

SEVERINO, Emanuele, *L'anello del ritorno*, Milano: Adelphi Edizioni, 1999. 433 p. 23x15 cms. ISBN: 88-459-1492-5. <www.adelphi.it>

El extenso trabajo con que Emanuele Severino ha contribuido al centenario de Nietzsche es, en cierto sentido, una obra esperada, dado que, desde hace años, su autor ha manifestado que el rasgo más característico de la filosofía contemporánea se cumple, de la manera más coherente, en Leopardi, Gentile y Nietzsche. Sin duda, esta afirmación ha de resultar extraña en un contexto en que el valor del primero como pensador, no sólo como poeta, apenas si se conoce y del segundo no existen traducciones. Sí que contamos, en cambio, con el primer texto importante que Severino dedicó a Gentile, hace más de veinte años («Actualismo y seriedad de la historia», en *Pensar el siglo*, ed. M. Cruz). En cualquier caso, el rasgo esencial del que hablamos, lo constituye el carácter evidente del devenir. De ahí que el primer reto que esta obra plantea lo constituye la elección del eterno retorno, precisamente, para hablar de la coherencia en la exposición del rasgo esencial: de la evidencia del devenir. Reiteradamente, advertiremos lo incompleto de la novedad de conceptos capitales, como ‘muerte de Dios’ o ‘voluntad de poder’, si se ven privados de su encuentro con el eterno retorno. Para Severino, no sólo son compatibles el devenir y el eterno retorno, sino que el segundo brinda al primero la única oportunidad para evitar la caída en la autocontradicción, al menos en aquella contradicción más fácilmente reconocible en aquella parte del pensamiento contemporáneo no tan coherente, por ejemplo en ciertas formas actuales de escepticismo –sin que, por otra parte, eso signifique que la propuesta de Nietzsche, o el contenido de ésta tal como Severino lo interpreta, quede libre de toda contradicción.

Sabemos que, para el pensador bresciano, la afirmación de la existencia del devenir es contradictoria. Como prueba, baste con recordar que ya Platón, en el *Teeteto* (182c) y en respuesta a Protágoras, dice que si todas las cosas fluyen, entonces «se sustraen siempre a las palabras que las designan» tanto que no es posible decir de ellas que «son de este modo o del otro» (p. 92), porque ambas cosas constituirían sendos inmutables. A la visión de esta contradicción, sin embargo, ha conseguido sustraerse la mayor parte del pensamiento occidental –empezando por Platón– hasta el siglo diecinueve y la coherencia de los autores antes citados estriba, precisamente, en haber roto el hechizo, en el rechazo de que lo eterno, un tipo u otro de inmutable, pueda seguir ejerciendo de límite protector del devenir. Con ellos, pues, se abre paso la concepción de un devenir no contrastado, ni compensado por fuerza alguna de signo contrario. Desde esta perspectiva, cualquier otro tema nietzscheano parecía, de entrada, más asequible para ajustarse a esta situación que el del eterno retorno. Con todo, el asunto toma otro cariz, si contamos que con esta expresión se entiende, ni más ni menos, que «el ser retorna indefinidamente de la nada y a la nada» (p. 180).

No son pocas las interpretaciones a las que esta obra se enfrenta abiertamente –particularmente la no menos monumental de Heidegger de 1961– para alcanzar su propósito. Para empezar, la que sostiene el carácter interpretado de éste, en sus distintas variantes: práctica (Lou Andreas, Ewald, Simmel), mística y no práctica (Andler, Bertram, Klages), valorativa (Heidegger), selectiva (Deleuze, tan poco selectivo, le responde a este último, que Nietzsche «quiere que hasta los calumniadores del mundo retornen eternamente»), neohelénica (Löwith) y hasta para algunos irrelevante y contradictoria (Jaspers y Th. Maulnier), para el conjunto del pensamiento de Nietzsche. Aquí, por el contrario, se reivindica el carácter no sólo evidente, sino también verdadero del eterno retorno. Para ello, Severino reproduce una operación que ya llevó a cabo con Hegel y Leopardi, con el fin de rescatarles del papel de meros apéndices del escepticismo contemporáneo: el valor que para ellos mantiene el principio de identidad o de no contradicción y, paralelamente, la crítica por ellos mismos efectuada contra el principio, sólo en tanto que verdad aislada, no como tal y en todas las circunstancias. Por ejemplo, sólo como contenido del entendimiento (*Verstand*) y no de la razón (*Vernunft*), en el caso de Hegel, o sólo como principio matemático, en el caso de Leopardi. En Nietzsche sólo en tanto que forma parte de lo que llama mundo verdadero, no como verdad ante la cual el hombre, no el superhombre ni el héroe trágico, retrocede. Así pues, el eterno retorno aparece. No, obviamente, al modo fenomenológico: «El eterno retorno de las cosas del mundo no puede ser un contenido fenomenológico [...] no muestra sólo el contenido fenomenológico, sino el entero volumen especulativo del pensamiento que nos lleva más allá del hombre» (p. 135) o, de manera aún más taxativa, «el devenir existe aún más allá de los límites de la experiencia» (p. 311). Muchos años atrás, en *La struttura originaria* (1958), Severino se aprovisionó de la distinción entre inmediatez lógica e inmediatez fenomenológica y demostró que, a pesar de su independencia, la una no es sin la

otra. Es este uno de los aspectos a los que me refería al apuntar que este libro tiene todo un carácter resultante de cimientos antiguos en la obra de su autor.

El segundo gigante al que se corta el paso es el tópico, tan extendido, de la excepcionalidad de la filosofía de Nietzsche, sólo muy puntualmente relacionada, por lo general, con otras grandes páginas de la historia del pensamiento –las mismas a las que el propio Nietzsche explícitamente remite y en los términos en que lo hace. Aquí, sin ir más lejos, se rechaza la filiación heracliteana de Nietzsche («La afirmación del devenir en Nietzsche, no es un simple ‘heraclitismo’ o ‘devenirismo’», p.101) y, en cambio, se reclama la continuidad de éste con el idealismo moderno en algún punto esencial. Muy particularmente en todo lo referente a la negación de la cosa en sí, por lo cual «el ‘caos’ no es, pues, una ‘cosa en sí’, ‘un incognoscible’..., sino que es aquella configuración de la fluidez del devenir, que se presenta a la mirada de quien sabe conducirse más allá de la mirada del hombre» (p. 91).

Que se niega la cosa en sí, significa que se niega el carácter insondable, incognoscible, de la hipotética cosa en sí que constituiría, entre otras, el mismo devenir. Ahora bien, justamente para el pensar anterior al idealismo moderno y para cualquier forma de realismo ingenuo, el devenir es aquello destinado a abalanzarse siempre sobre las espaldas de un pensamiento, entendido como fortaleza protectora de los distintos inmutables. Frente a la potencia del devenir, el pensamiento es siempre pasado y, en cuanto tal, impotente –lo contrario justo de lo que Nietzsche espera de la voluntad de poder. Para el pensar de la tradición –Aristóteles lo sabía a la perfección– el pasado se constituye en lo inexpugnable, que ni siquiera los dioses pueden modificar. Si eso es así ¿dónde queda entonces la infinita potencia de la voluntad? ¿Acaso también es ella presa de la contradicción que aguarda a todo inmutable, desgarrado entre su vocación primigenia y las condiciones con las que tiene que medirse? Si la voluntad de poder se presenta como la esencia de la infinita reproducción del dominio pero, a su vez, tropieza con el pasado ¿no será que no se la debe pensar como una esencia, a la cual todavía han de acontecer sus accidentes? ¿No sucede lo mismo con conceptos tales como los de devenir o libertad?

Es ahí, precisamente, para evitar la recaída en todas estas aporías, que interviene el eterno retorno. Desde luego, poco avanzaríamos si nos limitásemos a pensarlo como ley del objeto, que tiene lugar fuera del pensamiento (o fuera de la voluntad): «No hay un tiempo en que el devenir exista y circule separada e independientemente de la voluntad creadora y del sol del conocimiento, como algo aún no querido por ella –o aún no conocido» (p. 203). Si no fuese así, el mundo tendría todo el derecho a alzarse arrogante contra las impotencia del pensamiento pasado. El eterno retorno de ninguna manera puede limitarse a ser contemplado, también ha de ser querido. ¿Al modo del imperativo kantiano que sabe de querer un imposible, y aún así, decide persistir queriéndolo? ¿o al modo de Schelling que considera la esencia de la voluntad como absoluto, independiente del tiempo? Nada de eso: el eterno retorno es realista en tanto que de él cabe esperar la plena identificación de pensamiento y realidad, de necesidad y libertad. Una necesidad que lo es del absoluto sin sentido, que no entiende de fundamentos ni de metas: «Falta de objetivo y de sentido para toda la eternidad» (p. 217), «seriedad de la historia» (Gentile, p. 386), y, simultáneamente, lo que Zaratustra ansía: «esta especie de hombre [...] concibe la realidad tal como es: posee toda la fuerza que se requiere para hacerlo, no es ajeno, separado de ella, es idéntico a ella, contiene en sí todo lo que la realidad tiene de terrible y problemático, sólo eso puede hacer la grandeza del hombre» (de *Ecce homo*, «Porque soy un destino», p. 364). A su vez, una libertad identificada con la absoluta casualidad, bien alejada, en cualquier caso de una representación de la misma, que la situase en un interior del sujeto a la espera, aunque fuese constantemente aplazada, de su oportunidad. No hay más libertad que la libertad del devenir y las aporías que se precipitaban sobre el devenir de la tradición –el devenir acogido por el inmutable–, también lo hacen sobre la libertad de la tradición. El eterno retorno supone la gran ocasión para apearse de toda la aporética mencionada.

Es tanto el cuidado invertido en esta interpretación para defender la tesis de que el eterno retorno es el instrumento idóneo para salvar el carácter absoluto, no compartido, del devenir, que ni siquiera se arredra ante el rechazo de una nada absoluta. Una nada absoluta a la que condujese el devenir, o en su caso, un inicio absoluto, desde la nada, del que arrancase el devenir, resultarían tan metafísicos como un ser pleno: «Cuando el origen y el fin son la nada, el devenir queda anulado» (p.339).

El principio y el fin absolutos sólo admiten una alternativa auténtica, aunque sean muchas las apariencias de que caben otras –como ciertas formas de pesimismo, nihilismo etc.– y no es otra que el eterno retorno. Eso explica que tampoco quepa un incremento infinito de aquello destinado a retornar eternamente, aunque, de hecho, hacia 1881, pueda pensarse en una «falta de sentido... idea aún teológica» dado que Nietzsche todavía cree en la existencia de «una fuerza infinita que crece de

la nada» (p. 335). Si el mencionado incremento existiese, supondría que, al menos como posibilidad, existiría al margen de la eterna rotación del devenir, el cual, repito, sólo se libra de sus contradicciones cuando es sin principio, ni final, ni sentido.

También mucho tiempo atrás, en *Risposta a la Chiesa* (en las distintas ediciones italianas de *Essenza del nichilismo*, incomprensiblemente, en mi opinión, suprimida de la edición española), había demostrado el carácter absolutamente metafísico y, por tanto, nihilista, de la distinción entre 'posibilidad' y 'existencia'. Ahora, el eterno retorno hace inviable la continuidad de la misma: «En el pensamiento de Nietzsche [...] es imposible que exista un posible que –por la libertad de la creación divina– permanezca eternamente posible [...] Lo posible coincide con el ente real» (p.337).

Eterno, infinito retorno de lo igual, reza la fórmula completa. El retornar es eterno, durante un infinito número de veces, su contenido, en cambio, necesariamente finito. Si algo desapareciese para siempre, incluida la misma desaparición, o irrumpiese de la nada, incluida la propia irrupción, el eterno retorno no sería eterno retorno, y el devenir recaería en el esquema que preside sus versiones tradicionales.

Esto alcanza al mismo motivo acuciante y, si se quiere, actual que, sin embargo, sólo apunta en la recta final de esta obra fuertemente especulativa. En una anotación del otoño de 1887, Nietzsche habla de «administración económica global de la Tierra» como signo distintivo de los tiempos que corren. Heidegger identifica el contenido de esta expresión con la «movilización total» de E. Jünger. Para Severino, en cambio, si la segunda puede identificarse con el presente, la primera sólo acaece en tanto que se produce la completa identificación de lo que la voluntad quiere con el eterno retorno. Mientras esto no llega, mientras permanecemos en la fase meramente humana, no superhumana, del desarrollo de la técnica, siempre quedan parcelas sustraídas a la influencia de la voluntad y ésta, a su vez, no pasa de verse a sí misma como el diseño previo, destinado a verse superado por una realidad tozuda y sorprendente. Cabe, pues pensar, que lo peor aún está por llegar. «La identidad de devenir y totalidad del ente, de que habla el hombre contemporáneo, no es aún la voluntad de que todo retorne eternamente» nos dice, mientras nosotros, lectores, nos esforzamos en delimitar el auténtico alcance y contenido de esta novedosa interpretación.

En esta última cuestión nos resulta relativamente fácil hacerlo: «Aquí Heidegger piensa en la rutina del ciclo económico productivo (en que la aparente variedad de los productos, esconde su identidad sustancial), y al calificar la mencionada rutina de 'eterno retorno' de las mismas cosas, domestica este concepto y lo reduce a una metáfora» (p. 408). En otras ocasiones, por el contrario, al abordar cuestiones a las que muchos de nosotros abrimos los ojos por el discurso de Heidegger, sentimos la necesidad de releer, oídos los retos que esta obra plantea, al viejo maestro. Por ejemplo, al ocuparse del gran tema de la relación entre 'pasado' y 'venganza' –que creíamos cerrado de una vez por todas, después de *¿Qué significa pensar?*– nos encontramos con reproches como éste: Heidegger no explica por qué la voluntad deba de ser ella misma, se queda en hacer de ella una 'decisión' del tipo de la 'existencia auténtica' de *Ser y tiempo* y, con ello, «Heidegger no ve que la creatividad no es algo que la voluntad pueda o no darse: la voluntad es creadora incluso cuando se difama o se envilece, cuando se encarcela al afirmar a Dios, los eternos o el pasado inmodificable» (pp. 298-300). Con todo podría decirse que no hay afirmación contenida en este libro que no constituya una réplica a Heidegger. Réplica, sin duda, posible sólo desde la senda que él abrió, pero desveladora de un número de dificultades tal, que obliga –de ahí su mérito– a una relectura de aquellos clásicos modernos, con otra perspectiva que no sea la mitificación, sino el infinito diálogo del pensamiento.

Como apuntábamos al principio, la auténtica competencia, en la destrucción de la tradición, no la encuentra Nietzsche entre quienes, más explícitamente hablan de eterno retorno, sino entre quienes elaboraron otro discurso, aparentemente sin interferencias con el suyo. Leopardi, que piensa mejor el carácter contradictorio del devenir, Gentile que hace lo propio con el 'instante' (*attimo*, *Augenblick*). Frente a ellos, la auténtica aportación de Nietzsche la constituye el eterno retorno, que, aplicado a Leopardi, impediría la reaparición de una nada aún teológica –frente a la cual la técnica encontraría un obstáculo insuperable–, aplicado a Gentile y, en general, al idealismo moderno, la de un pasado sólo recreado –no efectivamente poseído–, de corte hermenéutico, todavía con resquicios de impotencia frente a la grandiosidad del pasado. Los tres, en su conjunto, representan, con todo, la máxima coherencia que, desde el interior de la tradición occidental, pueda esperarse en lo que respecta a la apreciación de la entidad del devenir. Frente a ellos, los otros discursos representan un paso atrás, un mayor desconocimiento del suelo sobre el que nos movemos. Aún así, los tres desatienden la vía que conduce a la resolución del nivel más profundo de contradicción. Respecto a

este punto, precisamente, Nietzsche no es el más atrevido de ellos, aunque en su vacilación vaya mucho más allá de lo que creen algunos de sus críticos. Y si los tres discursos, a pesar de todo, continúan siendo máscaras, hay que reconocer que, sólo desde el exterior de Occidente, se les puede reconocer como tales, desde aquel lugar en que, más allá de las intenciones de Nietzsche «la Alegría del destino de la verdad no enmascara ninguna angustia» (p. 433).

Francesc Morató