, en el propio *No* – que se afirme lo posible de su ser radicalmente mortal. En la *Kénosis* del Hijo está de verdad, entonces, en juego el Dios ‘entero’, y en la libertad del Hijo – que en su libertad él decida por la vida – toda la vida de Dios²⁵⁴.

Repito, si el Inicio como Omni-composibilidad muestra aquella dimensión del Inicio por la cual éste es su misma im-posibilidad, el Hijo, en cuanto inseparable del No-ser Inicio, en cuanto su libertad señala también a aquello que esta Vida no es, es decir, señala a su mortalidad; no así el Inicio, la esencia del Inicio es su In-diferencia, el Inicio no es libre, sino in-diferente, el Hijo es libre y por ello puede decir *Sí* a la vida, es libre «también de morir»²⁵⁵. Podemos decir, entonces, que el pensamiento trinitario de Cacciari es una reflexión inseparable de la *Kénosis* del Hijo, y que, por tanto, la Trinidad no es como la exégesis tradicional quiere: un *Relativum* no accidental, sino que todo pensamiento trinitario debe tener muy en cuenta que la libertad del Hijo en su *Kénosis* impide cualquier intento de entender la Trinidad como Inicio y que la ‘distinción’ de las personas en la Trinidad proviene del Inicio. La ‘Diferencia’ entre Inicio y Deus-Trinitas es lo que permite afirmar la libertad como ‘don’ en la misma Trinidad y no como algo que está ‘sujeto a’. Si para Cacciari el término ‘In-diferencia’ es fundamental, es porque entiende que el Deus-Trinitas no es ‘concepto’; si fuera concepto no sería posible afirmar la libertad del Hijo, la libertad escapa a cualquier concepto. El término In-diferencia sólo es aplicable al Inicio, no al Deus-Trinitas; el Inicio es pura Accidentalidad, ‘Fortuna primigenia’, pero creo que no podemos propiamente hablar de libertad en el Inicio, ni siquiera en el mundo de los entes; es el Deus-Trinitas el que deja ver la libertad en la *Kénosis* del Hijo, en el decidirse del Hijo.

Cacciari nos ha llevado más allá del Deus-Trinitas, al Inicio omni-componible, a la In-diferencia del Inicio, a una comprensión de la aporía cristiana no resuelta en la manifestación racional. Se trata de mostrar una ontología de la libertad en la Trinidad más allá de la fe, porque se trata de una fe concebida de un modo ‘idealista’ y, por tanto,

²⁵⁴ *Ibíd.*, 219.

²⁵⁵ *Ibíd.*, 218.

contaminada de la posibilidad 'nihilista'. La Kénosis del Hijo no puede resolverse a través del concepto. Si así fuera, la libertad del Hijo quedaría en entredicho y, por tanto, también la libertad del hombre cristianamente entendido. Cacciari quiere salvar esta libertad y solo puede hacerlo desplazando a la Trinidad de toda objetivación gnoseológica que la subordine a un pensamiento racional. La distinción entre Inicio y Deus-Trinitas, ese 'lugar' anterior a 'Dios' (Inicio), libera al pensamiento del esquema onto-teo-lógico y nos permite tanto un pensamiento ontológico, como teológico. Filosofía y teología pueden ser revitalizadas si intentamos no dejarlas encorsetadas en el 'triumfo' de la finitud idealista.

5. M. Cacciari: la onto-teo-logía en *Della Cosa Ultima*²⁵⁶.

En el segundo libro de su trilogía *Della cosa ultima* Cacciari intenta pensar la idea de Inicio «*in uno* con el itinerario que el alma cumple con el fin de ‘tocarla’»²⁵⁷. La primera parte del libro son ocho jornadas tituladas *Triologus de Possest* donde el autor, A (así se autonombra), dialoga con dos imaginados personajes: C y B; C es un «verdadero teólogo cristiano, no un apologeta»²⁵⁸ y B representa la «instancia *eterna* del intelecto escéptico»²⁵⁹. A es el autor del texto «*lato sensu*», ya que no sería tal sin C y B.

5.1. Revisión del paradigma onto-teo-lógico como Protología.

Si analizamos las jornadas de la primera parte de la obra veremos con claridad cuál es el desarrollo y la explicitación de aquello que en *Dell’Inizio* no ha quedado suficientemente perfilado. Es obvio, también, que Cacciari intenta responder a alguna de las críticas que su obra ha recibido sobre todo por parte de algunos teólogos italianos, así como por algunos filósofos.

La primera de las jornadas es fundamentalmente una reivindicación de la ‘reducción trascendental’ husserliana como ‘proyecto’ filosófico desde el que pensar la idea de Inicio. El punto de partida sigue siendo aquel que en la obra anterior (*Dell’Inizio*) ha quedado en ‘suspense’ y que define aquello que el autor entiende por filosofía: «alcanzar un Inicio, que no pueda darse en la forma de un fundamento por siempre asegurado, ni de un origen ‘históricamente’ cierto, ni de un *Revelatum*»²⁶⁰. La pregunta que Cacciari se hace inmediatamente después de esta definición de lo que él considera la tarea filosófica es la siguiente «¿puede el pensamiento hacerse ‘libre’ hasta este punto – y positivamente indicarlo?»²⁶¹ Como puede observarse, el planteamiento vuelve a ser semejante al de la

²⁵⁶ Massimo CACCIARI. *Della Cosa Ultima*. Milano: Adelphi 2004.

²⁵⁷ *Ibíd.*, 9.

²⁵⁸ *Ibíd.*, 9-10.

²⁵⁹ *Ibíd.*, 9.

²⁶⁰ *Ibíd.*, 13.

²⁶¹ *Ibíd.*, 13.

obra anterior, pero ahora el tema se focalizará en una reflexión sobre la posibilidad de libertad del pensamiento. Este planteamiento implicará una reflexión en torno al tema de la ‘angustia’ del que se hará eco a lo largo de la obra en numerosas ocasiones. Cacciari reivindica el pensamiento de Husserl como un lugar desde el que entonar una defensa de la filosofía ‘frente’ a la teología y el escepticismo.

El tema que recorre el diálogo es en qué sentido la ‘subjektividad trascendental’ implica «un abrirse a un campo de conocimientos que se refieren a la estructura de la intencionalidad, y por tanto a la vida de aquel ser determinado cuya esencia, o, mejor, cuya diferencia esencial consiste en el pensar»²⁶². Para Cacciari esto no implica que la filosofía quede encadenada al ‘idealismo’, a la pura intencionalidad del Yo como fundamento o presupuesto, sino a un modo de entender la búsqueda del Inicio. Cacciari lo deja claro: «la subjektividad trascendental no ‘funda’, sino que ‘abre’»²⁶³. Es precisamente este el punto de partida desde el cual pensar el Inicio. Cacciari pretende zafarse de algunas de las acusaciones que algunos teólogos le han hecho. Partir de la ‘reducción’ husserliana me parece que es uno de los modos que tiene Cacciari de referirse a un ‘abismo de la razón’ (Kant) que ya ha sido reivindicado en la obra anterior y que emerge de nuevo como tema fundamental para definir el punto de partida desde el que pensar la idea de Inicio. Cacciari nos lo confirma del siguiente modo:

La idea del abismo kantiano de la razón roza a Husserl y luego es súbitamente suprimida: el mundo es para él el conjunto de los cogitata, contenido inmanente de aquella *monada concreta* que es el Yo. El mundo es concepto o concebible, *Begriff* o *begreifbar*, *cogitatum o cogitandum*²⁶⁴.

Lo que le interesa a Cacciari de la ‘reducción’ husserliana es el momento inicial de no fundamentación, el *cogito* como *prâgma* (un acción lingüística concreta), la filosofía como la lucha contra «el natural asentimiento al pre-juicio, a la pre-comprensión»²⁶⁵. Cacciari pretende defenderse de la acusación ‘idealista’ a través de la ‘reducción trascendental’ entendida como un ataque a toda visión idólatra delirante de una absoluta autonomía del pensamiento:

²⁶² *Ibíd.*, 16.

²⁶³ *Ibíd.*, 16.

²⁶⁴ *Ibíd.*, 23.

²⁶⁵ *Ibíd.*, 22.

La *epoché* comporta el vaciarse de toda idea de principio como fundamento, al cual asegurar el método del pensamiento (...). El ego husserliano es una estructura intencional, una energía ekstática (...). El ego posible no puede ya ser el Ego correlativo a *cogitata*. Se debe proceder más allá – hacia una ‘solitudo’ más esencial. Sí, esto me empuja; no hay filosofía más que en la *Weltverlorenheit*, que en el *saber* ‘perder’ el mundo (...). Ningún *cogitatum* puede representar el Inicio²⁶⁶.

Me parece que este conjunto de afirmaciones deja bastante claro cuál es el método que Cacciari quiere proponernos, una ‘reducción’ trascendental donde la idea de Inicio sea interrogada junto al itinerario que el alma ‘intenta’ en la misma interrogación:

Tener ‘cura del alma’ en la concreción de su ‘co-inquietarse’ (*co-agitarsi* en italiano) hacia el problema del Inicio – para alcanzarlo, al fin, lleno de este movimiento. ‘Perder el mundo’ no es un don o un destino, sino el ‘trabajo’ que el alma desarrolla en torno a los contenidos que encuentra, y el problema del Inicio es aquello que sumamente la golpea y la aferra en el concreto desarrollarse de este ‘trabajo’ – no un problema a narrar entre los otros problemas, sino la luz que hace visible el sentido²⁶⁷.

Cacciari nos remite a una idea de *epoché* que implica una búsqueda donde el alma «está en crisis»²⁶⁸ con el presupuesto del lenguaje dado. Cacciari es fiel a sí mismo y no se olvida, por tanto, de lo que el pensamiento ‘negativo’ (Nietzsche, Wittgenstein) ha añadido a la historia de la filosofía. Este ‘estar en crisis’ es, por tanto, fundamental para Cacciari y según él no «por desprecio» al teólogo, sino para intuir al Otro inalienable que todo ente custodia y que lo salva de toda voluntad adquisitiva y posesiva. O este método, o ‘narrar’ los fenómenos y dejarse persuadir de esta o aquella interpretación. Seguir este juego, o bien poner en juego todas nuestras ‘persuaciones’. Cacciari sólo pretende darnos su propia idea de lo que es la filosofía y nos lo ha mostrado ayudándose de la *epoché* husserliana: la idea de un ‘yo’ que no puede reducirse a fundamento, sino que es manifestación de un Posible. Pensar este Posible, interrogarlo es la labor filosófica, Cacciari sentencia lo que para él es la filosofía si nos atenemos a lo dicho: «el

²⁶⁶ *Ibíd.*, 22-24.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 25.

²⁶⁸ *Ibíd.*, 26.

pensamiento, en su movimiento de liberación», no puede detenerse ‘antes’ del Inicio. La filosofía no es más que la interrogación que obedece a tal última exigencia»²⁶⁹.

¿Qué ha hecho Cacciari en esta ‘primera jornada’ del *Possest*? Darnos su propia concepción sobre la tarea fundamental de la filosofía. Esta se define como la ‘crisis’ que sufre el pensamiento en la interrogación del Inicio. ‘Crisis’ que nos indica un ‘Posible’ más allá de todo fundamento, ‘crisis’ que implica interrogación de lo que en el lenguaje no es dado como presupuesto, pero que el alma no puede dejar de interrogar. ¿Es una forma de referirse al ‘olvido del ser’ (Heidegger) y por tanto de la consabida crítica a la metafísica como onto-teo-logía y a la ‘muerte de Dios’ como resultado último de la onto-teo-logía? Cacciari no quiere detenerse simplemente en esta constatación, su pretensión es un pensamiento sobre el Inicio que mantenga en vilo a la filosofía como quehacer fundamental de la propia ‘cura del alma’

La segunda de las jornadas la dedica Cacciari a Aristóteles y a los conceptos de *arché* y *aitía* en la *Metafísica* de Aristóteles como conceptos prácticamente sinónimos y a los que recurre para plantear un nuevo apunte especulativo sobre la idea de Inicio. El tema se plantea desde la dialéctica clásica que concierne a la metafísica respecto de un principio físico, Cacciari lo expresa en los siguientes términos:

No me parece en ningún caso que *arché* y *aitía* sean términos que puedan sobreponerse. Si *arché* es traducible como causa, a mí me parece que su sentido es cercano al de *phýsis* en cuanto principio primero e inmanente de toda generación y de todo movimiento de los seres naturales (V, 1014b 17-20). Las causas (*causae secundae*) se definen todas ‘a partir’ del *arché-phýsis*²⁷⁰.

Cacciari está intentando señalar la posibilidad de una idea de Inicio implícita en la *Metafísica* de Aristóteles y que implica la primacía ontológica del acto:

El texto aristotélico parece aludir a otra cosa, a ‘algo’ que el pensamiento ‘padece’ sin poder ‘resolver’. ¿Debemos acallar este drama? El pensamiento quiere ‘hacer ver’. Nuestro discurso tiende siempre a aparecer puramente apofático. Pero el *arché* parece tener una voz que es difícil no escuchar, y aún más difícil repetir (...). Yo hablo de mi escucha y de la diferencia, no sofística,

²⁶⁹ *Ibíd.*, 26.

²⁷⁰ *Ibíd.*, 30.

entre el problema que esto me impone y el logos con el que busco corresponder a los múltiples estratos de lo existente (...). Es en el rostro del ente que el *arché* se revela, pero como su propio indeterminable. El *ápeiron* de aquello que se manifiesta por sus *perata*, límites, y que gracias a estos es ‘medurable’. El *ápeiron* es el arché de todo *métron*²⁷¹.

Cacciari nos quiere indicar una diferencia onto-teo-lógica que padece nuestra alma. Este tema aparecerá sobre todo en la segunda parte de la obra (*De anima*). Este drama se produce en la misma observación de los entes, en la propia investigación que el alma hace de estos. El planteo onto-teo-lógico es reconducido por Cacciari al drama que padece el alma, y es reconducido en la forma de una aporía.

La tercera jornada está dedicada a lo que ya se anuncia en la anterior: el término *ápeiron* de Anaximandro. Cacciari cree que Aristóteles ‘olvida’ el *arché* como *ápeiron*; afirmarlo equivaldría a ponerlo solamente como potencia, es más, significaría su incognoscibilidad, ya que el infinito no es de-finible (*Física.*, III, 207 a 25). Cacciari cree que:

Aristóteles desarrolla la hipótesis del *arché* como *ápeiron* para mostrar su falta de fundamento. Es verdad que eliminando del todo la idea de infinito (esta idea que continua implicando una aporía total 203 b 23) no podremos dar cuenta de aquella ek-staticidad del ente, de su movilidad hacia un fin siempre ulterior, pero lo importante, aquello que constituye la causa, no es el infinito, sino, más bien, el fin, la forma que a través del movimiento se persigue, se pro-yecta. El infinito no es aquello que contiene, sino aquello que es contenido por el *télos-péras* (207 a 25)²⁷².

Vemos como Cacciari quiere ver en la filosofía aristotélica un Inicio (infinito) que está en los propios entes, contenido por ellos. En esta jornada se plantea también la diferencia entre los diversos modos de entender el *ápeiron*. Fundamentalmente se plantea la diferencia entre las posiciones que tienen P. Florensky y M. Heidegger. Cacciari plantea a partir de estas divergencias lo que él llama la ‘enemistad fraterna’ entre filosofía y teología, tema recurrente en esta obra y que remite a las polémicas que suscitó *Dell’Inizio* en Italia. La posición de Florensky (teológica) es aquella que «piensa el *ápeiron* a la luz de una voluntad creadora divina. El fondo de su interpretación es teológico, y en esto se opone *radicitus* a la heideggeriana»²⁷³. La interpretación de Florensky tiene que ver con

²⁷¹ *Ibíd.*, 40.

²⁷² *Ibíd.*, 46.

²⁷³ *Ibíd.*, 51.

el hecho de que los entes se aíslan y contraponen, de su relación-*pólemos*, esto explica su proveniencia del *ápeiron*. Para Heidegger «*ápeiron* no es más que el *destinar* a lo existente-presente los límites de su morada; in-finito no aparece, en suma, más que el ‘remitir’ el ente a la presencia, exponerlo al *peligro*, ‘entre’ obstinada’ rigidez y el conceder cura-cuidado. In-finito es el peligro mismo»²⁷⁴. A partir de estas consideraciones Cacciari propone su propia lectura del famoso concepto de Anaximandro:

El *ápeiron* es el ámbito de todos los posibles, absolutamente in-definido e in-definible. El *ápeiron* es ‘causa’ o ‘genera’ exclusivamente en el sentido en que es regazo eternamente fecundo de todo posible aparecer, irreductible a toda dimensión físico-sensible-observable determinada. Ilímite es la *potencia* del *arché*, y ‘de’ ella vienen los infinitos posibles – y de estos los mundos y los cielos que observamos – y ‘en’ estos todas las cosas existentes²⁷⁵.

La tesis que propone Cacciari se concentra en el término ‘omnicomposibilidad’, este orden ‘omnicomponible’ implica a la vez la relación-*pólemos* de todas las cosas y el infinito que se revela en esta relación. La presente jornada acaba mostrando tanto la posición del propio Cacciari: la in-diferencia que muestran términos como *A-dikía* o *A-létheia* (Dike no puede manifestarse más que en la *adikía* de los existentes), como la posición del teólogo. Para este último no hay justicia sin una concepción del Bien como Causa Suma. La conclusión nos lleva de nuevo al lugar central de la presente investigación: la onto-teo-logía. Cacciari ve en la posición del teólogo la cadena onto-teo-lógica y a este tema dedicará la siguiente jornada:

Solo si un ente sumo detiene el *arché*, los entes están ‘asegurados’ al ser. Y no importa, en este punto, si esto viene concebido como Creador o Demiurgo o Motor inmóvil. Yo (Cacciari) creo, en cambio, que esta visión no hace ‘justicia’ al infinito del *arché*, reduciéndolo al destino de su definirse, fagocitándolo al ‘mal infinito’ de lo eterno, inacabable determinarse del existente. Pero no podemos volver...al Inicio más que a través de la crítica de tal visión²⁷⁶.

La visión a la que se refiere es la onto-teo-logía y es en la cuarta jornada donde este asunto es tratado de forma más específica:

²⁷⁴ *Ibíd.*, 51.

²⁷⁵ *Ibíd.*, 52.

²⁷⁶ *Ibíd.*, 53-54.

C.- El encuentro de hoy estará dedicado a la onto-teo-logía. ¿Su crítica recorrerá el camino del planteamiento heideggeriano?

A.- En un primer momento, en su *Anstoss*, el planteamiento heideggeriano representa el *golpe* que debe movernos. Intentemos esquematizarla así: la metafísica, en cuanto búsqueda de la *ousía* en general, de aquello que pertenece al ente en cuanto puro ente, se cumple en el problema teológico, en la consideración de la *Ousía*, precisamente, no engendrada, eterna, *akínetos*. Los dos planos de la búsqueda son claramente distintos y, sin embargo, evidentemente se cruzan: las determinaciones ‘horizontales’ del ente forman con aquellas ‘verticales’ (sensible y corruptible-sensible pero incorruptible-incorruptible, inmóvil, separado) la gran Cruz del ser. La necesidad de un Principio, cuya substancia es el acto, se sigue de la doble imposibilidad que sea corruptible todo aquello que existe y que el movimiento pueda ser explicado por sí mismo. La Causa divina viene buscada y encontrada *ex ratione movimentis et moti*. La ciencia del ser en general no puede tener como fundamento una idea puramente indeterminada del ser mismo, sino el real sujeto de todo movimiento²⁷⁷.

Como puede verse Cacciari describe en pocas líneas el paradigma onto-teo-lógico como aquel paradigma que implica un pensamiento donde se entrecruzan de modo inevitable dos investigaciones: la investigación ontológica y la investigación teológica. La metafísica es un cruce de estas dos investigaciones, en principio distintas, pero finalmente son dos ciencias que intentan poner de manifiesto ‘el real sujeto de todo movimiento’, un ‘presupuesto’ real.

B.-Se trata de la interpretación averroística de Aristóteles, por la cual la demostración de la existencia de Dios compete a la *física*. Y la metafísica toma arranque de tal conclusión. Avicena la pensaba de modo diferente, fundándola en cambio sobre la idea generalísima del ser.

A.- Pero estos dos caminos al final se entrecruzan. Al Ente supremo es posible llegar a través de la demostración del Principio primero del movimiento, así como a través de la consideración del *ens in quantum ens*, común a todos, a priori de todo conocimiento de Dios. Es evidente como el hecho de escoger uno u otro de los caminos es de gran importancia (la decisión de Averroes conduce a Dios sólo en cuanto Causa de propiedad física y hace, por tanto, del Dios de los filósofos un ente absolutamente separado de aquel de la religión), pero esto ahora a nosotros no nos interesa. Lo que me parece seguro es que, para ambos, metafísica ‘general’ y metafísica ‘especial’ concuerdan – y concuerdan precisamente en retener que solamente Dios propiamente

²⁷⁷ *Ibíd.*, 55-56.

es. La gran Escolástica latina, aunque con profundas distinciones, erige sobre tal piedra angular su propia arquitectura. Querer demostrar *in entibus* un Ente que existe en acto como infinito no solo no representa otro camino respecto a aquel que lo piensa *en sí* como absoluta perfección, sino que las dos se implican recíprocamente. La onto-teología es históricamente su síntesis²⁷⁸.

Cacciari parece asumir, por tanto, la constitución onto-teo-lógica de la metafísica tal como el mismo Heidegger. La onto-teo-logía parece ser una cuestión que se refiere a un asunto del desarrollo del pensamiento a través de la historia, historia que supone un cruce entre las dos metafísicas, especial y general. Sigamos con el texto de Cacciari:

C.- ¿Pero esta síntesis no comprende también, en su esencia, la *theología* platonizante? De Filón a Agustín: la creatura es verdaderamente sólo *in Deo*. *Esse est Deus*. El ser no puede ser generado de otro que de sí mismo, ni ‘sale’ de sí cuando ‘se da’. Es y ek-siste en cuanto ser, crea *in se ipso*, y porque crea en sí, crea siempre, no cesa nunca del ek-sistir: *semper est in principio creationis*. El Inicio es todo instante. Pero estas no son más que determinaciones sumas del ente: *solus deus proprie est ens*. Usted sabe que cito a su Maestro: Eckhart. Comprenda que es arriesgado oponerlo, como se intenta a veces, a la tradición onto-teo-lógica.

A.- ¡Cuanto hemos discutido y cuanto discutiremos! Me limito, por el momento, a ponerle en guardia: si Eckhart se reduce a la dimensión que usted ha indicado, es decir, a la idea del Ser como totalidad de los entes co-implicados en él, y en este sentido ‘creados’, desaparece toda posibilidad de atribuirles una intención, una voluntad. Pero nosotros somos, en cambio, intención y voluntad. ¿Y cómo podremos ser *in Deo* si no lleváramos algún signo de su ser? ¿Cómo seremos de Él, en Él co-implicados sin ‘asemejarnos’ en nada?²⁷⁹

Como vemos el dialogante C defiende la posición de Eckhart como una posición que puede colocarse bajo lo que denominamos onto-teo-logía, en cambio no parece que pueda ser así para A (Cacciari). En esta segunda obra de la trilogía Cacciari intentará pensar el Inicio paralelamente a la consideración de un Yo que intenta pensarlo. La primera ‘jornada’ de estos diálogos está por ello dedicada a una revaloración del pensamiento de Husserl y al tema de la intencionalidad. En la defensa que Cacciari hace de un Eckhart no ‘contaminado’ de onto-teo-logía observamos precisamente esta revaloración de la ‘reducción trascendental’. La intencionalidad a la que Cacciari se refiere implica necesariamente una revisión de la ‘metafísica’:

²⁷⁸ *Ibíd.*, 56.

²⁷⁹ *DCU*, p. 56-57

C.- El signo de Su Luz es ante todo la idea general del ser, del todo indeterminada, a priori de todo conocimiento. Será también ésta la posición de Rosmini.

A.- ¿La encontramos realmente después de habernos ‘despojados’ de todo prejuicio, de toda pre-comprensión? Representa realmente el fondo de la *epoché*? Yo creo que nace más bien de la *distinción* entre ser como *genus* y ser como *intentio* general, por tanto de un juicio. Y creo que así la entienden los autores que hemos citado. O el ser es una intención, un trascendental de la mente, y en este sentido real, o bien *Deus est Esse*, y esto es el ser *causa sui*, sin lo cual nada sería, es un *Ente*, y deberá en cuanto tal poderse determinar, de-*finir* en analogía a todo otro ente.

C.- Una analogía absolutamente *mínima*.

A.- A la que corresponde una mínima univocidad. El problema es que aquí ser y ente se co-implican inexplicablemente: el ser es pensado al fin como co-implicación de la totalidad de los entes y hecho coincidir con el Ente sumo. Este ‘método’ es dictado por la exigencia, por la instancia absolutamente irrenunciable de entender el Ser como Causa, o bien el Inicio *Poietés* (también en la forma que hemos visto en Eckhart).

B.- Y a qué dificultad daría lugar este ‘método’, a mí me parece el único razonable.

A.- Que el Ser aquí debe aparecer como *lo Finito*, aquello que cumple y define el movimiento in-finito del ente. Pero, ¿cómo llamar ‘aquello’ que los co-implica? ¿La *enérgeia* de su relación? No puede ser el Ser mismo, ya que este no es más que el Ente como Causa, aquel Ente que detiene el *arché*. ¿Pero cómo llamar el *arché*? Podemos decir que el Ente sumo la expresa, pero he aquí que *in uno* ponemos su diferencia.

B.- Diferencia que será indecible, ya que aquel *arché* ‘del cual’ procedería el ser-*causa* está, para todos los neoplatónicos, a partir de Alcinoos y Numenio, en el Silencio. Es el verdadero *Theòs ágnostos*. Solo que Dios existe es manifiesto, pero su esencia es *árreton*, más allá de toda humana *katalépsis*: no tenemos la fuerza de *comprenderla*. En su comentario al *Parménides* Porfirio lo repite en los términos de la ‘docta ignorancia’: el alma no tiene *kritérion* para el conocimiento (*gnosis*) de Dios; deberá bastarle como imagen de Él su propia misma ignorancia.

A.- No creo que Porfirio sea el mejor discípulo que Plotino podía augurarse. La simple afirmación de su incognoscibilidad *define* el *arché* exactamente como aquello que se contrapone a lo sabido. Es de nuevo lo in-finito como lo no-aún ‘perfecto’. Los grandes neoplatónicos no pecan nunca de tales incongruencias. Plotino, Proclo, Damascio saben bien que la alteridad esencial del Uno debe hacerse valer como principio de todo discurso, pena de transformarla en una muerta abstracción²⁸⁰.

²⁸⁰ *Ibíd.*, 57-59.

Aparece en este diálogo el tema de la diferencia ser-ente y Cacciari la plantea en términos neoplatónicos. Esta diferencia es para Cacciari algo que como veremos debe plantearse de un modo distinto. El término utilizado en su obra anterior es precisamente In-diferencia en el Inicio, la negatividad en la diferencia es un modo semejante de indicar el asunto de una privación en el término *a-létheia*. La diferencia sólo puede ser comprendida por su negación. No podemos hablar simplemente de diferencia, esto es lo que parece querer indicar Cacciari a lo largo de su obra. Se trata de ir más allá de lo que históricamente se ha considerado una constitución simplemente onto-teo-lógica y revisarla en los términos del neoplatonismo:

C.- ¿Aquello que excede lo decible es la misma energía que lo ‘crea’? ¿Pero cómo reencontrarla en el rostro, o en el alma, de lo existente?

A.- Mientras pensemos la diferencia *en el ser*, entre las varias dimensiones del ser, la diferencia será relativa. Plotino es el primero que, con rigor, lleva más allá (exégesis!) de Platón la diferencia entre todo el ser y lo Otro super-esencial. El movimiento de la totalidad del ser se cumple en la posición del Pensamiento de pensamiento, del acto de contemplar que se contempla a sí mismo, en la unidad de *noesis* y *noetón*, cogitare y cogitatum, lo que define y lo definido. Pero esta unidad no será nunca *simple*; esta unidad no puede en ningún caso ser dicha Uno, ya que en esta los Dos permanecen – más bien, solo en esta están ‘salvos’ *sub specie aeternitatis*. El Dios aristotélico es la Diada por excelencia. El sistema física-metafísica en su complementariedad fija la diferencia de sujeto y objeto, y así de potencia y acto, en el momento mismo en que atribuye a ambos la misma realidad.

B.- Y ante todo este Dos es todo aquello que podemos ‘recoger’ en el logos.

A.- Pero a penas lo decimos tocamos el límite. El *prôtos Noûs*, el Pensamiento siempre en acto, permanece siempre pensamiento de alguna cosa, de-finido por aquello que piensa. Y propiamente así lo concibe el mismo Aristóteles: lo Íntegro, lo Completo, lo Finito. ¿Pero lo Infinito es pensable solamente como el movimiento in-finito del ente? Es evidente que no: el límite que el *primer Pensamiento* representa en el momento mismo que cumple la in-finidad del ente indica lo Ilímite que lo excede y comprende. En el mismo sentido procede Proclo. El Pensamiento de pensamiento, equiparado al Uno-que-es de la primera hipótesis del Parménides, es el ser como totalidad de los entes. El ser, por tanto, es el Participante sumo, absolutamente inseparable de lo existente. La diferencia entre las dos dimensiones es puramente relativa, distinción en la relación, co-implicación. Pero por esto mismo el Ser no puede confundirse con el Uno: «El Uno y el Ser no tienen idéntica esencia» (Proclo, *El. Theol.*, 115)²⁸¹.

²⁸¹ *Ibíd.*, 59-60.

Cacciari insiste en lo relativo de la diferencia, reivindicando así la filosofía como el lugar del pensamiento por excelencia. No quiere armonizar su pensamiento a una simple definición de la metafísica en los términos de Heidegger. Cree, por tanto, que hay otro modo de abordar el problema metafísico; podría decirse que este modo de abordarlo no es meramente lógico, sino que se trata de una afección que el alma padece como veremos en una de las intervenciones del diálogo siguiente por parte de A (Cacciari):

B.- Y de la esencia del Uno no se da algún Logos.

C.- Y ninguna analogía será posible formular con el ente; el Uno será por ello lo absolutamente Imparticipable.

A.- La relación con lo Imparticipable es immanente en toda idea de participación. La relación inseparable entre Ser, Pensamiento, Vida se determina en relación a ‘aquello’ que la excede y la comprende. Los elementos de la Triada suma se definen siempre *por el otro*, el Pensamiento por el Ser (noesis-noetón), el Ser por el pensamiento, constituyen en su conjunto la *relatio no adventitia*, la relación que nunca es suprimida, necesaria. Pero el todo de la relación, de-finido en esta, no es el Todo; su *arché* no es *ápeiron*. Y la relación exige por ello, para ser pensada, la ‘relación’ con el Uno ilímite en cuyo Abierto esta aparece.

B.- Lo Ilímite, el cual contradictoriamente usted intenta decir, es otra manea de nombrar la simple Nada.

A.- ¿Afirmar que el *arché*, el Dios, no puede no coincidir con el Ser, equivale a decir que es absolutamente nada? ¿Podríamos pensarlo si lo fuese? Del Pseudo-Dionisio, que el cusano llama *el teólogo*, al cusano mismo se afirma ‘simplemente’ la no-entidad (ni-entità en italiano). Pero tal negación constituye la más alta afirmación: esta vale como negación de todas las negaciones que de-finen el ente determinado, el *no* ser-para-otro.

B.- Negación de negación, ‘corazón’ de toda dialéctica: usted ha definido así el no-ente (ni-ente) mismo en su immanente participación al ente. Me parece que esta teología piensa el Apeiron-Ilímite aún en los términos de una ‘razonable’ filosofía: como aquello de lo que no se debe hablar.

A.- Difícil callar, a pesar mío, sobre aquello que nos es necesario decir (aquello que es necesario callar lo debemos *escuchar*). Pero usted ha tocado un punto realmente ‘doliente’ que constituye el agujón del pensamiento eckhartiano. El pensamiento de lo Límite se dará siempre en la forma nóesis-noetón, estará siempre pre-juzgado en esta. El pensamiento no cogerá nunca el fondo del alma, ‘donde’ toda dialéctica entre las determinaciones del fundamento y de aquello que viene fundado deja lugar a la absoluta simplicidad del ser-uno: «si el hombre fuese uno de este modo no tendría nada en común con nada» (Eckhart) El fondo del alma es el resplandor de la idea de lo

totalmente increado y no creable, más allá de todo Ser y donar-ser. El fin de la filosofía-teología eckhartiana consiste no en el pensar el Dios-Ser, sino su *arché*: el *soberano* del Ser.

B.- Que estará en la perfecta soledad, separado de todo, y por tanto, al fin, perfectamente de-finido por tal alteridad.

A.- No es pensable como separado, *ab-solutus*, si lo pensamos como el fondo mismo del alma. ‘Aquí’ el uno-que-es, numerado-numerable, coincide con el Uno-uno, con la perfección de la identidad. Es tal coincidencia a ser *hyperoúsios*, super-esencial. Pero *cotidiana* también! Perfectamente comprensible: la pura identidad, de por sí, es alteridad, ya que la identidad consiste en no-ser-otro o ser-otro de otro. Mientras oponemos-acordamos alteridad e identidad nos movemos siempre en la dimensión de las definiciones de lo existente. Pero esta dialéctica presupone la idea de su *indistinción*. No es el Otro ni el mismo los que pueden ser *arché*, *ápeiron*, sino su Indistinción; in-finito no puede ser lo Otro de lo finito, distinto de este, ni coincidir con el ser-otro del otro que define exactamente todo existente finito. Realmente ningún límite ‘comprende’, en cambio, el juego entre perfecta mismidad y alteridad, o mejor, lo Abierto en lo que esto eternamente tiene ‘lugar’²⁸².

Cacciari nos propone una dialéctica que acaba postulando un ‘Abierto’ eterno. Pensar la diferencia no puede ser más que estar dispuestos a pensarla con todas sus consecuencias, consecuencias que como vemos llevan a una dialéctica en que las oposiciones se piensan a partir de la idea de Indistinción. Se trata de un ‘juego’ entre mismidad y alteridad, un ‘juego’ donde se reflejan el uno al otro sin posibilidad de definición. La filosofía es este intento de pensar un Inicio que el alma piensa, pero se trata de un pensamiento que no puede expresarse más que a través de un juego de espejos de una dialéctica abismal:

B.- ¿Pero cómo rendir cuenta, entonces, de la *próodos*, del explicarse de tal Inicio? ¿Por qué alguna cosa después del Uno? Esta es la cruz de Plotino, de la cual no se renace con la multiplicación de dioses y principios. ¿Cómo puede la *megále arché*, el Inicio, en su lenguaje, ser Causa? Porque también debe ser Causa, si está el Todo desde siempre abierto en la ‘soberana’ indiferencia de toda determinación.

C.- Yo pienso que en el ámbito del neoplatonismo, así como toda teología que se deje seducir por este ámbito, el enigma está destinado a permanecer como tal. Son siempre las determinaciones del *Noús*, del ser que se piensa a sí mismo, las que se despliegan en lo múltiple. Cuando el neoplatonismo piensa lo múltiple no solamente lo piensa en términos de emanación, sino a partir de aquello que *no* es el Uno ‘inmenso’, a partir del Uno *que existe*, del Uno que es *Padre*. Mientras

²⁸² *Ibíd.*, 60-62.

que el Unum *superexaltatum* acaba con ser nada. Solo una teología rigurosamente trinitaria da razón del proceso: el Inicio es Padre, *effusivum sui* en cuanto Padre, que crea desde sí mismo y que en sí puede ‘salvar’ todos los cielos y los cosmos. Por ello el mismo misterio de la encarnación no aparece más que como el cumplimiento de la creación misma.

A.- Por tanto nada misterioso y del todo necesario. Estoy convencido de que los desarrollos del pensamiento trinitario no son concebibles sino como respuesta a las aporías de la *teo-logia* neoplatónica. Pero estas últimas, a su vez, ponen en discusión la idea sostenida por usted de la equiparación del Unum con el *existentialiter unus*. ¿Por qué ni Dionisio, ni Eckhart, ni Cusa no pueden ‘tener certeza’ de tal idea? ¿Por alguna ‘divina inspiración’? ¿por qué – y este es el límite de la crítica de Heidegger a la onto-teo-logía – en la misma gran Escolástica se hace continuamente referencia a la diferencia entre Dios y su ‘nominación’, a la imposibilidad de predicarlo ‘a la luz’ del ente? No sólo para Buenaventura Ser, Pensamiento y Vida (el Ser que se piensa a sí mismo y en este mismo acto crea, da vida) son *nombres* solamente de Dios, sino que también para Tomás Dios no es propiamente ser, sino que se dice ser según *uno* de sus máximos nombres. Ni siquiera Dios *es* Bien, ya que, como decía Dionisio, la participación en el Bien se extiende a todo ente (a la misma *hýle* o materia originaria), y por tanto Su ‘vida’ es accesible al ente.

C.- Pero para todos estos Padres y doctores *ábatos*, intransitable es la ‘divinidad originaria’, *Hyperagáthos*, más allá del mismo Bien. No obstante, si no puede ser definida, puede ser en verdad *significada*. Y la analogía en sentido fuerte puede tener valor porque el Inicio es Causa – de otro modo no tendría sentido ni siquiera darle un significado. En esto consiste la contradicción de todo su discurso: querer distinguir Inicio de Causa y, al mismo tiempo, querer darle un significado»²⁸³.

Cacciari subraya un límite en la crítica de la onto-teo-logía heideggeriana. Este es el límite que el pensamiento de Cacciari quiere ‘derribar’ y lo hace como hemos visto apelando a una metafísica onto-teo-lógicamente constituida, pero que a su vez no se limita a la mera diferencia ser-ente, sino que implica un alma que en su intencionalidad misma apela a la ‘imposibilidad’ de su predicación. En lo que Heidegger llama onto-teo-logía observamos, por tanto, algo más que el mero encadenamiento de la diferencia: una referencia al Inicio como imposibilidad misma del alma. Y esta imposibilidad es el mismo Inicio.

A.- Tal vez la diferencia esencial está en el modo en que entendamos la analogía. Pero procedamos con orden. Creo importante comprender, de momento, que el Deus-Esse no define alguna

²⁸³ *Ibíd.*, 62-63.

identidad, sino la relación-diferencia entre Dios y su Nombre, ‘el nombre’ de la totalidad de los seres. ¿Ser causa es una de las denominaciones-significaciones o define, en cambio, ontológicamente el Dios? Si es Dios, entonces necesariamente aquellos que llamábamos sus nombres cesan de ser tales y son *inmediatamente* co-implicados en la esencia divina. Si el ser-causa es Dios, y no una de las formas por la cual nosotros le damos un significado, la totalidad de las manifestaciones desvela integralmente la esencia. La cadena de los efectos desvela-devora la Causa. ¡Pero precisamente a tal ‘deriva’ pretenden sustraerse Alberto Magno, Tomás, Eckhart mismo afirmando que la Causa está por encima de todo nombre! Por un lado, es vital para ellos ‘salvar’ el ser-causa de Dios, pero, por otro lado, también es vital mostrar la infinita super-esencialidad. Y esta es, en términos diversos, también para mí la cuestión.

B.- Excusadme ambos, ¿pero la equivalencia Deus-Esse no se impone, más allá de toda disquisición teológico-filosófica, por el Texto mismo, del *Revelatum*, al cual, en este caso, hebreos, cristianos y musulmanes deberían saber permanecer suspendidos? En Éxodo, 3, 14: un Nombre pregunta Israel – y Moisés no puede responder a ellos más que: *ehyeh ašer ehyeh*, soy aquello que soy. Los *Setenta* traducen-traicionan, sí, pero respetando substancialmente las reglas sintácticas del hebreo: Ego sum qui sum. Yo, el existente, soy por excelencia. Yo soy aquel ente que solo propiamente es, aquel ente que posee en sí el ser mismo. He leído muchas otras interpretaciones que intentan dar un rodeo a la interpretación clásica de Filón, pero la llave onto-teo-lógica me parece que se impone.

A.- También yo pienso que la potencia de aquel Ego, su salto hacia nosotros encarnándose en nuestra estirpe (el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob) sin nunca desistir, no deje gran espacio a las edificantes teologías en torna a su ‘retiro’, a su ‘contraerse’....

C.- Aquel Yo se ‘entrega’, se confía, debe ‘crear’ en nosotros. Se ‘contrae’ en nosotros.

A.- Se esconde en nosotros – donde solamente podemos buscarlo. «Ego sum qui sum» podría entenderse así: Yo soy aquel que siempre está en el fondo-no-fondo inaccesible de tu alma. Y la voz de este Escondido es invencible. Su voz ek-siste, a veces fuerte como un huracán, a veces débil como un soplo, difícil descifrarla, nunca igual a sí misma, pero nunca ‘entificable’: es la voz de aquel que ‘habita el perfecto desierto, el in-finito no-lugar del fondo del alma. El Yo que aquí habla no es visible, no es ‘teorizante’, sino sólo *escuchado*²⁸⁴.

Cacciari, consecuente con su pensamiento, no puede pensar el ‘Yo soy’ bíblico más que como algo escondido en el alma misma, nunca se podría afirmar una superación, una ‘alteridad’, una separación. El Dios separado forma parte de la dialéctica del alma misma.

C.- Es voz, por tanto, no simplemente nombre. La voz presupone a aquel que dice.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 64-65.

A.- Por ello discutíamos la equivalencia Deus-Esse. Si el Esse es un nombre suyo, incluso *el* nombre, no podríamos poner una analogía *real* entre los dos términos. Este límite insuperable del nominar está implícito, por otro lado, en el Texto mismo: « ¿por qué me preguntas el nombre?» ¿Qué buscas preguntando mi nombre? ¿Eres esclavo aún del *mito* que poseer el nombre sea poseer la cosa? ¿Crees que en el nombre está mi misterio?

C.- Pero Dios bendice a aquellos que *luchan* con él por saber el nombre.

A.- Para verlo, yo creo, más bien – para verlo cara a cara, y así *escucharlo* más allá de todo ‘traditum’, porque han hecho la experiencia de la miseria de los nombres. Para *tocarlo*. Y esto nos lleva a nuestro problema general: el *arché*, el *ápeiron*, lo Infinito irreducible al Esse que es el todo de las determinaciones-negaciones, no puede concebirse como separado de estas, como simple Alteridad.

B.- Usted querría acordar la potencia, como ha dicho, de aquel *Egó eimi* – que con idéntica potencia retorna en el Jesús de *Juan* – con la inaccesibilidad del *arché*. Pero este camino está barrado: la fórmula decisiva de *Éxodo 3, 14* indica una plena presencia, no refiere a nada superior o ulterior.

A.- Todos los tiempos juegan. La Biblia de Zurigo traduce la expresión al futuro – y mucho antes traducían también Aquila y Teodoziona. También es posible traducir en pasado. Por tanto: *Ego sum qui eram et ero*. Esta presencia no es aferrable en el ser-presente. Ek-siste aionicamente, en la Vida que es *Aión*, vida eterna, pero concretamente entendida como ‘armonía superior de todos los tiempos. Tal ‘armonía’ todavía está escondida, no se define en ninguno de sus tiempos, ni siquiera en el transcurrir que los unifica aparentemente, ya que continuamente los suprime. He aquí – una presencia que no está presente ‘de’ un pasado ‘a’ un futuro, ‘perfecta’ presencia y por ello incapturable en el discurrir, en el discurso.

B.- ‘Alguna cosa’ todavía, creo, podemos pensar. ¿O debemos limitarnos, en este caso, al *quia*, como nuestro amigo teólogo?

A.- Sería, en todo caso, algo distinto de un límite. Y además nuestro amigo no me parece que tenga intención de abandonar la tierra firme de su Deus-Esse-Causa.

C.- Ni lo haré, mientras las cartas de su viaje sean tan inciertas.

A.- El viaje ya está iniciado. Hemos visto qué interrogaciones laten en el análisis aristotélico del *arché*, que es fundamento de la onto-teología. Hemos visto como el paradigma onto-teológico está, por otro lado, puesto en cuestión por aquellos que parecen ser sus máximos representantes. Hemos, también, expresado nuestra duda sobre la ‘solución’ neoplatónica respecto de la relación entre Infinito y eterno de-finirse de lo existente, entre *arché* y multiplicidad de los cielos y los cosmos.

B.- ¡Es *su* palabra la que ahora nos falta! (...) ²⁸⁵.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 65-67.

La conclusión la encontramos en la siguiente jornada, pero encontramos en estas últimas líneas del diálogo de la cuarta jornada claras referencias a la polémica que Cacciari quiere entablar con la supuesta constitución onto-teo-lógica de la metafísica. La diferencia ser-ente no puede ser pensada desde la ‘clave’ onto-teo-lógica, sino que debe ser pensada en la misma ‘intencionalidad’ del sujeto que la piensa en esa misma ‘clave’. En el fondo abismal de la misma alma se encuentra el paradigma y el hombre lucha por reflejarlo, pero no puede darse una alteridad definitiva

En la quinta jornada Cacciari intenta resumir lo que ha intentado expresar en las jornadas anteriores de la siguiente manera:

A.-Debemos ‘despojarnos-entregarnos’ hacia una idea de arché o Inicio que no acabe coincidiendo con la afirmación del Deus-Esse; debemos ‘reducir’ a esta idea nuestro pensar. Esto no tiene nada que ver con vagas instancias místicas, sino con la esencia de la *filo-sofía*, de su *hacer*. Ningún otro método la caracterizaría, no expresaría su *daímon*. Si lo escuchamos nos dirá claramente que la determinación más general del ser, pensada en su radical diferencia respecto del ente, es todavía su principio inmanente. Y como tal es posible llamarlo *aitía*, Causa. Todo aquello que es, es para el ser y del ser. El paso que la teología cumple llamándolo *Deus* – aquel que crea y es creador -, no es, bajo este aspecto, ilógico. El ser como totalidad de las manifestaciones del ente, *es nada (ni-ente)*, y esto está en juego en todas. El *arché* infinito aquí está definido – y precisamente, al fin, como Logos, Verbum. Este es el ‘prólogo’ necesario de toda denominación, de toda instancia o pretensión de *comprenderlo*, propiamente como naturaleza, principio generativo universal: *phýsis*. Osaría decir que el gran arco de la onto-teología se extiende de la *phýsis* de la ‘sabiduría griega’ al deus-Natura de los grandes del Renacimiento...²⁸⁶.

Cacciari concibe el paradigma onto-teo-lógico como algo inherente a la filosofía misma. La famosa diferencia (ser-ente) heideggeriana no implica necesariamente un rechazo del mencionado paradigma, sino un replanteamiento del mencionado paradigma a la luz del neoplatonismo y de los discursos que para Cacciari son los más adecuados para este replanteamiento en la filosofía contemporánea (Schelling, Nietzsche, Wittgenstein). Pensar la diferencia no implica necesariamente un rechazo de la denominación del Ser

²⁸⁶ *Ibíd.*, 68-69.

como Dios, como sí se afirma casi de manera categórica en el pensamiento de Heidegger. Cacciari alude al Bien *hyperágathos* de la tradición neoplatónica como de una *ignorantia* que es «interrogación y búsqueda, no renuncia de corresponder al Bien, sino, al revés, el colmo del *eros* en sus confrontaciones»²⁸⁷. En esta jornada uno de los protagonistas será Nicolás de Cusa, en el cual Cacciari detecta una dialéctica que «muestra una inconsistencia de toda presuposición del Inicio como Uno *separado* del existente»²⁸⁸. Cacciari pretende defender esta interpretación de Cusa con la intención de defender su propia tesis: «Todo ente es no-otro que el mismo y otro de otro. El No-otro de nada, el Otro del otro en el sentido del ser *pantachouî*, en todo lugar, esto no es más que la idea generalísima del ente: el Ente sumo. Por tanto hay un existente y un Existente»²⁸⁹. Parece que el círculo de la onto-teo-logía es insuperable, pero Cacciari matiza que esta dialéctica absorbe «un pensamiento de la creación como *voluta* del Deus *unus*»²⁹⁰. Está claro que Cacciari asume el círculo onto-teo-lógico con reticencias, es decir, mostrando su innegabilidad lógica, pero a su vez intentando mostrar como puede pensarse de otro modo: «El Inicio es concebible como ‘aquello’ que del fundamento’, del principio *no* es Principio: «aquello que en Dios *no* es Dios mismo» Un No-ente (Ni-ente en italiano) intradivino. ¿Cómo podría llamarse viviente, *Aion*, el Dios si no fuese en relación con tal No?»²⁹¹ Cacciari parece aludir de nuevo al abismo kantiano de la razón y al Schelling de la filosofía positiva para definir su propia idea de Inicio, es decir:

Aquello que para Schelling constituía el *tópos*, el lugar límite, el extremo-escatológico de la búsqueda: la inseparabilidad de los perfectamente distintos, del infinito del arché y de la finitud del ente. Y esta inseparabilidad es propiamente el Inicio, del cual todo participa y que ningún proceso agota. Debemos ver la cosa a la luz del *arché*, la cosa como *lumen de lumine*. Y esta Luz no puede resolverse en la manifestación de la cosa misma, en principio de la manifestación, no pensando la distinción, sino el Indistinto. Y el Indistinto en cuanto tal, lo hemos visto, recae en la dialéctica de la distinción a la par que todo otro existente²⁹².

El tema de la diferencia heideggeriana es revisado en la propuesta de Cacciari de un modo original: desde el abismo de la razón kantiana y dando el paso a la filosofía positiva la

²⁸⁷ *Ibíd.*, 69.

²⁸⁸ *Ibíd.*, 70.

²⁸⁹ *Ibíd.*, 71.

²⁹⁰ *Ibíd.*, 71.

²⁹¹ *Ibíd.*, 72.

²⁹² *Ibíd.*, 73.

diferencia se vislumbra como In-diferencia; en el texto citado se lo llama 'Indistinto'. Un Inicio 'vivo' requiere ser pensado en el paso de la filosofía negativa a la filosofía positiva, no se trata simplemente de pensar la diferencia, sino de ver esta diferencia en el abismo de la razón y en el inevitable paso a la filosofía positiva. El paradigma onto-teo-lógico debe ser pensado desde la constatación de la 'Singularidad' de lo existente. Cacciari piensa el paradigma onto-teo-lógico de forma totalmente consecuente con la dialéctica de los términos Dios-Ser; ¿Qué es Dios para Cacciari?:

Ninguno otro más que Dios, el ser por lo cual es todo aquello que es, que crea *in principio, id est in se ipso*. El ser que en cuanto tal *debe ser*, ya que su misma identidad es dialéctica, no puede no ser *logikós*. Es el Inicio, si se quiere, pero considerado en su ser Relación, en cuanto posibilidad infinita de la Relación. Es el principio de la manifestación, que es eterna posibilidad del Inicio. Tal principio reside en todo elemento, y constituye el íntimo 'regidor', pero en todo elemento también se determina, y por ello no puede coincidir con el acto del infinito Composable²⁹³.

Cacciari quiere evitar pensar el Inicio como lo hace el teólogo, es decir, a la luz de su unión indisoluble con la totalidad de los entes, quiere pensar esa unión, se pregunta si es absolutamente necesaria, si su necesidad consiste en su indisolubilidad. El Inicio no puede ser simplemente la razón de ser del ente. Este Inicio no sería más que el *arché* en cuanto Grundsatz-Grundlage: discurso sobre la disposición fundamental del ente. Este Inicio sería justamente el dardo que Heidegger tira a la metafísica tradicional tildándola de onto-teo-logía y Cacciari pretende deshacerse de esa concepción de la metafísica o en todo caso matizarla:

La aporía del Unum-Unum se desarrolla, así parece, en el sentido de la definición de lo *proprio* del ente. ¿Pero este es el único posible desarrollo? En el mismo Cusa parece que sea posible otro desarrollo; este parece confundirse con la vía del Non-Aliud, y a esta permanece entrelazado, todavía la comprende, y resulta tener un carácter aún definido. El Inicio como Unum se da como in-diferencia de ser y ente, la in-diferencia que su diferencia presupone y que es abrazada por esta, pero permanece siempre la in-distinción que *debe* distinguirse. En otras palabras, el Inicio-Unum *debe ser*. ¿A esta idea puede contraponerse solamente el absoluto Silencio? ¿Pero cómo dotarlo de significado? ¿Con el Silencio mismo? Pero un silencio que significa es palabra y puede ser también ensordecedora palabra. Así el Silencio de Yo-soy-el-que-soy flagela cada línea de nuestro gran Código ¿La Nada (Ni-ente. En el original italiano.) entonces? Pero el no-ente no es

²⁹³ *Ibíd.*, 73.

más que la procedencia del ek-sistir, de hecho presente en este, la negación fundamental a través del cual este se determina. Si pensamos el Inicio como verdadero *ápeiron* debemos pensarlo indiferente respecto a la misma In-diferencia de ser y ente y debemos rechazar el mismo nombre de lo absolutamente In-determinable, negación de todas las negaciones. *Ápeiron*, Ilimitado, no coincide con el todo *de la relación*. Si *Ápeiron* no indicase más que la in-diferencia de ser y ente, coincidiría con el fundamento de su misma relación. Pero precisamente de un tal fundamento el Inicio se sustrae, se aparta. El sentido *ápeiron* en cuanto simple in-diferencia no aparece más que como un *posible* Inicio. El puro Posible ‘es’ el Inicio. La pura apertura de lo Posible: que se dé el Indistinto ‘regazo’ o *phýsis* de la totalidad de los existentes – y esto que así se manifiesta por la *enérgeia* de un Iniciante no sea más que momento del Unum, donde estos cielos y estos cosmos juegan desde siempre con todos los infinitos posibles. *Ápeiron* es lo ilimitado Com-posible – que puede distinguirse sin que tal incesante distinguirse reduzca en algún momento la infinidad de sus posibles. Si dijéramos que no debe ser, tendría límite. Así como si afirmáramos que debe ser. Pero también si dijéramos que es puramente Posible como negación del imposible, del *adýnaton*. El posible abraza también la negación de sí, lo im-posible. ¿Pero se trata de negación? El Inicio como Omnicomposibilidad *afirma* en sí lo im-posible: que ‘alguna cosa’ en su ámbito nunca sea posible. El ámbito de lo puro Posible abraza en sí necesariamente también el posible im-posible²⁹⁴.

El pensamiento de Cacciari concluye necesariamente en una especie de ‘dialéctica irracional’ y el paradigma onto-teo-lógico parece estar subordinado a tal dialéctica. En la cita anterior vemos claramente como Cacciari pretende deshacerse de cualquier tipo de encasillamiento intentando de este modo acercarse lo máximamente posible a un pensamiento del Inicio que resulte vivificante para la filosofía, y también para la teología, como veremos cuando en la jornada séptima se posicione sobre la relación entre filosofía y teología. El paradigma onto-teo-lógico tal como es tratado por Heidegger no parece dejar margen a la teología y esta es precisamente la tarea de Cacciari. Cacciari discute con el escéptico, con el teólogo y con aquel pensamiento ‘pseudo-místico’ que rechaza de un plumazo la teología, intenta abordar un pensamiento sobre el Inicio que deje siempre un margen de interrogación. Esta es la única manera de un pensar ‘libre’ el/del Inicio, sin concebirlo como Causa, ni dejarlo en un vago ‘inmemorable’ en el sentido heideggeriano (el Olvido del Ser). Si Heidegger propuso en su momento pensar la diferencia (ser-ente), Cacciari se atreve con ello, pero este pensar debe reivindicar el ‘*Realissimum*’ que es el Inicio como lo puramente posible, en el sentido teológico de

²⁹⁴ *Ibíd.*, 74-75.

Nicolás de Cusa, pero incluso más allá de este. En esta segunda parte de su trilogía Cacciari quiere profundizar en el movimiento del alma cuando intenta pensar el Inicio, en el ‘misterio’ que esto significa para el pensamiento:

El Inicio tiene en sí también aquella posibilidad real que es el pensamiento, como aquello que para el pensamiento es im-posible. Todo está en el Inicio, posible-imposible. *De possesset* – pero no sólo como el ámbito de lo Posible que debe hacerse existente. No sólo como la Triada Ser-Pensamiento-Vida; no sólo como Deus-Esse; no sólo como totalidad de los posibles *in mente Dei*, y por ello *in mente* definidos, *determinados*, distintos. Sino también lo que para tal mente es lo Im-posible²⁹⁵.

Cacciari se niega a una interpretación del *Posseset* de Nicolás de Cusa en términos meramente onto-teo-lógicos, aunque como afirma el teólogo «el no-ser mismo está comprendido en el *Posseset*»²⁹⁶, para Cacciari «Dios crea de *su* No-ente todo aquello que es; La Nada tiene valor como presupuesto de la creación, con el fin de que esta aparezca perfectamente incondicionada – y por tanto es un aspecto del mismo crear»²⁹⁷. Cacciari se empeña en una definición del Inicio que incluya su im-posibilidad misma, es el puro Posible, tanto como el puro Im-posible. No se trata para Cacciari de una cuestión de concebir el Principio como inmanencia, ni tampoco como trascendencia, sino de pensar «*esta* creación»²⁹⁸ como algo que «revela el Principio tanto como lo esconde»²⁹⁹, es decir, la creación, «*esta* creación», y la cursiva en el artículo es importante (nos remite a la ‘Singularidad’ del ente), «señala hacia la infinidad del Principio, sin manifestarla en sí, (...) a la irrepresentabilidad de Principio en cuanto tal, ya que el llamarlo infinito proceso no es más que un nombre: el infinito proceso no expresa más que la in-definible sucesión de causas y efectos»³⁰⁰. La cuestión para Cacciari está en pensar un Inicio no reducido a Causa porque esto lo convierte en un ente entre los otros entes, la diferencia (ser-ente) debe ser pensada sin perder de vista la ‘Singularidad’ del ente, de otro modo el ente es esquematizado por una ‘razón calculadora’. La conclusión de esta jornada sigue de cerca el pensamiento de Giordano Bruno:

²⁹⁵ *Ibíd.*, 77.

²⁹⁶ *Ibíd.*, 78.

²⁹⁷ *Ibíd.*, 78.

²⁹⁸ *Ibíd.*, 79.

²⁹⁹ *Ibíd.*, 79.

³⁰⁰ *Ibíd.*, 79.

Concebir el principio como Causa es determinarlo-definirlo, y con esto mismo, ‘humillar’ la idea de naturaleza a entes determinados, como meros *posita*. Es *experiencia*, para Bruno, en cambio, que todo aquello que vive tiende al Principio, tiende a hacerse «todo ojo», a comprender la esencia de todo ente «en absoluta luz». Es propiamente la infinitud de tal Fin lo que explica la Vida del universo. La misma potencia de la mente se funda en lo inalcanzable del Fin. Ya que la mente quiere hacerse conmensurable al *Possest* inalcanzable, por esto ella *puede*³⁰¹.

La sexta jornada estará dedicada, en gran parte, al ‘sistema’ de Leopardi y a su modo de entender el *possest*:

Omnicomposibilidad abraza toda potencia y todo acto. Es acto de lo posible: *de posse-est*, de hecho. La infinita posibilidad *es*, independientemente de su ser potencia-acto, de la posibilidad de realizarse. Podría hacerse coincidir con la infinita *omnipotencia*. Leopardi oscila un poco en este sentido, pero me parece que su decisión es bien clara, la omnipotencia misma, en cuanto necesariamente determinada al fin, orientada a la realización de lo posible, potencia *de alguna cosa*, «no puede estar sin la infinita posibilidad». Esta última, en suma la ‘precede’, le es ‘soberana’. He aquí Dios: esta omnipotencia – que es imposible pensar como *arché*, en cuanto «respuesta» en el puro posible ‘del cual’ proviene³⁰².

Volvemos a la idea de Inicio como lo Puro posible a través del pensamiento de Leopardi. Cacciari lo reivindica en este capítulo como ejemplo de una ‘cristiandad’ que desarrolla continuamente las aporías del *Deus-Esse* y la idea del *De possest*. Cacciari vuelve aquí sobre sus temas preferidos, el mundo de los entes en su perfecta singularidad es ya la misma im-posibilidad del Inicio. Cacciari no reivindica a Leopardi sólo desde sus ensayos (*Zibaldone*), también desde la poesía y se hace mención a una de las poesías más famosas de Leopardi *L’infinito* con el fin de concretar la relación entre el ‘sistema’ de Leopardi y el propio pensamiento de Cacciari. Uno de los pasajes de esta sexta jornada que puede ayudarnos a entender el asunto que el italiano quiere exponer es el siguiente:

Imposible no significa que aquello que ha sido hecho pueda ser revocado, *factum infectum*... En el ámbito de la Omnicomposibilidad se da la Omnipotencia que es potencia de alguna cosa – y lo que es alguna cosa que aparece es, en su aparecer, necesario y eterno. Pero lo Infinito Posible es *uno* con el propio Imposible. No sería Infinito de otro modo, sino, de hecho, In-terminado

³⁰¹ *Ibíd.*, 80.

³⁰² *Ibíd.*, 82-83.

solamente. Y porque el Infinito Posible (y no sólo la infinidad de los posibles!) es *uno* con lo Infinito Im-posible, *no* debe ser (así como no debe *no* ser). Y porque lo Imposible no ‘termina’ lo Posible, lo Infinito se distingue del Ser (Ser que en sí *debe* en cambio ‘articularse’, Uno-que-es). El ser es fuente, origen, iniciante, posibilidad de toda manifestación. Pero en el Posible encuentra ‘lugar’ también lo im-posible de la manifestación³⁰³.

Vemos aquí, de nuevo, una de las tesis ya defendidas en la obra anterior *Dell’Inizio*, ahora expresado de un modo más claramente onto-teo-lógico, la confusión Dios-Ser se clarifica. Dios aparece en el texto anterior como lo Infinito, claramente distinguido del Ser. Cacciari pretende salvar la aporía del Uno imparticipable y del Uno-que-es. El Iniciante, como se dice en el texto anterior, es también lo Im-posible y nos remite por tanto al Uno-Uno imparticipable. La confusión Dios-Ser es inevitable e incluso el lugar fecundo de la filosofía.

La jornada sexta acaba con una reflexión sobre el tema de la diferencia entre Ser y Bien en Platón y con una alusión a la meditación heideggeriana sobre esta distinción en la obra *La esencia de la Verdad*. Cacciari pretende reivindicar la meditación heideggeriana como un lugar que defiende la interrogación filosófica, frente al presupuesto de la fe. Cacciari reivindica el límite donde nuestras preguntas van más allá de sí mismas y por ello abordará en la séptima jornada una crítica a lo que él considera una ‘abstracta’ e ‘intelectual’ separación entre la filosofía y la teología.

La séptima jornada, como hemos dicho, aborda el problema de la relación entre filosofía y teología, problema que para el mismo Cacciari no es de orden metodológico. Es obvio que este problema es totalmente paralelo al problema onto-teo-lógico, el problema de la filosofía remite a una interrogación del Ser, del *arché*, mientras que la teología, desde la fe, postula el Deus-Esse como causa a través de un discurso propio. Esta jornada pone en primer lugar de relieve la interpretación de Averroes de Aristóteles. Para el teólogo (C), Averroes indica dos vías que conducen a lo mismo, no hay una doble verdad, sólo dos formas de manifestarse de la verdad. Para Cacciari la posición de Averroes no es aceptable, lo deja muy claro en el siguiente discurso:

³⁰³ *Ibíd.*, 85.

¿El universo es eterno en el tiempo o ha sido creado? La filosofía *conoce* la solución del *enigma*: el mundo permanece criatura aunque su *duración* es infinita. El estado de criatura no deriva de que haya habido un inicio, sino de haber tenido un inicio de otro que no es la criatura. Tener duración eterna no significa ser Dios. Así es el logos del filósofo el que posee el primado, el *arché*. Es él el que abastece la pregunta al *quia*. Ciertamente, es posible también ‘estar en guardia’ respecto a esto. Pero aquel que descubre el superior acuerdo con la demostración racional no podrá no tener la última palabra. Y esto exige, para Averroes, el mismo Profeta. La filosofía comprende en sí, literalmente, la fe y nunca es al revés. La filosofía *tiene algo que hacer* con los contenidos y las formas de la fe y *la supera* en cuanto conoce la verdad inmanente y *los límites*. No se trata de dos vías que pacíficamente se acuerden gracias a su clara distinción, sino que una es el cumplimiento-superación de la otra. Solución que no podrá en algún modo aparecer decisiva a los latinos – y tampoco a mí³⁰⁴.

Para Cacciari una fe que no exija de sí comprenderse es mera abstracción, así como una religión que pretenda sólo legar prácticas de obediencia. Para el teólogo, en cambio, la fe es una *dýnamis* que en todo momento abate los fáciles márgenes en los cuales la filosofía ha creído contenerla. En este capítulo el teólogo y el filósofo dialogan corrigiéndose una y otra vez. Para el teólogo (C):

La *doctrina sacra* no sumerge ni subordina la búsqueda teológica, sino que corona aquella propiamente filosófica respetando todos los principios. La proximidad entre las dos dimensiones se da por el hecho que el alma innegablemente advierte como la propia perfección consiste «in coniunctione ad Deum» y por tanto tiende *ad divina* con todas sus facultades: *contemplando* y *buscando*. Pero en la unidad de este insuprimible movimiento se custodia íntegra la diferencia entre contemplación racional y aquello que puede ser solamente creído, *solum creditum*, entre conocimiento de Dios por sus efectos y la ‘unión’ con Él³⁰⁵.

La posición de Cacciari (A) es otra:

La fe no es *assensus firmissimus*? Puede comportar duda respecto al *Revelatum*? Y al mismo tiempo usted (C) afirma que anhela el *sapere*, lugar-confin del mismo *eros* que mueve el filósofo, ya que tiene sed de conocer-ver a Dios en su misma esencia. La fe no mostraría más que lo inagotable de la búsqueda filosófica, ya sea por la profundidad de sus fines, ya sea por la debilidad de nuestro intelecto. La fe no sería más que la creencia de la filosofía, buena porque le impide

³⁰⁴ *Ibíd.*, 93.

³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 94-95.

desesperar: *creer* que el propio conocimiento de la verdad tenga algo que hacer con la posibilidad de alcanzarla³⁰⁶.

La dialéctica filosofía-teología, que no deja de ser otra manera de plantear el encadenamiento onto-teo-lógico, es aquello que quiere dejar ‘abierto’ Cacciari en este diálogo con el fin de demostrar la necesidad de la filosofía para la teología, y viceversa. El paradigma ontoteológico no es para Cacciari desde este punto de vista un simple encadenarse de ontología y teología, sino una necesidad mutua. En realidad Cacciari no habla de ontología, sino de filosofía, reivindicándola, de modo que pueda salvarse una relación con la teología satisfactoria tanto para la una como para la otra. Cacciari matiza, por tanto, el paradigma onto-teo-lógico y parece proponernos un paradigma filo-teológico. La filosofía, en este caso, no sería simplemente la ontología (una pregunta por el ser), sino algo que en la propia búsqueda del Inicio interroga la propia alma y que la sumerge en su propio abismo. Lo que propiamente es la filosofía lo veremos más claro en el capítulo dedicado a la tercera obra de su trilogía: *Laberinto filosófico*. Pero ahora continuemos aclarando la relación entre filosofía y teología que Cacciari quiere establecer. Para el teólogo el asentimiento a la Revelación es el asentimiento a una Palabra, Verbum, es decir, a una Persona. La fe es relación con Él. Y esta Palabra nos dice que el sentido de la relación es ulterior respecto a todo *positum*, y consiste, casi, en su renovarse. Cacciari parece obviar este sentido de la fe que comporta un Dios-Personal e insiste en la relación entre *Revelatio* y *Offenbarung* ya discutida en el primer tomo de su trilogía (*Dell’Inizio*). La posición de Cacciari respecto a esta relación es la siguiente:

El asentimiento es a una Palabra que se re-vela; por ello esta fe no podrá nunca ser negligente; la revelación alimenta la sed de conocimiento, el anhelo de saber; pero querer conocer es dudar; el curso del conocimiento es el mismo que el de la duda; fe e *incredulitas* son dimensiones inseparables. La fe como ‘querer conocer a Dios es un momento no suprimible de la vida del espíritu. Pero, esto, bendito él, es Hegel, no Tomás³⁰⁷.

Para el teólogo, en cambio, lo que Cacciari afirma sí tiene que ver con Santo Tomás de Aquino, ya que para Tomás en el espejo de la fe la razón conoce el propio límite, conoce no poder conocer a Dios, no poder salir de sí hacia la propia fuente. Mientras para Hegel,

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 95.

³⁰⁷ *Ibíd.*, 96.

según el teólogo, la filosofía es la última y definitiva ‘encarnación’ del ‘Espíritu’, capaz de satisfacer para siempre el amor que mueve a la fe. La fe es *tendencia* solamente a la teo-sofía, que es, en cambio, *acto*, *enérgeia* de la filosofía. Para Cacciari si la fe es asentimiento a una Palabra que se re-vela, esta estará marcada por una falta. Y propiamente la búsqueda que busca colmar la ausencia de aquello que ardientemente deseamos es la fuerza que mueve a la *filosofía*. Visto así:

O fe y razón yuxtapuestas insisten en pretender satisfacer aquello de lo que la otra ‘carece’, confundándose así en un único anillo, en el cual la una retiene la predicación de aquello de lo que la otra vive como impotencia, o bien, en cambio, entre ambas testimonian no saber³⁰⁸.

Para el teólogo (C) la fe se funda en *cierta* promesa, que no es promesa de conocimiento, sino de salvación; la razón se desarrolla, según la propia naturaleza, sobre la base de presupuestos que permiten solamente conocer. Estos presupuestos no son ‘creídos’, pero se certifican en el desarrollo del discurso, en su coherencia. El acaecimiento de la fe, evento que se apropia de nosotros, y del cual en este sentido tenemos certeza, nos destina a una Alegría, de la cual la filosofía no puede *saber* nada. Para el filósofo, en cambio:

Perfecta es la *leticia* que la filosofía puede donar. (...) Plenamente alegre es también la vida, verdadera vida, de aquel Pensamiento capaz de *desvelar* la misma religión absoluta, ‘insuperable’, la religión cristiana, para Hegel. (...) La filosofía también salva – y precisamente porque no es concebible la salvación, y perfecta felicidad, si no en conjunción con Dios, que no sería completa si significase renuncia a la razón. Si la fe, en cambio, afirmase que la filosofía es impotente para tal fin, entonces aquella debería *demostrarlo* y superar a la filosofía también en el terreno cognoscitivo»³⁰⁹.

Para el teólogo la teología expone solamente los límites de la argumentación racional, pero no pretende transformarse en teosofía, calmando así la dinámica de la misma fe. Esta manera de entender la fe, es decir, como *juicio*, que *sabe* los límites de la razón, que *sabe* no poder corresponder perfectamente a su fin más alto, ya que también esta deberá ‘pasar’, fe en la que debemos ser *justos* y no *jueces*, fe que *salva*, implica para Cacciari que la promesa es inmanente a su figura, no tiene nada que hacer con el futuro: «El carácter re-relativo de la palabra no araña para nada esta *certeza*. El triunfo del Amor en

³⁰⁸ *Ibíd.*, 96.

³⁰⁹ *Ibíd.*, 97.

el *Nunc aeternum*, en el Instante-Aión, el ‘gozar de Dios’, *sería* entonces el Último, el punto último, el sentido finalmente desvelado de *esta* fe salvífica³¹⁰.

Este tipo de fe no implica duda, incredulidad, angustia. Cacciari no puede entender la fe sin la angustia del alma y parece querer aleccionar al teólogo con el fin de que acepte su propuesta filo-teológica, propuesta que hace de la fe algo ‘verdadero’ en cuanto a su fin último. El teólogo piensa fundamentalmente en la fe como un don y respecto al porqué de este don se siente impotente y estupefacta, el teólogo concibe la filosofía como algo que conoce los objetos en la forma del concepto: cogito cogitatum. La filosofía no podrá decir nunca: *credo Deum*; nunca podrá hacer a Dios ‘objeto’ de la fe:

La ‘fórmula’ esencial es: *credo in Deum*. *Credo en Dios por Dios*. El último es el primero, pero como no estaba con Él al Inicio, entonces, finalmente, podré ‘solo’ perfectamente amarlo: perfecta armonía sin confusión, no muerta identidad. El último del que hablo no es el resultado de una indagación, *objeto* de indagación, pero es el sujeto del entero movimiento de mi ser hacia el ser feliz³¹¹.

Para Cacciari la fórmula expresada por el teólogo ‘Creo en Dios por Dios’, no es extraña a la filosofía, si entendemos el logos en su *etimo*, en su raíz *verdadera*, como un pensante recoger. La diferencia para el teólogo entre filosofía y teología es lo siguiente: todo logos lleva en sí un originario *páthema*, es ‘golpeado’ por un presupuesto ulteriormente no indagable. La diferencia consiste en el hecho que la fe lo *escucha*, la *razón* lo *pone* como *premisa propia*. Cacciari intenta apartarse del esquema onto-teo-lógico concibiendo la *veritas indaganda* de la fe como algo que se entrelaza *por analogía* con la filosofía. La conclusión de la séptima jornada parece ser la siguiente: fe y razón tienen su indisoluble afinidad como expresión de la máxima diferencia. Cacciari quiere «*pensar* su ‘fraterna enemistad’»³¹².

La octava jornada pretende ser una precaria conclusión fundada en las jornadas anteriores. Cacciari muestra ahora claramente cuál es el sentido de la relación entre filosofía y teología, así como cuál es el sentido de su indagación. Tanto la filosofía como la teología

³¹⁰ *Ibíd.*, 98.

³¹¹ *Ibíd.*, 98.

³¹² *Ibíd.*, 100.

son, ambas, un recordar-pensar una traza. Para el filósofo veneciano pensar es pensar el *arché*, el Inicio; tanto para la filosofía como para la teología. Pero lo piensan de manera totalmente distinta. La teología no puede no fundarse sobre la creencia que el Inicio es Dios, *Deus-Esse*. También cuando intuye el Inicio como super-esencialidad, o supra-divinidad la teología lo concibe sobre el fundamento del *Deus-Esse*. El No-ente (Ni-ente en italiano) super-esencial es el *Ni-ente en Él*, del cual Él trae todo el Ser. Este Inicio como *arché*, como Inicio, es creencia. Cacciari señala que no se trata de una creencia o fe sentimental. Después de dejar claro cuál es el lugar propio de la fe respecto del Inicio, Cacciari pasa a definir la indagación filosófica:

El Inicio no puede no ser *también* manifestación, no puede no asumir todas las formas. El filósofo no es el ‘negador’ de tal creencia. Pero para él el Inicio que ek-siste en el ser de Dios no puede ser *sabido* como el Inicio. Creer en Dios no es saber el Inicio. Pero saber el Inicio no significa no reconocer, de hecho, el ser de Dios, y menos aún negarlo³¹³.

Seguimos, por tanto, en el intento de Cacciari de establecer una relación de amistad-enemistad entre filosofía y teología, intento que no pretende otra cosa que deshacer la cadena de la onto-teo-logía con el fin de *representar* un Inicio ‘libre’. Para el teólogo, el Inicio aparece en la forma del *mandato* divino; el mandato presupone la potencia de aquel que lo pronuncia: una potencia que ‘se libera’ en el acto de mandar. Pero para Cacciari tal libertad es efectiva si puede ‘retirarse’ del hacer. Para el filósofo el Inicio es, más bien, *Un-sinn (absurdo, sin sentido)*, no en el sentido nietzscheano, sino en el sentido ‘anterior’ a toda dirección, perspectiva, *sentido*: lo Abierto ‘donde’ se da respuesta a toda determinación-negación, la In-diferencia ‘donde’ toda posibilidad es desde siempre respuesta, hasta lo posible de lo imposible mismo, a lo posible del *Un-sinn* radical, que ningún *sentido* sea o que todos los sentidos explodieren en el imposible. Cacciari se aleja del análisis heideggeriano de la cadena onto-teo-lógica. El nihilismo no es visto desde la misma perspectiva que Heidegger. Una de las claves para entender el pensamiento de Cacciari es precisamente esta. El sin-sentido forma parte del Inicio mismo, asumiendo esto la filosofía puede pensar un Inicio verdaderamente libre. Esta forma de pensar el teólogo *crea* que es lo ‘imposible’. Pero no puede *crear* que tal creencia sea saber. Y el

³¹³ *Ibíd.*, 102.

filósofo, a su vez, llama también imposible a esta idea, pero lo imposible no es para él otra cosa que un posible en el Inicio omnicomponible.

Cacciari intenta establecer un entrelazado entre teología y filosofía con el fin de llevar a cabo una especie de deconstrucción del paradigma onto-teo-lógico. El ‘Dios ha muerto’ de Nietzsche, ya analizado y pensado por Heidegger, es en el filósofo italiano un Dios que puede ser pensado de otro modo, la traza que hay que seguir es, entre otras la del mismo Schelling:

No tiene ‘sentido’ que el teólogo se obstine en contradecir este saber – como no tendría sentido que el filósofo ‘negara’ la fe del teólogo o que pensara que mostrar lo paradójico signifique demostrar lo imposible. Si el teólogo ‘olvida’ la necesidad de tal pólemos acabará por hacer de su Dios un Dios muerto, necesitado del vínculo que une toda causa a su efecto, subordinado a tal *convención*. También el teólogo debe dirigirse, con-vertirse, andenken, a aquello que, para Schelling, *en Dios no* es Dios. Pero él *Cree*, de hecho, que ‘esto’ está *en Dios*. El filósofo *no* lo cree; pero esto que *no* es Dios, el Inicio, ek- siste ciertamente también en aquel posible que es Dios³¹⁴.

Parece claro que Cacciari quiere establecer una dialéctica entre los discursos filosóficos y los teológicos, dialéctica que tanto la filosofía como la teología tienen que asumir si no quieren borrar de sus quehaceres propios el contenido de aquello que puede ‘pensarse’ o ‘creerse’. La cadena onto-teo-lógica puede, por tanto, romperse si esta dialéctica es integrada en el diálogo entre filosofía y teología. La diferencia heideggeriana como fin último del pensar en la era del nihilismo es en Cacciari una diferencia que debe ser pensada desde un ámbito donde las disciplinas teológica y filosófica deben dialogar desde sus propias perspectivas, pero sin perder de vista aquello que también las une. Para el filósofo:

La decisión-mandato divina es *desde el* Inicio, cualquiera que sea esta decisión no podrá proceder *del* Inicio. Y el arché corresponde al Omni-componible: posibilidad de lo posible, cierto, pero también *de lo* imposible, posibilidad que aquello que la palabra ha mandado sea, pero que también no sea; posibilidad que *ahora* su promesa se realice y posibilidad que la promesa se ‘retire’, que

³¹⁴ *Ibíd.*, 103.

nunca llegue a ser. Posibilidad de *salvación*, que es posibilidad de Vida, y ‘salvación’ de lo imposible a la vez³¹⁵.

El filósofo ve al teólogo como alguien que se apropia del ser. El re-velarse es algo que le pertenece (al teólogo). Esto es lo que funda la ‘posibilidad eterna’ del pensar teológico. Pero la teología debería reconocer que la propia *sapientia*, permanece, en cuanto tal, *ignorantia* del Inicio: «El Inicio no puede ser llamado *in nomine Patris*. Si el teólogo pretende *representar* el Inicio acabará enredado en la cadena onto-teo-lógica y acabará siendo prisionero de ésta»³¹⁶. En este último pasaje Cacciari lo deja muy claro, una cosa es el Inicio, aquello que el filósofo y el teólogo no pueden dejar de lado como contenido del pensamiento del alma y otra cosa es la representación teológica del Inicio. Pero esta representación no debe ser confundida con el Inicio. La confusión es precisamente la cadena onto-teo-lógica y el cometido de Cacciari es romperla a través de los desarrollos que estamos analizando. La conclusión de todo lo que venimos diciendo es para Cacciari la siguiente:

La aclaración del juego de las representaciones, la *separación* entre éstas, no como soberbia negación, sino para intuir las como signos de la *atopía* del Inicio, es el *hacer* en el cual teología y filosofía pueden encontrarse, coincidir, confluir. Distintos y confluyentes *ad-verba* del Inicio: la teología, según la dinámica de la fe, pero de una fe que ningún Deus-Esse asegura; la filosofía, meditando la diferencia de los posibles en el Inicio, más allá de toda mística identidad, de toda pretensión teogónica del pensamiento, de toda abstracta separación del Uno inalcanzable³¹⁷.

La octava jornada acaba anunciando lo que va a constituir gran parte de la obra, su segunda parte, titulada *De Anima*. Cacciari vuelve sobre uno de sus temas preferidos: la *krísis* que padece el alma y en la que se encuentran tanto la filosofía como la teología:

Todo juicio rememora el corte (Ur-teil, Krísis) inmemorable que nos ha ‘dividido’ desde el fondo-no-fondo del alma. Filosofía y teología son incapaces de predicar la esencia – y existen gracias a tal docta ignorancia. Vacándose incansablemente de los ídolos que todo-responden, del océano de las representaciones y de las visiones del mundo. Este ejercicio, esta ‘idea’ de *Kénosis*, no será nunca completa; su *enérgeia* no será nunca *en argía*. Ninguna palabra podrá *persuadirla*

³¹⁵ *Ibíd.*, 103.

³¹⁶ *Ibíd.*, 103.

³¹⁷ *Ibíd.*, 104.

perfectamente. Sólo aquella que *cura* de aquello que máximamente la inquieta, de la pregunta que pone en peligro su *philopsychía*, que desbarata sus retóricas, sólo esta merece el nombre de *inventio veritatis*, búsqueda de la verdad que es en sí siempre *indaganda*, y que siempre ek-siste, aquí y ahora, *in alteritate coniecturali*³¹⁸.

Se anuncia, por tanto, el problema del movimiento de liberación del alma en su búsqueda del Inicio, problema que se abordará como ya hemos dicho en la segunda parte de esta obra y que volverá a plantearse de una manera ya propiamente filosófica en el tercer tomo de su trilogía: *Laberinto filosófico*. En una de las últimas intervenciones del discurso de Cacciari (A) se prelude el tema del siguiente capítulo, tema que no deja de ser el desencadenamiento del paradigma onto-teo-lógico, se trata del tema de la inscripción de Delfos: ‘Conócete a ti mismo’:

Creo que el ‘primer paso’ no puede ser más que el de siempre, desafiar el antiguo enigma, osar aquello que es ‘demasiado’ y que es querer conocerse. ¿Es posible poner al alma el problema de su libertad? ¿Es posible tomando como base su movimiento, su ‘respiración’, concebirse libre, es capaz de *liberarse* (...)?³¹⁹

5.2. La onto-teo-logía como fenomenología del alma.

Después de las ocho jornadas precedentes de la primera parte de la obra, donde como hemos visto Cacciari partía de una indagación del Inicio, que implicaba asumir una concepción de la interrogación filosófica en clave husserliana, Cacciari se propondrá una investigación del alma que supone una libertad respecto del inicio. Creo que hemos visto como en la primera parte Cacciari asumía el paradigma onto-teo-lógico indicado por Heidegger, pero en una continua revisión en la que se nos proponía una ‘nueva’ relación entre filosofía y teología. El Inicio sólo puede ser ‘verdaderamente’ interrogado-indagado desde lo que Cacciari ha llamado 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 será el eje

³¹⁸ *Ibíd.*, 105.

³¹⁹ *Ibíd.*, 106.

central en el que Cacciari seguirá girando para proponer una descripción fenomenológica del alma. El paradigma onto-teo-lógico y su revisión estarán presentes ahora desde las metáforas que describen la indagación del alma.

Conócete a ti mismo:

El primero de los capítulos de esta segunda parte está dedicado a la palabra de Apolo en el templo de Delfos como ya se nos anunciaba al término de la octava jornada. Cacciari se moverá en 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, que han hecho del motivo delfico uno de sus temas favoritos, pero desde perspectivas distintas. La onto-teo-logía es ahora interrogada desde la misma indagación del alma:

¿Usted (se trata de una carta dirigida a B, el filósofo escéptico) 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 prejuicio, alguna tradición; no repitas a los padres. ¿No era el oscuro de Éfeso un fiel señor de Delfos?³²⁰

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

³²⁰ *Ibíd.*, 112-13

enigma?»³²¹ se pregunta Cacciari. Si separamos la tragedia de la *hýbris* filosófica no podremos ‘escuchar’ la tragedia. La tragedia es interrogación y no un simple *mythos*. Para Platón el enigma plantea una 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 Otro³²².

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»³²³. Cacciari ilustra ahora, a través de la metáfora y la alegoría, el tema de la diferencia. La diferencia no es vista en lo que anteriormente venimos comentando 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»³²⁴. 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 mensajera, ángel. El penetrante análisis de Cacciari del pensamiento de Plotino nos pone frente al tema de la diferencia:

³²¹ *Ibíd.*, 114.

³²² *Ibíd.*, 115.

³²³ *Ibíd.*, 116.

³²⁴ *Ibíd.*, 116.

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 conocerá el *ob-iectum*, el *Gegen-stand* que se le opone – se conocerá a sí mismo en esta forma, como diferente de sí³²⁵.

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, *áphron*, 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)³²⁶.

Cacciari repite el tema del Inicio como im-posible 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:

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-envolvente³²⁷.

³²⁵ *Ibíd.*, 119.

³²⁶ *Ibíd.*, 120.

³²⁷ *Ibíd.*, 121.

Se reconoce igualmente 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. 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 *cree* que después de haber atravesado toda el alma («per ipsam animam meam») y todas sus fuerzas («Transibo istam vim»), los campos 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)³²⁸.

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 *áskesis* 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 *noûs* ni aquello que lo trasciende simplemente, sin tener nombre de ser o de no-ser, sino el

³²⁸ *Ibíd.*, 122-23

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 de Sí (pronombre). 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 (pronombre), 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 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 ella³²⁹.

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 comprenderlo³³⁰.

³²⁹ *Ibíd.*, 123-124.

³³⁰ *Ibíd.*, 125.

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 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 indiferente, 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 insuperables³³¹.

Cacciari concluye esta reflexión refiriéndose al paradigma onto-teo-lógico 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

³³¹ *Ibíd.*,127.

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, puede creer ‘superar’ la ‘ceguera’ del *noûs*. 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’³³².

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*»³³³. 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 la 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.

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 délfica: «Querido C., no podemos proseguir nuestro camino más que a través del extranjero que hospedamos – y que llamamos ‘nuestro’ Yo»³³⁴. 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

³³² *Ibíd.*, 128.

³³³ *Ibíd.*, 129.

³³⁴ *Ibíd.*, 136.

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»³³⁵. 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 *Kenoûn* divino.

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 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 *Kénosis*. 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.

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

³³⁵ *Ibíd.*, 136

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 indagarse a sí mismo, erranza infinita y *necesaria*. ¿Cómo desarrollar, *diaporeîn*, 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 tragedia³³⁶.

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 *aittai*, 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?³³⁷

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

³³⁶ *Ibíd.*, 150.

³³⁷ *Ibíd.*, 153.

hospedado y honrado»³³⁸. 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 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?³³⁹

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 vuelve a mostrarnos 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.

³³⁸ *Ibíd.*, 156.

³³⁹ *Ibíd.*, 157.

6. Filosofía y onto-teo-logía.

La obra que concluye el desarrollo iniciado con *Dell'Inizio* y *Della cosa ultima* es *Labirinto Filosofico*, por lo menos así se nos indica en la contraportada del volumen: «El presente volumen concluye la reflexión teórica iniciada con *Dell'Inizio* y proseguida con *Della cosa ultima*» El título de la obra es revelador, se trata ahora de determinar cuál es propiamente la indagación filosófica; la imagen que define mejor, a tenor de Cacciari, la filosofía es el 'laberinto'.

Desgloso el índice de la obra para ilustrar la variada temática que aborda Cacciari: 0. «Si la filosofía fuese un vacío formalismo se extinguiría en media hora» (Hegel), 1. Seguir la traza, 2. El existente: l' *aporoúmenon*, 2.1. *Diaporeîn*, 2.1.1. Primera *ousía*, 2.2. *Quod quid erat*, 2.2.1. *Non alia sed haec vita sempiterna*, 2.2.2. *Divinum determinatum*, 2.2.3. La cosa in Kant, 3. Pensamiento y lenguaje, 3.1. La terrible palabrita, 4. Las tres vías, 4.1. Sobre el parricidio, 4.2. Relatividad e irrelatividad del Uno, 5. El Cuarteto, 5.1. La última de las ideas, 5.1.1. Los tiempos canviantes, 5.1.2. *Ut pictura philosophia*, 5.1.3. *Grámma* e *Traumskraft*, 5.1.4. El banquete, 5.1.5. In-dicar e *Dichtung*, 6. A la escucha del Logos, 6.1. *Phýsis* y *psýché*, 6.2. *De anima*, 6.3. La 'unión ciertísima', 6.3.1. Monsieur Teste, 6.3.2. El gran error, 6.3.3. El gallo de Sócrates, 7. *Tractatus*: accidente y substancia, 7.1. Del claro misterio, 7.2. *Dýnamis*, 7.2.1. *Negatio negationis*, 8. Salvar lo finito, 8.1. La experiencia de la conciencia, 8.2. De Hegel a Kant, 8.3. Suprema Magia, 8.3.1. El puro X, 8.4. Realismo e interpretación, 8.4.1. *Prágmata*, 8.4.2. *De coniecturis*, 9. *Etymologikón*.

En las primeras páginas del libro Cacciari ya deja claro cuál será el tema que va a desarrollar. Se trata de una 'definición' de filosofía como un crecer junto (*con-crescere*, en italiano) con la indagación de lo existente. Cacciari lo aclara del siguiente modo:

Las ciencias particulares *abstraen* del *ón* en cuanto tal esta o aquella otra dimensión específica; la filosofía lo considera en su íntegra presencia (es decir, como *ousía*), y a la luz de como puede darse conocimiento del existente en general. Según tal perspectiva la filosofía reproblematisa constantemente la aproximación 'especialista'; este último se mueve en el presupuesto de la plena

determinabilidad de su ámbito particular, la filosofía consiste en la interrogación radical de tal supuesto. No es así ciertamente para quien insiste en reducir la historia, hasta su presunto cumplimiento, a una onto-teo-logía sistemática y olvida la *diferencia*. Pero ni siquiera es así para quien concibe la diferencia como lo existente en general y el ser. La diferencia ontológica de la que trata la filosofía – y que finalmente es necesario recordar – es diferencia immanente al existente, diferencia que la presencia-actualidad del *ón* custodia en sí. El existente revela en su aparecer ‘aquello’ que lo trasciende en cuanto ‘aquello’ que esto era-y-será, la infinitud de su ‘imperfecto’ y la infinitud de su ‘futuro’. En otros términos, el existente revela, apareciendo, el camino demasiado profundo para el *lógos* determinante, *apophántikós*, de la propia *phýsis* misma. Nada misterioso, oculto, secreto, a lo que se acceda por un iniciático camino. Esta diferencia ontológica se manifiesta, por decirlo así, ‘en la superficie’ de lo existente. Es el inmediato aparecer ‘más allá’ del conocer determinante, es el ‘más acá’ del esto-aquí que ‘supera’ la comprensión científica exhaustiva del ente, que avanza siempre respecto a las relaciones y mediaciones que intentan comprenderlo. Lo inmediato constituye el *thaûma* que mueve el *inquietum cor* de la filosofía, pero no lo detiene, ya que a eso debe retornar, después de haber atravesado el entero espacio de la diferencia ontológica, en el sentido que hemos indicado. Retorno a la cosa misma, al *prâgma toûto*, auténtico *realismo*, es comprender lo irreducible de la integridad del existente a la *ousía* determinable. Un *ágnoston* divino es propiamente el *tóde ti*, el *esto* del carácter individual de todo existente, aquel ‘demonio’ que irradia en todos sus rostros y constituye el *uno* como fundamento de todas las relaciones que lo caracterizan. A la vez, el existente no puede ser comprendido sin aquel existente que intenta conocerse a sí mismo, es decir, sin el *méthodos* de la *psyché*, que constituye la única ‘apertura’ del existente a la consideración de sí. Esta unidad es a la vez la diferencia irreducible – irreducible a toda determinación exhaustiva, que, en cuanto tal, es por lo tanto capaz de sobrepasarla. Llamamos *phýsis* a su revelarse y *meta-física* al hecho de insistir en su interrogación, es decir, en la relación interna a la *phýsis*, entre la presencia determinable del existente y su ser-inmediato, y entre esta idea *íntegra* del existente en general y aquel existente que es *psyché*.

Diversos caminos parten de este centro, que es también interrogación. Es necesario, pues, imaginar de un modo distinto el diseño del laberinto. Sobre todo eliminando toda idea de maraña confusa (idea, por otro lado, extraña al origen de la imagen), así como aquella que hace de su centro el punto de llegada en el cual todos los caminos deberían confluír y, por tanto, la búsqueda detenerse. El centro aquí es solamente la estación de partida y el interés consiste en el desarrollo del problema que constituye el corazón a lo largo de las diferentes rutas. (...) Pero, a diferencia del laberinto tradicional, estos caminos se cruzan, se reencuentran y se dividen nuevamente, a veces parece que desaparecen, que avanzan *bajo-traza*, a veces se convierten en signo o indicio para otros caminos. Se trata, por tanto, de pensar en un laberinto *polidimensional*, un laberinto-red en el cual todo punto es centro (como en el multiverso bruniano) y que se puede conectar a

otro, o a más simultáneamente; de este laberinto es imposible tener una visión ‘desde lo alto’, que lo comprenda todo ‘en una mirada’, como el *kalón* para Aristóteles. Los caminos que lo constituyen son *palintropos*, vuelven sobre sí mismos, y a menudo, para avanzar, retornan sobre sus pasos. Caminos que todo caminante produce con su mismo andar, diría el poeta. Y además constituyen un lugar: todo surge de aquella originaria energía que proviene del ‘centro’, y son ajenos a disponerse según un orden cronológico. Todas, de cualquier modo, contemporáneas. El devenir no es más que los caminos en su *enemistad fraterna*. Su desarrollo *está* en el laberinto *común*. Cada uno está obligado a *invenire* la propia salida, a creársela, ya que ésta no está predeterminado ni en la forma ni en el número. Todo camino es, sin embargo, asfixiante hasta que no llegue *a lo Abierto*, que ningún camino asegura – y el Abierto im-mediato, y sin embargo encontrado después de todo el camino, y cargado de él, no puede ser resolución, no puede ser Verdad que se posee. El camino no es tal si no intenta salir del laberinto (en el cual está inscrito y cuyo sentido lleva en sí); pero lo Abierto no puede manifestarse más que como *ágnoston* de la *phýsis* misma del existente³⁴⁰.

Cacciari plantea el tema del olvido de la diferencia: no niega que sea filosofía la metafísica onto-teo-lógicamente constituida, esto parece indiscutible e insuperable. Pero esto no comporta para Cacciari que se pueda hablar de *ousía* de un modo indiferenciado, ni que la unidad del ente sensible pueda entenderse sin problemas como análoga a la *ousía* primera. Es reductivo, desde este punto de vista, según el autor, entender el ‘tránsito’ ontológico-teológico de la *Metafísica* de Aristóteles como si se tratase de variaciones sobre un texto que permanecería inmutable; estas variaciones son entendidas como auténticas trazas o rastros del texto que exceden los significados explícitos, como aporías que el mismo texto exige que sean desarrolladas. Meta-física es la interrogación en torno a la *phýsis* del ente que nos ‘maravilla’. Cacciari se pregunta por la articulación de este preguntar: ¿es un preguntar sobre el presupuesto simple de la absoluta presencia del ente? ¿La pregunta metafísica manifiesta un coraje tal, como Heidegger dice, que agota la pregunta, eliminando la diferencia entre ente y ser del ente? Para Cacciari no es así. La metafísica y de un modo más genérico la filosofía parece ser pensar la diferencia como algo inmanente al existente. A partir de aquí Cacciari intenta describir en qué consiste esta ‘diferencia’ inmanente al existente’. Creo que la tesis fundamental es la de un ‘misterio’ del ente en sí mismo y del alma (*psyché*) misma, misterio que nunca se resuelve y que es la interrogación filosófica (laberinto heracliteo del alma, Agathon nunca

³⁴⁰ *Labirinto filosófico*. Milán: Adelphi 2014. 13-15.

'conocido', pero siempre interrogado en Platón, etc...) La filosofía es pensar la 'diferencia irreducible' (diferencia inmanente al existente y en particular al existente que tiene cuerpo y mente. La filosofía es este *inquietum cor* laberíntico a causa de esa 'diferencia irreducible'. El paradigma onto-teo-lógico es repensado y Heidegger parece quedar superado, ¿cómo? Para Cacciari hay una diferencia más importante que la diferencia indicada por Heidegger: la diferencia que en el existente mismo señala un 'misterio', lo 'in-decible' que parece ser un signo en nuestro propio lenguaje, el 'alma' que no encuentra su propio fondo (la diferencia entre el alma y lo que el alma misma no llega nunca a responder, pero que no cesa de interrogarse y buscarse a sí misma....) En fin, filosofía como laberinto. Lo cual no significa como dice Cacciari una defensa de la multiplicidad de interpretaciones, sino filosofía 'amante'.

7. Conclusiones sobre el problema de la onto-teo-logía en en el pensamiento de Cacciari.

Como hemos indicado en la introducción, uno de los momentos claves que me permitieron una comprensión más acertada y clarividente de la obra de M. Cacciari fue el trabajo que bajo el título *Massimo Cacciari, Filosofia como a-teísmo* realizó Ilario Bertolotti. El mencionado autor es director de la editorial Morcelliana y enseña en la Universidad Católica de Brescia. Presento su análisis como una de las posibilidades que permiten una interpretación de la obra de Cacciari en la clave onto-teo-lógica que hemos ido desarrollando en la presente investigación.

Desde el punto de vista de Bertolotti, en *Krisis* (1978) Cacciari interpreta la voluntad de poder en Nietzsche como liquidación de toda nostalgia de fundamento, y el reconocimiento wittgensteiniano de la pluralidad de juegos lingüísticos como el apogeo de la auto comprensión lógica por parte de la *ratio*. Entre voluntad de poder como infinita voluntad de racionalización de lo real y multiplicidad de juegos lingüísticos, el místico de Wittgenstein establece, para Cacciari, la necesidad epistemológica del límite. El *amor fati* nietzscheano es lo equivalente de lo místico. Lo místico es la «experiencia total del límite así trazado [...] El conjunto de las proposiciones que tienen un sentido no es más que el conjunto de las proposiciones de las ciencias naturales. Lo ‘místico’ muestra que esto no tiene nada que ver con la filosofía. Lo ‘místico’ es *limitar* las proposiciones ‘de sentido’ a aquellas de las ciencias naturales. Y, a su vez, saber esto como límite»³⁴¹.

Como se observa, ya en una de las primeras obras de Cacciari se plantea el tema del fundamento. Nietzsche y Wittgenstein van a ser dos autores claves en el desarrollo del pensamiento de Cacciari. Estos autores posibilitan una reconsideración de la filosofía que la libera de la ideología y la reivindican como un quehacer todavía válido después de Marx, el pensamiento burgués que puede deducirse del sistema hegeliano o la crítica de la técnica en Heidegger. Cacciari irá más allá en sus obras posteriores e intentará sacar punta del pensamiento negativo para abrir a la filosofía a una interrogación más allá de

³⁴¹ Massimo CACCIARI. *Krisis*. Feltrinelli, Milano 1976. p. 8-7.

la ideología. Crítica de la ideología significa análisis del pensamiento negativo como proceso efectivo de crisis, puesta al desnudo de contradicciones determinadas, concreta búsqueda de refundaciones.

En una obra posterior, *Dallo Steinhof. Prospettive vienesi del primo Novecento*, la pregunta fundamental formulada por Cacciari será esta: ¿lo místico, en su mostrar lo inexpresable, no implica una hermenéutica que va más allá de la simple ratificación de los confines de lo que se puede decir?, ¿lo inexpresable se debe tomar en su pura inmediatez, o bien supone una dialéctica en la cual se muestra el *presupuesto* que antecede a la misma *razón*? «Si, por un lado, la dimensión de lo Místico, en cuanto mostrarse, es afín al problema heideggeriano de la *Aletheia*, por otro lado recuerda a la *Offenbarung* de Rosenzweig. El mostrarse, como Presupuesto, es revelación – un hacerse claro y abierto [...] en el mostrarse de lo Místico vive la memoria del Presupuesto, y la intensidad de su reconocimiento parece, por un instante, interrumpir el nihilismo del logos»³⁴². Lo místico es el mostrarse del *presupuesto* del decir, de lo lógicamente sensato. Más allá de lo que se puede decir del *lógos* está lo inefable del *presupuesto*, en torno al cual se afanan la poesía, la narrativa y la misma filosofía de la ‘producción vienesa apocalíptica’. Por tanto: en el presupuesto se da un objeto que, en su constitución interna, es irreducible a la ideología en cuanto efecto de realidad de la relación social.

Cacciari interpreta el tema del eterno retorno de Nietzsche a partir del concepto de instante, es decir, como el pensamiento abisal de la posible superación del nihilismo. El problema de la *Alétheia* (el movimiento *lethe*-desvelación) es reinterpretado para descubrir potencialidades hermenéuticas allí donde Heidegger sólo veía una etapa del olvido del ser, es decir, como constitución de la onto-teo-logía, y es reinterpretado por Cacciari en las corrientes neoplatónicas.

Reconocido en el *presupuesto* el lugar de un exceder el horizonte lingüístico de la *ratio*, la reflexión versará sobre una categoría modal distinta de la categoría de *anánke* en la cual parecía consumarse la tragedia del pensamiento negativo. El objeto especulativo es cada vez más la categoría de lo *posible*. Es a partir de esta categoría desde donde se deben

³⁴² Massimo CACCIARI. *Dallo steinhof*. Adelphi, Milano: 1980. P. 139-140.

reinterpretar las críticas a la dialéctica hegeliana. A partir de este momento los autores de referencia son Rosenzweig y Schelling:

El pensamiento del Presupuesto reacciona [...] al nihilismo connatural a la ‘voluntad de poder’ de la Subjetividad incondicionada del idealismo. La crítica del idealismo que Rosenzweig desarrolla en las dos primeras partes de la *Estrella* solo asume toda su ‘pregnancia metafísica’ si es leída a la luz de aquella otra crítica – proveniente de lo interno mismo del idealismo clásico – que Schelling expone con su ‘empirismo filosófico’ [...] La idea misma de revelación implica la de un Presupuesto [...] Lo esencial es el reconocimiento de esta inagotable tensión entre la dimensión del Presupuesto, que en su mismo transformarse se conserva y se mantiene, y revelación³⁴³.

Este es el núcleo teórico de *Icone de la Legge*: el presupuesto – que Rosenzweig, en la *Estrella* de la Redención, contrapone a la *Ab-schaffung* (deconstrucción) idealista de cualquier cosa – es la *res* en la cual está la modalidad de lo posible. Lo posible que se sustrae a la necesidad de existir. Un presupuesto que se resiste a la *Aufhebung*, al cumplirse del devenir hegeliano en el concepto, y señala a un lugar del pensamiento al cual alude el icono. El icono no como representación de lo invisible, sino como componible evento de un sentido meta-físico – un sentido antinómico, en el cual, como en Kafka, lo posible es fiel a su concepto reconociéndose imposible.

La figura del ángel es uno de los temas teológicos analizados por Cacciari como un ulterior determinarse de lo posible, aunque en realidad no se trata de un desarrollo teológico. El ángel exhibe hasta el fondo la antinomia del presupuesto, es aquello que se presume libre de la red de *anánke*. El ángel, en su cercanía con la dimensión invisible, queda encadenado a aquello opuesto de lo cual al mismo tiempo se quiere libre: el ángel «piensa lo imposible (liberarse de Ananke), y en cambio está inevitablemente conectado [...] a aquel mundo del *metaxý* animado de innumerables espíritus sujetos a las Moiras»³⁴⁴. Un movimiento que repite en sí la dialéctica del presupuesto, de lo in-decible: en el mostrarse se guarda (se esconde), se retrae, haciendo posible lo opuesto: el ente que oscila entre contingencia y necesidad de existir. Debatándose en antinomias, el presupuesto vendrá a ser interrogado como problema del Inicio, como pregunta sobre lo

³⁴³ *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985, pp. 22-23

³⁴⁴ Massimo CACCIARI. *L'Angelo Necessario*, Adelphi, Milano 1986. p. 65

Incondicionado, aquello que antecede la serie de los nexos racionales-causales, que determinan la existencia del *lógos* y del ente:

La verdad no es nomotéticamente definible. Permanece escondida en el puro posible del gratuito comunicarse-participarse de todas las dimensiones del ser – armonía que, como el Bien platónico, está más allá de toda determinación del ser. En el horizonte de este posible, en su Apertura siempre presente y nunca atrapable discursivamente [...] son arriesgadas las criaturas, los hombres, los ángeles³⁴⁵.

Estas aporías de lo posible llevan a formular la cuestión del Inicio: ¿existe un posible ‘sin necesidad de ser’?, ¿no condenado a la revelación? ¿cómo pensar un *posible* (*dynatón*) que no caiga bajo la antinomia megárica, la cual parece aprisionar a la filosofía occidental (de Aristóteles a Hegel), un sortilegio por el cual posible es (sea) solo la potencia real, aquello que necesariamente se traduce en la *enérgeia*, en el acto? Cacciari pretende una fórmula que desencadene a la filosofía occidental de su aprisionamiento onto-teo-lógico tal como Heidegger subrayó a lo largo de su obra. El autor veneciano está proponiendo a lo largo de las obras que acabamos de comentar un pensamiento sobre lo ‘posible’ que pueda romper el hechizamiento en el que se encuentra el pensamiento.

El Inicio y la filosofía como lugar de la aporía.

¿Un ‘posible’ que no sea potencia real? Esta es la pregunta que idealmente abre y atraviesa *Dell’Inizio*, la obra en la cual se encuentra un puerto al giro iniciado en *Dallo Steinhof*. Se trata de mostrar lo místico como límite inmanente del presupuesto en el juego lingüístico, mostrar la antinomia del Ángel como icono de lo incondicionado y a la vez de mostrar el Inicio como lo ‘impensado’ por su mismo carácter aporético. En realidad lo que encontramos en Cacciari es un desplazamiento de la crítica a la filosofía, como él mismo dice en *Dell’Inizio*: «En esto solamente puede ser maestra la filosofía – en el arte socrático de la dilación, en contener el paso. Indagamos aún – retardamos aún. Movimiento que frena lo llama Schelling, *esprit de souplesse*. También la Er-innerung hegeliana lo es»³⁴⁶. Pensar a través de aporías. Repensar el Inicio como cuestión teórica:

³⁴⁵ *Ibíd.*, 130.

³⁴⁶ *Dell’Inizio*. p. 153.

El Inicio es pura Indiferencia, que alberga en sí ‘sin lucha’ y ‘sin hacer’ toda posible determinación y oposición, todo *mundo posible*. La *Urmöglichkeit*, como potencia de todo ser, y a la vez de no ser, ni atrae, ni acoge, ni rechaza el ser en sí o de sí. La perfecta posibilidad del Inicio significa el ser solamente posible. En el Inicio pensamos lo posible en sí, en tanto no participa del ser. Lo Posible ‘libre’ del esquema de la potencia de ser, que lo reduce a *Antecedens* del ser (...). El Inicio es indiferencia radical: Indiferencia, esto es, entre pura potencia y puro acto: opuestos que no pueden excluirse o separarse, que se presuponen recíprocamente (...). El Inicio no es fundamento (...). Ni siquiera es el absoluto trascendente. Ni siquiera *Ungrund* – porque así lo ‘determinamos’ de otra manera como perfectamente existente, *purus actus* (...). Todo posible está en la indiferencia del *Urmöglichkeit* del Inicio perfectamente equivalente. Omni-composibilidad, podría sonar, leibnizianamente, el nombre del Inicio, pero teniendo bien claro que en tal término no se indica un constreñimiento de llegar a ser – que perfectamente composable en el Inicio es también la posibilidad de *no-ser* (...). El Inicio como puramente Posible se muestra *uno* con lo inmediatamente existente; lo inmediatamente existente es, *implicite*, ek-sistencia, potencia de existir; tal ek-sistencia es la im-posibilidad de lo puramente Posible, muestra aquella dimensión del Inicio mismo por el cual él es su misma Im-posibilidad³⁴⁷.

Inicio como aporía y, por tanto, no como fundamento o presupuesto. Lo que Cacciari quiere dejar claro es que ni la filosofía, ni la ontología, ni la teología pueden obviar el camino aporético abierto por Parménides y continuado en toda la tradición. El paradigma onto-teo-lógico como tal no deja ver este camino aporético que es la filosofía misma, la detección del paradigma no es en sí mismo pernicioso, sino insuficiente. La diferencia a pensar (ente y ser del ente) no parece dejar un espacio al pensamiento de lo ‘Abierto’, del *ápeiron*, el cual sería el lugar natural de la filosofía desde sus albores. Cacciari hace un análisis crítico-positivo de la ‘diferencia’ heideggeriana. Filosofar es ir más allá de la ‘diferencia’, no simplemente pensar la ‘diferencia’. Un pensar lo que es anterior a Dios, al presupuesto teológico. Una filosofía radicalmente a-tea, donde el *alpha* no tiene sólo un sentido privativo, sino que es traza del Inicio inmemorable de Dios, de la Revelación. La omni-composibilidad del Inicio, implicando la posibilidad que lo posible no sea, es irreductible a la creación: el Inicio no crea, si así fuera se manifestaría como fundamento. La creación está en el Inicio, se da en este. El término Inicio es un modo de determinar la negación de la diferencia como salvación del pensamiento y de lo finito mismo. Si el Inicio es Dios, se acabó el pensar, se acabó la filosofía. El Inicio es otra cosa y tiene que

³⁴⁷ *Dell'Inizio*. pp. 140, 141, 142, 145.

ver con la insoluble aporía, no con un presupuesto asegurado. Gran parte de la tradición filosófica es vista desde este punto de vista por Cacciari, sobre todo aquella que constantemente renueva una dialéctica trágica. La crítica a Hegel es fundamental para entender la propuesta de Cacciari.

En el autor de la *Fenomenología del Espíritu* Cacciari observa una asimilación del Inicio al Iniciante, en una constricción a la manifestación que predetermina todo momento de la *Aufhebung* (supresión). Este aspecto denota una crítica a la dialéctica que se concreta en una figura de dialéctica anti hegeliana, trágica.

Un aspecto importante, como venimos diciendo, para entender el pensamiento de Cacciari y su replanteamiento onto-teo-lógico sería la cuestión de lo místico en Wittgenstein. Para el veneciano Dios no se revela en el *cómo* es el mundo, en su ‘disposición’, sino en el hecho que es – o, mejor, en el *sentir místico*. Es en lo Místico (que es entendido como un sentir) donde Dios se revela.

Pero Cacciari parece ir más allá de Wittgenstein y más allá de lo místico. Se trata de suspender desde el origen el nexos Dios-Revelación, poniendo como puro Pasado, en Dios, el Inicio; se trata de pensar *perfecta* la distinción entre Dios y el mundo, sin caer de nuevo en una abstracta separación. De nuevo vemos como Cacciari intenta deshacerse de la unión Dios-Revelación como presupuesto e ir a un lugar anterior: el Inicio. Este Inicio no es el Ser del ente y tampoco Cacciari está pensando la diferencia, porque para él pensar la diferencia es todavía un modo ‘estrecho’ para el pensamiento. La onto-teo-logía de Cacciari es necesariamente trágica y no precisamente mística. Cacciari quiere llegar hasta el pensamiento de un Dios que pueda ser lo im-posible. Una filosofía a-tea, ya lo hemos dicho, donde lo privativo del *alpha* sea traza del Inicio inmemorable de Dios.

La polémica que Cacciari mantiene con Hegel es uno de los momentos de su obra que requiere un análisis de más dificultad. Cacciari no encuentra en la dialéctica hegeliana el alma trágica que demanda en todo momento la filosofía desde Heráclito. Si el Inicio es la Nada (Ni-ente en el original italiano) inatrapable de lo singular, del *individuum ineffabile* (el *tò prâgma auto*, el ‘quinto’ de la *Carta séptima*, el abismo kantiano de la razón), Cacciari no puede ver en la *Lógica* y en la *Fenomenología* hegeliana más que una conciencia de finitud que se resuelve en la síntesis de un Nosotros, pero no la forma

trágica. El análisis de Hegel de la ‘Nada’ en la *Lógica* es para Cacciari una dialéctica constreñida al concepto, pero no el camino a través de aporías desde el que Cacciari quiere definir la filosofía.

Como hemos visto, *Dell’Inizio* asume un cuerpo a cuerpo con los clásicos de la filosofía desmintiendo aquella obtusa imagen, propia de la escolástica heideggeriana, según la cual la metafísica habría uniformemente pensado onto-teo-lógicamente el ser en la forma de la simple presencia. Pero la categoría de Inicio como Omnicomponible – in-diferencia de posibilidad y no posibilidad – implica a la teología y a su concepto fundamental, Dios. En las atormentadas discusiones de los Padres de la Iglesia sobre el *homoúision* (consubstancial) y sobre la Trinidad, retomadas desde Hegel y Schelling, para Cacciari está en cuestión la relación entre Dios y su Inicio. Entre Dios y aquello que está antes de la creación. Si no se quiere resolver de modo idolátrico el problema que está bajo el nombre de Dios, reduciendo este nombre a un Ente supremo entre los entes, hay que hacerse la pregunta sobre la relación entre Dios y el abismo del Caos originario, al cual alude el primer libro de la Biblia. Este es el planteamiento teológico que de manera reiterada e interrogativa resumiría *Dell’Inizio*.

La Revelación cristiana es interpretada por Cacciari como una figura del Inicio. Pero la Revelación no es vista por Cacciari como algo que se refiere a una ley moral universal inscrita en la conciencia. El Inicio es una implicación entre posible e imposible, y su modo de ser percibido y reelaborado en una pre-comprensión religiosa. Del problema del Inicio – una aporía que toca no sólo al Dios cristiano, sino también a la divinidad griega – se pueden encontrar trazas en el pensamiento occidental: *alétheia*, *país*, *ápeiron*, *homoúision*, *noûmenon*... Conceptos en los cuales Cacciari se detiene desvelando su ambivalente estatuto lógico (*dissòs logos*) a partir de las antinomias immanentes a todo discurso del Uno exhibidas por Platón desde el Parménides. La misma pasión de Cristo es analizada desde esta perspectiva. Es por esta razón que Cacciari redefine – más allá de la distinción heideggeriana entre teología como ciencia positiva (óptica) y la filosofía como ciencia ontológica – la relación entre filosofía y teología: unidas por la fuerza de su no suprimible diferencia³⁴⁸. La filosofía no puede no ser atea – pero no en la acepción común del

³⁴⁸ La recíproca acusación de hegelianismo entre Bruno Forte y Cacciari explica la insuperable diferencia entre filosofía y teología. Si Cacciari ve en Forte (no obstante la diferencia entre la *Revelatio* cristiana y la *Offenbarung* idealista) una impronta dialéctica de molde hegeliano en el sentido de predeterminación del

término. La filosofía es atea en sentido trascendental: osa poner preguntas en el *alpha* privativo de la palabra *á-theos*. ¿Este *alpha*, del mismo modo que el *alpha* de *alétheia*, no alude al problema del Inicio, a aquello que está, en sentido lógico, antes de Dios? Coherentemente, la filosofía, en su irrefrenable poner la cuestión sobre el fundamento, pregunta sobre el *unde Deo*. La teología, en cambio, es una interrogación particular del problema de lo Incondicionado – de la revelación que ha asumido el rostro hebraico-cristiano. Es desde estos distintos puntos de vista, el de la filosofía, por un lado, y el de la teología, por otro, desde los que Cacciari plantea un pensamiento sobre el Inicio que redescubra para ambas disciplinas, en su enemistad fraterna, un nuevo paradigma para la filosofía; una especie de filosofía de la religión en cuanto a-teísmo trascendental. Una filosofía que implica de modo trascendental contingencia y universalidad: una paradoja que se hace concreta en la trans-historicidad de ‘lo singular’, es decir: en la propia contingencia todo ente lleva los signos del Inicio, de la Nada que es su fundamento, el abismo de la procedencia de su perfecta singularidad a la que apela el *alpha* privativo.

Las aporías de la cristología.

En el itinerario iniciado por Cacciari, sobre todo a partir *Dell’Inizio*, merece un capítulo aparte el que Cacciari dedica a la cristología. El movimiento trascendental, en el caso de Cacciari, es conducido al extremo, es decir, Dios y la conciencia moral son posibles modos del Inicio. Esto se hace patente en un a-teísmo que se adentra en una interpretación de la *Kénosis* del Hijo como forma extrema de la aporía del Inicio, el implicarse de lo posible y lo imposible. La cruz es escándalo de libertad – muriendo, Jesús libera al hombre de la idolatría – pero es una libertad inaudita: para ir al fondo de sí misma lleva la posibilidad de no creer. La mortalidad de Dios coincide con su *no* ser Inicio. La onto-teo-logía no ha llegado, por tanto, a pensar hasta este extremo el ser de Dios, no es capaz de verlo en esta extrema tragedia.

télos de la historia por parte de Dios, Forte objeta a Cacciari una hýbris del concepto en querer reconducir el misterio de la Revelación a las antinomias lógicas del Inicio. Se delinea así una antítesis del presupuesto: la filosofía, en su inflexible querer dar razón, no puede admitir un presupuesto no indagable; el teólogo debe aducir la necesidad del presupuesto: la libre autocomunicación de Dios como evento incomprensible para la razón. Una antítesis que es la base de un conflicto hermenéutico interminable, precisamente porque no hay identidad, coincidencia, entre el Inicio y Dios, entre la res de la filosofía y la de la teología. Véase Apéndice (fuga) II para más detalles.

El término *homoúision* es pensado también como algo que alude a la In-diferencia del Inicio, al inmemorable que precede a la creación. Se trata de ver en este término no la expresión del subsistir eterno del Dios trinitario, sino una figura del Inicio.

La aventura de Cacciari, en este sentido, es totalmente especulativa. Desde un punto de vista cristológico el *éschaton* que se da aquí y ahora, existe de modo dual: Vida y Ni-ente (nada). Una aporía inscrita apocalípticamente en la categoría de *éschaton*, y que resuena en la pregunta final de Jesús «Pero, cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra? » (Lc, 18, 8). Se trata, por tanto, de una cristología aporética, que sin caer en la contraposición entre el Dios de la fe y el Dios de la historia, representa un inédito capítulo de la cristología filosófica. Se podría decir que es el Dios de la Escritura el que interpela a la filosofía. No se trata de la oposición pascaliana entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Pero también podría decirse al revés, en las categorías filosóficas y teológicas se encuentran las tensiones que atraviesan los textos bíblicos debidamente interrogados. No se trata de un pensar sin Dios. La crítica de Heidegger abandona la Escritura. Cacciari encuentra en la Escritura y en las categorías filosóficas una serie de encrucijadas que le permiten repensar el paradigma onto-teológico trágicamente y desarrollarlo especulativamente hasta límites abisales.

Para Cacciari, la Revelación judaico-cristiana es religión de la libertad, pero en un sentido totalmente inesperado: libertad que, incluyendo la posibilidad de la propia negación, se convierte en símbolo de la abisal libertad del Inicio de ser y no ser. La reflexión sobre el *alpha* privativo deduce la posibilidad, pero impide, por coherencia, la necesidad de Dios: un desplazamiento de categorías modales cargado de consecuencias metafísicas, siendo estas categorías no tanto modos de predicación como modos ontológico-existenciales, en los cuales está en juego el sentido de la existencia. Si el ateísmo clásico afirma *non est Deus*, el a-teísmo de Cacciari pone un interrogante – y aquí está la inflexión trascendental. Dado el evento Dios, ¿qué implica desde el punto de vista especulativo? ¿Este evento – su Palabra – satura el vértigo del Inicio, o es una de sus posibles figuras? Dios está en el Inicio desde el Inicio, pero no es el Inicio. Inicio es la Nada (Ni-ente. En original italiano): Dios se revela (su evento es) sin un porqué, es un ente sumo, pero en el sentido que en este (en su vida, en su historia) se reencuentran las antinomias de lo Incondicionado. Se trata de pensar a Dios desde las antinomias de lo Incondicionado, es decir, desde las oposiciones que laceran el lenguaje apofático (omnipotencia/potencia,

manifestación/ocultación, luz/tiniebla), convertir estas antinomias en espías de la reverberación en Dios de los signos del Inicio. Desde el punto de vista de este a-teísmo y desde el punto ontológico se trata de una forma de pensar la contingencia radical, forma que reconoce el escándalo de la encarnación del Hijo de Dios, pero que reconoce, en sentido trascendental, otras formas de lo divino. El pensamiento de Cacciari destituye la oposición entre *Orthodoxie* y *Liberalität/Liberalismus*, en cuanto el Inicio Omnicomponible no admite ni una unicidad, ni una universalidad de la revelación. Este es el tratamiento que habría quedado por pensar en el pensamiento de Heidegger y que Cacciari especulativamente resigue hasta la extenuación.

En el Inicio está en juego la destinación de lo ‘singular’, y, por tanto, aquello por lo que está el nombre de Dios. El lugar del Inicio es una atopía (más allá del ser y del pensar). No se trata de pensar el Inicio en la diferencia Ser-ente, sino de pensarlo más allá del ser y del pensar, como un im-posible: lo Incondicionado del pensamiento.

En *Della cosa ultima* el tema de reflexión fundamental está ligado como siempre en el pensamiento de Cacciari a la tradición, en este caso, sobre todo, a la expresión la ‘cosa misma’, en alemán ‘die Sache selbst’, en griego *pragma*. En la obra precedente (*Dell’Inizio*) – a través de la confrontación con el neoplatonismo, Schelling y Hegel – había determinado como asunto del pensar el Inicio, entendiendo con esta categoría la posibilidad de ser y no ser de todo ente: el Inicio, por usar una metáfora, es aquello que está antes de la creación. Ahora la pregunta será: ¿cómo se relaciona el hombre con el Inicio? ¿Cuáles son los signos de este Inicio que están en el fondo de todo evento? Cacciari se ha percatado que en *Dell’Inizio* se ha podido afirmar, inconscientemente, una separación entre el principio no hipotético (el Inicio) y el ente singular.

El Inicio es un concepto que viola por derecho el principio de no contradicción, sea este parmenídeo o aristotélico; la razón de esta violación es su indeterminabilidad: si fuera determinable, no sería el Inicio, si no fuera algo determinado, el Iniciante, un Dios. De modo que estaríamos de nuevo en la dinámica de un presupuesto asegurado y en el encadenamiento onto-teo-lógico. Si el principio de no contradicción, en cuanto principio más sólido, demuestra que el ser en cuanto plurívoco es predicable o como substancia o como uno de sus predicados, el pensamiento del Inicio implica exactamente lo opuesto: aquello que es lógicamente y ontológicamente primero no es algo separado y determinado

(*ousía*), sino la Nada (*Ni-ente*, en italiano) – desde el punto de vista aristotélico una aporía, conscientemente asumida por la forma aporética de pensar los problemas filosóficos que define el pensamiento de Cacciari.

Cacciari vuelve a pensar la doctrina de los ‘existenciales’, la estructura fundamental de la existencia, como un eco de las antinomias del Inicio – su transcripción en lo humano. Esto, de un modo aún más riguroso que en *Dell’Inizio*, es el movimiento lógico del *a-teísmo trascendental*: no negar el Dios hebraico-cristiano, sino ir a su raíz, allí donde Dios es uno de los entes posibles. Un a-teísmo que se apropia de los *theologumena* de origen bíblico y los conduce a un éxito inesperado, hasta la paradoja. Sí, el mensaje de Cristo – el *ágape* como vaciamiento de sí – es un mensaje de libertad y, por tanto, el mismo Inicio es libertad, pero una libertad que implica también su imposibilidad, composibilidad de ser y no ser. La libertad del ser-ahí, como ha mostrado Heidegger en *Ser y Tiempo*, es inescindible de la culpa, pero es una culpa que en sentido bíblico alude a la infidelidad al don divino, desde el punto de vista filosófico es signo de la imposibilidad del hombre de estar a la altura de la vertiginosa libertad del Inicio en cuanto omni-composibilidad – omni-composibilidad que es don mismo de lo posible. La libertad del Inicio contiene tanto la libertad del don divino, así como la libertad de condescender a este don – una posibilidad que, para ser tal y, por tanto, fiel a su Inicio, es anticipada. Una paradójica manera de interpretar el ‘Ego sum qui sum’ de Ex. 3, 14 de otro modo: ‘Yo soy aquel que siempre está en el fondo-no-fondo de tu alma’ Y la voz de este ‘Escondido’ es invencible’. El ‘Yo soy’ bíblico es interpretado desde la categoría de Inicio que Cacciari ya ha pensado en su anterior obra, pero ahora se trata de captar este Inicio en conexión con el Dios hebraico-cristiano en la existencia del alma. La relación teología-filosofía, entre fe y ateísmo, vuelve a ser fundamental. Ambas son legítimas posibilidades y sólo aparentemente versan sobre el mismo objeto: si para la fe la Revelación satura el espacio del Inicio, – Dios, por así decir, agota lo posible, y el filósofo, el a-teo, se afana en los confines de la diferencia entre Dios y aquel omnicomposible del cual *aquel* Dios es una de las posibles encarnaciones. Una diferencia que permite al filósofo no sólo reconocer la verdad del teólogo, sino interrogar la luz de aquello que el teólogo, dado que responde a una llamada, no puede reconocer, aunque también reconoce el problema.

En las páginas de esta obra podemos reconocer, por tanto, una especie de protología, una doctrina de los existenciales y una escatología. Se trata del intento de una nueva definición

de metafísica (a-tea): más allá de las apariencias, desde una mirada que sabe detenerse en ‘lo singular’, buscando entender la maravilla de su aparecer, como si fuese el *análogon* del mismo Inicio. Una tensión analógica presente en cada capítulo del libro y, en general, en la obra de Cacciari. Tensión que reescribe de otro modo la onto-teo-logía.

Su última obra, *Labirinto filosófico*, vuelve sobre los mismos temas, pero dejando ahora de lado la relación entre filosofía y teología. El paradigma onto-teo-lógico es analizado desde la cuestión propiamente filosófica e intentando encontrar en los grandes textos de la filosofía la ‘diferencia’, pero no la diferencia que indicó Heidegger, sino una diferencia que tiene que ver con el existente mismo, inmanente a la realidad misma, que está inscrita en el hombre mismo como algo que ‘tiene’ cuerpo y mente.

Apéndice (fuga) I: La respuesta teológica de Ioannis D Zizioulas a la cuestión de la onto-teo-logía.

Analizo en el presente apartado algunos capítulos de las obras que han aparecido traducidas al castellano del teólogo y obispo de Pérgamo³⁴⁹ (Juan de Pérgamo), representante como tal del Patriarcado ecuménico. Analizaré, por tanto, algunos de los temas que tienen más relevancia para la presente investigación. Las obras *El ser eclesial*³⁵⁰ y *Comunión y Alteridad*³⁵¹ serán, por tanto, el hilo conductor de la presentación de la teología de Zizioulas. Mi intención es mostrar como algunos de los temas que han ido apareciendo a lo largo del presente trabajo son presentados bajo una perspectiva cristiana. Aunque el término onto-teo-logía no aparece explícitamente en los escritos de Zizioulas podemos decir que la discusión sobre el particular subyace en gran parte a lo largo de su obra.

Resumiendo mucho la tesis principal del teólogo griego se podría decir que su apuesta fundamental es una reivindicación de la ontología cristiana haciendo hincapié en que esta no puede ser entendida como una ontología de la ‘naturaleza’, sino como una ontología de la persona (hipóstasis). La onto-teo-logía sería rechazada en el pensamiento de Zizioulas si la entendemos desde los presupuestos de una ontología de la *physis*; estaría por ver si esta misma onto-teo-logía se podría rechazar desde el presupuesto de la persona (hipóstasis).

En el capítulo *Personeidad y ser* de la obra *El ser eclesial* se plantearía el tema mencionado más arriba partiendo del ideal de la persona y de la identidad personal como «el ideal más importante de nuestro tiempo»³⁵², pero nadie, al parecer de Zizioulas se da cuenta de que este tema está «tanto *histórica* como *existencialmente* indisolublemente unido a la teología»³⁵³.

³⁴⁹ Se puede encontrar en la obra *El ser eclesial* una breve biografía sobre Ioannis. D. Zizoulas (1931).

³⁵⁰ Ediciones Sígueme, Salamanca 2003.

³⁵¹ Ediciones Sígueme, Salamanca 2009.

³⁵² *El Ser Eclesial*. 41.

³⁵³ *Ibíd.*, 41.

La filosofía griega, si nos delimitamos ahora a los dos grandes autores que la representan, Platón y Aristóteles, habría sido incapaz de dotar de estabilidad al concepto de persona como concepto ontológico. Las razones que aduce Zizioulas son las siguientes:

El pensamiento griego clásico permanecía unido al principio básico que lo había puesto en marcha, el principio de que el ser constituye en el fondo una unidad, a pesar de la multiplicidad de cosas que existen porque las cosas concretas que existen deben su ser a su relación necesaria y a su familiaridad con el ser 'único' y, porque, consecuentemente, cualquier 'diferenciación' o 'accidente' debe ser visto más o menos como una tendencia hacia el 'no ser', un deterioro o una caída desde el ser³⁵⁴.

La libertad humana es imposible en este cosmos. El puesto del hombre y de su acción en este mundo unificado, armónico y razonable, es el tema de la tragedia griega clásica. Es precisamente en la tragedia donde aparece el término persona en el griego antiguo (*prósopon*). Se trata del término persona como máscara. La pregunta que Zizioulas se hace es si existe una conexión entre estos dos términos. Precisamente lo que se plantea en la tragedia es el conflicto entre la libertad humana y la necesidad racional de un mundo unificado y armónico. Así en la tragedia el hombre tiene una libertad limitada, «o más bien no tiene libertad – puesto que una libertad limitada sería una contradicción – y, por tanto, su 'persona' no es más que una 'máscara', algo que no tiene relación con su verdadera 'hipóstasis', algo sin contenido ontológico»³⁵⁵. Vemos, por tanto, que para Zizioulas el hombre en la filosofía y en la tragedia griega no tiene un fundamento ontológico, la concepción de la realidad es 'impersonal', aunque esto no deja de ser en la tragedia algo conflictivo para el ser del hombre.

El término hipóstasis como algo relacionado con la persona no se dará hasta los Padres griegos, es decir, será el cristianismo el que será capaz de fundir estos dos conceptos. Expongámoslo en los términos que lo hace el Obispo de Pérgamo:

Así pues, ¿cómo hemos podido llegar a la identificación de la persona con el ser del hombre? ¿Cómo podía la libertad llegar a ser idéntica al 'mundo', la identidad del hombre concreto un producto de la libertad, y el hombre, en su propio ser, idéntico a la persona? Para que se pudiera

³⁵⁴ *Ibíd.*, 43.

³⁵⁵ *Ibíd.*, 46.

dar eso, eran necesarias dos premisas básicas: un cambio radical en la cosmología que liberara al mundo y al hombre de la necesidad ontológica, y una visión ontológica del hombre que uniese la persona con el ser del hombre, con su existencia permanente y duradera, con su identidad auténtica y absoluta.

Sólo el cristianismo con su perspectiva bíblica podía satisfacer la primera premisa. La segunda sólo podía ser alcanzada por el pensamiento griego con su interés en la ontología. Los Padres griegos fueron precisamente aquellos capaces de unir los dos. Con una excepcional creatividad, digna del espíritu griego, dieron a la historia el concepto de persona con tal rotundidad que aún sirve al hombre moderno, aunque este ha abandonado fundamentalmente su espíritu³⁵⁶.

Este paso fundamental que libera al mundo y al hombre de la necesidad ontológica fue posible, por tanto, gracias a la doctrina bíblica de la creación *ex nihilo*, doctrina que obligó a los Padres a una nueva ontología:

Introducir una diferencia radical en la ontología, rastrear el mundo hasta llegar a una ontología ajena al mundo, es decir, hasta Dios. Así rompieron el círculo cerrado de la ontología griega y, a la vez, hicieron algo mucho más importante, que nos interesa directamente: hicieron del ser – la existencia del mundo, de las cosas que existen – *un producto de la libertad*. Así se produjo la primera ‘fermentación’: con la doctrina de la creación *ex nihilo*, el ‘principio’ de la ontología griega, el *arché* del mundo fue trasladado a la esfera de la libertad. Lo que existe fue liberado de sí mismo; el ser del mundo se liberó de la necesidad³⁵⁷.

Zizioulas, como vemos, subraya las diferencias entre la ontología griega de la filosofía y la ontología que inauguran los Padres desde la doctrina de la creación *ex nihilo*. La diferencia es fundamental, no sólo porque es una diferencia que introduce la libertad en el ser del hombre y del mundo, sino también porque Dios mismo es identificado con la persona. Esta identificación es fundamental. Dios es persona, es el Padre. El Dios uno no es la sustancia una, sino el Padre. El principio ontológico de Dios depende de la persona: «La existencia personal de Dios (el Padre) constituye su sustancia, la hace hipóstasis. El ser de Dios es identificado con la persona»³⁵⁸. Zizioulas quiere aclarar cuál es la postura básica de los Padres griegos con la finalidad de diferenciar entre la ontología clásica de la filosofía, es decir, aquella ontología que identificaba el ser con la sustancia, y la

³⁵⁶ *Ibíd.*, 49.

³⁵⁷ *Ibíd.*, 53.

³⁵⁸ *Comunión y alteridad*. 55.

ontología cristiana, es decir, aquella ontología que afirma que no existe una sustancia o una naturaleza sin una persona o hipóstasis o modo de existencia, ni existe una persona sin sustancia o naturaleza, sino que el ‘principio’ o ‘causa’ ontológica del ser – es decir, lo que hace que algo exista – no es la naturaleza, sino la *persona* o hipóstasis. Por tanto, el ser depende no de la sustancia sino de la persona.

En el capítulo de la obra *Comunión y alteridad* que lleva por título *Ser Otro (Hacia una ontología de la alteridad)* el mismo tema es planteado desde otra perspectiva. El problema de fondo es ahora el problema del otro, problema central según Zizioulas para la filosofía de nuestro tiempo. En la introducción que inicia el libro el autor considera que la cultura occidental, condicionada por una concepción individualista de la persona desde San Agustín y Boecio, percibe al otro como una amenaza. Nuestra cultura se construye sobre esta base. La causa de esta manera de entender la relación con el otro es, dicho en términos teológicos, *la caída del hombre*. La causa de esta caída es el rechazo del Otro por excelencia, Dios. El problema es planteado por el autor reflexionando sobre los términos alteridad, diferencia y división. El temor al otro tiene que ver con la alteridad, con la diferencia. El problema está, sobre todo, en la confusión entre diferencia y división. Esta confusión no es únicamente un problema ético, su naturaleza es también cósmica:

Todo el cosmos se halla dividido a causa de la diferencia, y cada una de sus partes es distinta de acuerdo con las divisiones establecidas entre ellas. Esto hace que el problema de la comunión y la alteridad sea un asunto orgánicamente vinculado con el problema de la muerte. La muerte existe porque comunión y alteridad no son coincidentes en el seno de la creación³⁵⁹.

Para acabar de comprender la naturaleza cósmica del problema el autor recurre a la distinción entre diferencia y división de san Máximo el Confesor. La diferencia es buena, pero no la división. La descomposición que conlleva la muerte se vincula a la creación *ex nihilo*. Esta última idea de san Gregorio de Nisa nos ayuda a entender el problema del miedo al otro y su rechazo:

³⁵⁹ *Ibíd.*, 15.

La mortalidad se halla vinculada a la creaturalidad salida de la nada, de manera que el rechazo (división) al Otro-Dios- y del otro, de algún modo aboca a la muerte. Trocando la diferencia en división a través del rechazo del otro, morimos³⁶⁰.

Los presupuestos en los que descansaba la filosofía griega antigua supusieron serias dificultades para los teólogos cristianos de los primeros siglos, pues habían de reconciliarlos con su fe bíblica. De este modo, el supuesto de que la nada es incapaz de generar cosa alguna, sobre el cual se fundaba la prioridad de la unidad y el uno frente a la alteridad y el plural en el pensamiento griego antiguo, entró en conflicto con la visión cristiana de que el mundo no existe desde siempre, sino que llegó a la existencia a partir de una acción soberana del Dios libre y trascendente. Por tanto, la doctrina de la creación brindó a la teología cristiana la primera ocasión para llevar a cabo una drástica revisión de la ontología griega. Lo que nos interesa a nosotros en este momento es el hecho de que tal revisión supuso la introducción de las dimensiones de alteridad y libertad en el mismo concepto de ser. Para Zizioulas «la alteridad ha de ser una característica ontológica; de lo contrario la libertad en sentido ontológico desaparece: el Creador estaría ontológicamente vinculado con su creación»³⁶¹.

Entre Dios y el mundo se da una alteridad ontológica total: el ser de Dios es increado, mientras que el del mundo es creado, o sea, contingente. ¿Significa esto que el mundo es, en cierto modo, menos real? ¿Equivale la alteridad a disminución ontológica? La respuesta sería ‘sí’ en el ámbito de la filosofía griega, mas ‘no’ en el contexto del pensamiento patrístico. Un ser totalmente *otro* puede existir junto al ser de Dios, porque el ser no proviene necesariamente del ser mismo; más bien es resultado de la libertad. Puesto que lo que es *puede* surgir de la nada, *ex nihilo*, puede ser real y ‘otro’ en sentido absoluto. La doctrina de la creación a partir de la nada versa sobre la alteridad y la libertad en sentido ontológico: «El ser no procede naturalmente del ser, sino de la intervención de la libertad personal, no es lógico que esté destinado a perecer»³⁶².

La creación es causa no del ser en un sentido meramente impersonal, sino de un acto libre personal. El mundo es una realidad, en sentido ontológico último, no por necesidad

³⁶⁰ *Ibíd.*, 15.

³⁶¹ *Ibíd.*, 31.

³⁶² *Ibíd.*, 33.

alguna, sino porque el ser no depende de la naturaleza sino de la libertad propia de la acción de una persona libre. Creo que Zizioulas acentúa sobre todo este aspecto cuando intenta proponer una ontología cristiana: una acción personal libre. Zizioulas intenta zafarse de la ontología ‘totalitaria’ que se deduce de la filosofía griega antigua, subrayando lo que es propio de la concepción de Dios y el mundo creado en el cristianismo:

Si el mundo se asentase simplemente sobre su propia naturaleza, estaría abocado a perecer, puesto que su naturaleza es perecedera al surgir de la nada (Atanasio). Si fuera imperecedero por naturaleza: a) no habrá surgido de la nada sino de un algo imperecedero; b) su ser debería a la necesidad, no a la libertad; y c) no sería ontológicamente ‘otro’, ya que su ser sería esencial y últimamente idéntico a la naturaleza a partir de la cual ha surgido. Su fin sería, como un principio, por necesidad, y si el principio era la nada, tornará necesariamente a la nada³⁶³.

Esta manera de entender el mundo es propia del ciclo de la naturaleza tal como la conciben los filósofos griegos. El ‘ser’ es cíclico y la ontología que se desprende de tal concepción impide una alteridad en un sentido positivo.

Zizioulas confronta, por tanto, las visiones de la filosofía griega antigua con el pensamiento cristiano. Esta confrontación es aumentada por el teólogo Zizioulas dialogando con algunos de los pensadores más importantes del siglo XX. Zizioulas observa, del mismo modo que Levinas, que el yo ha sido prioritario en la filosofía occidental desde sus inicios. Esta prioridad implica una relación de dependencia entre ontología y gnoseología. Se trata de la idea de ‘ipseidad’ según la manera de entenderlo que tiene Levinas. El filósofo judío «rechaza en su conjunto la ontología para buscar más allá el contenido de la metafísica»³⁶⁴. La aportación de Levinas a la crítica de la ontología griega le parece a Zizioulas una de las aportaciones más valiosas para intentar construir un pensamiento que pueda escapar de la ontología encerrada en la identificación gnoseológico-ontológica. En cambio, considera prácticamente como fracasos los intentos tanto de Hegel, Husserl, Heidegger o Sartre. En Hegel, al modo de ver de Zizioulas, «la alteridad es esencialmente un círculo de identidad donde el sujeto cognoscente domina al ser y le proporciona estabilidad mediante la ley de la dialéctica en la historia. (...) La

³⁶³ Ib. p. 33-34.

³⁶⁴ Ib. p. 63.

negación de la alteridad es necesaria en primer lugar para alcanzar la autoconciencia»³⁶⁵. Como vemos el asunto fundamental es para Zizioulas salvar a toda costa una alteridad en sentido positivo, una alteridad no absorbida por el Yo. En el caso de Husserl «el otro es en realidad un instrumento de autodescubrimiento, el *alter ego* del yo. (...) El otro es, para Husserl, un objeto intencional del yo. Luego la intersubjetividad en que insiste no es significativa a la hora de superar el solipsismo trascendental de una pura egología»³⁶⁶. En el caso de Heidegger no parece haber cabida para una libertad personal, ni para una alteridad positiva:

Con la propuesta del concepto de ‘ser con’ (*Mitsein*) como estructura esencial de la existencia, hace avanzar la ontología en la dirección del otro: la comprensión del Dasein incluye la comprensión del otro. Más aún, al hacer del mundo el medio necesario para el encuentro con el otro, priva a éste de un papel *constitutivo* en ontología. El otro queda condicionado por la intermediación del mundo: forma *parte* de la naturaleza ‘panorámica’ de la existencia³⁶⁷.

Zizioulas subraya a continuación la crítica de Levinas a Heidegger. El tema onto-teológico se manifiesta ahora casi de un modo abierto:

Esta visión ‘panorámica’ de la existencia lleva a Levinas a observar que Heidegger sitúa al ser concreto dentro del horizonte del Ser, obligándonos a identificarlo siempre en referencia a lo universal y, en último término, reduciendo el otro al Mismo³⁶⁸.

Zizioulas continúa su particular exégesis de la filosofía contemporánea refiriéndose a Sartre y a su concepción de la alteridad como ‘necesidad fáctica’, el otro como ‘mi caída original’. Todos estos ejemplos son para el teólogo formas en las que el yo continúa considerándose prioritario en sentido lógico frente al otro. La moderna filosofía occidental está dominada por este paradigma en el que el centro es el yo, hasta el punto que la ontología y la psicología se han confundido en nuestro modo ordinario de pensar. Nietzsche aparece, como en el caso de Heidegger, como el último eslabón de esta identificación:

³⁶⁵ *Ibíd.*, 63-64.

³⁶⁶ *Ibíd.*, 64.

³⁶⁷ *Ibíd.*, 64.

³⁶⁸ *Ibíd.*, 64.

Inmersa en el dominio de la psicología ha de situarse la sed de poder del hombre, ya sea material o espiritual, una sed que Nietzsche convierte en tema central de su filosofía de la voluntad³⁶⁹.

¿Zizioulas aceptaría el diagnóstico heideggeriano de la onto-teo-logía e incluiría al mismo Heidegger en el mismo panorama onto-teo-lógico por la incapacidad de afirmar una alteridad positiva en el seno de una existencia descrita como ‘ser-ahí’? Creo que esto es lo que se puede deducir de lo que vamos analizando. A los únicos pensadores que el teólogo griego parece salvar de esta incapacidad por pensar el otro como algo exterior a la conciencia son M. Buber y E. Levinas, sobre todo este último:

Levinas nos sitúa más cerca de la comprensión patristica de la alteridad que ningún otro de los filósofos que hemos mencionado. Para Levinas el otro no es constituido por el yo (Husserl, etc.), ni por la relacionalidad (Buber), sino que más bien es alteridad absoluta que no se deriva, engendra o constituye sobre la base de nada que no sea él mismo. La conciencia no es sólo manifestación de la prioridad del yo, es siempre y al mismo tiempo conciencia de algo, es decir, un proceso que transforma al otro en objeto. Levinas insiste en el abandono del *Il* y *a*, es decir, el ser en general, que representa el equivalente de la ‘sustancia’ y esclaviza al otro. Resulta crucial que ‘el mismo’ no integre en sí como totalidad al otro. Éste debe primar sobre la conciencia, puesto que es el otro quien suscita la identidad del yo. (...) ³⁷⁰.

La simpatía que Zizioulas demuestra por Levinas no nos debe extrañar. El texto que acabamos de citar ya debe ser algo familiar al lector si ha leído atentamente el capítulo dedicado a Levinas del presente trabajo. Zizioulas está plenamente de acuerdo con el planteamiento del pensador judío por lo que se refiere a una absorción del otro por el Mismo en el pensamiento occidental que obvia la aportación judeo-cristiana. Aunque Zizioulas no acaba de ver que el concepto de alteridad propuesto por Levinas sea compatible con la idea de comunión eclesial, no obstante esto, el esfuerzo de Levinas para liberar a la filosofía occidental de la primacía de la conciencia, de la reducción de lo particular a lo general, es, para Zizioulas, el más notable de la filosofía:

³⁶⁹ *Ibíd.*, 67.

³⁷⁰ *Ibíd.*, 68.

Ninguna otra filosofía nos acerca tanto a la visión de la patrística griega sobre la alteridad como irreductible a lo universal, y la conciencia como aquello que pertenece a lo universal más que a lo particular³⁷¹.

Sin embargo, como decíamos antes, la propuesta de Levinas de escapar del totalitarismo del ser a través de una alteridad, es decir, la idea de un rostro como epifanía de Dios no deja de ser una alteridad que no puede expresar con toda claridad lo que el mismo Levinas llama el deseo de Dios. Para Zizioulas ‘el deseo de Dios’ en el pensamiento de Levinas es una expresión ambigua:

En tanto que el otro al que deseamos infinitamente no es un ser particular, donde nuestro deseo encuentre su último reposo, lo que nos queda al final no es más que nuestro propio deseo. Si concedemos que el otro al que deseamos atrae a su vez nuestro deseo pero no es él mismo u otro quien nos desea, la alteridad acaba evaporándose en un deseo vacío del otro³⁷².

Para Zizioulas esta concepción del ‘deseo de Dios’ se diferencia de la idea del *eros* que tienen los Padres griegos; para estos últimos, Dios, el Otro por excelencia, sale de sí mismo y atrae hacia sí mismo como último destino de su deseo a todos aquellos cuyo deseo provoca. En el pensamiento de Levinas no se alcanzaría un reposo, el deseo sería para la persona deseo de deseo. En cambio, en la doctrina de la encarnación cristiana, lo que encontramos es otro modo de entender el deseo: «El Otro *es* el término del deseo, al mismo tiempo que es *causa* del deseo, puesto que se dirige hacia nosotros, incluso hasta el punto de unírseos (encarnación)»³⁷³.

El tema de la diferencia como tema crucial en la comprensión del paradigma onto-teológico es contemplado en la teología de los Padres de un modo tal que no da lugar a un encadenamiento. El tema de la encarnación es básico. Es obvio que este tema no es producto de una elaboración filosófica, sólo puede ser entendido desde la promesa mesiánica al pueblo de Israel, pero es el único modo, al parecer de Zizioulas, de salvar la diferencia-alteridad de la necesidad conceptual. Es el único modo de afirmar una verdadera libertad que no implique miedo al otro. Un pensamiento filosófico cristiano se

³⁷¹ *Ibíd.*, 70.

³⁷² *Ibíd.*, 71.

³⁷³ *Ibíd.*, 72.

esboza en la teología de los Padres, una filosofía cristiana que implica una concepción de la relación con el otro:

El pensamiento de los Padres evita el peligro de una ontología totalizante proponiendo una alteridad relacional que tiene siempre su causa u origen en el otro, y que tiene como meta y ‘descanso’ al Otro. Aquí no es concebible un ‘yo’ o un ‘sí mismo’. La alteridad del otro no se disuelve en la mismidad mediante la comunión, porque las relaciones no tienen lugar a nivel del *logos del ser* (sustancia), sino del *modo de ser* (persona). (...) Mientras que la sustancia puede conducirnos tanto a una ‘diferencia’ insorteable como a una mismidad o totalidad, el ‘modo de ser’ es siempre y por definición ‘otro’ en comunión. (...) Si la alteridad se concibe en términos personales, no implica distancia, ruptura, secesión o ‘deconstrucción’. La persona, siendo ‘otra’ al tiempo que relacional, se diferencia en la afirmación del ‘otro’ más que en su rechazo. En lo personal no cabe el ‘yo’, puesto que en el ámbito personal todo ser existe sólo en cuanto afirmado como ‘otro’ por un ‘otro’, no en *contraste* con ese ‘otro’³⁷⁴.

Lo que proponen los Padres griegos y lo que Zizioulas reivindica a partir de estos es, por tanto, una ontología de la persona (modo de ser) frente a una ontología de la sustancia (*logos del ser*). ¿No sería la onto-teo-logía un paradigma siempre por resolver porque la concepción que se desprende de este es siempre sustancialista y nunca alcanza a pensar la persona como el modo fundamental de ser? La ontología de la persona es una afirmación de la metafísica de la particularidad, frente a una metafísica de lo universal. La ontología griega hacía imposible una ontología de la persona porque el primado es esencialmente monista. Lo particular no es ontológicamente absoluto en la ontología griega, siempre tiene prioridad lo Universal, el Uno. De lo dicho podría deducirse que sólo una ontología de la persona en sentido cristiano puede liberarse realmente de la cadena onto-teo-lógica, sólo a través de una concepción de un Dios personal y, por tanto, de un Ser personal en el sentido bíblico, de un Yo Soy, donde Yo y Ser son Dios mismo, sólo desde la Revelación hay una posibilidad de pensar la alteridad como verdadera y plenamente libre.

³⁷⁴ Ib. p. 76.

7. Conclusión general.

Partamos de una pregunta con el fin de presentar una conclusión a la presente investigación; partamos de la pregunta que Heidegger mismo hace en la conferencia *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica: ¿cómo entra el Dios en la filosofía?* La respuesta de Heidegger, si el lector ha seguido el análisis dedicado en el presente trabajo al autor de *Ser y Tiempo*, es el mismo término onto-teo-logía. Término con el que designa a toda una tradición que en la interrogación por la unidad del ser ha encubierto la diferencia entre el ser y los entes. La onto-teo-logía está íntimamente conectada con lo que desde la ‘filosofía’ y la teología cristiana se ha llamado *analogia entis*. No creo que Heidegger dé otra respuesta a la pregunta que él mismo formula. Dios entra en la filosofía porque se produce un encubrimiento, percatarse de este encubrimiento es percatarse de la *diferencia* y proponer un pensamiento sobre la diferencia y de aquello que ha sido olvidado: *el Ser*.

El camino de Heidegger es, en gran medida, una evaluación de la filosofía como aquello que Nietzsche diagnosticó como nihilismo. La representación de una unidad del Ser y la consecuente ‘estructura’ teológica que determinó al Ser como Dios ha llevado al pensamiento a un callejón sin salida: Dios ha muerto ‘onto-teo-lógicamente’ y el Ser ha sido olvidado onto-teo-lógicamente. Nihilismo y olvido del ser serían para Heidegger formas de expresar una impotencia. Es esta ‘impotencia’ el lugar desde el que volver a presentar un camino para el pensamiento sobre aquello que ha sido ‘olvidado’. Recordemos que este ‘olvido’ no es una pura intención humana, para Heidegger se trata de un destino que atraviesa al pensamiento y al mismo lenguaje.

Cacciari no es ajeno a este planteamiento, pero parece decidido a enfrentarse al problema planteado por Heidegger desde otra perspectiva. Creo que simplificando la diferencia entre lo que Heidegger plantea y lo que Cacciari plantea se podría decir lo siguiente: Heidegger piensa en un ‘paso atrás’ y Cacciari se concentra en la aporía intrínseca a la filosofía. En el caso de Heidegger estamos ante una especulación en la que se intenta empujar el límite de lo que ha sido ‘olvidado’ en la posición puramente finita del *Dasein*

humano. Cacciari, en cambio, reivindica, el motivo apofático continuamente afirmado en la tradición neoplatónica.

El planteamiento de Cacciari se enfrenta al tema del ‘presupuesto’ religioso característico del pensamiento judeo-cristiano. Valora el esfuerzo de Rosenzweig en su intento de liberarse de la filosofía negativa, así como valora el mismo esfuerzo en la filosofía positiva de Schelling. Esto supone una conciencia, en el caso de Cacciari, de la función crítico negativa del sistema del idealismo y los intentos de ‘superación’ de lo que el mismo Cacciari denominará una y otra vez como *hybris* ‘idealista’. El tema de la onto-teo-logía es abordado desde esta perspectiva previa: el pensamiento religioso de Rosenzweig es un intento por liberarse del idealismo, pero fracasa. Cacciari no puede considerar a aquellos que intentan superar la filosofía negativa y, por tanto, una determinada posición respecto de la ontología como representantes ‘dignos’ de una verdadera posición filosófica que intente sacudirse la cadena onto-teo-lógica y lo que se denomina nihilismo en función de esta cadena. Para Cacciari un ‘verdadero’ pensamiento religioso-teológico debe partir de lo que Heidegger mismo plantea y no de aquello que es susceptible de recaer en las redes de la filosofía crítica.

Desde este punto de vista la influencia de Nietzsche es imprescindible, lo es para Heidegger y para Cacciari. No puede volverse a pensar teológicamente y filosóficamente sin la sombra de Nietzsche. La evaluación que hace Heidegger de Nietzsche es, por otro lado, muy distinta a la de Cacciari. Cacciari intenta ver en Nietzsche una figura del pensamiento que cuestiona el dualismo que denuncia Heidegger como cadena onto-teo-lógica. Parece como si Cacciari se estuviese planteando la pregunta siguiente: ¿es posible encontrar en Nietzsche la traza de un cuestionamiento de la dualidad ‘tópica’ platónica?, ¿la traza del propio interrogar de Platón, de Heráclito, de Parménides? En su última obra *Labirinto filosófico* Cacciari especula en esta dirección, intentando indicar cómo en nuestro lenguaje se encuentra esta interrogación ya desde los albores del pensamiento filosófico. Se trata de una interrogación que apunta a un Im-posible y que en su última obra se concreta en la imagen del laberinto como aquel lugar humano y lingüístico que es constitutivo para la filosofía.

Desde este punto de vista la posición de Levinas es para Cacciari un intento por rehuir el problema filosófico. La pregunta de Levinas: ¿es posible pensar a Dios desde un lugar no

ontológico y por tanto, arrancado del marco que lo aprisiona en la onto-teo-logía? tendría una respuesta negativa por lo que respecta a la primera parte de la pregunta, pero positiva respecto a la segunda. Para Cacciari existe una posibilidad de pensar teológicamente en términos no onto-teo-lógicos y esta posibilidad es la intrínseca interrogación aporética que la misma filosofía ofrece y a la que no puede ser ajena la teología. La respuesta de Levinas es, para Cacciari, una respuesta que ‘huye’ del problema filosófico y del enigma que en el lenguaje se plantea. Creo que la respuesta de Zizoulas³⁷⁵, una respuesta que plantea el tema de la alteridad en términos teológicos y considerando al ‘otro’ y la relación con el ‘otro’ en la fe de la criatura como ‘imagen’ de Dios, sería para Cacciari una respuesta estrictamente ‘ortodoxa’ al dogma cristiano y que no evaluaría ni tendría en cuenta el ‘verdadero’ problema de la ontología. Si para Zizioulas el planteamiento de Parménides es ‘totalizante’ y es en este sentido donde se pone el acento, en el planteamiento de Cacciari lo fundamental es que este ‘todo’ implica una aporía de carácter ontológico. Los desarrollos teológicos en el pensamiento cristiano no pueden entenderse sin apelar a esta aporía inscrita en el ser humano.

¿Estamos ante un pensamiento a-teo? La respuesta requiere una serie de matices. El *alpha* privativo es un modo de indicar la interrogación de la dualidad, no un modo de negar ‘neciamente’ a Dios. Sin esta interrogación no hay filosofía ni teología. El problema de la ‘alteridad’ no puede eliminarse filosóficamente. Se trata de un problema que es un signo en nuestro propio lenguaje. La imagen del laberinto en su última obra, a la cual le hemos dedicado poco espacio en la presente tesis, es precisamente una imagen para indicar como en el lenguaje no puede ser eliminado el problema de la interrogación filosófica sobre el problema de lo Mismo y lo Otro. La interpretación de Levinas de Heidegger le parecería a Cacciari un modo de eliminación del problema que no se enfrenta al pensamiento del ‘presupuesto’ y de la alteridad en su grandeza especulativa, dejando a la filosofía en una vía muerta.

En el neoplatonismo, ya sea en su vertiente pagana o cristiana, la tematización respecto de una ‘alteridad’ no puede no plantearse problemáticamente. Es obvio que para Cacciari es esta vía la que vale la pena explorar. Para Cacciari hay ‘tematización’ y, en consecuencia, una interrogación filosófica insuperable, no eliminable, ni desde el

³⁷⁵ Ver el apéndice (fuga) I que, como respuesta más inmediata a Cacciari, hemos puesto al final de la parte II, y no con los otros dos apéndices después de estas conclusiones.

criticismo kantiano, ni desde la respuesta religiosa que parte de una afirmación de la 'exterioridad' en la que la misma creación es el 'milagro'. El 'otro' o la 'alteridad' no pueden dejar de plantearse como temas que implican el 'todo' del pensamiento filosófico. La apelación al 'rostro' levinasiano y la proximidad que Zizioulas subraya respecto del cristianismo de la propuesta de Levinas no pueden eliminar el problema 'trágico' de la existencia, ni son soluciones a los problemas de la filosofía.

Apéndice (fuga) II: Objeciones y debates sobre la Idea de Inicio en M. Cacciari.

Trataremos ahora de mostrar algunas de las objeciones más importantes que se han hecho a la idea de Inicio en una de las obras parcialmente analizada en esta investigación (*Dell'Inizio*). Nos detendremos fundamentalmente en tres pensadores: Bruno Forte³⁷⁶, Piero Coda³⁷⁷ y Massimo Donà³⁷⁸.

1. Objeciones y cuestiones de Bruno Forte: «¿Nostalgia de Unidad?»³⁷⁹.

Forte ve en el libro de Cacciari (*Dell'Inizio*) cuatro partes según los antiguos tratados: A. *De Deo Uno et Trino*; B. *De anima*; C. *De praedestinatione*. D. *De fide*. Estas cuatro partes dan lugar a cuatro grandes cuestiones.

A. La *re-velatio* del Logos-Hijo – que es instantánea inescindibilidad de manifestación y ocultación, de presencia y de memorable pasado – abre a una vida divina libre de ‘decidirse’ por el mundo, es soberana libertad de sí, gratuita, indiferencia originaria, puro juego del *país* (niño) que sin razón ama. Esta apasionada apología de la libertad divina corre el riesgo de resolverse en su negación: si faltase la ignorancia y el riesgo, ¿dónde habría libertad? Es por ello que el Deus-Trinitas ‘debe’ conocer la ignorancia y exponerse a la posibilidad de la futura *annihilatio*. Las preguntas de Forte a este planteamiento de Cacciari serán varias:

³⁷⁶ Bruno Forte (Nápoles, 1949) es sacerdote, doctor en teología desde 1973 y en filosofía desde 1977. Ha sido profesor de teología sistemática en la Pontificia Facultad de Teología de Italia Meridional (Nápoles). Fue nombrado Arzobispo de Chieti-Vasto por el Papa Juan Pablo II el 26 de junio de 2004. Fue consagrado obispo por el cardenal Joseph Ratzinger (actualmente, Papa Emérito Benedicto XVI) el 8 de septiembre de 2004.

³⁷⁷ Piero Coda (Turín, 1955) es licenciado en filosofía por la Universidad de Turín y doctor en Teología por la Pontificia Universidad Lateranense donde enseña desde 1985. Es consultor del Pontificio Consejo por el diálogo interreligioso y miembro de la Pontificia Academia Teológica.

³⁷⁸ Massimo Donà es escritor y filósofo. Enseña Estética en la Academia de Bellas Artes de Venecia. Es profesor de la Facultad de filosofía de la Universidad Vita-Salute San Rafael de Milán, hasta el año 2004 presidida por Massimo Cacciari.

³⁷⁹ Con este título tan significativo Forte nos introduce en las *hypóthesis* de la especulación de Cacciari. Lo que sigue es un resumen de las páginas en las que se dedica a poner de relieve tanto la audacia de su pensamiento como sus debilidades. La obra en cuestión es *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Ed. Paoline, Milano, 1992. p. 274-283.

1. ¿No es este razonamiento ‘demasiado’ lógico, no se convierte en necesidad una libertad que por ser absolutamente libre, ab-soluta, es también libre respecto a la fidelidad consigo misma?
2. ¿Qué queda del paulino «Los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (*Rm*, 11, 29)?
3. ¿Qué queda del *emet* hebraico que sin más se traduce al griego *aletheia* en el concepto dinámico de la irrevocable fidelidad divina?
4. ¿Y se concilia con el *agapetós* neotestamentario referido al Hijo (*Mc*, 1, 11) la idea de su supremo riesgo de caer finalmente en la Nada?
5. Si el Inicio es verdaderamente indecible, ¿no es decirlo capturarlo en absoluta Indiferencia?
6. Si el Deus-Trinitas es invocado como *hyperoúsie*, *hyperthée*, *hyperagathe*, al modo de Dionisio Aeropagita, ¿no es prisión para el Inicio la dialéctica de la libertad de Schelling?
7. ¿No conduce la *hypóthesis* cacciriana a la suprema posibilidad – libre ciertamente y gratuita en el puro juego de *agápe* divina – de la *re-velatio*?
8. ¿*Si comprehendis, non est Deus* no exige la renuncia de la comprensión de Dios también la necesidad de una libertad convertida en su contrario, y por tanto, el espacio abierto para una iniciativa del Adviento?, o, dicho de otro modo, ¿no es el apofatismo de Cacciari excesivamente racional?

B. El *De Anima* sería el tratado de las cuestiones antropológicas y es, según Forte, el tratado que debería seguir lógicamente al Inicio. En este tratado se nos viene a decir que el hombre participa de la *aionicidad* de *agápe*, e igualmente está expuesto al riesgo de la suprema *annihilatio*. Las preguntas de Forte a este planteo serán las siguientes:

1. Si lo Indecible es Indiferencia, lo decible y dicho es diferencia, de-cisión, libertad radical... Pero si Indiferencia se dice en *Agápe*, ¿puede el interlocutor formado (creado) en la alianza reducirse a *capax divini* solamente en el riesgo y en el rechazo?
2. Si Dios es Amor, ¿puede el *Deus-Caritas* establecer otra forma de pacto en la forma única de un diferir, que sea incapacidad radical de amar?

C. El *De praedestinatione* donde se trataría la Indiferencia como aquello que toca íntimamente el instante. Si el acto de la libertad creada está intrínsecamente suspendido de la posibilidad de revocar la promesa, que sólo mantiene la libertad divina en la suprema In-diferencia, entonces ninguna certeza de gracia está asegurada, ningún Evangelio o promesa puede dar al hombre esperanza cierta de vida. Todo se deja al juego de una irrevocable, gratuita y por esto in-diferente de-cisión. La *gemina praedestinatio*, el ser para la muerte o para la vida, no está en ningún modo en las manos del diferente, sino de la soberana In-diferencia. Se rompe toda necesidad absoluta, todo catártico retorno de lo idéntico.

1. ¿A qué precio se rompe el círculo del eterno retorno? Al precio de que ninguna fidelidad sea posible, y por esto – en el fuerte sentido bíblico – que no haya Verdad que salve. La religión de la esperanza, fundada en la *promissio* inquieta, plenamente revelada en Pascua, se convierte en religión de la In-diferencia, donde la libertad divina parece salvada sólo al precio de la divina *Agápe*.

D. Estos tres grandes temas, cuestiones, de la obra de Cacciari, se resumen en una última gran cuestión, más existencial: se trata del *De fide*. Cacciari se centra en el débil límite que separa *pístis* y *apistía*. El pensamiento que ha aceptado quedarse más acá de la tesis, que ha querido ser solamente *hypo-thésis*, de este lado del umbral, más allá del cual está el Inicio y el *Éschaton*, no obstante la continua posibilidad de recaída en el embrujamiento de la tesis, que todo constriñe con su necesidad, se vuelve hacia Otro Lugar. El último argumento de Cacciari de la apología de la In-diferencia está conectado a la frase: «¿Filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra?» (*Lc*, 18, 8). Pero esta frase puede no entenderse así, Forte la interpreta de otro modo:

1. ¿No se apela al riesgo de una libertad que, sin embargo, se mueve en lo interno del pacto y de la fidelidad divina?
2. ¿De quién dependerá la terrible, negativa, posibilidad?
3. ¿No se nos muestra aquí la urgencia de cumplir el paso, de resolver la indiferencia del diferente creado en adhesión y abandono en la Indiferencia amorosa y gratuita del Eterno?

2. El debate Cacciari-Forte: Filosofía y Teología³⁸⁰.

El ataque de M. Cacciari.

Para Cacciari la obra de Bruno Forte constituye el más apasionado intento por liberar la idea de *Revelatio* de aquella de *Offenbarung* (traducción luterana de *Revelatio*), asumida por el idealismo. La teología contemporánea habría perdido tal decisiva distinción.

El planteo de Forte es, por tanto, aquel en el que se entiende la Revelación en cuanto ‘acto del Dios vivo’, no agotando la profundidad, no impidiendo la diferencia, anclada al paradigma onto-teo-lógico. La Revelación es icono de aquella insondable profundidad: re-vela precisamente lo indesvelable. Como el Hijo lleva al Padre, así siempre ‘la Palabra al Silencio’; la auténtica escucha de la Palabra será aquella, entonces, que oye – obedece al ‘Silencio más allá de la Palabra. Donde ‘más allá’ no puede ser entendido como abstracto absoluto del Silencio de la Palabra, sino, al contrario, como término de relación. El Silencio es revelativo, es ‘el seno’ del cual se ha creado el mundo, origen de la vida, viviente fundamento de ésta, que como tal nunca se resuelve en la múltiple alteridad de sus formas.

La crítica de Cacciari a esta forma de entender el Inicio es la siguiente: esta relación, tal como la entiende Forte, es intrínsecamente e insuperablemente dialéctica. Los términos con que Forte la representa pertenecen, por lo que se refiere al aspecto dialéctico de la relación, a la misma tradición filosófico-teológica de inspiración neoplatónica sobre la que Cacciari ha discutido en *Dell’Inizio*. Pero Forte olvida el problema de tal tradición y lo olvida identificando el *Unum immensum* inmediatamente con el *existentialiter unum*. En otros términos: el silencio es aquí silencio del Origen, o bien, de aquello que da origen. Igual que en el Cusano es necesario pensar la creación como ‘querida’ en el mismo Dios. Pero entonces el Silencio asume un nombre absolutamente determinado: el de voluntad. En cuanto voluntad Él debe crear, o mejor, es comunicativo de su esencia. Y la *relatio non adventitia* entre el *Communicativum* intra-divino y el Ser que produce del propio silencio, no solamente podrá, sino que deberá ser dicha dialécticamente. El problema que se ‘olvida’ (olvida Forte) tiene que ver con la distinción, capital para el neoplatonismo,

³⁸⁰ Lo que sigue es un resumen del debate que mantienen Bruno Forte y Massimo Cacciari en el libro de Bruno Forte. *Trinità per ateï*. Raffaello Cortina Editore: Milán, 1996. (pags. 143-159)

entre *Unum* y *Esse* (entre Uno-Uno y Uno-que-es). Sólo a través de los enigmas y las conjeturas, que son los nombres del Uno, podemos revelar el *Deus-Esse* (o participar en su Revelación –donación de Sí); pero el *Deus-Esse* está en explícita relación dialéctica con el *deus creatus* u *occasionatus*! La forma dialéctica puede completamente expresarlo: en cuanto *In-distinctum* (el Inmediato hegeliano), el *Esse* puro, que excluye de sí toda negación (*Ego sum qui sum*), así como toda determinación, es ‘en uno’ lo máximamente distinto. Precisamente su ser indistinto lo hace ‘distinto’ de todo (*ab omnibus*) – y en cuanto tal, fundamento de toda distinción y de la totalidad de los entes en cuanto todos distintos (*in omnibus*). El pensamiento dialéctico expresa la exigencia que mueve toda la búsqueda de Forte: ni fijar el trascendente, ni liquidarlo en el proceso (o en la historia) que debería re-velarlo. Pero en la forma de tal pensamiento no se escapa a la *hybris* hegeliana: no hay nada ‘misterioso’ en Dios.

Es el gran drama de la teología trinitaria (no sólo de derivación o inspiración neoplatónica). Son las determinaciones del *Nous*, y no del Uno, las que intervienen efectivamente en el representar la relación entre Dios y el mundo. Pero, mientras que en el neoplatonismo, de un modo totalmente coherente, tal relación aparece necesaria (el *Nous* – así como el Uno-que-es de la segunda hipótesis del Parménides – está destinado a reflejarse-negarse-determinarse), la libertad del acto creativo es presupuesto imprescindible de toda teología cristiana – y se indica tal libertad aplicando al *Nous* los nombres del Uno. El ‘jaque’ es inexorable – así como, también, para los filósofos neoplatónicos, ya que estos quieren colmar el abismo entre el Uno y el concepto de causa. La teología cristiana parece creer necesario confundir los caracteres volitivos-‘proairéticos’ del Demiurgo, que es solamente bueno, con la Bondad del Uno, que está no solo más allá de toda esencia, sino de todo *noeton*. Pero, a su vez, el neoplatonismo habla de una *dynamis* del Uno, la cual, cierto, no se expresa en la relación aristotélica de potencia y acto, y que, todavía en el instante, por propia sobreabundancia irradia, derrama. Entonces, ¿cómo es posible distinguir esencialmente el derramarse del Uno de su ser-fuente u origen y, por tanto, en sentido propio, aún Causa?

Para Cacciari tal aporía, que se muestra tanto en el neoplatonismo como en la teología cristiana, aporía que es ‘desarrollada, reflexionada, pensada, ¿solucionada?, en *Dell’Inizio*, debe ser radicalmente-seriamente interrogada, y esto es lo que cree que Forte no hace. La ‘traducción’ del *in principio* con *in se ipso* es para Forte teológicamente

natural. Pero esta decisión cancela la problemática neo-platónica del *Unum*, obliga a poner la voluntad de destinar un mundo como inmanente a la vida intradivina (*Deus=Esse*), resuelve completamente en la forma dialéctica la relación trascendencia-inmanencia. Forte olvida, según Cacciari, tanto en *Teología de la historia* como en *Sui sentieri dell'Uno*, pensar la 'Diferencia' entre *Unum* y *Esse* de la que es tan consciente la tradición neo-platónica. Este olvido tiene consecuencias fundamentales por lo que respecta al asunto fundamental de la obra de Forte: la crítica de la idea de *Offenbarung*, en cuanto traducción-traición de la idea de *Re-velatio* (y también de *apokalypsis*). Si para Forte el Silencio, del cual habla, no es más que el *Deus absconditus*, y este es el mismo Dios que se re-vela en el Verbo (y la misma encarnación es concebible solamente sobre la base de tal originaria Revelación), entre *Deus absconditus* y su Revelación no hay ninguna diferencia que no esté ya implícita en la idea misma del entero (totalidad). Se trata, hegelianamente, de 'simples' momentos del entero. No importa, de hecho, bajo un perfil especulativo, que la Revelación no 'desvele' el *Deus absconditus*; aquello que importa (para Forte) es que aquello que permanece escondido y aquello que se re-vela son lo mismo, y que, por tanto, el *Absconditus* resulta definido exactamente en esta 'identidad'.

Para Cacciari, en cambio, pensar la Diferencia entre *Unum* y *Esse* es necesario para concebir la libertad del mismo acto creativo – la libertad de la *kénosis* divina, hasta la misma encarnación (que en la perspectiva del *Deus-Esse* no puede aparecer, en cambio, más que como el cumplimiento de la creación originaria) – y por tanto para concebir la libertad del mismo retorno, huyendo así 'de verdad' de toda filosofía de la historia. Pero se tratará, de hecho, de un desarrollo de la aporía neoplatónica: ya que absolutizar el *Unum* de la dialéctica entre *Deus-Esse* y *deus occasionatus*, no haría más que determinarlo aún como absolutamente distinto. Si, por una parte, su Indistinción no debe ser puesta igual a la Distinción absoluta (permaneciendo inmanente a la totalidad de los entes), sin embargo ésta (la Indistinción) podrá concebirse *eteron panton* (Plotino), el Otro, del cual nuestros nombres estarían absolutamente 'separados' (y ningún emanacionismo, más o menos mitológicamente narrado, podrá superar tal separación). El Uno es el Otro, pero, por esto mismo, a la vez, Otro de Otro, *non-Aliud*. No simplemente en el sentido cusiano y por tanto en el sentido de una destinación creadora, por lo cual el Uno ve muchos y a los muchos corre (según la etimología de *theos* en el Eriugena), sino en el sentido por el cual el Uno es también Otro de todos los posibles: como auténtica

omni-composibilidad, el Inicio es el posible ‘No’ de todo pasaje al ente, o bien: el Imposible.

Nuestra *docta ignorantia* es imagen, *similitudo* de la *divina ignorantia* en las confrontaciones del Inicio. Dios no es tal Inicio, pero es ‘en’ éste (*in principio*). Su vida (*Deus-“Trinitas”*) está marcada por tal ‘No’: a este ‘No’ retorna, así como se dirige, fundándolo, a la totalidad del proceso. Para concebir el crear como ‘no-otro-que’ un posible, es necesario presuponer la Diferencia entre Dios e Inicio. El Inicio del cual Forte habla es, en lenguaje de Cacciari, simple origen (causa) – o la traducción, en la teología cristiana, del *topos eidon* platónico y del Intelecto agente aristotélico: lugar, sí, de todas las formas en acto, pero de todas la formas, de hecho, destinadas a informar materia e intelecto.

Cacciari dice que el olvido de las aporías repercute sobre las partes de la teología de la historia que tratan de la dinámica de la fe, del Encuentro y del Cumplimiento.

El ‘Cumplimiento final’ es para Forte ‘anticipado y prometido’ en la escatológica plenitud que es el Cristo. Pero entre anticipación y promesa hay un abismo: anticipación es pre-comprensión, y significa precisamente que no hay nada más que esperar; la promesa puede, en cambio, siempre fallar. Cacciari se pregunta: la elección puede ser prometida – ¿pero puede ser anticipada? ¿Debemos presuponer que todos son elegidos? ¿O que la elección depende exclusivamente de la ‘subjativa apertura del corazón’, y de nuestro acoger el diseño divino? Y, por tanto, ¿qué significa nuestra libertad de ‘rechazar’ el acoger? Si la conciliación es ya por siempre, si el Fin es irrevocable, este rechazo no será nunca tragedia, sino comedia. Si el Fin se puede anticipar, entonces la escisión está siempre como momento del entero, y la única concepción coherente del Deus-Trinitas es aquella que se cumple en Hegel. Si el Fin, en cambio, no es más que promesa, entonces su rechazo puede verdaderamente determinar la ‘quiebra’ del diseño divino. Y esto, dice Cacciari, parece que está en perfecta coherencia con el mismo *Revelatum*: en cuanto Hijo, pleno heredero, Jesús podía rechazar el cáliz. Él ha mostrado el posible de aquella sobrehumana medida de libertad-amor que permite soportarlo (que permite ser verdaderamente hijos: porque el Padre flagela al hijo que ama) – pero su ‘apocalipsis’ no coincide con la de todos los llamados (todos son herederos, todos son llamados, pero no todos son elegidos). Ni la anticipa, ni la prevé. La gran pregunta: «cum venerit Filius

hominis, putas inveniet fidem in terra?» (Lc 18, 8) sobre la que está suspendida toda la escatología de Cacciari, parece como si faltase, añade Cacciari, en la obra de Forte. A aquella pregunta nadie responde: eterno Futuro, No-aún eterno. No solo la creación gime en la espera, también el espíritu, y con ‘gemidos inexpresables’. A la divina ignorancia del Inicio corresponde la divina ignorancia del Fin. Y aquí solamente intuimos, en enigma, el sentido radical de la *kénosis*: vaciamiento de sí hasta el punto de que la libertad de la criatura y la realización de la promesa estén íntimamente conectadas. En la libertad del hombre de acogerlo o rechazarlo está radicalmente en juego el mismo diseño divino, ya, cierto, completamente aparecido en el Hijo.

La fe cristiana es, sí, certeza, pero certeza de un Anuncio que permanece angustiosamente dirigido al Inicio y al Fin: un Anuncio que no resuelve en su Palabra el Inicio (pero cuya palabra está en el Inicio), y que promete salvación sin poderla anticipar o pre-comprender. Es una fe que gime en la espera. Pero si en oposición a esta concepción de la fe lo que afirmamos es que el Inicio viene predicado como igual a decisión creadora, y si tal decisión creadora expresa la fiel voluntad de amor del *Deus-Esse*, entonces, de creación a encarnación y a cumplimiento escatológico no puede más que disolverse, victoriosamente, el nexo dialéctico. Es la gran forma de la *complexio catholica*, que en la obra de Forte, dice Cacciari, parece superar todas las disonancias. Auténtica *potentia oboedientialis*, pero sobrehumano es el Amor del Hijo. A la *complexio catholica* no se puede objetar: ‘*veni enim separare*’? En suma: ¿el *colloquium salutis* entre hombre y Dios es destinada comedia (Forte) o abierta tragedia (Cacciari)?

La defensa de Forte.

La defensa de Forte a este ataque de Cacciari consistirá en lo siguiente. En primer lugar para Forte existe una clara ‘ruptura epistemológica’ entre neoplatonismo y cristianismo; mientras para el pensamiento metafísico clásico o moderno la fuente del conocimiento es intrínseca al mundo del cognoscente, en el pensamiento hebraico-cristiano el inicio de todo conocimiento busca el misterio absoluto, que todo envuelve y sobrepasa; es un acto originario, es la revelación libre y gratuita de Dios que es fuente de todo nuevo e indeducible conocimiento. El pensamiento hebraico-cristiano no olvida la ‘Diferencia’, sino que la exalta. Para Forte el presupuesto teórico de Cacciari deja la deducción en el interior de un pensamiento total, omniabarcante. El presupuesto especulativo de Forte, en

cambio, es aquel que nace de la pura obediencia de la fe: porque el Otro se ha dicho en la historia, puedo usar mediaciones históricas para intentar decirlo.

Forte pone las mismas objeciones a Cacciari que justo antes Cacciari le ha puesto a él. Pero el punto de vista es totalmente distinto: mientras Cacciari se mueve en el ámbito de la filosofía, Forte se mueve en el ámbito de la teología. Para Forte, el que recae en las mallas de la onto-teo-logía y en el hegelianismo es precisamente Cacciari: ¿Dónde está demostrado que el pensamiento tenga una absolutismo tal, que pueda él solo juzgar de todo acto cognoscitivo y de su fundación, si no sobre un postulado puramente y absolutamente fideístico? Y ¿por qué no conceder esta fe absoluta a un evento revelativo, que por un lado tiene la ventaja de estar fuera del hombre y por otro muestra sus frutos en la experiencia de libertad y de novedad que produce en quien los acoge en espíritu y verdad?

A Forte Cacciari le parece un hegeliano más que se mueve en un horizonte de totalidad omnicomprendiva; que para Cacciari el Inicio sea Indiferencia no significa para Forte que aquél la haya respetado (la Diferencia) en la libertad de Su inicio, en la gratuidad de Su advenimiento. Para Forte el único camino que puede recorrerse para huir del cerrado mundo de la repetición de la identidad es el camino de la escucha del posible e indeducible decirse del Otro.

La concepción trinitaria de Forte es justamente la contraria de la que defiende Cacciari. Forte entiende el *Deus-Trinitas* como sumamente relacional. La revelación nos hace pensar en Dios como el otro libre y viviente, y es así como los Tres en su relación de eterno amor gratuitamente vienen incluidos: la Cruz es revelación de este corazón divino, la revelación de la Trinidad. En la Cruz, donde el Hijo muere por nosotros, Dios se revela sumamente como el Dios viviente: Padre que lo entrega para nosotros en un acto de generosidad infinitamente dolorosa y libre; Hijo que se entrega y así, mostrándonos el Signo supremo del Amor, nos hace entender cuánto cada uno de nosotros es importante para Dios y cómo Él nos quiere a todos salvados; Espíritu que se deja entregar por el Hijo del Padre en la tiniebla del Viernes Santo y del Padre al Hijo en la luz victoriosa de la Pascua, para que los sin Dios se descubran próximos y amados del Abandonado y con Él entren en la noche del abandono para entrar después en la luz de la Gloria. Por tanto, para Forte, la *Kénosis* no es como para Cacciari un momento simplemente ‘vertiginoso’ (la

posibilidad por parte de Cristo de decir ‘No’), no es sólo el momento de la divina libertad de Dios; para Forte el momento ‘vertiginoso’ de la *Kénosis* es también el momento en que Dios respeta nuestra libertad hasta el punto de aceptar sufrir por nuestro rechazo hasta el abismo de la posibilidad de nuestra condenación, herida en su corazón divino.

El defecto que Cacciari señala en la *theologia Crucis* hegeliana es el mismo defecto que encuentra en la teología de Forte; el Dios de Hegel es el Dios que no puede sufrir, en Él el sufrimiento es sólo un momento del proceso. La escatología de Cacciari está suspendida enteramente a la pregunta: «¿El Hijo del hombre, cuando venga, encontrará fe sobre la Tierra?» (*Lc*, 18, 8). Esta pregunta despoja a la *theologia Crucis* de cualquier sofocante ‘necesidad’ y así lo entiende también Forte: también su escatología se mueve ella enteramente bajo esta cuestión; ‘la diferencia’, dice Forte, es que mientras para Cacciari a la divina ignorancia del inicio debe corresponder la divina ignorancia del fin, para Forte a la divina amorosa y libre iniciativa del inicio corresponde la eterna fidelidad del indefectible amor, que no sólo no disminuye la tragicidad de nuestro rechazo, sino que la exalta, porque la muestra en su efecto dramático bajo el mismo corazón divino. Si la objeción de Cacciari a Forte había sido que éste convertía la tragedia del Hijo en comedia, Forte acusará de lo mismo a Cacciari: comedia es la escena de un mundo que, en nombre de la inescindibilidad del Inicio, desnuda de todo criterio el horizonte del fin y todo lo deje suspendido a una volátil indiferencia. Trágico no es sólo que el hombre sufra y pueda eternamente sufrir como consecuencia de su infidelidad a la vocación de la alianza; sumamente trágico es que Dios sufra. Y, por esto, sumamente exaltante para la dignidad de la criatura.

Finalizo la exposición de las objeciones de Forte a Cacciari con una alusión a un tema que como veremos Coda también señala; la total carencia en la especulación cacciariana del concepto trinitario de ‘persona’: sólo donde el Otro no es reducido al mismo, sino que es reconocido como *Dei loquentis persona*, y aún más radicalmente como *personae in Deo*, los Tres en el Dios de la Palabra y del Silencio, solo allí el diálogo salvífico es real y expuesto a todos los precios del amor mismo. Es esta comprensión de Dios como persona lo que hace de la Cruz no destinada comedia, sino abierta tragedia, aventura de libertad, en la asimetría de la relación in-deducible de la libertad de la criatura y de la siempre más grande libertad divina.

3. Las objeciones de Piero Coda a *Dell'Inizio*.

Según Coda la posición de Cacciari, en la línea de Schelling, va más allá de la afirmación plotiniana sobre el Absoluto. La noción de Cacciari de Inicio es aquella que intenta salvaguardar la libertad del Absoluto como realmente 'ab-solutus' de todo aquello que es relativo. La posición de Plotino, de modo semejante, es aquella que afirma que el Uno es libertad en cuanto se actúa entero en sí mismo: «está enteramente vuelto a sí mismo e íntimo a sí mismo, no tiene ninguna relación hacia fuera o hacia otro, sino que es del todo referido a sí» (*Enn.* VI, 8, 17); «está luminosamente consigo mismo, quiere ser aquello que es, y es aquello que quiere ser; su voluntad y esto son lo mismo» (*Enn.* IV, 8, 13). Pero la posición de Cacciari, según Coda, repito, va más allá de la de Plotino, el Absoluto de Cacciari se auto-determina libremente, contingentemente, accidentalmente a originar lo creado, aquello que es otro de sí misma (la libertad). La objeción de Coda a este planteamiento es la siguiente: «¿afirmar el Inicio como com-posibilidad, indiferencia de aquello que el Inicio después efectivamente produce, no significa postular en el Inicio no ya una realidad de ab-soluta libertad, sino una realidad de absoluto arbitrio y por tanto de absoluta necesidad?»³⁸¹. A Cacciari, dice Coda, este discurso le parece demasiado humano, antropomórfico. Pero la objeción de Coda no acaba aquí: «la indiferencia como *status* o apertura en el interior de la cual el Inicio se determina o no hacia el originar, significa en realidad no reconocer ningún motivo suficiente en base al cual el Inicio se autodetermine a originar. Y esto significa, de hecho, poner en el corazón del Inicio la más absoluta de las arbitrariedades»³⁸². El discurso de Cacciari le parece a Coda un discurso temerario «que no respeta más la infabilidad misma que viene afirmada del Inicio, que pone en el Inicio, que está más allá de Dios, una tiniebla que es el reconocimiento de aquel insuperable obstáculo de necesidad que determina el Inicio a originar, y que permanece todavía cuando Eso (Inicio) (no es un ¡Él!) se determina a no originar: porque siempre es accidentalidad, por tanto, no-libertad»³⁸³. Coda no puede admitir el modo en que Cacciari interpreta la libertad filial del Hijo como icono de la libertad de la indiferencia del Inicio; para Coda –aunque es cierto que el Hijo puede determinarse al retorno (al *reditus*), pero puede, también, determinarse al *no-reditus*–, esta libertad tiene

³⁸¹ Piero CODA. *Intorno all'«Inizio» di Massimo Cacciari*, Rev. Nuova Humanità, n. XII/90 (n. 72). p. 60.

³⁸² *Ibíd.*

³⁸³ *Ibíd.*, 60-61.

un criterio en base al cual determinarse: aquel criterio de verdad que es la relación con la Alteridad del Hijo, representada en la visión cristiana por el Padre. Por tanto, para Coda, como buen teólogo, esta libertad tiene frente a sí una alteridad y como tal un criterio de verdad de su decisión, el verdadero icono de la libertad del Inicio. En este sentido, la tesis sobre el Inicio de Cacciari se muestra, según Coda, intrínsecamente contradictoria si es puesta en relación con la libertad del Último (para nada simbólica, dice Coda); en este punto, Cacciari evidencia una carencia de profundidad especulativa.

Las objeciones de tipo teológico que Coda hace son varias. En primer lugar, Coda nos dice que Cacciari interpela directamente la posición de fe del cristiano, aquella fe que constituye para el pensador cristiano el horizonte intrascendible del cual es llamado a *quaerere intellectum*. Pero esto no impide para Coda un diálogo con aquel interlocutor que está más allá o fuera del horizonte de la fe. La primera observación que Coda hace en este sentido a Cacciari es que en su exposición no es salvaguardada la singularidad intrascendible de Cristo. Coda dice que «es cierto que Cacciari afirma que la “edad del Hijo”, la real y absoluta libertad del Cristo, representa el horizonte intrascendible de nuestra época, pero la impresión es que él no permanece radicalmente fiel a este intrascendible horizonte como este horizonte requiere. Parece, más bien, que la intrascendibilidad del horizonte cristológico en su singularidad sea inconscientemente y programáticamente –aunque pueda parecer paradójico conjugar estos dos términos– recomprendido en el interior de una pre-comprensión hermenéutica del Absoluto fundamentalmente pre-cristiana.

En efecto, la singularidad del evento cristológico puede ser tematizada solamente en el interior del horizonte de la fe. El horizonte de la fe cristológica significa, en su radicalidad, el don de la participación en la misma relación que Cristo vive con el Absoluto que él define con infinita confianza como el *Abbà*, el Padre. Fe es, por tanto, en el horizonte intrascendible de la libertad filial, experimentarse como libertad dada de la libertad infinita que a esta última se da³⁸⁴. Todo esto significa abrir el espacio de la relación trinitaria, y sobre todo el espacio de la relación entre la libertad del Hijo y la libertad del Padre, como la novedad absoluta del horizonte cristológico. El lugar de la libertad, en el horizonte abierto de Cristo, no está antes o fuera de la Trinidad, porque

³⁸⁴ Creo que en defensa de Cacciari se podría decir que ésta es una libertad en exceso sujeta a causas, *cattivo infinito* diría Cacciari.

entonces sería, como ya hemos dicho, indiferencia, y, por tanto, mero arbitrio que se invierte en necesidad a-teleológica; pero el lugar de la libertad cristológica está en la Trinidad, en el interior del espacio trinitario»³⁸⁵.

Cacciari se enfrentará a esta posición en otro artículo, en explícita mención a Coda, diciendo lo siguiente: «No tendría ningún sentido una interrogación filosófica que repitiera la situación de la teología. En la relación no habría ningún interés – y sí alguna dificultad. La filosofía no tiene verdaderamente sentido como ‘filosofía cristiana’ –; sí, en cambio, como filosofía que exige comprender también la revelación cristiana, que la asume como *problema* propio. Y, ¿cómo podría ser de otra manera si quiere ser reflexión sobre el tiempo y la historia? Además, la relación con la *irreligiosidad* irrenunciable de la filosofía, ¿no es postulada por el carácter mismo de la Revelación cristiana, de su fe? Vecindad de inseparables nunca unidos, que nunca deben buscar ‘identificarse’, pues corren el riesgo de aniquilarse a sí mismos»³⁸⁶.

Coda considera inaceptable la reducción de Cacciari de la dogmática trinitaria de los Padres capadocios y de Agustín al esquema de potencia-acto. Considera aceptable, eso sí, la crítica del esquema hegeliano de la Trinidad como necesaria *Offenbarungsgeschichte* del Padre en el Hijo por el Espíritu. La concepción trinitaria de Coda se sustenta en su totalidad en la categoría de ‘reciprocidad’, justamente lo contrario de lo que hemos visto que Cacciari piensa; Coda dice expresamente que: «el espacio de reciprocidad es el único que permite pensar, en el sentido de vivir, la auténtica libertad como don de sí más allá de sí. De esta relación de reciprocidad trinitaria, en el interior de la cual vienen absolutamente puestos y pensados la experiencia y el concepto de libertad, es icono histórico-salvífico el abandono de Cristo»³⁸⁷. Coda cree que Cacciari intuye la verdad y la profundidad de este evento del abandono, pero por otro lado este abandono es pensado en el seno de la tradición cristiana a través del ‘concepto’ teológico trinitario de «*persona (hypostasis) (...)*, el cual representa el criterio semántico y especulativo a través del cual buscar expresar, o bien el dogma trinitario, o bien el dogma

³⁸⁵ *Ibid.*, 61-62.

³⁸⁶ M. CACCIARI. *Risposte*. Rev. Nuova Humanità, n. 1/93, p. 147-148.

³⁸⁷ Piero CODA, *op. cit.*, p. 63.

crisológico»³⁸⁸. De este concepto no encontramos ninguna traza en el pensamiento de Cacciari y esto lo ‘acerca’, en opinión de Coda, a la posición hegeliana.

Otra de las objeciones fuertes que Coda hace a Cacciari es la ausencia total en su especulación de la realidad del Espíritu Santo: «Un indicio del hecho que la laguna fundamental de la hermenéutica de la fe cristiana de Cacciari esté representada por no haber entendido la originalidad de reciprocidad trinitaria del Dios cristiano, está representado por el hecho que no esté para nada señalada la realidad y la presencia del Espíritu Santo. La reciprocidad trinitaria en el horizonte cristiano no es una reciprocidad dual, sino decididamente y radicalmente *trinitaria*»³⁸⁹. Es cierto que autores queridos por Cacciari como Pavel Florenskij o D. Staniloae afirman de modo lapidario cosas como que «la verdad es la contemplación de sí a través del otro en el tercero»³⁹⁰ o «la infinitud revelada en dos personas se revela en toda su riqueza en cuanto la tercera persona asegura cada una de las dos personas como no confundidas la una con la otra y al mismo tiempo confirma a cada una en el amor que es propio de cada una de estas hacia la otra»³⁹¹. En definitiva, Coda critica a Cacciari el hecho de ser prisionero de una concepción dual de la trinidad, mientras que en realidad la trinidad rechaza de sí toda dialéctica.

4. M. Donà: la defensa del Idealismo contra la posición de Cacciari.

Donà entiende que la especulación de Cacciari en *Dell'Inizio* sobre la filosofía fichteana es una interpretación del idealismo post-kantiano en tanto que ‘posición aporética’. Entiende que la interpretación que Cacciari hace de Fichte consiste fundamentalmente en la toma de conciencia de los límites de la especulación fichteana, en cuanto su posición aporética (la de Fichte) hace inevitable la solución que Schelling ofrecerá con la ‘filosofía positiva’.

Resumamos brevemente la reflexión de Cacciari en torno a Fichte: en Fichte encontraríamos la intuición de un principio que «trasciende absolutamente toda

³⁸⁸ *Ibid.*, 64.

³⁸⁹ *Ibid.*, 65.

³⁹⁰ Pavel FLORENSKIJ. *La colonna e il fondamento de la verità*, Rusconi, Milano, 1974.

³⁹¹ *Le Saint Sprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Librería Editrice Vaticana, 1983, vol. I, p. 677

presuposición»³⁹², pero que, debiéndose concretar en la forma de la proposición, está «en la imposibilidad de entenderse como puro absoluto del objeto, posición de la propia y misma perfecta libertad»³⁹³. La posición aporética de Fichte, según Donà, no se mantiene en los términos del neoplatonismo que Cacciari intenta defender; su ‘posición’ expresa más bien la hipótesis del uno-que-es, aporéticamente, sí, pero no en los términos que Cacciari entiende la aporía neoplatónica. La aporía de Fichte es una aporía ‘ya expresada’, que es incapaz de concebir lo Inexpresable, o ‘aquel no puesto por el pensamiento’, aquel *Prius* Absoluto que será tan fundamental en el desarrollo del idealismo de Schelling. Para Cacciari, y así lo entiende Donà, la forma de la proposición ‘expresa’, simplemente, y ‘no resuelve’, lo que se presupone de todo factual ser. En Fichte, para Cacciari, encontramos la ‘proposición’, la ‘expresión’ de un Principio, pero no el Presupuesto del ‘ser’, no el Inicio.

Para Donà esto no es exactamente así; Fichte, dice Donà, afirma claramente que todo aquello que es, es en cuanto puesto por el Yo, de tal modo que ningún ser puede darse al Yo como aquello que este último se encuentra al modo de un ‘dato’, no dependiente de su poner-oponer. El Yo mismo, por tanto, no es anterior al mismo poner el Yo su propio Yo: si el ser es sólo por el poner-oponer del Yo, es necesario que también el ser del Yo sea puesto, para ser. Esta es la circularidad aporética del principio y de su ser. Donà encuentra en Fichte «el milagro: un discurrir, decir, diferir, un compuesto, que no presupone lo simple, el uno, sino que lo es, *tout court*»³⁹⁴. Y Donà sigue afirmando en polémica con Cacciari que éste (Cacciari) «tendría razón al revelar que el discurrir del Principio no puede coincidir con el Principio que en tal discurrir se dice, con el argumento que en éste es puesto», pero ésto que Cacciari dice no es cierto a propósito de Fichte, según Donà³⁹⁵. Para Donà el No-yo fichteano no es el noumèno kantiano, cosa en sí; el No, para Fichte, no es más que ‘nada’. Es decir, el No-yo no es el Objeto como cosa en sí, ni el fenómeno en su verdad. Para Fichte, según Donà, el No-yo presupone la identidad de la conciencia y por tanto es incondicional, precisamente porque el No-yo no se distingue verdaderamente del Yo; esta indistinción de Yo y no-Yo es lo que nos da la determinación del mundo, para Fichte. El No-Yo es incondicionado porque reposa en la

³⁹² Massimo CACCIARI. *Dell'Inizio*. p. 92.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Massimo DONÀ. *Sull' Assoluto*, Einaudi Paperback: Torino, 1992. p. 285.

³⁹⁵ Ibid.

identidad de la conciencia. «No hay una realidad del No-Yo absoluto de la cual, en cualquier modo, el poner del Yo no sepa dar razón»³⁹⁶. Para Fichte el Principio no es simplemente la condición del mundo, en el sentido de ‘presupuesto’ de este último, sino que más bien dice (el Principio) el significado lógico-ontológico originario y único. Para Donà la aporía tiene un significado ineludiblemente ‘posicional’, es decir, implicada siempre en la identidad de ser y pensamiento (*Parménides*³⁹⁷), en el acto posicional en el cual el Yo y el ser consisten, en la limitación de los indistintos ser-pensamiento. Aporía originaria la que Donà indica como pensamiento fundamental de Fichte, ‘originaria’ no quiere significar nada más que es ‘posicional’, que no tiene sentido hablar de lo ‘no puesto por el pensamiento’, que no hay nada de lo que el Yo no pueda dar razón. Donà quiere resaltar el hecho de que la filosofía fichteana está ‘más allá’ de la concepción nouménica de la realidad (Kant), que no hay nada que no se ‘expresé’, que el Principio es aporía originaria, aporía dinámica, aporía posicional. No hay, para Donà, Principio que no se exprese en el mundo: esto es lo que significa ‘originaria aporía’. ¿No se acerca entonces Fichte a aquel Inicio=Iniciante hegeliano que Cacciari señala como una ‘falsa’ resolución de las aporías del neoplatonismo? Para Donà no hay resolución, sino perfecta designación de la ‘originaria aporía’ en la que el mundo consiste, mientras que para Cacciari hay una resolución del Uno en el Uno-que-es, resolución que no contempla el problema en toda su grandeza.

Sobre la negación.

Para Donà Cacciari está vinculado a una idea de la negación que no da una explicación hasta el fondo de la real *novitas* del mensaje trinitario. Su idea de Inicio es una «extrema radicalización de la paradoja cristiana»³⁹⁸. Cacciari, en su libro –dice Donà–, indaga ‘otro’ sentido de la negación, del mismo modo que intenta no hacer de su ‘Inicio’ una ‘alteridad’ abstracta. Es una convicción de Cacciari que el concepto de negación ha sido ya elaborado completamente por la dialéctica hegeliana: negar significa producción de una diferencia, aludir a ‘otro’ respecto a lo negado. Cacciari no entiende el Inicio simplemente como ‘lo

³⁹⁶ *Ibíd.*, 289.

³⁹⁷ M. Donà ha polemizado también con Cacciari en torno al tema de las aporías del *Parménides* en los mismos términos que ahora estamos indicando. Para Donà el texto platónico sólo puede tener una interpretación en los términos del idealismo alemán post-kantiano. La obra en cuestión es *Aporie Platoniche. Saggio sul ‘Parmenide’*. Città Nuova Editrice, Roma, 2003.

³⁹⁸ Massimo DONÀ. *Sulla negazione*: Studi Bompiani, Milán, 2004. p. 394 (nota 15 de la p. 234)

negativo' respecto al origen, sino como In-diferencia. Para Donà esta In-diferencia es la enésima determinación conceptual de la negatividad (negación de la diferencia). En el fondo, Cacciari, con este concepto vuelve a decir lo mismo que se ha entendido por Inicio a lo largo de toda la historia de Occidente. Cacciari «diseña *una dimensión* que no-es *una dimensión* porque en ésta nada es como 'en este mundo' – por ello puede ser narrada como eterno pasado de Dios mismo, y el Logos puede tener memoria de ella como del inmemorable *éschaton*»³⁹⁹. Una dimensión que no es una dimensión en cuanto «siempre excede la indagación y siempre se da a indagar; siempre está aquí y ahora frente a nosotros, los interrogantes»⁴⁰⁰. La argumentación de Cacciari le parece a Donà radical, pero siempre «en el interior de un pensamiento a la luz del cual no se puede no reconocer que, si alguna cosa nos es negada, alguna otra, en su puesto (o sea, el mundo que nos pertenece o el *logos* al cual pertenecemos), estaremos siempre seguramente condenados a conocer y frecuentar»⁴⁰¹.

³⁹⁹ *Ibíd.*, 395.

⁴⁰⁰ Massimo CACCIARI. *Dell'Inizio*, 557-558.

⁴⁰¹ M. DONÀ, *op. cit.*, p. 395

Apéndice (fuga) III : Étienne Gilson en la obra *L'être et l'essence*.

Introducción.

El trabajo de Gilson⁴⁰² del que presentamos las tesis fundamentales se configura en torno a varias preguntas que inciden directamente sobre el tema del presente estudio. Queda al buen hacer del lector establecer con exactitud los nexos concretos que se le proponen en esta “fuga”, cuyo objetivo –compartido con las fugas anteriores– no es otro que dar ‘vías de escape’ a partir de las cuales contrastar e iluminar de la mejor manera cuanto hayamos podido indicar acerca de la cuestión “Massimo Cacciari y la onto-teo-logía” en las páginas de este trabajo. Sería deseable, dicho en otros términos, que todas ellas –todas estas “fugas”– convergieran en la dirección de la máxima –aunque hubiera de ser asintótica– inteligibilidad del presente texto.

En primer lugar, el filósofo tomista diagnostica el motivo principal por el cual la metafísica ha fracasado en sus diversas manifestaciones:

Tous les échecs de la métaphysique viennent de ce que les métaphysiciens ont substitué à l'être, comme premier principe de leur science, l'un des aspects particuliers de l'être étudiés par les diverses sciences de la nature⁴⁰³.

En segundo lugar, Gilson denuncia la confusión que se establece entre la existencia y el concepto, en tanto que la historia de la metafísica se ha caracterizado por el cultivo de una ambigüedad alrededor de la posibilidad de concebir un ser con independencia de su existencia, esto es, a partir de su mera posibilidad. El objetivo del ensayo es, por lo tanto, disipar la obscuridad que dificulta la comprensión de la relación entre la existencia y el concepto de ser:

Concevoir *x* comme un être n'est pas penser qu'il existe, ou, si l'on préfère, il est complètement indifférent au concept d'être, que “ce qui est” soit ou ne soit pas. L'unique objet du présent

⁴⁰² GILSON, Étienne [1948] (1962). *L'être et l'essence*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

⁴⁰³ *Ibid.*, 9.

travail est de jeter quelque lumière sur cette ambiguïté fondamentale et même, s'il est possible, de la dissiper⁴⁰⁴.

Gilson defiende que esta ambigüedad se fundamenta en la propia anfibología del término *être*, puesto que en su doble forma de nombre y de verbo, también puede designar un ser real y un ser posible. La presencia de este hiato produce, a su vez, la pérdida del valor existencial del término, de tal manera que la lengua se ha refugiado en el verbo *exister* para subrayar el carácter real y existente de aquello que es. Las consecuencias de esta anfibología no resuelta son, pues, graves.

Por un lado, como ya he indicado, el deslizamiento del valor de la existencia en favor del verbo existir produce una devaluación del verbo ser, que se torna finalmente en olvido de esta capacidad de denotación.

Por otro lado, este olvido hace emerger el concepto de esencia como supremo grado de realidad de la cosa. En este sentido, Gilson recuerda que esta esencialización se manifiesta en la Idea platónica, en la substancia aristotélica y en la representación que San Agustín propone de Dios como *summa essentia*. Este recorrido por la historia de la metafísica confirma que el primado de la esencia ha contribuido a disociar el ser del hecho de existir, por cuanto que, si la cosa es aquello que es esencialmente, la esencia no manifiesta ninguna alteración a pesar de que la cosa exista o no realmente. En efecto:

Tout se passe en effet comme si l'intellect avait cherché dans l'*essentia* le moyen de dissocier l'être du fait même qu'il existe, car si l'essence de la chose est vraiment ce qu'il y a en elle d'essentiel, il est remarquable que cette essence reste la même, que la chose existe ou qu'elle n'existe pas⁴⁰⁵.

A fin de seguir mejor al filósofo tomista en su exploración de estas tres dificultades, conviene tener en cuenta unas aclaraciones que pertenecen al apéndice que acompaña el texto de la segunda edición. En este apartado, Gilson subraya la diferencia que hay que establecer entre *esse*, entendido como *actus essendi*, es decir, como acto en virtud del cual un ente es un ser actual; y *ens*, que remite al ente, y por lo tanto a aquello que tiene el ser.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, 11.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, 21.

En este sentido, en la relectura de su propia obra, el tomista sugiere que quizás debería haber reservado el término *étant* para designar el *ens*, mientras que *être* serviría únicamente para referirse al *esse*, a la existencia, al acto de ser. Así pues, aunque el autor no ha modificado el texto por este motivo, conviene tenerlo en cuenta si esto facilita nuestra comprensión del texto.

El ser y el Uno.

La exploración de Gilson atesora una ordenación cronológica que estructura la continuidad del relato. No obstante, no estamos frente a una historia de la filosofía, sino ante una investigación filosófica que reseguirá la problemática relación entre el ser y la esencia a través de diversas calas del pensamiento.

Esta primera cala se configura a partir de la línea topográfica que nos conduce de Parménides a Plotino, pasando por Platón.

Según Gilson, Parménides es el fundador de la ontología puesto que, a pesar de preguntarse por el ser, habla del “ce qui est”, del ente. Además, cuando habla del ser, el filósofo presocrático se limita a concederle los atributos de la noción de identidad, de tal manera que queda obliterado cualquier acceso al ser que vaya más allá de la mismidad y de la quietud:

Bref, l'être se définit ici comme l'identique à soi-même et comme l'incompatible avec le changement⁴⁰⁶.

Platón, por su parte, es presentado como el continuador de esta ontología, según la cual el ente *es* realmente en virtud de su autoidentidad, esto es, de su mismidad. En el contexto de la obra platónica, la preeminencia del concepto de *ousía* agrava el hiato entre realidad y existencia.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, 26.

En efecto, la esencia platónica se define como aquello que permanece en la identidad del sí mismo, de tal manera que solo *es* aquello que se mantiene en su mismidad, con independencia de su existencia real. Así las cosas, dicha existencia no es un problema relevante, ya que lo fundamental es determinar el carácter idéntico de la esencia.

En este sentido, según Gilson, Platón establece una gradación del ser que no responde a su existencia real, sino a la pureza de la esencia, de tal manera que «si Platon unit à un véritable idéalisme de l'existence un véritable réalisme de l'essence, c'est que, pour lui, être n'est pas exister»⁴⁰⁷. Así pues, el filósofo tomista concluye que el platonismo es una ontología de la esencia que permanece indiferente al problema de la existencia.

Pero esta reducción del ser a lo idéntico tiene también otro inconveniente:

Dans une doctrine où «le même» est la condition de l'être, «l'autre» est la condition du non-être⁴⁰⁸.

De este modo, la filosofía platónica se configura alrededor de su fidelidad a la ontología de la esencia, esto es, consiste en la exploración exhaustiva de sus límites, hasta llegar a la certidumbre de que no puede fundar una ciencia del devenir. Por esta razón, dice Gilson, Platón reserva el devenir y la existencia concreta al terreno del relato mítico.

Por su parte, Gilson reconoce a Plotino y al neoplatonismo la tarea de unificar el orden filosófico, es decir, el mundo inteligible de los principios, con el orden religioso, esto es, el mundo sagrado de los dioses. En este sentido, a fin de transformar la dialéctica platónica en cosmogonía, o bien hay que convertir a los dioses en principios, o a los principios en dioses.

A fin de realizar esta tarea, el neoplatonismo rebasa el discurso ontológico mostrando «qu'un tel au-delà de l'être est nécessaire, mais qu'il est nécessairement impensable»⁴⁰⁹. Este más allá del ser y del ente es el Uno, el primer principio del cual depende

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, 32.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, 37.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, 41.

precisamente el ser. Más exactamente, el Uno trasciende el ser y el pensamiento, y se configura como causa de ambos, puesto que concede aquello de lo cual carece.

No obstante, esta causación esta ordenada según el ritmo palpitante del Uno, de tal modo que, de acuerdo con la metafísica neoplatónica, la primera emanación es el ser, y la segunda el *nous*: en este sentido gradual, la esencia se convierte en esencia inteligible. Finalmente, esta nueva aproximación ontológica al problema del ser pone de relieve que el ser emana de un más allá del ser, que es el Uno, el cual es, por lo tanto, el no-ser. De esta manera, en su preocupación por el ente, el camino neoplatónico ha vuelto a expulsar el problema de la existencia de los límites del pensamiento.

El ser y la substancia.

Si Platón analiza concretamente las cosas abstractas, Aristóteles trata abstractamente las cosas concretas.

Por ello, de acuerdo con Gilson, la auténtica objeción aristotélica al platonismo consiste en afirmar que «ce que Platon nommait l'Idée n'avait rien de commun avec ce que nous nommons l'être réel»⁴¹⁰.

Bien al contrario, el ser real hay que buscarlo en la realidad última del “ce qui est”. Y este “ce qui est” no puede ser una abstracción, sino precisamente el sujeto individual, el individuo concreto y real que se manifiesta como dato empírico. En este sentido, el concepto de *ousia* se multiplica en su doble acepción de esencia y de substancia, de tal modo que permite aprehender tanto la mismidad de la cosa como su propia individualidad.

Consecuentemente, aquello que no es la substancia son los accidentes y los predicados. En el caso de estos últimos, la crítica a Platón se afianza por cuanto que los predicados son ideas generales, esto es, que las Ideas platónicas son en realidad términos predicables de un sujeto real.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, 50.

En resumen, la realidad del ser se manifiesta aristotélica y conjuntamente en la mismidad de la esencia y en la individualidad de la substancia. Es decir, la pregunta por el ser nos conduce al dominio empírico de lo concreto y de lo individual.

Además, según Gilson, Aristóteles defiende que «l'être est l'acte même en vertu duquel chaque substance est ce qu'elle est, et subsiste à part comme une réalité qui se suffit»⁴¹¹. En este contexto, el ser se manifiesta en su actualización real, es decir, en su objetivación empírica, de tal manera que permite mostrarse a la substancia como una realidad que se basta a sí misma, que se explica por sí misma, puesto que se ha actualizado de manera concreta e individual. O dicho de una manera más breve: donde hay acto, hay ser.

Ahora bien, la actualización del ser de la substancia nos remite al problema de su causación. En efecto, el filósofo tomista constata, en la obra aristotélica, el establecimiento de una serie de equivalencias fundamentales:

Ce qui *est*, au sens premier du terme, c'est l'*être*, ou la réalité (οὐσία); cette réalité s'identifie à son tour à *ce que la chose est*, c'est-à-dire, pour employer un terme dès longtemps en usage, sa *quiddité*, ou *essence*⁴¹².

No obstante:

Il nous reste donc à chercher, dans l'individuel concret qui forme l'objet de notre expérience, où se trouve ce noyau ontologique résistant, qui en fait un être digne de ce nom, une réalité⁴¹³.

En este punto, Gilson subraya que la ontología aristotélica debe responder a dos necesidades, en cierto modo contrapuestas: por una parte, Aristóteles desea situar lo real en el corazón de lo individual concreto; pero, por otra, y de acuerdo con Platón, acepta también que lo real está presente en la inteligibilidad de una esencia idéntica a sí misma. No en vano, «Aristote savait que l'individuel seul est, ou existe, mais la seule sorte d'être qu'il pût se rendre intelligible était l'essence»⁴¹⁴.

⁴¹¹ *Ibíd.*, 53.

⁴¹² *Ibíd.*, 56.

⁴¹³ *Ibíd.*, 56.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, 59.

Nos encontramos, entonces, ante la necesidad de conciliar las exigencias del individuo concreto con las de la esencia universal. Y, según Gilson, Aristóteles opta por reducir lo individual a mero sujeto portador de lo universal, como si aquél no tuviera otra función ontológica que permitir la existencia de éste:

«Car il est bien vrai que l'individu seul existe, mais de l'universel seul on peut dire, il *est*; et comme l'universel inclus dans l'individuel en constitue finalement l'être même, toute cette philosophie, qui ne s'intéresse en principe qu'à ce qui existe, l'aborde pourtant toujours de telle manière que le problème de son existence n'ait pas à se poser»⁴¹⁵.

En resumen, el filósofo tomista critica a Aristóteles que, a causa del establecimiento de un compromiso entre dos necesidades ontológicas difícilmente conciliables, ha obviado el problema de la causación de la substancia, y, por tanto, el problema de su existencia. Tanto es así, que a través de un análisis de las insuficiencias de la teoría de las causas de Aristóteles, Gilson constata que, desde un punto de vista existencial, la substancia es un concepto tan estéril como la Idea, por cuanto que no puede dar noticia de la generación de los seres concretos.

Además, la despreocupación aristotélica por el problema de la existencia de los seres concretos tiene una consecuencia añadida: el olvido acerca de la pregunta por el origen radical de las cosas. En este sentido, alérgico a la explicación mítica del Demiurgo, Aristóteles prefiere excluir de su esquema filosófico una pregunta incómoda. En efecto, el Primer Motor no tiene ninguna relación de orden existencial con el universo: en todo caso, la causa de las causas, la primera substancia, opera únicamente en el orden de la substancia, pero no en el de la existencia. En palabras de Gilson:

En bref, le Premier Moteur immobile d'Aristote est la substance première, cause de la substantialité de toutes les autres substances et, par conséquent, cause de leur être même en tant qu'elles sont des substances, mais s'il est cause de ce que le monde est, il ne l'est pas que le monde soit⁴¹⁶.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, 61.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, 65.

En definitiva, la substancia aristotélica ha sufrido un proceso de desexistencialización que la ha convertido en inoperante para explicar el problema de la existencia de las cosas. Por ello, Aristóteles mantiene abierto el hiato entre los conceptos de existencia y de esencia, e incluso lo agrava por cuanto que prefiere no tematizar el origen radical del universo.

Por el contrario, las teologías veterotestamentarias, también llamadas por Gilson teologías del Éxodo, abordan frontalmente la pregunta por el origen del universo.

Con todo, el tratamiento de esta pregunta sigue lastrado por el peso de Aristóteles entre los pensadores medievales. En el caso de Avicena, por ejemplo, éste entiende el ser como una composición desigual de esencia y existencia, de tal modo que el *esse* es un mero accidente de la substancia.

Averroes, en cambio, se apropia de la imagen del universo ofrecida por Aristóteles, y defiende la solidez ontológica del mismo. En efecto, el universo averroísta es un bloque sin fisuras en el que el Primer Motor se basta a sí mismo, y su substancia no está contaminada por ninguna traza de existencia. Consecuentemente, el problema de la existencia aparece como un falso problema que no compete a la filosofía:

Rendre raison d'un être, c'est en assigner la cause; la cause une fois découverte, on sait pourquoi cet être est, et lorsqu'on sait pourquoi un être est, il est absurde de se demander en outre pourquoi il existe⁴¹⁷.

Frente a estas posiciones derivadas del aristotelismo, y, por lo tanto, ajenas al problema de la existencia, en el siglo XIII aparece la figura de Santo Tomás de Aquino. En este contexto, Gilson dibuja el siguiente escenario:

Ainsi, contre Avicenne, Thomas d'Aquin ne veut pas que l'existence soit un accident; contre Averroès, il veut que l'existence soit néanmoins distincte de l'essence, et, pour comble, il veut en outre qu'elle soit constituée par les principes de cette même essence⁴¹⁸.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, 71.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, 77.

En definitiva, Santo Tomás sostiene que la substancialidad no es el todo del ser, es decir, concibe la existencia como un acto radicalmente distinto de la actualización de la esencia. En el mismo orden de cosas, Dios no es solo causa, sino también creador, y, por lo tanto, el problema es saber si «Dieu cause seulement des substances, ou si sa causalité s'étend à l'existence même de ces substances»⁴¹⁹.

En el relato de Gilson, por lo tanto, el gran esfuerzo de la metafísica tomista consiste en superar la ontología aristotélica de la substancia y proponer una ontología de la existencia.

El ser y la existencia.

Santo Tomás asume completamente la definición aristotélica de la metafísica como ciencia del ser en tanto que ser. No obstante, según Gilson, advierte que esta definición se ha bifurcado en dos sentidos: por una parte, la metafísica designa la ciencia del ser que es, entiende este ser como un ser peculiar y distinto de otros objetos científicos, de tal modo que la metafísica sería una ciencia entre otras ciencias; por otra parte, la metafísica también designa la ciencia del ser por excelencia, del ser inmóvil, inmaterial y divino, lo cual convierte aquélla en una teología.

Santo Tomás se acoge a este segundo sentido, en la medida en que piensa que la metafísica no es una ciencia entre otras ciencias, ni que su objeto es un objeto entre otros, sino que la metafísica es la ciencia primera, ya que se ocupa del ser supremamente inteligible. De esto modo, el tomismo espera reconciliar la teología aristotélica con la teología cristiana, puesto que el fin último de todo conocimiento y toda acción humana, tanto según el Evangelio como según Aristóteles, es el conocimiento de Dios. No es de extrañar, por lo tanto, concluye Gilson, que se produzca una equivalencia terminológica entre los conceptos de filosofía primera, metafísica y teología. Estos tres conceptos designan de un modo muy concreto la ciencia que se dirige al conocimiento de Dios, de «l'Être que «est», purement et simplement»⁴²⁰, esto es, del Existente supremo. En definitiva:

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 79.

⁴²⁰ *Ibíd.*, 87.

Si la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être acquise en vue de la connaissance de Dieu, elle est une ontologie tout entière orientée vers une théologie. Autant dire que, dans la métaphysique elle-même, la science de l'essence de l'être en général n'est plus là qu'en vue de la science du suprême Existant⁴²¹.

Con todo, la reconciliación entre la teología aristotélica y la teología cristiana no puede hacerse sin admitir que la primera tiene un valor muy limitado. Como ya se ha indicado, el origen radical del universo no es un problema tratado en el corpus aristotélico. Por contra, la revelación divina confiere a la teología cristiana una consistencia y una plenitud incomparables, y abre el marco para la aparición de un saber de Dios fundado inquebrantablemente sobre la fe:

La théologie prenait une consistance et une plénitude tout autres du fait que, Dieu ayant parlé, elle pouvait se constituer, à partir de la révélation, comme une science de la foi⁴²².

En virtud de esta ampliación del conocimiento teológico, Santo Tomás mantiene, nos dice Gilson, dos planos jerárquicamente ordenados: en el plano más bajo se encuentra el ser en tanto que ser, esto es, la substancia, la esencia o la quiddidad; en el plano más elevado aparece la causa de este ser en tanto que ser, es decir, la existencia. Y solo a través de la correcta articulación de los dos planos es posible llevar al conocimiento de Dios.

No estamos aquí ante el mantenimiento del abismo entre la esencia y la existencia. Bien al contrario, Gilson defiende que Santo Tomás supera esta distancia gracias a su manera de resolver la articulación de los dos planos jerarquizados. En efecto, el concepto que permite unir los dos límites es el concepto de acto de existir, de *actus essendi*:

En d'autres termes: de même que c'est par sa quiddité que l'objet on parle est une «chose», c'est en vertu de son acte d'exister qu'il est un «être»⁴²³.

Para explicar mejor esta superación del hiato, Gilson recurre nuevamente a la teoría de las causas aristotélicas. La substancia es la causa formal del objeto, pero no permite explicar la existencia de dicho objeto, del mismo modo que el Primer Motor no es la causa

⁴²¹ *Ibíd.*, 87.

⁴²² *Ibíd.*, 90.

⁴²³ *Ibíd.*, 93.

de la existencia del universo. En el horizonte teológico cristiano, en cambio, los objetos pueblan un mundo contingente creado por una voluntad divina y libre. En este sentido, la existencia es una donación revocable de Dios, y, en consecuencia, la existencia puede estar *en* la esencia, pero no es *de* la esencia.

Por lo tanto, el papel de la causa formal es limitado, ya que «le rôle propre de la forme y est de constituer une substance susceptible de l'acte d'exister»⁴²⁴. En realidad, la forma es el acto último en el orden de la substancia, pero es mera potencia en el orden de la existencia: o dicho de otro modo, la forma no es el acto ontológico último, sino la receptora del acto de existir, un acto que, por cierto, necesita la forma, esto es, la substancia, para manifestarse. En definitiva, a fin de salvar la distancia entre el orden formal y el orden existencial es preciso afirmar, siguiendo a Santo Tomás, que los seres son una composición de esencia (o substancia) y de existencia, de *essentia* y de *esse*, y que, en consecuencia, «la notion complète d'être inclut à la fois l'existence (*esse*) et quelque chose qui existe (substance)»⁴²⁵.

El retrato ontológico de los entes es, según Gilson, el siguiente: los seres son compuestos metafísicos que se estructuran en torno a dos actos de diversa entidad jerárquica: en el nivel inferior, la forma determina el carácter esencial y substancial de aquello que es; en el nivel superior, el *actus essendi* otorga la existencia a la forma. De este modo, lo real no es ni el ser ni la esencia, sino «l'étant que leur union constitue»⁴²⁶. En todo caso, para Santo Tomás el *esse*, el acto de existir, es el corazón de lo real, el reducto último e íntimo de las criaturas. El mismo orden jerárquico de los niveles ontológicos lo atestigua. Por ello, Gilson subraya que el concepto de *esse* se sitúa más allá de la esencia, trasciende la substancia y el concepto, y, en consecuencia, mantiene en jerárquico desequilibrio la dualidad ontológica que se inserta en el seno del ser: por abajo, la substancia como *esse habens*, como sujeto que viene a la existencia, como esencia que, por lo tanto, puede ser sujeta y matizada por el concepto; por arriba, el existir como *ens*, como acto de existencia propio de la substancia, como acción que escapa a todo concepto, y que solo puede ser representada taxativamente en el juicio, a partir de la determinación de lo que es y de lo que no es.

⁴²⁴ *Ibíd.*, 103.

⁴²⁵ *Ibíd.*, 106.

⁴²⁶ *Ibíd.*, 117.

La esencia contra la existencia.

De acuerdo con el recorrido propuesto por Gilson, el pensamiento de Santo Tomás proporciona la correcta comprensión de la relación entre la esencia y la existencia, y, por lo tanto, contribuye a recobrar un aspecto que ha permanecido oculto, el fundamento existencial del ser.

No obstante, en el seno del pensamiento medieval permanece la tendencia a desexistencializar la esencia a causa de la influencia de Avicena. En este sentido, Gilson argumenta que Santo Tomás toma de Avicena la convicción de que la definición de la esencia no incluye su existencia. Esta idea es característica de toda doctrina creacionista, ya que la causa de la existencia de un ser finito es radicalmente extrínseca de dicho ser. Sin embargo, Avicena sostiene que la esencia es existencialmente neutra, que es pura posibilidad, y que la existencia se adhiere a ella como un accidente que la acompaña.

Este punto capital sirve de apoyo a Duns Escoto, crítico por antonomasia de Santo Tomás, para consolidar su ontología de la esencia, opuesta, consecuentemente, a la ontología del primado de la existencia propuesta por el tomismo. Por esta razón, el acto de la creación recibe una lectura distinta por parte de ambos pensadores: Santo Tomás considera que solo Dios puede crear, de manera que un ser finito solo puede ser causado por un poder infinito, el cual ha de causar el *esse* del ser en cuestión; en cambio, para Duns Escoto el acto creativo divino deposita en el fondo del ser finito la *essentia*, pero no el *esse*, de modo que dicho ser finito se nos presenta rígidamente esencializado.

En palabras de Gilson, esta línea opuesta al tomismo conduce a la esencialización integral del ser: «L'existence y est si bien un simple appendice de l'essence, que l'essence de l'Être par sou lui-même n'inclut plus immédiatement dans sa notion son propre acte d'exister»⁴²⁷.

⁴²⁷ *Ibíd.*, 143.

En los orígenes de la ontología.

Gilson, filósofo tomista, concluye así que el camino que conduce a la esencialización del ser lamentablemente ha disociado la teología de la filosofía primera, puesto que privilegia una noción del ser en cuanto ser que produce una ontología ajena a la comprensión del ser actualmente existente.

En este camino, tendrá un papel importante un escolástico de la talla de Francisco Suárez. En efecto, Suárez fijará el sentido moderno del término *existentia* al distinguir entre la forma *ens* como participio presente de ser y la forma *ens* como sustantivo. A raíz de esta distinción, el *ens* en su primera forma vendrá a significar el ser actualmente existente, mientras que el *ens* sustantivado designará el ser simplemente posible, es decir, dará noticia, en un sentido derivado, de un sujeto que puede poseer la existencia.

En este punto, Gilson considera que surge el siguiente problema:

Tel que le définit Suarez lui-même, le point en litige consiste en effet à savoir si ce qu'il nomme l'être de l'essence actuelle (*esse actualis essentiae*), c'est-à-dire l'essence posée comme un être actuel véritable, requiert en outre, pour pouvoir exister, cette actualité distincte qu'on nomme l'existence⁴²⁸.

Dicho de otro modo: la cuestión es saber si la existencia del ser existente debe ser concebida o no como una determinación ulterior de la esencia misma. En este sentido, Gilson critica el esencialismo de Suárez, por cuanto que confunde la existencia con la plena actualización de la esencia; en cambio, de acuerdo con Santo Tomás, la existencia pertenece a un orden ontológico superior al de la substancia, y, por ello, cabe situarla más allá de la esencia. Asimismo, Suárez no puede captar el carácter último de la existencia como perfección suprema del acto y como acto de los actos.

En otro orden de cosas, el proceso de esencialización ofrece una imagen de la naturaleza errónea, puesto que ésta aparece como un todo acabado, susceptible de ser dominado a través de una ciencia deductiva. Por este motivo, según Gilson, una ontología que

⁴²⁸ *Ibíd.*, 149

convierte la existencia en mera propiedad se mostró incapaz de incorporar los cambios científicos que se produjeron a partir del siglo XVII.

Además, el filósofo tomista subraya que desde el siglo XVI hasta el siglo XX, han sido muchos los filósofos que han seguido la vía esencializadora de Suárez. Más concretamente, en relación con el gran iniciador de la filosofía moderna, afirma que:

C'est un fait d'une importance historique considérable que Descartes, par exemple, élève des élèves de Suarez, n'ait hérité que d'une philosophie première coupée de sa racine existentielle et sans autorité pour régir une science de l'existant⁴²⁹.

En este sentido, Gilson considera que Descartes, al aceptar acríticamente el pensamiento esencialista de Suárez, no percibe que el fundamento de su edificio filosófico, “je pense, donc je suis”, cobija unos conceptos que, aunque su autor los considere evidentes, no lo son en absoluto. De este modo, Descartes y Suárez sostienen que el acto de existir no se distingue realmente de la esencia en el ser actualmente existente, es decir, no conceden un valor trascendente al acto existencial, por lo que Gilson concluye que «l'esse thomiste est absent du monde cartésien»⁴³⁰.

Esto mismo ocurre en el caso de Spinoza, el cual tampoco ofrece una explicación de los conceptos de esencia y de existencia al considerarlos evidentes, y sostiene, como ya hiciera Avicena, que la existencia es un accidente o modo de la esencia. En realidad, indica Gilson, a partir del siglo XVII la metafísica se transfigura en mera ontología, y no en filosofía primera, ya que todos los filósofos modernos, desde Descartes hasta Leibniz, adoptan el argumento de San Anselmo como prueba de la existencia de Dios. Así las cosas, la presencia constante de dicho argumento, que Kant bautizaría precisamente como argumento ontológico, ya que establece que la causa primera existe únicamente en virtud de su propia esencia, representa claramente el triunfo del ser desexistencializado.

Incluso en un filósofo como Christian Wolff, que, a diferencia de Descartes, estima profundamente las enseñanzas de la escolástica, la filosofía primera recibe finalmente su bautismo como ontología, puesto que el horizonte teológico desaparece de su mirada, y

⁴²⁹ *Ibíd.*, 158.

⁴³⁰ *Ibíd.*, 163.

se presenta como «une science de l'être pris abstraitement en soi, indépendamment de toute question de savoir s'il existe actuellement ou non»⁴³¹. En este contexto, Gilson concluye que la expulsión de la existencia del ámbito de la reflexión indica claramente que «en toute rigueur, l'ontologie est la science de l'être intégralement désexistentialisé»⁴³².

Por esta razón, no es sorprendente que Wolff afirme, de acuerdo con Suárez, que es la esencia, y no la existencia, el corazón del ser y la fuente de todas sus operaciones. Pero, entonces, si la ciencia del ser se reduce al tratamiento de la esencia, la ontología no puede explicar por qué existen los seres. En realidad, el tema de la existencia se circunscribe finalmente a una teología que ya no es la filosofía primera que da cuenta del ser en cuanto ser, sino una ciencia particular que se ocupa de un objeto concreto: la existencia de Dios y del universo. Consecuentemente, se trata de una teología devaluada que no sale del círculo esencialista, de manera que *Deus per essentiam suam existit*. En este círculo la esencia es verdaderamente la fuente de la existencia, la cual sigue adoleciendo de una inferioridad ontológica que oblitera la comprensión del origen radical y de la creación.

La neutralización de la existencia.

Respecto de la posición de Kant, Gilson discute la imagen de Kant como el momento revolucionario de la metafísica. En verdad, el Kant precrítico sigue la línea esencialista que marcan Avicena, Suárez y Wolff, según la cual la existencia sobreviene a la esencia como un accidente.

Por otra parte, la formación intelectual de Kant bebe de muy pocas fuentes, de manera que el filósofo tomista critica su escaso dominio de la historia de la filosofía. En este contexto, Gilson afirma que Kant desconocía la filosofía empirista de Aristóteles, así como la labor de Santo Tomás a fin de profundizar en sus consecuencias hasta alcanzar el plano de la existencia.

Como ya es sabido, es Hume quien despierta a Kant del sueño dogmático y del sopor ontológico, ya que, como afirma Gilson: «ce qui inspirait au fond l'empirisme de Hume,

⁴³¹ *Ibid.*, 172.

⁴³² *Ibid.*

c'était donc une revendication des droits de l'existence sacrifiés par tant de métaphysiques»⁴³³. Así pues, esta reivindicación de los derechos de la existencia atraviesa todo el idealismo crítico de Kant hasta reconocer, después de distanciarse de Wolff, que lo real es irreductible a la pura lógica.

En este sentido, a la pregunta qué es la existencia, cabe responder que no es un predicado, que no es la determinación lógica de un sujeto. En realidad, predicar la existencia es un error lingüístico, ya que lo meramente posible incluye en su definición esencial la totalidad de sus predicados, por lo que es imposible que la existencia, que convierte lo posible en real, sea uno de esos predicados previos. En conclusión, la existencia está más allá de lo simplemente posible y del orden de los atributos.

Con todo, Gilson critica la forma en que Kant se autorepresenta como artífice de la reintroducción del acto de existir en la metafísica y como defensor de sus derechos, cuando en verdad ignora las virtudes del tomismo. Más concretamente, Gilson juzga que el realismo de Kant es ingenuo, por cuanto que sostiene acríticamente que la razón es la juez de la naturaleza, esto es, que lo realmente existente se ajusta fácilmente a las leyes de la razón. En este contexto, el papel de la cosa en sí parece obedecer a un solo motivo, a una única ley, «qui est, pour l'existence, de n'être là à nulle autre fin, de n'avoir nulle autre fonction à remplir que de subir docilement toutes les lois que lui impose l'esprit»⁴³⁴. En definitiva, el idealismo crítico de Kant convierte la existencia en un *sine qua non* vacío, hueco, estéril, por cuanto que actúa como condición de todo conocimiento real, pero sin hacer jamás nada, como si su única contribución al fenómeno fuera estar ahí. Por ello, concluye Gilson de manera irónica, para Kant «il y a d'existence, mais tout se passe heusement, pour la connaissance sensible, comme s'il n'y en avait pas»⁴³⁵.

⁴³³ *Ibíd.*, 191.

⁴³⁴ *Ibíd.*, 200-201.

⁴³⁵ *Ibíd.* 205.

La deducción de la existencia.

Según Gilson, la reacción hegeliana no sirve para recuperar el valor tomista de la existencia. Aunque Hegel critica tanto a Hume como a Kant por su empirismo vulgar y por su posición contraria al argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios, Gilson sostiene que la filosofía hegeliana concede al ser de la divinidad una pobre determinación.

Más concretamente, «Hegel répond que bien que l'être de tout objet fini soit en effet distinct de son concept, le concept de Dieu inclut au contraire son être»⁴³⁶, pero este Dios, según el filósofo tomista, conserva el carácter formal que tiene en toda metafísica indiferente a los problemas de la existencia. En este sentido, el ser hegeliano es el mínimo estricto de aquello que se puede pensar de un objeto, esto es, es la determinación elemental que lo distingue de la nada. Por ello, también, puede decirse que el ser es tanto la abstracción absoluta como la absoluta determinación.

Esta doble perspectiva plantea dos problemas que se intersecan. Por una parte, «cette doctrine qui ne connaît rien de plus bas que l'être, si ce n'est l'existence même, semble bien annoncer la dévaluation de l'acte d'exister la plus extrême qui se puisse concevoir»⁴³⁷; por otra, la representación del ser como absoluta indeterminación nos conduce, en el límite, a vislumbrar su equivalencia con la nada, con el vacío absoluto. Hegel propone, según Gilson, admitir esta paradoja para así asumir la equiparación de ambos términos antagónicos como dos momentos de una unidad, puesto que dicha paradoja permite comprender el movimiento, el devenir, como el paso de un estado al otro: del ser a la nada, y de la nada al ser.

Por lo tanto, el movimiento es la agitación del ser y del no-ser, representa la unión contradictoria de aquello que está en proceso. Pero en este proceso, dice Gilson, no reencontramos la existencia, ya que Hegel evita el concepto *Existenz* y prefiere atribuir a este momento el término *Dasein*, entendido como el ser-ahí del movimiento. Más exactamente, «le *Dasein* est l'unité fixée de l'inquiétude interne du devenir»⁴³⁸.

⁴³⁶ *Ibíd.*, 213.

⁴³⁷ *Ibíd.*, 214.

⁴³⁸ *Ibíd.* 220.

Por esta razón sostiene el filósofo tomista que el ser-ahí hegeliano no es la existencia, sino que constituye una determinación del ser, una cualidad que aparece como su momento esencial.

En resumen, Hegel hereda la línea de pensamiento de Duns Escoto en la medida en que entiende la existencia como uno de los momentos de la autodeterminación del ser, y no precisamente como el primero de ellos. En verdad, la existencia es la última de las determinaciones, puesto que el ser se configura primero, desde un punto de vista lógico, como esencia a partir del principio de identidad y del principio de diferencia. Solo después de quedar establecido este fundamento (*Grund*) del ser es posible saltar a la existencia.

Concluye Gilson que esta reducción de lo real a su explicación lógica, a su deducción abstracta, debía conducir inevitablemente a una reacción de lo existente. En efecto, lo existente se niega a ser disuelto en la pura noción del pensamiento. Por ello, no es sorprendente, como demuestra Kierkegaard, que el rechazo de la deducción hegeliana de la existencia sea la fuente del existencialismo contemporáneo.

La existencia contra la filosofía.

De acuerdo con Gilson, Hegel insolenta la autonomía de la existencia por su estricta racionalización. Una racionalización que afecta también a la historia, la cual es absorbida por la filosofía. No obstante, esta deducción apriorística de la historia incomoda a la conciencia religiosa, que se rebela ante la voracidad de la metafísica hegeliana.

En este sentido, para Kierkegaard, el problema del alma religiosa no es si la verdad cristiana es uno de los momentos de la verdad total, sino si el Dios de Abraham es el Dios verdadero. Por esta razón, y en oposición al objetivismo de la intuición inmediata de Hegel, Kierkegaard restituye la irreductible oposición entre el conocimiento objetivo y el conocimiento subjetivo.

De acuerdo con la idea agustiniana, según la cual la vida cristiana pivota sobre el primado de la conquista de la felicidad eterna, el filósofo danés sitúa, más allá de todo conocimiento objetivo, la pasión infinita del individuo por la beatitud. Así pues, si el

conocimiento subjetivo consiste en la apropiación vital de la verdad por parte del sujeto, el cristianismo no puede ser reducido a un momento del despliegue del Espíritu, sino que se manifiesta como la encarnación de la pasión del sujeto por su propia beatitud eterna.

De este modo, Gilson sostiene que Kierkegaard pone de relieve la imposibilidad de disolver la existencia (cristiana) en la especulación. En efecto, solo puede sistematizarse aquello que no es capaz de existir o aquello que ha dejado de existir, pero lo existente es irreductible a la lógica. Así pues, y teniendo en cuenta además que el observador debe estar en una posición determinada para conocer, la opción ontológica de Kierkegaard se propone pensar el ser a partir de la existencia concreta, y más concretamente a partir de la existencia del sujeto religioso.

Según Gilson, la lección magistral de Kierkegaard consiste en afirmar que la ontología no puede ni concebir la existencia como tal ni eliminarla. En este contexto, el filósofo danés sostiene que la existencia no comporta la supresión de las alternativas, puesto que la supresión de éstas conlleva la supresión misma de la existencia. En realidad, la existencia no se deja pensar, pero puesto que aquél que piensa existe, la existencia se encuentra allí donde está el pensamiento. Consecuentemente, la noética de Kierkegaard es una noética existencial: la verdad es existencial; la existencia misma es la verdad.

Gilson, empero, argumenta que el existencialismo kierkegaardiano rechaza los conceptos esencializadores de la metafísica, pero privilegia otros provenientes del pensamiento religioso, como la fe pura. Más exactamente, asistimos a la esencialización de la Prueba y de la Fe como dos entidades antagónicas y excluyentes: puesto que la Fe es incompatible con la ciencia, la Prueba es enemiga de la Fe. Por lo tanto, una Fe contaminada de saber es una Fe impura, ya que la fe no es conocimiento, la fe es existencia: creer en Cristo es ser cristiano.

En definitiva, Kierkegaard persigue imposibilitar la ontología como ciencia. A través de la inversión del campo de batalla, el filósofo danés enfrenta la existencia contra la filosofía: es más, puesto que los filósofos han excluido la existencia de la filosofía, él excluye la filosofía del dominio de la existencia. Kierkegaard nos sitúa, entonces, ante un callejón sin salida: o bien la existencia, o bien la metafísica. No obstante, según Gilson,

la recuperación de la verdad tomista, el retorno al *actus essendi*, al acto de existir nos puede permitir superar este dilema.

Conocimiento de la existencia.

En sentido estricto, el recorrido histórico de Gilson acaba aquí. Después de haber alcanzado la correcta comprensión de la relación entre la esencia y la existencia gracias al tomismo, la filosofía occidental ha olvidado este punto culminante de su desarrollo y ha preferido adorar el ídolo del ser desexistencializado. Kierkegaard representa, en este contexto, la reacción última y airada de los valores existenciales, cuya violenta expresión excluye la posibilidad de la articulación tomista del *actus essendi*.

Así pues, una vez finalizado el trayecto histórico, Gilson se propone restablecer las condiciones de posibilidad del conocimiento de la existencia a partir del análisis del lenguaje. En efecto, el filósofo tomista considera que en el verbo *ser*, y más exactamente en la tercera persona del singular (*es*), hay algo que no se deja conceptualizar pero que tenemos la impresión de comprender. Motivo por el cual Gilson se propone averiguar si el verbo *es* ofrece al pensamiento algún sentido preciso.

Para ello, conviene invertir el principio gnoseológico moderno: no es la percepción del prójimo lo que nos hace suponer su existencia, sino que la existencia del prójimo es la causa de su percepción. Este retorno al sentido común va acompañado de una correcta evaluación del lenguaje común, en el cual el verbo *ser* no es ni un recordatorio perenne del principio de identidad, ni la manifestación de un escándalo ontológico (la existencia como enfermedad del ser), sino sencillamente la expresión diáfana de la existencia.

Esta filosofía de la consciencia común que propone Gilson persigue el acercamiento de dos verbos (*ser* y *existir*) cuya competencia y especialización ha venido a oscurecer su estrecha vinculación, esto es, el valor existencial de *ser*. Al fin y al cabo, es absurdo decir, como han hecho muchos filósofos, que Dios es, pero que no existe. En este sentido, y puesto que *ex-sistere* no connota principalmente aquello que ha sido causado a partir de una existencia previa, sino especialmente aquello que ha sido creado y separado de la

nada, Gilson establece la siguiente dicotomía: «l'existence philosophique pose l'être hors de sa cause, l'existence de la conscience commune le pose hors du néant»⁴³⁹.

En consecuencia, la consciencia común nos invita a reflexionar acerca de lo que Gilson considera la clave del problema: el juicio de existencia. En efecto, el juicio de existencia viene a significar lo siguiente: «*x est* signifie d'abord que *x* possède ce caractère qui, partout où il se recontre, s'oppose irréductiblement au néant»⁴⁴⁰. Por lo tanto, y en contra de Bergson, el filósofo tomista defiende que no se puede pensar un objeto como no existente, que no hay una idea de la nada, lo cual quiere decir, volviendo a nuestra capacidad para comprender más allá del concepto, que ni la existencia ni la nada son objetos conceptualizables.

A fin de sostener mejor esta afirmación, Gilson analiza la estructura de la proposición según la lógica clásica, la cual establece para aquélla la conexión entre un sujeto, un verbo (*ser*), y un predicado. No obstante, y al margen de las dificultades para establecer el significado preciso del verbo, los lógicos encuentran un primer problema en la distinción entre las proposiciones *de secundo adjacente* (“Paris est”), en las que no hay ni cópula, ni predicado), y las proposiciones *de tertio adjacente* (“la terre est ronde”), que son propiamente predicativas. Así pues, concluye Gilson, o bien hay que cambiar la definición clásica de proposición, o bien las enunciaciones *de secundo adjacente*, que son enunciaciones existenciales, no son proposiciones.

Este mismo problema se plantea a nivel gramatical, cuando se trata de establecer cuál es la función lingüística del verbo *ser*. Las teorías inspiradas en principios lógicos reiteran que el verbo *ser* tiene una función esencialmente copulativa, de tal manera que una proposición pierde su valor existencial a favor de la afirmación identitaria del sujeto; se trata, en definitiva, de la gramática natural de toda ontología que identifica la existencia con la esencia del sujeto. En cambio, las teorías inspiradas en el uso gramatical, que se sustentan en la definición clásica del verbo como significante de una acción o de una pasión, expresados en su tiempo y en su modo correspondientes, distinguen entre el uso copulativo y el uso existencial del verbo *ser*, y, concretamente, existir es la primera de las acciones del sujeto. En consecuencia, estas teorías permiten focalizar nuestra atención

⁴³⁹ *Ibíd.*, 257.

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, 257

sobre la siguiente cuestión: ¿por qué tantas lenguas han introducido una cópula en las proposiciones atributivas, y por qué esta cópula es precisamente el verbo *es*? ¿Por qué *es*, que significa primitivamente existir, se ha adaptado a la función de cópula?

Para superar esta disyuntiva, que deriva directamente de la anfibología del verbo *ser*, Gilson se propone superar los principios de la gramática y de la lógica, a fin de pasar a la *noesis*, puesto que el análisis del juicio de existencia exige admitir que «l'affirmation ou la négation de l'existence est un acte mental irréductible à tout autre»⁴⁴¹. En efecto, el juicio de existencia ni refrenda la esencia del objeto, ni concibe su concepto, sino que, como ya había sostenido Santo Tomás, sustenta su veracidad sobre la existencia del objeto: «ce n'est pas finalement l'essence de l'objet conçu, mais son existence, que vise le jugement, et c'est donc bien sur cette existence que la vérité du jugement repose»⁴⁴².

En consecuencia, la función existencial de la forma *es* es anterior a la copulativa. No obstante, el pensamiento ontológico y la lógica han propiciado que la segunda solape la primera, de tal manera que se ha producido una devaluación existencial del verbo *ser*. Significativamente, la lengua (y el pensamiento) ruso no utiliza el *es* en sentido copulativo, y éste ha conservado, por lo tanto, todo su valor existencial.

Así pues, la restauración del fondo existencial del verbo *ser* nos permite constatar que el juicio de existencia, como forma de expresión de su función existencial, señala un hecho que trasciende la esencia, que se sitúa más allá de la esencia, y, por esta razón, más allá de todo elemento conceptualizable: este hecho es el mismo acto de existir. O dicho de otra manera: puesto que todo objeto real contiene algo que más que su esencia, nuestro conocimiento de todo objeto real debe tener algo más que su concepto y su definición, esto es, el *actus essendi*.

Gilson defiende, en este contexto, una actitud realista, ya que no conoce ni el intelecto ni la sensibilidad, sino el hombre como sujeto cognoscente, el cual es tan real como el objeto conocido. Del mismo modo, un existente dotado de existencia es naturalmente apto para captar otros existentes, en tanto que son esencias actualizadas por el acto de existir. Gilson

⁴⁴¹ *Ibíd.*, 271.

⁴⁴² *Ibíd.*, 283.

completa, entonces, el significado del *je pense, donc je suis* cartesiano, ya que, en realidad, es «*parce que je suis que je pense*»⁴⁴³.

En definitiva, la condición de posibilidad del juicio de existencia no es la lógica, sino el *actus essendi*, puesto que, por una parte, el acto de existir señala la posición de una esencia en el ser, y, por otra, el juicio de existencia es la operación correspondiente por la que el ser cognoscente afirma este acto. De acuerdo con Gilson:

Le jugement d'existence est donc un acte qui affirme un acte: un acte de la pensée qui affirme un acte d'exister. (...). Le jugement d'existence affirme la composition du sujet avec son acte d'exister, il les unit dans la pensée comme ils le son déjà dans la réalité⁴⁴⁴.

Existencia y filosofía.

Después de recuperar el sentido existencial del verbo *ser*, conviene reintegrarlo al ámbito filosófico a fin de superar la exclusión que ha establecido Kierkegaard. Para ello hay que afirmar rotundamente que el concepto de esencia no expresa el ser de manera completa, ya que el sujeto de la esencia designa un elemento metafísico que trasciende la esencia misma: el acto de existir. En el mismo sentido, y puesto que el *actus essendi* es una realidad que está más allá de la esencia y del concepto, el juicio de existencia expresa un modo de conocimiento distinto y superior a la abstracción conceptual.

En este sentido, juzgar y abstraer son dos operaciones intelectuales distintas, pero ambas forman parte del proceso de aprehensión de lo real. El conocimiento consiste, entonces, en una operación doble y simultánea en la que la abstracción capta las estructuras elementales del objeto dado, y en la que el juicio las reintegra en el ser del objeto, en su dimensión existencial. Al fin y al cabo, una *essentia* pertenece siempre a un *esse*.

Con todo, este conocimiento, que es a la vez existencial y esencial, no puede olvidar que su verdad reposa sobre el juicio de existencia antes que en el concepto de esencia.

⁴⁴³ *Ibíd.*, 287.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, 289.

Merced a esta verdad olvidada, Gilson entra en controversia con Bergson para afirmar que aquello que ha buscado la metafísica bergsoniana «sous le nom de durée, c'est l'existence qui est l'acte de l'être»⁴⁴⁵. En el mismo contexto, el tomista indica que el verdadero nombre de la evolución creativa es Yahvé:

De son vrai nom, l'évolution créatrice se nomme Yahweh. Seul, "Je suis" est un créateur qui crée des créateurs, un être dont l'essence, identique à son existence même, soit vie, fécondité et mouvement du même fond dont il est l'être et en qui tout ait mouvement et vie du seul fait qu'il lui doit l'existence⁴⁴⁶.

A esta metafísica contemporánea, pues, Gilson opone una metafísica del Éxodo que constata el carácter arbitrario tanto del esencialismo como del existencialismo, y que frente al realismo de la cosa, propone del realismo del ser. De este realismo se deriva, consecuentemente, una noética que sugiere que el conocimiento de la esencia por un intelecto es, en realidad, la aprehensión de una esencia existente en un sujeto inteligente que también existe. Por lo tanto, se trata de una *noesis* que defiende que el acto primero del ser cognoscente es existir: yo pienso porque yo soy.

En verdad, el hombre no es un ser pensante, sino un ser cognoscente, puesto que el objeto de su conocimiento es un ente realmente existente. En consecuencia, Gilson propone un realismo de los seres en el que la percepción sensible consiste en el intercambio vital que se produce entre los seres inteligentes y las cosas realmente existentes. De este modo, la percepción, como principio primero del conocimiento humano, restituye el punto de encuentro entre dos actos distintos de existir.

No obstante, no debe olvidarse que esta noética se fundamenta en la superación del esencialismo, que no es más que una filosofía del ser sin la existencia, y del existencialismo, que es una filosofía del ser sin la esencia. Por esta razón:

Une épistémologie où le jugement, non l'abstraction, est l'acte de connaissance suprême, est nécessairement requise par une métaphysique où l'*esse* est suprême dans l'ordre de la réalité⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, 295.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, 295.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, 301.

En este sentido, conviene que esta filosofía del ser marque distancias con otras formas existencialistas de aproximarse al ser, como aquella que entiende la existencia como una descomposición del ser privado de la esencia. Este punto de vista muestra una existencia atrozmente contingente que se ve obligada a surgir angustiosamente a la existencia desde su propia inanidad. Contra esta visión, que Gilson tilda de mística diabólica, el tomista opone la mística divina de Santo Tomás, según la cual la esencia se enraíza y aspira a ser reabsorbida en el seno del acto supremo del ser. En definitiva, el ser es la unidad de la esencia y de la existencia, y, por lo tanto, la fuente de la que surgen gozosamente la una y la otra.

Esta unidad queda restablecida también a nivel noético, puesto que la proposición “el ser es” significa dos cosas: por una parte, que “el ser es el ser”, expresión que representa la ley suprema del conocimiento abstracto, el más formal de los saberes, pero también el más vacío; por otra, que “el ser es real en virtud de su acto de existir”, verdad fundamental de la metafísica, cuyo olvido nos condena a menospreciar el acto de existir.

Además, el restablecimiento de esta unidad permite recuperar otras nociones despreciadas por el pensamiento contemporáneo, como la idea de impureza. Para Gilson, a la pureza de la esencia se opone la impureza de la existencia, deslucida por sus determinaciones concretas y brillantadas por la libertad. En verdad, la impureza metafísica es la ley del ser finito: “Tout ce qui est réel est impur, car les choses *ont* des essences, mais elles *sont* des êtres, ce qui est assez différent” (Gilson, 1962: 305). Así pues, la esencia real es un nudo de esencias, y la existencia las cataliza para fundirlas sin llegar a confundirlas, hasta llegar a producir sujetos paradójicos como un cuerpo pensante o un animal racional.

Como señala Gilson, su propuesta no es una innovación, sino la actualización de la metafísica de Santo Tomás. Pero, entonces, ¿qué ha ocurrido para que esta verdad haya permanecido olvidada, incluso por los propios tomistas? Según Gilson, el entendimiento humano tiende a esterilizar el ser reduciéndolo a su condición de esencia abstracta. Cuando esta tendencia prevalece, el ser se convierte en la regla formal de todo pensar racional, pero deja de ser un principio para el conocimiento. Por esta razón, el síntoma de la enfermedad metafísica se manifiesta en la pérdida paulatina del recuerdo del horizonte de la existencia. Este olvido ha provocado que los filósofos hayan sido incapaces de reconocer que la filosofía nace de la profunda fuente existencial, y a causa de este

desconocimiento o bien han intentado probar que dicha fuente no existe, o bien que si existe, no nos debe preocupar.

No obstante, ya en el siglo XIII, Santo Tomás había puesto de manifiesto que la existencia atañe a la esencia como su acto supremo; que, incluso en Dios, el acto puro de ser es la fuente primera de su inteligibilidad; que el acto de existir, como principio de la sabiduría, no contradice el ser, sino que es la causa del ser; en definitiva, que la existencia no contradice las esencias, porque solo ella puede introducirlas en la unidad transcendente de su acto.

En resumen, de la mano de Santo Tomás, Gilson reintegra el ser en el acto existencial, y defiende una metafísica del ser integral, en tanto que unión indisoluble de esencia y de existencia, que permite una triple reconciliación: primero, la reconciliación de la historia y del saber objetivo; segundo, la reconciliación de la esencia y de la existencia; y tercero, la reconciliación del tiempo y de la eternidad.

Así pues, esta metafísica no se cierra, como haría Hegel, como un sistema construido de manera abstracta, ni se extravía, como haría Kierkegaard, en la expresión cifrada de una existencia solitaria. Al contrario, la metafísica del ser integral abre el camino de una sabiduría (*sagesse*) que enseña el orden del saber, que asegura la adecuación progresiva del conocimiento intelectual a las dimensiones del ser actualmente existente. Se trata, pues, de una sabiduría que exige un esfuerzo infinito, pero que no es estéril, puesto que aunque el acto de existir escapa a toda representación abstracta, está incluido en todos los conceptos gracias a la noción de ser.

Conclusión.

La filosofía, en su recorrido histórico, llegó rápidamente a una conclusión fundamental. Aristóteles ya había establecido que la ciencia suprema, ya sea con el nombre de filosofía primera, ya sea con el nombre de metafísica, tiene como objeto el ser en cuanto ser. Además, lanzó una advertencia que los filósofos posteriores han ignorado repetidamente: es un error substituir el ser en tanto que ser por alguna de las formas del ser. Cuando esto ha sucedido, se ha identificado el ser con aquel modo particular que la ciencia

predominante ha presentado como esencial: según Gilson, en la Edad Media los teólogos optaron por la lógica, Descartes prefirió las matemáticas, Comte la sociología... En este sentido, la historia de la metafísica es la historia de una ciencia que se equivoca continuamente de objeto.

Con todo, Santo Tomás, que era un teólogo, y no un filósofo, gracias a un vivo sentimiento en el que ardía el primado de la existencia, construyó una prodigiosa obra que pretendía salvar la integridad del ser. Para ello, el teólogo aceptó humildemente que la existencia y la esencia, como elementos constitutivos del ser, son órdenes distintos de lo real. Por lo tanto, en el ser del objeto resta siempre algo irreductible que la esencia no alcanza a explicar, algo que está más allá de la esencia, que señala el rostro de lo otro: la existencia.

Con todo, esto no quiere decir que se abra un abismo entre la existencia y el conocimiento. Como ya hemos visto, es necesario establecer un compromiso que nos permita arrastrar la existencia hacia lo inteligible: este compromiso consiste en asumir el desconcierto que nos produce la evidencia de que lo conceptualizable (la esencia) deriva de lo no conceptualizable (la existencia, de que lo concebible depende de lo no concebible. En consecuencia, la filosofía renuncia a sacrificar lo real a favor del conocimiento abstracto, relativiza su posición noética, a fin de aceptar lo real total tal y como se le ofrece al conocimiento, sin excluir los aspectos que se resisten a la abstracción: esto es, se trata de acoger lo real en su integridad, de entender el ser como la comunidad de la esencia y de la existencia en el orden de nuestra experiencia.

Gilson reconoce también a Aristóteles la capacidad de reconocer que el grado supremo del ser es un acto; que concibió el acto supremo de ser como el acto supremo de existir. En consecuencia, en una óptica tomista, esta existencia suprema es “l’Exister” (Dios existente; El que existe; el Existir), entendido tanto como acto de una infinidad de esencias finitas, y como poder libre de multiplicar infinitamente las existencias. Por lo tanto, todo ser real procede de la fecundidad creativa suprema, a la cual el ser real debe su ser y lo que su ser es; esto es, todo ser existe gracias a la fecundación de una esencia por un acto de existir.

Finalmente, si “l’Exister”, como origen de todo, no es ni una idea ni una esencia, si aventaja a todo porque está más allá de las esencias, desde un punto de vista noético la inteligibilidad se presenta como el límite del existir finito. Desde un punto de vista ontológico, entre “l’Exister” puro, del cual nace todo lo inteligible, y los actos finitos de existir pasa el corte que separa lo infinito de lo finito. En definitiva, la ontología de la existencia permite el reencuentro con una fenomenología que se inicia en el momento en el que el pensamiento se esfuerza por tomar lo que existe no abstractamente, sino en su función de causa del ser, en su actividad vital e inventiva⁴⁴⁸.

Respuestas a otras cuestiones.

Si entre los elementos de lo real, la existencia ocupa el primer rango, si la existencia se encuentra más allá del concepto, y más allá de la esencia, es evidente que, en el límite, la existencia pura es inasible. En cambio, sí podemos concebir la existencia en alguna de sus modalidades, y esto es precisamente lo que hacen los filósofos existencialistas. En una referencia velada a Heidegger, Gilson indica que éste no trata de la existencia, sino del *Dasein* humano, que es un modo particular de la existencia⁴⁴⁹.

Por este motivo, es muy interesante que en el apéndice de la segunda edición Gilson trate más ampliamente esta crítica implícita, puesto que algunos lectores de la primera edición le recriminaron que no se ocupara del existencialismo contemporáneo, y en particular de Martin Heidegger.

Respecto de la cuestión existencialista, Gilson indica cortésmente que el existencialismo aparece de manera tardía en su formación intelectual. Para él, el término existencia es relevante en un sentido tomista, en tanto que significa el acto de ser. Más exactamente, Gilson considera que su tarea ha consistido en redescubrir progresivamente la importancia del *esse* en Santo Tomás, después de que el concepto sufriera un proceso de ocultamiento con la reformulación latina de *existentia*, y la adaptación francesa de *existence*. En este sentido, y puesto que el tomismo no es un existencialismo en el sentido moderno, Gilson se muestra contrariado con aquellos intérpretes que le han calificado como un existencialista cristiano, o que consideran que el existencialismo de Kierkegaard

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, 332.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, 327.

le ha permitido ofrecer una imagen moderna de Santo Tomás, cuando el camino que intelectualmente ha recorrido Gilson es precisamente el contrario: Santo Tomás le ha llevado a Kierkegaard.

Respecto de la incidencia de Heidegger en el trabajo de Gilson, éste indica que su relación está condicionada por las dificultades lingüísticas, derivadas tanto del alemán de Heidegger como del francés de sus traductores. A pesar de esto, el tomista propone un acercamiento a la obra heideggeriana principalmente a través del texto *Was ist Metaphysik?*

Heidegger, según Gilson, retoma la distinción tomista entre *esse* y *ens* a partir de los conceptos *Sein* y *das Seiende*. No obstante, cabe señalar que esta distinción no es, en la obra de Santo Tomás, una oposición, sino una composición. En cambio, para Heidegger, la relación de los conceptos es problemática a partir del momento en que fijamos nuestra atención en el objeto de la metafísica.

En efecto, el ente en tanto que ente es el objeto de la metafísica. Esta la visión clásica desde Aristóteles, según la cual la metafísica es una manera de mirar, de considerar, de teorizar en torno a su objeto óntico. Sin embargo, Gilson señala muy acertadamente que Heidegger lo expresa esta certidumbre de un modo diferente: *Die Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist*. Esto quiere decir, sugiere Gilson, que para Heidegger la metafísica introduce un discurso, que elabora un decir sobre el ente que la convierte inevitablemente en una ontología. Del mismo modo, cuando la metafísica trata del ente en su forma suprema se acaba configurando como una onto-teo-logía. Y aquí es donde Heidegger plantea su irreverente propuesta: la necesidad de traspasar la pregunta por el ente, la obligación de traspasar el ámbito de la metafísica.

Y aquí es precisamente donde Gilson expresa su incomodidad. ¿Cuál es la necesidad filosófica e histórica que nos conduce a traspasar el discurso onto-teo-lógico? El tomista no encuentra una respuesta satisfactoria: por una parte, la metafísica, como filosofía primera, es por definición un saber que no puede ser traspasado; por otra parte, si Heidegger objeta a la metafísica (como ontología platónico-aristotélica) que tiene por objeto el ente y no el ser, Gilson contesta que para reencontrar el camino del ser no es preciso traspasar la metafísica, sino profundizar a partir de sí misma. El tomismo conduce

la filosofía primera por este camino: «aller, dans l'étant, au-delà de l'étant et y pousser jusqu'à l'être»⁴⁵⁰.

En este contexto, el acuerdo con Heidegger es imposible, ya que para el tomismo, cuya raíz es la ontología platónico-aristotélica, no es concebible traspasar la metafísica, porque la metafísica es el *nec plus ultra* del pensamiento, y el pensamiento no puede traspasarse a sí mismo. En cambio, Heidegger se propone buscar el fundamento de la metafísica más allá de la metafísica, en un ámbito no metafísico, lo cual nos asegura el extravío.

Pero antes de examinar los peligros de esta travesía, Gilson recapitula el significado del tomismo y la relevancia de *L'être et l'essence* para la actualización de este significado. Según Gilson, la metafísica se ha propuesto como objeto el ente como ente, pero ha percibido que debía ir más allá del ente a fin de encontrar su raíz. La historia de la filosofía ha identificado esta raíz con el Bien, el Uno, la Voluntad... Pero Santo Tomás la ha encontrado en el ser. En consecuencia, la metafísica tomista, que tiene por objeto el ente, piensa siempre el ser como horizonte existencial del ente: en efecto, el ente como tal es el *ens*, el *habens esse* de Santo Tomás, es decir, el ente es concebido como aquello que tiene ser. Por lo tanto, el tomismo no es una ontología en el sentido heideggeriano, porque no es un discurso sobre el ente, sino una consideración sobre el ser y su composición con la esencia del ente; y tampoco es una ontoteología, porque pone a Dios más allá del ente, como Ser mismo (*ipsum purum esse*).

En lugar de asumir este legado, Heidegger opta por el extravío a partir de la búsqueda de la raíz de la metafísica más allá de la metafísica. Cuando precisamente Gilson considera que la razón del silencio de los filósofos con relación al ser obedece a su incapacidad para articular la relación entre el ser y el ente, entre la existencia y la esencia. Cuando la balanza se ha decantado por la esencia, el ser ha sido olvidado; cuando Heidegger sitúa el ser más allá del ente convierte el ser en algo inexpresable.

En este sentido, cuando la metafísica pone el ser más allá del ente, lo hace dentro de los límites de la metafísica; cuando Heidegger nos invita a buscar el ser fuera de estos límites,

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, 370.

nos perdemos irremediablemente. Y el único consuelo que encontramos son las metáforas heideggerianas.

Estas metáforas, además, también condicionan nuestro acercamiento al ser puro. Cuando Heidegger se aproxima a éste, deja aflorar la angustia del pensamiento ante esta proximidad. Por su parte, Santo Tomás indica que cuando el intelecto traspasa el plano del ente y de la esencia se confunde, sufre, hasta que al fin constata la maravilla de las maravillas: que el ente *es*. Y esta constatación marca el camino del acceso al Ser, del silencio y del temor frente al Es. No en vano, Santo Tomás sitúa la teología negativa en la cima de la meditación sobre el Ser de Dios.

En definitiva, Gilson reconoce que Heidegger, preocupado por el mismo problema que justifica *L'être et l'essence*, ha comprendido que el ser no es un producto del pensamiento; al contrario, que el pensamiento esencial es producto del ser. Y también ha captado que la relación entre el ente y el ser es el tema propio de la metafísica platónico-aristotélica. El tomista se muestra dispuesto a acordar con Heidegger que el ser es el fondo último del ente, y que el esfuerzo necesario para pensar el ser se acompaña de un vértigo metafísico.

Sin embargo, Gilson se muestra disconforme con la pretensión heideggeriana de llegar por fuera de los límites de la metafísica. En este sentido, concluye irónicamente que es inútil aconsejar a Heidegger ninguna obra de Santo Tomás, puesto que son obras metafísicas y deístas. Por ello Gilson entiende que el filósofo alemán representa un caso nuevo en la historia del diálogo entre el ser y la esencia, puesto que decide evadirse voluntariamente de los límites del ente y de la esencia, para tomar sin brújula el camino abandonado del Ser. No obstante, al poco Heidegger se da cuenta de que se ha perdido.

Finalmente, Gilson constata dos formas diferentes de estar fuera de los límites de la metafísica: por un lado, Santo Tomás reza; Heidegger, por su parte, escribe comentarios sobre Hölderlin.

El diálogo de Gilson con Heidegger no concluyó con la obra que acabamos de resumir, sino que más bien se inició en ella. En un libro póstumo originalmente escrito en inglés y

tardíamente traducido al español⁴⁵¹, la polémica del pensador francés con el alemán se alargó más allá de la muerte de ambos. No se trata aquí de arriesgar cuál habría sido su resultado. El objetivo de este apéndice, como decíamos al empezarlo, era ofrecer al lector una nueva “fuga” que le permitiera pensar lo pensado por Cacciari desde otra perspectiva. Con la discusión entre el Gilson y Heidegger alcanzamos de nuevo el comienzo del presente trabajo, cuando con el autor de *Sein und Zeit* se nos planteaba por primera vez el horizonte onto-teo-lógico en el que Cacciari debía poner su cuestión del Inicio y dentro de cuyos límites ha transcurrido el discurso de esta tesis.

⁴⁵¹ *Las constantes filosóficas del ser*. Pamplona: EUNSA, 2005.

Bibliografía.

A. 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; traducción castellana: *Hombres póstumos*. Barcelona: Península, 1989.

Adolph Loos e il suo Angelo. Electa, 1981.

Icone della legge. Milán: Adelphi, 1985.

Zeit ohne Kronos. Klagenfurt: Ritter Verlag, 1986.

L'Angelo Necessario. Milán: Adelphi, 1986; traducción castellana.

Drama y duelo. Madrid: Tecnos, 1989.

Dell'Inizio. Milán: Adelphi, 1990.

Dran, Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine. Editions de l'Eclat, 1992.

Architecture and Nihilism. Yale Univ. Press, 1993. *Desde Nietzsche*. Buenos Aires: Biblos, 1994.

Geofilosofía dell'Europa. Milán: Adelphi, 1994; traducción al castellano.

Grobstadt, Baukunst, Nihilismus. Ritter Verkag: Klagenfurt: 1995.

Migranten. Merve. Berlín: 1995.

Arcipelago. Milán: Adelphi, 1997; traducción al castellano.

Della cosa ultima. Milán: Adelphi, 2004.

Dialogo sulla solidarietà. Edizioni Lavoro, 1997; trad. catalana y castellana.

Soledad acogedora. Madrid. Abada editores: 2004.

Europa o la filosofía. Madrid: A. Machado Libros, 2007.

Paraiso 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.

B. Ensayos, artículos de Massimo Cacciari:

Sulla genesi del pensiero negativo, a “Contropiano”, 1/69.

Transformazioni dello Stato e progetto politico, a “Critica marxista”, n. 5, 1978.

Intransitabili utopie, introduzione a La Torre di H. Von Hofmannsthal, Adelphi, 1978.

Weber e la critica de la ragione socialista, in M. Weber, *Il socialismo*, Roma, 1979.

Diritto e giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno politico, a “Il centauro”, 1981.

Progetto, a Laboratorio politico, marzo-aprile, 1981.

Il linguaggio del potere in Canetti, a “Laboratorio politico”, 4, 1982.

Sinisteritas, a A.A.V.V., *Il concetto di sinistra*, Savelli, 1982.

Tempo e concetto, a “Il centauro”, 4/82.

Salvezza che cade, in “Il Centauro”, 6/82; republicat, amb un postscriptum (1999), in M.

Donà - M. Cacciari, *Arte, tragedia, tecnica*, Cortina Editore, 2000.

Metafisica della gioventù, a G. Lukács, *Diario (1910-11)*, Adelphi, 1983.

Tradizione e rivelazione, a “Il Centauro”, 13-14/85.

La scena del lutto, a “Il Centauro”, 15/85.

Sull presupposto. Schelling e Rosenzweig, a “aut aut”, 241/91, La Nuova Italia Editrice.

Toccare Dio, a “Il paradosso”, n. 3/92, Pagus Edizioni.

Risposte, a “Filosofia e teologia”, 1/93.

Commento a Proclo, a “Paradosso”, 5/93, Pagus edizioni.

M. Cacciari, B. Forte, V. Vitiello, *Inizio e fine della storia*, en “Il pensiero”, 1/95, Edizione Scientifiche Italiane; reeditat més tard com *Filosofia y cristianesimo. Dialogo sull' Inizio e la fine della storia*, Parresia, Nápoles, 1997.

C. Artículos relacionados con la obra de Massimo Cacciari:

- V. Vitiello, *L'Im-possible di Cacciari*, a "aut aut", settembre-ottobre 1991.
- B. Forte, *Nostalgia di unità? L'In-diferenza dell'Inizio*, a *Sui sentieri dell'Uno*, Edizioni Paoline, 1992.
- C. Ciancio, S. Givone, G. Vattimo, *Questioni a Cacciari*, a "Filosofia e teologia", 1/93.
- P. Coda. *Intorno all'«Inizio» di Massimo Cacciari*, Rev. Nuova Humanità, n. XII/90 (n. 72).

D. Obras relacionadas con la obra de Massimo Cacciari:

- I. Bertolotti. *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*. Firenze: Edizioni ETS: 2008.
- M. Donà. *Aporia del fondamento*. Napoli: La città del Sole, 2000.
- M. Donà. *Aporie platoniche*. Roma: Città Nuova, 2003.
- M. Donà. *Sull'Assoluto*. Torino: Einaudi Paperback, 1992
- M. Donà. *Sulla negazione*. Milán: Studi Bompiani, 2004.
- B. Forte. *Sui sentieri dell'Uno*. Milano: San Paolo, 1992.
- B. Forte. *Trinità per atei*. Milano: Cortina, 1996.
- P. Coda. *Il logos e il nulla*. Roma: Città Nuova, 2003.
- V. Vitiello. *Cristianesimo senza redenzione*. Roma-Bari: Laterza, 1995. V. Vitiello. *Il Dio possibile*. Roma: Città Nuova, 2002.
- C. Sini - M. Mocchi, *Problemi teorici della ricerca filosofica in Italia, en Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IX. Garzanti, 1996.
- C. Llinàs. *Què és la lògica? L'U Auràtic*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2003 .
- G. Cantarano. *Le immagini del nulla*. B. Mondadori, 1998.
- N. Magliulo. *Un pensiero tragico, L' itinerario filosofico di Massimo Cacciari*. Napoli: La città del Sole, 2000.

E. Obras de Martin Heidegger consultadas en la presente investigación:

- Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Nietzsche (2t)*. Barcelona: Editorial Destino, 2000.

Ser y Tiempo. México: FCE, 1997.

Caminos del bosque. Madrid: Alianza 2010.

F. Obras de Emmanuel Levinas consultadas en la presente investigación:

Totalidad e Infinito. Salamanca: Sígueme 1987.

De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme 1987.

Dios, la muerte y el tiempo. Madrid: Cátedra 1993.

Ética e infinito. Madrid: Visor 1991.

G. Obras de I. D. Zizoulas consultadas en la presente investigación:

El ser eclesial. Salamanca: Sígueme 2003.

Comunión y alteridad. Salamanca: Sígueme 2009.

H. Obras sobre el tema de la *onto-teo-logía*:

Jean François Courtine. *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, "Problèmes et controverses".

Jean-Luc Marion. *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982 - rééd. PUF, 2010.

Bibliografía suplementaria:

Platón:

Platón. *Diálogos, Obras Completas* (9 volúmenes). Madrid: Gredos, 1982-1999.

Estudios sobre Platón y neoplatonismo:

- W. Beierwaltes. *Proclo. I fundamenti della sua metafisica*, traducción de N. Scotti, introducción de G. Reale. Milán: Vita e Pensiero, 1988; 1990.
- W. Beierwaltes. *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*. Nápoles: publicación del "Istituto Suor Orsola Benincasa". 1991
- W. Beierwaltes. *Plotino*. Milán: Vita e Pensiero, 1993
- F. M. Cornford. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1982.
- F. M. Cornford. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor, 1989.
- Endre Von Ivanka. *Plato Christianus. La réception Critique du platonisme chez les pères de l'Église*. Paris, PUF, 1990.
- Cornelia J. de Vogel. *Ripensando Platone e il platonismo*. Milán: Vita e Pensiero. 1990.
- Paul Friedländer. *Platón (I)*. Madrid: Tecnos, 1989.
- Hans Krämer. *Platone e i fundamenti della metafisica*. Milán: Vita e Pensiero, 1982.
- G. Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder, 2003.
- H. G. Gadamer. *Studi platonici, 2 vols*. Casale Monferrato: 1983-1984.
- Virgilio Melchiorre, *L'Uno e molti*, Milano: Vita e pensiero, 1990.

San Agustín:

Obras de San Agustín, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica. (22 vol). 1946-1967.

Obras generales sobre San Agustín:

- Gilson, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Vrin: Paris, 1929.
- Pegueroles, J. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Labor, 1972.
- Sciacca, M. F. *San Agustín*. Miracle: Barcelona, 1955.

Schelling:

- Schelling. *Philosophie de la Révelation* (Libros I-III). París: PUF, 1989.
- Schelling. *Philosophie de la mythologie*. Grenoble: Millon, 1994.
- Schelling. *Las Edades del Mundo*. Akal: Madrid, 2002.

Schelling. *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthopos, 1989.

Obras generales sobre Schelling:

Xavier Tilliette. Schelling. *Une philosophie en devenir* (2 volúmenes). Paris: Vrin, 1970.

Nicolás de Cusa:

Nicolás de Cusa. *El Possest*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (4), 1998.

Obras generales sobre Nicolás de Cusa:

Kurt Flasch. *Nicolás de Cusa*. Barcelona: Herder, 2003.

Kant:

I. Kant. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Alfaguara, 1989.

Fichte. J. G.:

Fichte. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975.

Hegel:

Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. México D. F: Fondo de Cultura Económico, 1966.

Hegel. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Bari: Editori Laterza, 1972.

Hegel. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

Índice

Introducción	3
I. MARCO (PRECEDENTES) DE LA CUESTIÓN ONTO-TEO-LÓGICA:	
HEIDEGGER Y LEVINAS	20
1. La cuestión de la onto-teo-logía en el pensamiento de Heidegger	22
1.1. El paradigma onto-teo-lógico en <i>La constitución onto-teo-lógica de la metafísica</i>	24
1.2. La onto-teo-logía y la interpretación de Nietzsche	33
1.3. La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» en la obra de Heidegger	46
2. Dios y el paradigma onto-teo-lógico en el pensamiento de E. Levinas	53
2.1. El tema de la onto-teo-logía en Heidegger según Levinas	53
2.2. Levinas y la ruptura con Heidegger	54
II. M. CACCIARI Y LA INTERPRETACIÓN DEL PARADIGMA ONTO-TEO-LÓGICO	83
3. M. Cacciari: Rosenzweig y Schelling, hacia el Inicio y la ‘salvación’ de la Filosofía	86
4. M. Cacciari: Inicio y onto-teo-logía en el discurso neoplatónico	103
4.1. De la crítica de Kant a la ontología platónica	105
4.2. Consideraciones sobre el Inicio a la luz del <i>Parménides</i> platónico	107
4.3. Interpretación del <i>Parménides</i> en clave kantiana	108
4.4. Interpretación del <i>Parménides</i> neoplatónica-cacciriana	109
4.5. M. Cacciari: Inicio y onto-teo-logía en la teología trinitaria	120
5. M. Cacciari: la onto-teo-logía en <i>Della Cosa Ultima</i>	139
5.1. Revisión del paradigma onto-teo-lógico como Protología	139
5.2. La onto-teo-logía como fenomenología del alma	168
6. Filosofía y onto-teo-logía	179
7. Conclusiones sobre el problema de la onto-teo-logía en el pensamiento de Massimo Cacciari	183
Apéndice (fuga) I: La respuesta teológica de Ioannis D. Zizioulas a la cuestión onto-teo-lógica	195
Conclusión general	205
Apéndice (fuga) II: Objeciones y debates sobre la Idea de Inicio en M. Cacciari ...	209
Apéndice (fuga) III : Etienne Gilson en la obra <i>L’être et l’essence</i>	226
Bibliografía	258